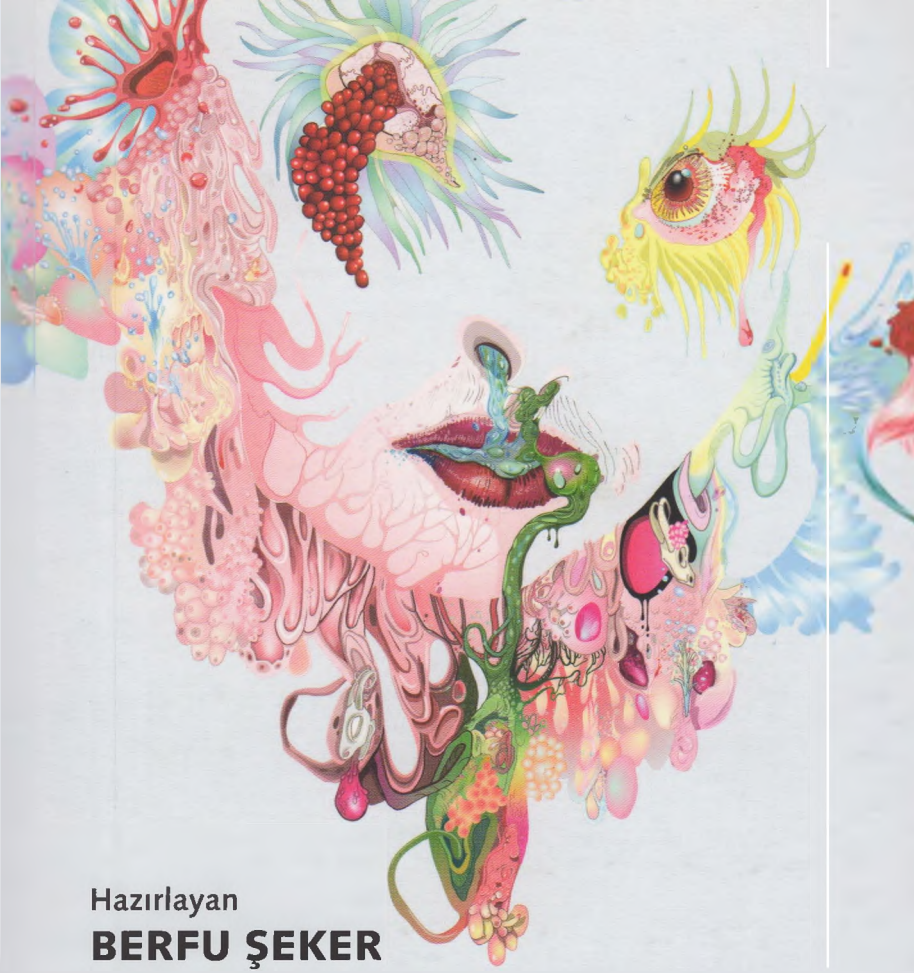


Hazırlayan
BERFU ŞEKER

BAŞKALDIRAN BEDENLER

TÜRKİYE'DE TRANSGENDER, AKTİVİZM VE ALTKÜLTÜREL PRATİKLER

metis | siyahbeyaz

Hazırlayan
Berfu Şeker

Başkaldıran Bedenler

Türkiye'de Transgender, Aktivizm ve Altkültürel Pratikler



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Başkaldıran Bedenler
Türkiye'de Transgender, Aktivizm
ve Altkültürel Pratikler
Hazırlayan: Berfu Şeker

Derleme Eser © Berfu Şeker, 2013
Metinler © Her yazarın kendisine aittir.
© Metis Yayınları, 2013

İlk Basım: Kasım 2013

Yazılar arasında yer verdiğimiz anlatılar,
Voltrans Trans Erkek İnisiyatifi'nin "Kimyam Tenime
Uymuyor" performansından alıntılanmıştır.
Sanatçıların izniyle.

Yayıma Hazırlayan: Eylem Can, Semih Sökmen

Kapak Resmi: Pınar Yoldaş. Sanatçının izniyle.
Kapak ve Grafik Tasarım: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-255-0

HAZIRLAYAN

Berfu Şeker

Başkaldıran Bedenler

TÜRKİYE'DE TRANSGENDER, AKTİVİZM VE ALTKÜLTÜREL PRATİKLER

metis

Hayatını kahkahasıyla
bir direniş öyküsüne dönüştüren
Ali Arıkan'ın anısına,

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ
BERFU ŞEKER, TOLGA YALUR **11**

GİRİŞ
IŞIL BAŞ **13**

KADIN TRANSVESTİZMİNİN VE TRANSERKEKLİĞİN TARİHİNE BİR BAKIŞ
HANDE ÖĞÜT **21**

BİL BAKALIM BEN KİMİM?
ALİ ARIKAN **55**

OSMANLI'DA BİR CİNSEL KİMLİK OLARAK KÖÇEK
TOLGA YALUR **67**

SEKS İŞÇİLİĞİ
BELGİN ÇELİK **85**

PATRONSUZ VE PEZEVENKSİZ BİR DÜNYA! FEMİNİST YAKLAŞIMLAR AÇISINDAN SEKS İŞÇİLİĞİ
SELİN BERGHAN **90**

TRANS+
SEYHAN ARMAN, NEJAT ÜNLÜ **103**

İNTERSEKS BİR SAĞLIK SORUNU DEĞİLDİR, BİYOLOJİK BİR DURUMDUR
BELGİN İNAN İLE SÖYLEŞİ
BERFU ŞEKER **108**

CİNSİYET VE CİNSELLİĞİN İNŞASI: TÜRK MEDENİ KANUNU'NDA CİNSİYET DEĞİŞTİRME VE CİNSEL VATANDAŞLIK
AYÇA KURTOĞLU **116**

GELİŞİM SÜRECİ İÇİNDE TRANS KİMLİKLER
İLKSEN GÜRSOY **138**

HETERONORMATİVİTENİN PARADOKSAL İŞLEYİŞİ: TRANSSEKSÜEL OLARAK BÜYÜMEK
DENİZ AKIN **147**

LGBT AİLESİ OLMAK
LAMBDAİSTANBUL AİLE GRUBU
LİSTAG **161**

ÜNİVERSİTEDE TRANS OLMAK
SEMA SEMİH **179**

KAMUSAL ALANDA MAHREM TAKTİKLER
ALP BİRİCİK **187**

TRANS CİNSİYETLİ BİREYLERE YÖNELİK DIŞLAMA VE DİRENİŞ İMKÂNLARI
YASEMİN ÖZ **203**

NEFRET CİNAYETLERİYLE NASIL MÜCADELE EDECEĞİZ?
EYLEM ÇAĞDAŞ **211**

KÜÇÜK İSKENDER'İN BİÇİMSİZ BEDENLERİ
ABBAS BOZKURT **219**

TRANSDOC
TRAVESTİLER* VE *TRAVESTİ TERÖRÜ
BELGESELLERİ ÜZERİNE BİR SÖYLEŞİ
SEYHAN ARMAN, AYKUT ATASAY **231**

***BEN VE NURİ BALA* FİLMİ ÜZERİNE BİR SÖYLEŞİ**
ESMERAY, MELİSA ÖNEL
AYKUT ATASAY **241**

"TRANS, ONURLU VE TÜRKİYELİ"
GABRIELLE LE ROUX İLE SÖYLEŞİ
BERFU ŞEKER **251**

TRANS MANİFESTO 269

KAYNAKÇA 277

KATKIDA BULUNANLAR 285

ÖNSÖZ

BERFU ŞEKER, TOLGA YALUR

Trans kimlik kavramı üzerine akademik çalışmaları ve trans bireylerin deneyimlerini bir araya getiren bu derlemeyi, Boğaziçi Üniversitesi'nde 2010 Kasımında düzenlediğimiz "Queer, Türkiye ve Trans Kimlik" konferansına istinaden yaptık. Konferansı düzenleme amaçlarımızdan belirgin olanlarından biri, Türkiye'de zamanla alanını geliştiren beden ve cinsellikle ilgili, trans kimlik bağlamında yapılan çeşitli çalışmaları trans bireylerin sesiyle bir etkileşim halinde bir araya getirmekti. Bir diğeri ise, *queer* teori üzerine çalışan, düşünen ve eyleyen kişileri bir araya getirerek, akademiyle aktivizm arasında varsayılan ayrımı aşan, *queer* düşünce ve pratiğin birbirine konuşmasını sağlayan bir platform oluşturmaktı. Tarihin bahsettiğimiz bu noktası, sadece Türkiye'de trans bireylerin bedenlerine ve toplumsal varoluşlarına yöneltilen şiddete karşı trans aktivistlerin kamusal sözünün ve görünürlüğünün arttığı bir dönem olmakla kalmıyordu; aynı zamanda LGBT hareketinin içindeki transfobinin de tartışıldığı, dönüştürüldüğü, trans politikalarının daha belirleyici olduğu bir zamana tekabül ediyordu. Tıbbın trans varoluşları patolojize etmesinin yanı sıra, trans bireyler arasındaki transnormative de aynı şekilde masaya yatırılıyor, translığın, toplumsal ve tıbbi iktidarlar tarafından ikili cinsiyet sistemine göre düzenlenmeye çalışılması eleştiriliyordu. Normativitenin her alanda sorgulanır bir hale gelmesinde elbette ki *queer* teorinin açtığı soru ve tartışmaların çok büyük önemi var. İşte biz böyle bir ortamda trans kimlik üzerine çalışan akademisyenler, öğrenciler, sanatçılar ve aktivistlerle bir araya gelerek, birbiriyle tartışan, birbiriyle düşünen, birbirini eleştiren bir etkinlik düzenlemeyi hedefledik.

Konferansın çıkış noktası her ne kadar *queer* teorinin Türkiye'deki pratik ve analizlerini esas almış olsa da, trans kimliklerin kamusal alandaki varlığını güçlendirmek isteyen trans politikaların *queer* kuram ve eylemlilikle her zaman paralel gitmediğini, yer yer amaçların, ya da amaçlara giden yolların farklılaştığını bilerek, konferansı ve sonrasında da bu kitabı, sadece *queer* kuram çerçevesinden translığa bakan bir kitap olarak değil, daha çok Türkiye'de trans kimliklerin nasıl deneyimlendiğine ve iktidar yapılarının trans kimliklerle nasıl ilişkiye geçtiğine; ve bugün "trans kimlik" dediğimiz mefhumun, tarihten bugüne temsil alanına nasıl yansıdığına bakan çalışmaların derlenmesi olarak tasarladık. Bu kitabın, sadece kimliği reddeden bir yerde durmadığını, veriliymiş hissi uyandıran kimlikleri sorgularken, normativitenin dışındaki ya da sınırlarındaki kimliklerin tanınmasını da önemseyen bir yerde durduğunu söyleyebiliriz.

Metis Yayınları'yla konferans üzerinden yola çıkarak, trans kimlikle ilgili hem akademik/kavramsal hem de kimliksel açıdan farklı yaklaşımlar içeren bu içeriği, trans bireylerin kişisel aktarımlarıyla ve aktivizmle bir diyalog halinde sunma gayretine girdik. Konferans sonrasında geçen sürede bu diyalog oldukça ilerlemişti. Bu süreci de mümkün mertebe bu derlemeye dâhil ederek, Türkiye'de trans kimlik'in —hem çalışma/araştırma hem varoluş anlamında— şimdiki zamanının, geçmişinin ve daha iyi olmasını umut ettiğimiz geleceğinin bir derlemesini hazırladık. Bu çalışmanın, trans kimlik'ten yola çıkarak çeşitli alanlara ve daha da önemlisi, bedenimizle olan ilişkimize yeniden bakma imkânı sunmasını umuyoruz.

Konferans organizasyonunda ve derleme hazırlanırken birçok kişi yardımda bulundu. Öyle ki, herkesin adını burada zikretmek oldukça zor... Konferans organizasyonunda yer alan Mediha Sorma, Damla Ekin Tokel, Faruk Saadet, Abbas Bozkurt'a, afiş çalışmasıyla katkıda bulunan Ayşe Bilgin'e; bizden fikirlerini esirgemeyen Serkan Delice'ye ve Metis Yayınları editörü Semih Sökmen'e; yazılarıyla, fikirleriyle katkıda bulunan derleme yazarlarına çok teşekkürler.

Berfu Şeker, Tolga Yalur
İstanbul, Mayıs 2013

GİRİŞ

IŞIL BAŞ

Birkaç yıl önce doktora tez konusu olarak edebiyatta arzu ve cinsellik temasını işleyen bir öğrenciyi tez jürisindeki bir akademisyen "edebiyata" tecavüz etmekle suçlayıp yıllardır emek verdiği çalışmasını "hemen şimdi" doğruca çöpe atması gerektiğini söylemişti. Tıpkı bunun gibi, Bilgi Üniversitesi'nde bitirme ödevi olarak bir pornografik filmin çekilmesi ve geçerli not alması üzerine yakın zamanda yaşananlar ve ardından gelen tartışmalar da akademinin ve sanatın sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğini hâlâ derin bir gelenekçi bakışın belirlediğini gösteriyor. Zaten filmi çeken öğrenci de amacının tam olarak bu olduğunu söylüyor: "Bir yaşlının hazin hikâyesi, kedinin sevimli patileri, eski çağda kadın, yeni çağda zaman gibi konuların beni motive etmediğini fark ettim. Öyle bir şey yapayım ki, senelerdir kafamıza sokulan akademik özgürlüğün sınırlarını göreyim istedim. Çünkü üniversite demek, kullanılmayan müthiş bir özgürlük alanı demek" (*Tempo*, 2011).

Öğrencinin üniversitedeki özgürlüğü "kullanılmayan" bir alan olarak tanımlaması ilginç ve doğru bir gözlem. Özgürlükler kullanılmaya kalktığında neler olabileceğini Bilgi Üniversitesi örneğindeki kadar sert olmasa da üniversitemizin Eleştiri ve Kültür Araştırmaları Yüksek Lisans Programının ilkini 2004 yılında düzenlediği "*Queer*" etkinliklerinde de yaşadık. küçük İskender, Selim İleri gibi edebiyatçıların ve çok sayıda eleştirmen, akademisyen ve aktivistin katıldığı bu "ilk" "akademik *queer*" konferansı hem yönetim hem de medya tarafından "müstehcen" bulunmuş ve çeşitli soruşturmalara neden olmuştu. Altı yıl sonra yine bir öğrenci projesi olarak ikincisini düzenlediğimizde ise üniversite bize sahip çıktı, ama bu kez de konferanstan dört gün önce Facebook sayfamızdaki konferans pos-

teri müstehcen bulunduğu için sayfa erişime kapatıldı. Böylece sanal ortamın özgürlük getirdiği inancının ne kadar sanal olduğunu ve tek mekânsal ve zamansal değişmezin insan bedeni ve cinselliğine dair tabuların yerleşikliği olduğunu bir kere daha görmüş olduk.

Oysaki beden ve bedensel hazlar önce feminist hareketin daha sonra da gey/lezbiyen ve queer çalışmalarının neredeyse son elli yıldır temel araştırma konusunu oluşturuyor. Bir zamanlar zihnin hapsedildiği kötücül ve hayvani bir çeşit hücre olarak aşağı görülen, yasaklanan ve felsefedeki Kartezyen devrimin keskin *res extensa* ve *res cogitans* ayrımının da etkisiyle iyiden iyiye yok sayılan ve "çürümüşlüğüne" terk edilen beden, 300 yıl sonra Edward Casey'nin deyimiyle "tıpkı her iyi hortlak gibi, intikamını alabilmek için geri döndü" (1998: 207).

Sartre, Husserl, Heidegger ve Merleau Ponty gibi fenomenolog, Lacan ve Foucault gibi psiko-sosyotropik genealog ve Irigaray, Kristeva, Butler, Bordo gibi feminist teorisyenlerin etkisiyle beden gerçekliğin ve kimliğin toplumsal oluşumunun alanı olarak önplana çıkarıldı. Foucault iktidar pratikleriyle beden arasındaki ilişkileri inceleyerek bedenin ve bedensel hazların yasaklanmasının ve sınırlandırılmasının politik, ekonomik sosyal ve kültürel sınırlarla koşut olduğunu öne sürdü. Tıpkı Enis Batur'un gözlemlediği gibi: "ben doğmadan çok önce harekete geçen bir süreç içinde gövdem bana yasaklanmıştır. Kişioğlu, toplumsal düzlemde, öteki gövdelerin kendine yasaklanış dereceleriyle öylesine bire bir didişmek zorundadır ki, kendi gövdesinin kendi kendisinden esirgeniş sınırlarını fark etmekte gecikir... Gövdemi bana kimin yasakladığını anlamaya koyulmam, gövdemin bana daha ne kadar ve nasıl yasaklanabileceğini kestirmem için hem yasağın düğümlerine dimdik bakmak, hem de gövdemin sınırlarına doğru, tasarım mantığını ters/düz yönlerde katederek, yolcu çıkmam gerek. Kendi gövdeme, öteki gövdelere yolcu çıkmak" (2007: 13-14).

Batur'un "bir Jules Verne devri âlemi" olarak da tanımladığı bu bedenlere yapılan yolculuk sayesinde eskiden yalnızca tıp alanının "bilimsel" çalışmalarında kabul gören beden ve cinsellik ilişkisi de özellikle 1970'lerden itibaren yine Foucault'nun "Cinsellik kurgulanmış bir deneyim kategorisidir ve biyolojik değil, tarihsel, top-

lumsal ve kültürel kökenlere sahiptir," (1988: 29) savının da yaygın etkisiyle birçok farklı disiplinde ve kültürel, ahlaki, politik, sosyal ve hukuki söylemlerin içinde incelenmeye başlandı. Bedenin bire bir cinsellikle, cinselliğin ise üremeyle, dolayısıyla da karşıt cinsten iki insanın birleşmesiyle tanımlandığı, cinselliği gözetleyen ve denetleyen kurumsal geleneksel söylemlerin tartışmaya açılmasıyla da bedenlerin ve cinselliklerin durağan değil, tam tersine akışkan, değişken ve performatif olduğu tartışılır oldu.

Queer ve trans kimliklerin rahatsız ediciliği ve müstehcenliği yalnızca cinselliğe bu denli vurgu yapmalarının hâlâ bize benimsetilmiş geleneksel değerlere aykırı olmasından değil, aynı zamanda alıştığımız tüm sınır çizgilerinin geçirgenliğini ortaya koymalarından ileri geliyor. Üreyen ve üreten değil, haz duyan ve bu hazzı birçok alana özgürce dağılarak ve karışarak yayabilen "biçimsiz" bedenler gerek akademinin gerek sanatın gerekse toplumsal diğer kurumların kategorilerine ve tanımlarına uymuyor elbette. Bu bedenlerden bahsetmeye başladığımızda müstehcen/ahlaki ayrımı şiddetle karşımıza dikiliveriyor. Arapçada *hücnet* kelimesinden türeyerek Türkçeye geçmiş olan *müstehcen*, yalnızca "ayıp, terbiyesizce, iğrenç, açık saçık, edepsizcesine, edebe aykırı, yakışıksız" değil, aynı zamanda Arapça kökeninden de yola çıkarak "karışık", yani ne olduğu belli olmayan, tam olarak tanımlanamayan anlamını da içeriyor. Diğer bir deyişle müstehcenlik tam da bu nedenle tıpkı *queer* ve trans gibi aslında tam olarak bir kategorinin karşıtı değil, hiçbir kategorizasyona sığmayan, Freud'un deyimiyle hem *heimlich* hem *unheimlich*, yani hem yakından tanıdığımız, bizden olan, hem de delicesine korktuğumuz, uzakta tutmaya çalıştığımız bir olgu haline geliyor. Ve belki de bu tanım ötesi, akışkan ve sınır tanımaz niteliği sayesinde "müstehcen" kelimesi her söylendiğinde nedense hep karşıtı olarak düşünülen "ahlaki" kelimesinden çok, benzer bir başka kelimeyi, "müstehzi"yi çağrıştırıyor

"Müstehcen" derken aklımıza birdenbire "müstehzi"nin gelmesi her ikisinin içinde var olan "oyunculuğu" hatırlatıyor belki de bize. Aynı zamanda da iki farklı anlamlı kelimenin bir araya gelince ne kadar şaşırtıcı yorumlara götürebileceğini de gösteriyor. En azından şunu düşündürtüyor: Birbiriyle hiç alakası yokmuş gibi görünen iki

olgu eğer onları bir arada kullanmaya cüret ve cesaret edersek, yerleşik kalıpları ve anlamları nasıl da zorluyor ve sonsuz varyasyonlara yol açabiliyor. Müstehcen derken bu kelimeye yüklemeye çalıştığımız âcizlik, ötekilik, başkaları tarafından tanımlanma ve aşağı görülme özelliği, yanına müstehzilik yerleştiğinde, yerini bir güce, bir sorgulamaya, anlamların içini boşaltan bir oyunculuğa, bir alaya bırakıyor. Dudaklarının etli kıvrımlarında sürekli müstehzi bir gülüşle toplumun gözlerinin içine korkmadan bakabilen bu müstehcenlik ezberlerimizi bozuyor, bakışımızın keskinliğini bir ayna gibi kırarak, bize tersyüz edilmiş bir biçimde geri yolluyor, bu kez biz bakan değil bakılan oluyor, saklamaya, örtmeye çalıştığımız kendi müstehcenliğimizle karşı karşıya kalıp şaşırıyoruz.

Elif Şafak "Transgender Bolero" (2004) adlı denemesinde bir Boğaz vapuruna binmeye "cüret" etmiş bir travestiyi anlatırken vapur ahalisinin şaşkınlığını şu sözlerle dile getirir:

> Âdemelmasının bir aşağı bir yukarı oynamasını seyrettik hep birlikte. İçtiği çay bardağının kenarına bulaşmış vişne rengi ruja takılı kaldı gözlerimiz. Ve aslında bırakın aynı bedeni paylaşmayı, kadın ve erkeklerin aynı ortamda bir araya gelmelerinin bile ayıp sayıldığı bir toplumda erkekliğin ve kadınlığın bu alışılmadık birlikteliğini ilgiyle izledik. (s. 26; çeviri bana ait)

Trans kimliklerin aşağılanması, dışlanması, şiddet görmesi aslında tam da bu şaşkınlıktan ileri geliyor. Onlar, içinde rahat ettiğimizi sandığımız, fark etmeden benimsetildiğimiz rollerin o kadar da sağlam olmadığını, hayatın tüm çeşitliliğine ve zenginliğine rağmen ısrarla iki sayısı üzerine kurulu olmakta direnen ideolojilerin yapaylığını bir tokat gibi yüzümüze çarpıyor, bedenlerini birer manifesto haline getiriyorlar. Özellikle transgender kimlikler, yani herhangi bir anatomik neden ya da tıbbi müdahale olmaksızın dişil doğup erkek rolünü benimseyen ya da eril doğup kadın olarak hayatlarını sürdürenler her ne kadar çoğu feminist tarafından sistemin bir parçası olmak ve toplumsal cinsiyet rollerini sorgulamadan kabul etmekle suçlansalar da en doğal hareketlerini bile tasavvurların, inançların, güç odaklarının kurguladığı bedenlerimizin yeniden, yeniden ve tekrar, tekrar, tekrar inşa edebileceğimizi göstermiyor mu bize? Bir yandan durağan bir yandan akışkan, ne erkek ne kadın, hem erkek hem kadın, bazen erkek bazen kadın!

Öte yandan Luce Irigaray'in dediği gibi "yapıyı bozmak" henüz bir dünya inşa etmemiş olanlar için bir lüks sayılabilir (1999: 44). Gündelik hayat pratiklerinde ezilmemek ve eziyet görmemek için, kalıcı bir kimlik edinmek, ayrımcı muamelelere göğüs gerebilmek için tek beden gibi davranmak kaçınılmazdır belki de. Trans ve lezbiyen feministler arasındaki en önemli çatışmadır bu. Transgenderistler ise transseksüellerin, hayatların çokluğunu tekrar ikiye indirdiğini, tıp dünyasının çıkarları için kendilerini kullandırdıklarını, normatif cinsel yönelimlerin, pratiklerin ve rollerin etkisinde kaldıklarını öne sürerler.

Özellikle 1990'lardan sonra akademik dünyayı da etkisi altına alan bu ve benzeri tartışmalar, kadın çalışmaları programlarından, *gender* yani toplumsal cinsiyet araştırmaları, *queer* ve trans çalışmalarına cinsellikle ilgili kabullerin, bilgilerin, eğilim ve tutumların sorgulanmasına ve dönüştürülmesine büyük katkı sağladılar. Bizim de Eleştiri ve Kültür Araştırmaları Yüksek Lisans Programının ikinci etkinliği olarak "Trans Kimlikler" başlığı altında bir araya gelmemizin nedeni teorik tartışmaların ötesinde daha hayati bazı soruların sorulması, tanıklıkların aktarılması, gey, lezbiyen, biseksüel, travesti, transseksüel, transgenderist, hadım, aseksüel, seks işçisi, interseksüel, hermafrodit ve heteroseksüel bireylerin bir arada ama her birinin kendi deneyimleri ışığında sınıf ve etnik çatışmalar, aile, polis ve mahalle baskısı, şiddet, işsizlik gibi doğrudan hayat pratiklerini göz önünde tutarak varlıklarını ortaya koymalarıdır.

Son derece zenginleştirici bir deneyimin ardından konferansa büyük emek veren öğrencilerimden Tolga Yalur ve Berfu Şeker'in çabalarıyla yayıma hazırlanan bu kitap gerçekten de toplantılarda ortaya konan ve şimdiye kadar, en azından akademide, çokça dile getirilemeyen ve bedenlerin içinden dışına her türlü müstehcen alana yayılabildiğini umut ettiğim çalışmaları kapsamaktadır. Elbette düşünceler ve tanıklıklar bu kitapla ya da konferansla sınırlı değil. Hayatın içinde bire bir tüm sıkıntılara göğüs germeye çalışırken Susan Sontag'ın deyimiyle, "diğerlerinin gitmediği yere giden, diğerlerinin bilmediği şeyi bilen" tüm kimlikler kadar sayısız ses var kulak vermemiz gereken.

// Çocukken kendimi bir erkek çocuğu gibi görürdüm. Bedenime bakınca kılların büyüyüp bedenime yayılacağını, sakalımın çıkacağını, boyumun uzayacağını ve hatta daha da ileri gidip, penisimin de çıkacağını düşünürdüm. Ama böyle olmadı tabii ki... Göğüslerim çıktı.
Bir gün Sivas'ta evde yalnızdım. Güneş batarken evin arka odasına çok güzel bir ışık vuruyordu. Orada bir de boy aynası vardı. O sıralarda da sigara içmeye başlamıştım ve arka odada sigara içmeyi planlıyordum. Önde bir balkon vardı ama orada içemezdim çünkü komşular çok yakındı; eğer görürlerse evdekilere söylerlerdi. Bu nedenle arka odaya geçtim. Pencereyi açıp sigarayı yaktım. Bir yandan da odada volta atıyordum ve önünden her geçişimde kendimi aynada görüyordum.
Her defasında daha fazla bakıyordum kendime. Üzerimde kahverengi kumaş bir pantolon vardı ve saçlarım da kısa kesilmişti. Sigarayı bitirdim ve filtreyi pencereden dışarı attım. Hâlâ aynadaydı aklım... Karşısına geçtim, sakin bir şekilde kendime baktım. Yüzüme, ayaklarıma, pantolonuma... Güzel, keyifli. Yüzüme, çeneme, boynuma, saçlarıma bakıyordum. "Güzel!" diyordum, kısa saçları kendime çok

yakıştırıyordum. Sonra boynumdan aşağı bakmaya başladım; göğüslerime ve göbeğime... Sonra tekrar dönüp yüzüme baktım. Düşünüyordum, gözlerimin içine bakıyorum. Kafamdan bir sürü şey geçiyordu. Aklımdan geçenlere kendim de inanmıyordum. Sahiden aynadaki kendi kendimle bir hesaplaşmaydı. Soruyordum:
Bu kafa ve bu beden birbirine uyuyor mu? "Kafam erkek, bedenim kadın... Kafam bana ait, bedenim benim olmasa daha iyi," diyordum. Ellerimi pantolonun cebine koydum: "Bu duruş fena değil. Böyle de idare edebilirim, sorun değil," dedim. Hadi onu idare ettim, ya göğsümü ne yapacağım? Dışarıdan bakınca, biraz küçük de olsa belli oluyor... Bedenimi üç parçaya böldüm
Başım, sevdiğim yer; alt tarafım, az sevdiğim yer; göğüslerim, hiç sevmediğim yer. //

KADIN TRANSVESTİZMİNİN VE TRANS ERKEKLİĞİN TARİHİNE BİR BAKIŞ

HANDE ÖĞÜT

Cinsiyetler farklı olsalar da örtüşürler. Her insanda bir cinsiyetten diğerine bir salınım vardır ve genelde, asıl cinsiyet yüzeydekinin tam tersiyken erkek ya da dişi kimliğini belirleyen yalnızca giysilerdir.

Virginia Woolf (2000: 141)

KISA BİR HİKÂYE...

İlk gençlik yıllarımda uzunca süren bir "hastalığa" uğradım! Tıbbın "anoreksia nevrosa" diye adlandırdığı, ne var ki gittiğim hiçbir psikoloğun, psikiyatrın çare bulamadığı bir "dert"... Zamanla zihnimi, varlığımı dönüştüren, beni mevcut ben kılan...

İnce, zayıf gövdelerde vücut bulan gençlik ve güzellik ırkçılığına, cinsellikçi toplum tarafından empoze edilen stereotipik feminen rollere, kadın doğulmaya, kadın olunmaya, kadın gibi görünmeye karşıydım. Bedenim, görüntüm "kadınsılaşmaya" ve daha da toplumsallaşmaya başladığından beri, normalleştirilen ve idealleştirilen kadın modeline dahil olmayı, geleneksel kadın rolüne uymayı reddettim; o yıllar toplumsal cinsiyet şartlandırmasına karşı başvurduğum çelişkili strateji, kadın gibi görünmeyi, kadına benzemeyi ortadan kaldırmaktı. Dişil hatlarımı düzleştirmek için zayıfladım; kısacık kesilmiş saçlarım ve siyah pantolon, tişörtlerle dolaştım; kimi kez oğlan çocuğunu taklit ettim, kimi kez delikanlıyı oynadım. Toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş tavırları, giysileri, bedensel mimikleri, bakışları, sesi değiştirmek yeterliydi. Judith Butler'ın de-

diği gibi, "toplumsal cinsiyet", tekrar edilen, zaman içinde kalıplaşan ve doğalmış gibi görünen "performatif" pratiklerin ve ifadelerin sonucunda oluşuyordu.

Kamusal alanlarda, vasıtalarda, caddelerde, kafelerde bir an durup bakıyorlardı; gördükleri beden bir kadına mı yoksa erkeğe mi aitti? Bakışlardaki o şaşkınca korku, anlama çabası ve yalpalama hali, deneyimlediğim en keyifli protestoydu. Ancak kategorilerin tartışılamayacağı önemli bir alan vardı: şehrin tuvaletleri! Erkek gibi görünüyor ama kadınlar tuvaletine gidiyor ve beni erkek zanneden kadınlara, kadın olduğumu açıklamak zorunda kalıyordum. Yıllar sonra okuduğum "Cross-Dressed'in Pedagojisi"[1] başlıklı makalesinde Tanya Olson katı erkek/kadın ayrımıyla tuvaletin, belirsiz ya da üçüncü cinsiyetin "bozguncu" yanlarını öne çıkaran bir mekân olduğundan söz ediyordu. Ancak benim deneyimlediğim, cinsiyetler üzerine bu teatral gösterinin, ihlal edemediğim bir alanda, yeniden reddettiğim kategorinin içine girmemle sona ermesi oldu. Erkeğe benzemiş olmam, ama nihayetinde kadın olduğumu itiraf/kabul etmek zorunda kalışım, çelişkili cinsel anlamların aynı anda sergilenmesiydi. Ve bu çelişkiler, kendilerini oluşturan ikici cinsiyet anlayışının ve hiyerarşinin aşılmasını, çelişkinin çözülmesini kolaylaştırmıyor, aksine kendilerini seferber eden inşaları yeniden üretiyorlardı.

Toplumsal cinsiyet ve cinsellik, teatral gösterilerle tersine çevrilebilecek ve yerinden edilebilecek kadar oynak kategoriler değildi belki, ama bir yandan da genel tahayyülün dışında bir kadın kimliğini/modelini görünür kılıyordum. Ne erkeğe ne kadına benzeyen görüntüm ve bedenimle, ideolojik anlam yüklü cinsiyet imgelerini, yüceltilen ve idealleştirilen kadın klişelerini yıkıyor, böylelikle bir şaşkınlık daha yaratıyordum.

"Yanlış bedende" doğduğumu düşündüğüm yoktu. Zamanla bedenimi, dişi oluşumu sevdiğimi kavradım. Yanlış olan bedenime, cinsiyetime ve cinselliğime toplum, kültür, gelenek tarafından yüklenen anlamlar, roller ve beklentilerdi. Karşı çıktığımsa, kadına ve

1. Olson (2010). Ayrıca bir *butch* ile trans erkeğin, umumi tuvalet macerasını anlatan kısa film için bkz. *Door Prize* (Zsa Zsa Gershick, 2009).

erkeğe yönelik tanımlamalar, bunlara ilişkin imajlar, davranış kalıpları, cinsiyete dair kimlikler, aile tipleri, güzellik anlayışları, giyim kuşamlarını da içine alan eril heteroseksüel cinsiyet kültürü ve patriarkal kapitalizmin toplumsal örgütlenme biçimi... Kendimi, basitçe reddettiğime indirgemeden, söylem tarafından sömürülen yerimi, kendi kimliğimde ve bedenimde kalarak yeniden ele geçirmemde, toplumsal cinsiyet ve cinsel kimliklerin içinde oluşmuş oldukları toplumsal cinsiyet yapısını aşındırmayı amaçlayan politikaların, *transgender* çalışmaların, feminist eleştirinin büyük rolü var. Judith Butler'ın izinde parodi ve taklit yöntemlerini kullanmaya keyifle devam ediyorum. Kadın ve erkek kategorilerinin varlığını sorgulayan, toplumsal cinsiyetin yanı sıra cinsiyetin de tümüyle toplumsal olarak kurulmuş olduğunu ileri süren Butler'a, ama daha çok toplumsal kategorilerin kaynağını yapısal eşitsizlik ve hiyerarşilerde arayan Christine Delphy'ye yakın buluyorum kendimi.

Siyasallaşmak, temsile kavuşmak için "özne" olmak gerekliliğinin bilinciyle cinsel kimliğimi kabul ediyor, ama onu öğretilen biçimde kucaklamıyorum. Toplumsal cinsiyet beklentilerine, standartlaştırılmaya, merkeziyetçiliğe, muhafazakâr mitlere, patriarkal kapitalizme, toplumsal cinsiyete ve cinsiyetçi faşizme karşı imkânlar arıyorum. Artık çok zayıf değilim, kilo da aldım sayılır. Makyaj yapmıyorum, etek, elbise, topuklu ayakkabı giymeyi tercih etmiyorum, oje sürmüyorum, saç yaptırıp boyatmıyorum, anne ve bir kocanın seslendirdiği "karı" değilim; çoğunlukla androjen bir cinsiyet sergiliyor ve dilediğimde kadın kılığına girebiliyorum!

Luce Irigaray'ın önerdiği stratejilerden biri olan *mimesis*, eril söylemin yapıbozumunu yapmak için kadınlığı yabancılaştırma etkisiyle yeniden kurgulamak üzere bir parodi söylem üretmekten ibaret. Kadınsılık rolünü kasten üstlenmeyi gerektiren *mimesis*, bir maduniyet biçimini olumlamaya dönüştürerek, onu engellemeye başlamak anlamına geliyor. Bu bağlamda "travestilik", bir kadının erkek gibi ya da bir erkeğin kadın gibi giyinmesinden çok daha karmaşık bir şey haline gelebiliyor. Aynı cinsiyet içinde kalan bir travesti, kadın gibi giyinen kadın bir travesti,[2] pek çok kadınlık temsi-

2. Kültürel ifadeleri açıklamak için kendi bedenini kullanarak işler üreten 80'

liyetini bedenine yerleştirerek kadınlığın nasıl taklit ve performe edilen, atfedilen bir olgu olduğunu gösterebiliyor.

Yasa bizi işgal etmiş olabilir, ama biz de yasayı ihlal edebiliriz; dayatılan normu sahipleniyor gibi yaparak, normla oyun oynayarak... Tavırlarımı, giysilerimi çok "maskülen" bulanlar da var, "gerçek bir kadın" olduğumu söyleyenler de; umursamıyorum. Bir cinsiyetten diğerine rol, norm, davranış, kıyafet, aksesuar, dil yoluyla salınırken bir varış noktam yok. Hoş, Butler'ın sorduğu gibi, "erkeksi" ve "kadınsı" gibi kavramların tasviri geçerliliğini kabul etsek bile, aramızda kim bunlardan sadece biriyle kendini özdeşleştirebilir ki? Ve kendini bunlardan biriyle, aynı zamanda öteki ile bir özdeşleşme ilişkisi kurmadan özdeşleştirmek mümkün mü?[3]

Kısacık anlatılan, çok sancılı, çetrefilli, karışık ve uzun bir hikâye bu; cinsiyet belasından mustarip, kendini kendi olarak yaşamak isteyen diğer insanların hikâyeleri gibi... Bizi "biz" yapan hikâyeler gibi...

İLK FEMİNİSTLER: KADIN TRAVESTİLER

16. ve 18. yüzyıllarda Amerika, İngiltere, Fransa ve Almanya'da kadınların toplumsal hayata katılabilmeleri, seyahat edebilmeleri, kimi işlerde çalışabilmeleri, mirastan yararlanma hakları hayli kısıtlı, kamusal alanda bağımsızlaşabilmeleri sınırlıydı. Bu alanlarda özgürlük talep eden kadınların kendilerini erkek gibi göstermek istemeleri akla yatkındı elbette ama karşı cinsin giysilerini giymek sadece kamusal alanda hareket serbestisi elde etmek için uygulanan bir pratik değildi. Kendilerini "doğuştan erkek" hisseden kadınlar, erkeksi lezbiyenler ve onlar arasındaki aşk ilişkileri bu pratiği, ata-

---

lerin önemli kadın sanatçılarından Cindy Sherman *Untitled Film Stills*'de (1977-80) kadın gibi giyinen kadın travesti örnekleri sergilemiştir. Bedenini, Avrupalı-Amerikalı kültürü içine yerleştirebileceğimiz kadın imgelerine ödünç vererek, şapka, peruk, makyaj, vb. gibi farklı aksesuarlarla onların rollerini oynayan Sherman'ın işleri, kadınlığı kurgulayan farklı imgeleri temellük edip, çeşitli türlerin pastişini oluşturur.

3. Judith Butler ile yapılmış bu röportaj için bkz. *International Journal of Sexuality and Gender Studies, Vol. 6* (2001). Türkçe çevirisi için bkz. http://traductionact.wordpress.com/tag/toplumsal-cinsiyet (Erişim tarihi: 19.11.2011).

erki için tehlikeli ve saldırgan bir hale sokuyordu.

İdam, hapis ya da diğer cezalara maruz kalan kişi, lezbiyen ilişkideki kadın değil, travestiydi ve gerek Avrupa gerek Amerika'daki en korkutucu şey, lezbiyen seksin kendisi değil, erkek taklidi yapılması ve kadınsı konumun reddedilmesiydi. Erkek kılığında seks yapan, cinsel ilişkide dildo vb. gibi fallokratik cinselliği ikame edici nesneler kullanan kadınlara uygulanan cezalara dair, sivil hayattan ve edebiyattan pek çok örnek veren Lillian Faderman'ın[4] belirttiği gibi kadınların geleneksel giysilerini reddetmelerindeki kaygıyı, kadınların "kadınsı" (yönetilen), erkeklerinse "erkeksi" (yöneten) özelliklerini yitiriyor oluşları yaratıyordu.

Erkek giysilerine ve tavırlarına bürünmek, toplumsal ve kültürel açıdan erkek ayrıcalıklarının çiğnenmesi, anatomik açıdan da genel bir kadın hastalığı kinayesi ve sapkınlık olarak görülüyordu görülmesine ancak üst sınıftan ve varlıklı kadınların yanı sıra tiyatro oyuncuları, yazarlar ve sanatçılar için kadın transvestizmine ilişkin istisnalar söz konusuydu. Sanatçıların ve tiyatro oyuncularının özel konuma sahip oluşu, onların sanatçı ruhlarından, düzen karşıtı anlayışlarından ve bohem tuhaflıklarından kaynaklanıyordu. 17. yüzyıl Fransası'nda Paris Operası şarkıcılarından Matmazel de Maupin sık sık erkek rollerine çıkar, gündelik hayatında da erkek kılığında gezerdi. Ne var ki erkek kimliğiyle Marsilya'da bir kadına âşık olunca ölüme mahkûm edildi. Kamuoyu tarafından sahiplenilince serbest bırakıldı, Paris'e ve mesleğine geri döndü. Maupin sayesinde İngiltere'de de kadın oyuncuların sahnede "pantolonlu rollere" çıkmaları 18. yüzyılda olağanlaştı. Çağın en gösterişli travesti oyuncusu Charlotte Charke, sadece erkek rollerine eğilim gösteren bir kadın değil, çocukluğundan başlayarak erkek giysilerini tercih eden, ev kadını kimliğini reddeden öncü bir sanatçıydı.

Travestilik, lezbiyenliği cinsel davranışın ötesinde bir yaşam biçimi haline getiriyordu ki, endişeyi yaratan asıl neden bu kalıcılık, gelip geçici olmama durumuydu. Kadın travestilere ilişkin kaygılar, popüler romanlara yansımakta gecikmedi. Yargıç ve romancı Henry

4. Kadın travestilere uygulanan cezalar konusunda daha fazla örnek için bkz. Faderman 1997.

Fielding, *The Female Husband: or the Surprising History of Mrs. Mary, alias Mr. George Hamilton, who was convicted of having married a young woman of Wells and lived with her husband taken from her own mouth since her confinement* (1746) adlı ucuz romanında, "sapkın" kadınların başına neler geleceğini keyifle anlatıyordu. Kadın travestilerin cezalandırılma nedeni, alışılmışın dışındaki cinsel zevklerinden ziyade erkek önceliklerine el atmaları ve kadınlara verilen özgürlükten daha fazlasını istemeleridir. Romanın kahramanı Mary Hamilton, üç kez kadınlarla evlenmiş bir maceracıdır. Ancak erkek kılığına girdiği ve dildo kullanımı yetkililerin bilgisine ulaşınca, halk önünde kırbaçlanıp hapse tıkılır.

Erkek kılığına giren, dildo kullanan kadınları ve lezbiyenleri dönemin Osmanlı edebiyatında da pek olumlu tasvirler içinde görmek mümkün değil. Osmanlı eşcinsel edebiyatının en verimli yazarı Enderunlu Fazıl, *Zenânnâme*'de[5] kadınları milliyetlerine göre nitelendirip, onları birbirinden ayıran cinsel özelliklerine dair malumatfuruşluk yaparken İstanbul kadınlarını dörde ayırmıştır: Namazındaabdestinde olanlar, hafif işveliler, fahişeler, lezbiyenler... Bu "sevici zümresi"ni "temiz huylu, nazik, ilim-irfan sahibi kadınlar" oluşturur. Hileleri, "zeker"i (erkeğin cinsel organı) taklit ederek yapılmış bir alettir.[6] Osmanlıcada yapay erkeklik organı anlamına gelen "zıbık" kelimesini, şifreli anlatımdan yararlanarak anlatan Fazıl'ın 1793'te kaleme ve resme dökülen kitabının ölümünden 28 yıl sonra İstanbul'da basılan matbu nüshalarının devlet eliyle toplatılma nedeni, lezbiyenlikten söz etmesi değil nikâha karşı duran tavrı olur. Nitekim kitabın toplatılmasından bir yıl sonra ilan edilen Tanzimat, çekirdek aile modelini modernliğin biricik ifadesi olarak görmekteydi. II. Meşrutiyet'in getirdiği özgürlük ortamı ise Osmanlı toplu-

5. Türkçe ve İngilizce tam metin için bkz. Enderunlu Fazıl (2006).

6. İhsan Oktay Anar'ın *Puslu Kıtalar Atlası* (1995) adlı romanının kahramanı Ebrehe'nin "hilesi" de zıbıktır! İstihbarat-ı Humayûn'un, yüzü bir kadını andıran, çenesinde sakal yerine ancak birkaç kıl bulunan, cam gibi saydam bir tene sahip reisi Ebrehe'nin cinsiyeti hakkında doğrudan bir bilgi yoktur, ancak hal ve hareketlerini, sesini, duygulanımlarını betimleyen detaylar vasıtasıyla bir kadın olduğu sezdirilir. Ölümünden sonra cesedi yıkayan Bünyamin, Ebrehe'nin apış arasında meşin bağlarla kalçalara tutturulmuş bir zıbık görür, ama ne şaşırır ne de bu sırrı kimseyle paylaşır.

munda daha çok cinsel özgürlük biçiminde kavrandı. Ama söz konusu, erkeğin cinsel özgürlüğü ve muktedirliğiydi. Yeni cinsiyet ve cinsellik normlarının Osmanlı toplumuna yayılmasını sağlayan, "el altından" basılıp, kapaksız, eser ve yazar adı belirtilmeden dağıtılan eserlerden biri de *Bir Zambak Hikâyesi*'dir.[7] Mehmet Rauf'un Oscar Wilde'ın *Lady Violette'in Aşk Destanı* adlı kısa romanından esinlenerek, Osmanlı erkeğinin ziyadesiyle de kendi cinsel fantezileriyle zenginleştirerek 1910'da yazdığı bu kısa hikâye, pornografik bir argoyla lezbiyen cinselliği anlatır, iki kadının sevişmesini ayrıntılarıyla tasvir eder ve "kadın hilesi"ne karşı hegemonik erkeğin zaferiyle sonlanır: İki kadın arasındaki cinsellik ne kadar mükemmel olursa olsun heteroseksüel cinselliğin yerini alamayacaktır.

19. yüzyılda lezbiyen aşkları, cinsel pratikleri gözetim ve denetim altında tutarak bir aile çatısı altında meşrulaştırmak için Amerika'da geliştirilerek Avrupa'ya da yayılan Boston evliliği, iki kadın arasındaki uzun vadeli tekeşli romantik birlikteliği ifade ediyordu; öne çıkan bedensellikle kirlenmiş bir cinsellikten çok, ruhu iyileştirici, insanı duyarlı ve ince bir doğaya kavuşturan tinsel bir aşktı. Her çiftte bir kadınsı, bir erkeksi eşin bulunması gerektiği düşüncesinin yaygınlaşmasıyla kadın travestiler ile kadın eşlerinden oluşan çiftler de Boston evliliklerine dahil edildi. Amerika'daki ilk büyük feminist çalışma olarak kabul edilen *Woman in the Nineteenth Century* (1999) adlı kitabında Margaret Fuller, kadınlar arası romantik aşkı, bayağı içgüdülerle lekelenmemiş bir aşk olarak tanımladı. Lezbiyenlik yalnızca cinsel birliktelik değil, kendi içinde geçerli tümel bir yaşam tarzıydı. Kadın-erkek rollerinin birbirine karşıt olarak tanımlanmasını yanlış bulan Fuller'a göre kadınlar içlerindeki cevheri işlemeliydiler, ancak bu sayede insanlık yitirdiği bütünlüğü yeniden bulabilir, kutuplaşmış özellikler tekrar bir araya gelip bütün insanı yaratır ve kişiyi toplumun ona biçtiği rollere hapsolmaktan kurtarabilirdi. "Kadın-erkek birliği" düşüncesiyle Fuller, Virginia Woolf'un edebiyat anlayışını belirleyen ve *Orlando*'da (2000) şekillendirdiği "androjen" kuramının öncüsüydü. (Sonradan bu görüş,

7. Eserin Türkçe ve Osmanlıca orijinal metniyle birlikte basımı için bkz. Rauf 2008.

Ursula K. Le Guin ve Joanna Russ'un androjen ütopyalarına da esin kaynağı olacaktır.)[8]

Kadınlarla aşk ilişkilerinden Fuller'ın elde ettiği şeyleri beklemeyi öğrenen pek çok kadın, hem tutku hem de ruhsal açıdan gelişmeyi arzuladı. George Eliot (Mary Anne Evans) için yazar ve reformcu Edith Simcox ile ilişkisi, yalnızca duygusal ve yüceltici değil, bedensel ve entelektüel olarak uyarıcı, hatta varlığının temel nedeniydi. Pek az kadının yükseköğrenim görebildiği 1870'lerde üniversiteye giden Edith Somerville, erkek kıyafetleri ve fötr şapka ile gezer, kadınların çok da faal olmadığı alanlarda spor yapardı, usta bir binici ve gözü pek bir avcıydı. "Martin Ross" olarak tanınan kuzeni Violet Martin ile birlikte on dört roman ve hikâye kitabı yazan Somerville beyinleriyle geçinen kadınlar arasındaki en önemli paylaşımın dostluk olduğunu düşünüyordu. Beraberliklerinin manevi yönü yaşamsal önemdeydi, cinsellik olmadığı halde aralarındaki ilişkiyi kusursuz olarak nitelendiriyorlardı. Bu yolla kendilerini erkeklere ve erkek egemenliğine karşı daha güçlü hissedebiliyorlardı.

Erkek kılığına girmek ve erkek adı kullanmak, kadın yazarların yazabilmek ve erkek egemen edebiyat çevrelerinde var olabilmek için uyguladıkları bir stratejiydi de aynı zamanda. 1800'lerin ortalarına dek ya takma erkek adlarının ardına sığındı kadınlar ya da maskeleme ve şifreleme tekniklerinden yararlandılar. Ancak pek az yazar dilin kendisinin kadını baskı altında tutan yapılarıyla oynadı, olumsuz lezbiyen ve travesti stereotiplerini dönüştürebildi.

8. Ursula K. Le Guin'in, halkı, dönemsel olarak erkek ya da dişi özellikler gösteren androjenlerden oluşan bir gezegeni anlattığı *Karanlığın Sol Eli* cinsiyetin ortadan kaldırıldığı bir ütopyadır. Kış gezegenindeki insanlar normal koşullarda cinsiyetsizdir, yalnızca yılın belirli dönemlerinde, o andaki hormonal durumlarına göre kadın veya erkek olurlar. Le Guin, ataerkil bir erkek karakter aracılığıyla ataerkil bir söylemin işleme biçimini gösterir. Joanna Russ'ın *Dişi Adam* adlı romanında ise ataerkil olmayan bir karakter, ataerkil öznenin oluşumunu ve işleyişini sergiler.Tümüyle kadınlardan oluşan bir toplumun da içlerinde olduğu dört alternatif evrenin, erkeğe dönüşen bir kadın çerçevesinde anlatıldığı romanda Russ, "kadın yüzlü bir erkek; erkek aklına sahip bir kadın" olan kahramanını Jung' un erkekteki kadın/kadındaki erkek (*anima-animus*) ruhbilimsel merceğiyle yansıtır. Dört anlatının bileşkesi olan *Dişi Adam*, bireyin ataerkil bir özne olarak konumlandırıldığını vurgulayarak bu konumlandırmayı değiştirmeye çalışan önemli bir feminist ütopya örneğidir.

1820 ve 30'larda kadın travesti, özellikle erkek yazarların eserlerinde "baştan çıkarıcı yakışıklı delikanlı" olarak tasvir ediliyordu. Henri de Latouche'un *Fragoletta*'sı (1829) erkek giysileriyle bir kadını baştan çıkaran bir kadın hakkındaydı. Kadın transvestitin tekinsiz bir arzu nesnesi olarak sunulduğu bu romanı, kadınlarla sevişen androjen kahramanlarla dolu fantastik kurmacalar, kadın kabadayılar ve dişi kocalarla ilgili pek çok ucuz roman izledi. Lezbiyen karakter, dönemin hemen tüm kurmacalarında iki tip olarak beliriyordu: Hastalıklı lezbiyen/kurban lezbiyen; hastalıklı olan travesti kadın, kurban ise yanlış bedene hapsolandı.

Popüler edebiyat ve sinema ürünleri, dönemin psikolog ve seksologlarının sözcülüğünü yapıyor, kuramlarını destekliyorlardı. Nitekim Richard von Krafft-Ebing, Karl Ulrichs, Havelock Ellis, Magnus Hirschfeld gibi psikolog ve seksologlar eşcinsellik ve transvestizm gibi deneyimlerin çerçevesini "cinsel sapkınlıklar" olarak çiziyor, teorilerini doğrulamak için "yanlış bedende" doğduğunu hisseden bireylerin tanıklıklarından yararlanıyorlardı. Krafft-Ebing, dış görünüşüyle anormalliğini göstermeyen kadından güçlü erkek giysileri tercih eden kadına, eril bir rol oynayan kadından sadece cinsel organları bakımından dişi, fakat düşüncesi, duygusu, eylemi, dış görünüşü erkek olan kadına kadar açımlanan bir kadın cinsel sapıklığı skalası oluşturdu. Ellis ise *Sexual Inversion* (1897) başlıklı incelemesinde, Krafft-Ebing'in kadının cinsel sapıklığına dair dört kategorisini ikiye indirdiğini müjdeledi: doğuştan cinsel sapıklık ve edinilen cinsel kötülük. Doğuştan sapık kadın, karşı cins gibi giyinen, saldırgan eril kadındı.

Travesti lezbiyen klişesinin yaratılması için kamuoyunda etki yaratan biri olmalıydı ki Mario Praz, bir kadını baştan çıkaran travesti kadının edebiyatta sık sık boy göstermesinin nedeninin George Sand olduğunu öne sürer.[9] Bir kadının ata binmesi, avlanması, fötr şapka takması iğrençti; eğitim görmesi ise yoldan çıkmanın ta kendisi! Dönemin kadın imgesiyle tam bir zıtlık içindeydi Sand; erkek giysileriyle güçlü hissediyor, erkek rolünde özgürce gezmeyi seviyor, erkek dünyasına dahil oluyordu. Ancak Sand sadece giysi-

9. Mario Praz, *The Romantic Agony*, aktaran Lilian Faderman (1997: 298-9).

lerle sınırlanmayı ve duygusal ilişkilerdeki pasif rolü reddetmekle kalmadı, cinsiyetler için öngörülen yazgıya direnerek feminizmi savundu.

19. yüzyılın sonundan itibaren orta sınıftan kadınlar, kentsel hayattan dışlanan "marjinal" kesimin başında geliyordu. Şehrin görsel sahibi, postmodern feminist söylemde "erkek bakışı" olarak vücut bulan *flâneur*'du. George Sand dönemin ilk ve en meşhur *flâneuses*'i (dişi *flâneur*) olmayı başarmıştı (Wilson 1992: 43). Pantolon giyen ilk kadın sıfatıyla tarihe geçen, smokin, kravat, pipo ve nargile ile erkeksi kılığını tümleyen Sand hayatı boyunca kadınlığın ve erkekliğin baskın çıktığı farklı dönemler yaşamıştır ki Ellen Moers, *In Her Own Words* (Sand 1979) adlı kitaba yazdığı önsözde Sand'ın portresini çizerken, anormallik ve canavarlık yananlamlarının her zaman kendini gösterdiğini belirtir.

Feminizmin ikinci dalgasına kadar lezbiyenin çeşitliliğini ve bireysel gerçekleri yansıtmak isteyen yazarlar, lezbiyen temasını yeterince muğlak bırakırlarsa, romanın sadece kadınlar arasında sıradan bir dostluğu anlattığını savunabilirlerdi. Kız kardeşlik sahneleri, kendisi ile öteki arasındaki sınırların bulanması, tinsel dostluklar, anahtar lezbiyen mecazlardı; görsel ve duyusal metaforların özel kullanımları vardı. Sand gibi erkeksi kılıklarda gezen imgeci Amerikan şair Amy Lowell, açık lezbiyen şiirlerinin yanı sıra kimi şiirlerinde şifreleme tekniği kullanarak kişilerin cinsiyetini ya gizledi ya da şiirin kadın karakterini "göstermelik" olarak erkek kimliğine soktu. Şiirlerindeki imgeler ve şifreleme yaklaşımları, yazarın tecrübelerini paylaşabilen lezbiyen okura bağımlı şifrelerdi. Lezbiyen edebiyat özgül bir okur talep ediyordu. Gertrude Stein, lezbiyen yazındaki köktenci dil deneyciliğiyle bir efsaneye dönüşmeyi başardı. "Coming out" hikâyelerinin en erken örneğinin (*Q.E.D*, 1903) yazarı Stein, dil ve haz alanı olarak bedeni birbirine kenetleyerek kadın-erkek kategorilerini aşan bir karşı dil yaratmıştır. *The Autobiography of Alice B. Toklas*'ın* kahramanı Alice, Stein'ın yaşam arkadaşıdır. Heteroseksüel modele göre düzenlenmiş bu birliktelik pek çok yapıtın konusunu oluşturur; yazar ve sanat eleştirmeni rolleriyle

* *Alice B. Toklas'ın Özyaşamöyküsü*, çev. Nesrin Kasap, İstanbul: Metis, 1992.

Stein "koca"lığı, sekreter, ev ve bahçe bakımcısı, kuaför rolleriyle Toklas "karı"lığı üstlenmiştir.

20. yüzyılın ilk yıllarında Paris ve New York'ta, karşı cins gibi giyinme pratiklerini, romantik aşk geleneklerini sentezleyerek toplumsal cinsiyet normlarına karşı çıkan kadın yazar ve sanatçılar bir lezbiyen altkültürü yaratmışlardı. Fotoğrafçı ve yazar Claude Cahun, bedene yabancılaşmanın ironisini yapan, cinsel ve kültürel kimlik transferleri öneren öncü sanatçılardandı. Claude Courlis ve Daniel Douglas isimlerini de kullanan Cahun kendisini en çok bir androjen olarak fotoğrafladı. Lezbiyen oluşunu ve bir dizi klişeleşmiş kadın rolünü reddettiğini vurgulamak amacıyla *mimesis*'ten yararlanan Cahun'un işleri bir kurgu ve performans olarak cinsiyet kavramını sorunsallaştırır.

1920-30 yılları arasında Paris'te buluşan Amazonlar'dan Sidonie-Gabrielle Colette romanlarında, entelektüel kadın dostluğunu ve sevgisini, modern anlamda lezbiyen cinselliğinin belirleyicisi olan aşka dönüştürmüştür. Lezbiyenlerin estet-dekadan imajları içselleştirmelerine karşı yazdığı *The Pure and the Impure*'da (1932) lezbiyen aşkın temelinin, geçici cinsel tutkulardan daha derine inen bir bağ olduğunu saptadı, ancak bir afyon batakhanesinde geçen romanda lezbiyenleri, Don Juanlar ve cinsel doyumsuzlarla aynı kefeye koyarak olumsuz stereotipleri yineledi. Romanda aşk hayatı detaylarıyla anlatılan ise Renée Vivien'den başkası değildi. Paris edebiyat dünyasında hiçbir zaman tam olarak kabul görmeyen, erkek değerlerini ve ataerkil toplumu reddeden Vivien, şiirlerinde birinci tekil şahıs kullanarak cesurca dile getirdiği lezbiyen aşklarıyla[10] tanınıyordu. Vivien, Natalie Clifford Barney ile birlikte Sappho'yu yücelten şiirler yazdı, lezbiyen bir şiir akımı yaratmayı amaçladı. Beraber açtıkları "Dostluk Tapınağı" adlı salon lezbiyen kimliğin ve kültürün oluşmasında önemli rol oynadı. Erkeksi lezbiyenin ve kadın travestinin tipik örneği olarak gösterdiği Radclyffe Hall'un görüntüsünde somutlaşan dönemin yeni kadın modelini benimseme-

10. Sadece otuz iki yıl yaşayan ancak kadın âşıkları üzerine yüzlerce şiir yazmış olan Vivien'in âşıkları arasında bir Türk diplomatının eşi olan Kerime Turhan da vardı. Bkz. Leproux (haz.) 2000.

yen Barney, abartılı bir kadınlık rolü üstlendi. Barney'in elli yıllık hayat arkadaşı, çoğunlukla erkek kılığında gezen ve 1900'lerin başında lezbiyen topluluk içindeki en erkeksi kadınların portrelerini yapan ressam Romaine Brooks ise *cross-dressing* üzerine makaleler yazıyor, kadınlık ve cinsellik ideallerine, Viktoryen düşüncelere meydan okuyordu. Zengin, soylu ve entelektüel kesimden lezbiyenlerle dolup taşan atölyesinden çıkan en ünlü portreler, eski sevgilisi Renata Borgatti (*Renata Borgatti at the Piano*), Radclyffe Hall'un partneri gazeteci Una Troubridge (*Una, Lady Troubridge*) ve ressam Gluck'e (*Peter, a Young English Girl*) ait olanlardı. İngiliz ressam Hannah Gluckstein, Gluck adı altında çalıştı, yakın çevresi ise onu Peter olarak tanıyordu. 1923'te Romaine Brooks ile Paris'te bir araya geldiler ve birbirlerinin çok sayıda portresini yaptılar. Gluck de Brooks gibi özenle seçtiği androjen giysileriyle üst ve üst-orta sınıf kadınlar arasında popülerlik kazandı, toplumsal cinsiyet rollerini şaşırtacak özgün deneyleri kışkırttı, bir yandan da erkeksi lezbiyenler için yol gösterici oldu. Brooks'un erkekliğini zalimce vurgulayarak resmettiği, İngiliz *House of Lords* gazetesinin ilk kadın muhabiri Una Troubridge boşandıktan sonra, 1917'de Radclyffe Hall ile tanıştı ve ölümüne dek sürecek bir ilişki yaşadı. İlişkilerinin erken evrelerinde ikisi de erkek kıyafetleri giyiyorlardı. Troubridge sonraları feminen giysi ve saç modellerini seçip bir kadın görünümüne bürünse de erkeksi tarzını hep korudu. Pantolon, papyon, fötr şapka ve elinden düşürmediği sigarasıyla bir kadın travesti olan Radclyffe Hall'ın heteroseksüel bir kadına âşık, doğuştan erkeksi bir üst sınıf lezbiyeni anlattığı romanı *The Well of Loneliness* (1928) ise 1960'ların sonlarına kadar "lezbiyenlerin incili" olarak kabul görecekti. Ancak Hall lezbiyeni bir kurban olarak sunmaktan kaçınamamıştı. Doğuştan çarpıklığı popüler biçimde işlemesi, lezbiyenliği bir patoloji, bir kadersizlik olarak sunuşu en doğal dürtüleri, yeni yeni açığa çıkmaya başlayan eğilimleri büsbütün hastalıklı hale getirdi; buna rağmen önemini hâlâ koruyan, farklı okumalara alan açan *The Well of Loneliness*, bir lezbiyen edebiyat klasiği olmakla birlikte, Heather Love'ın belirttiği gibi *transgender* edebiyatının da ilk örneklerindendir. Kendini hayatı boyunca bir kadın gibi hissetmeyen kahraman Stephen Gordon'un erkek olma isteği güçlü ve

maddidir; erkekliğe transfer konusunda seksüel arzuları söz konusudur (Love 2011: 204-5). Yine Djuna Barnes'ın dönemin lezbiyen narsisizmine ilişkin savları eleştirdiği *Geceyi Anlat Bana* (*Nightwood*, 1936) adlı romanı, lezbiyeni olumsuz imajından kurtaramasa da erkeksi kadın ve *cross-dress* karakterleriyle *transgender* edebiyatına dahil edilecek önemli örneklerdendir.[11] *Transgender* temsili açısından dönemin en şaşırtıcı ve etkili romanı ise *Orlando* olur. Virginia Woolf'un hayatının aşkı Vita Sackville-West'in kurgusal biyografisi olan ve Woolf'un edebiyatını belirleyen androjenlik kavramı[12] üzerine kurgulanan *Orlando*, benzersiz bir hayal gücü ürünü olsa da, esinleyicisi Vita Sackville-West gerçekte kadınlıkla erkekliği kişiliğinde birleştiren bir androjendir. Erkek olarak yaşadığı süreçte hiçbir kadınsılık belirtisi göstermeyen Orlando, kadın olduktan sonra hem kadın hem erkek gibi hisseder kendini. Cinsiyet değişimi, son derece acısız ve kendiliğinden gerçekleşmiştir ve onun kimliğini, olduğu insanı değiştirmemiştir. Oysa etrafındakiler durumdan son derece rahatsız ve tedirgindir. Bu değişimin doğaya aykırılığını savunarak Orlando'nun öteden beri kadın ya da halihazırda bir erkek olduğunu kanıtlamak için ellerinden geleni yaparlar. Oysa Orlando'nun belleğinin hiçbir engelle karşılaşmaksızın geçmiş yaşamını, en başından itibaren anımsayışı cinsiyetin işlenmiş bir kurgu olduğunu gösterir. Cinsiyet, toplumsal cinsiyetlendirmenin bir varsayımı, işlemesinin temel koşuludur.

19. yüzyıl ile 20. yüzyılın başlarında Avrupa'da alt sınıftan pek çok kadın sınıf atlamak, ekonomik rahatlığa kavuşmak ve erkeklerin hegemonyasındaki iş alanlarında yükselebilmek için erkek kılığına girmeyi bir gereklilik olarak gördü. Simone Benmussa'nın *La Vie singulière d'Albert Nobbs* (1977)[13] adlı oyunu, kıyafet değiştir-

11. Güney Afrika'da eşcinsel ilişkiler hakkında yazan, kadın adı altında gey bir erkek olarak yaşayan Mary Renault ile fotoğrafçı, gazeteci, arkeolog, yazar, seyyah bir kadın-adam, kült bir figür Annemarie Schwarzenbach'ı *transgender* edebiyatın 20. yüzyıl başındaki önemli temsilcileri arasında gösterebiliriz.

12. Woolf, *Kendine Ait Bir Oda*'da (1929) androjenlik görüşünü, özellikle tek bir cins olarak yazmanın imkânsızlığı dolayımıyla savunur. Androjenlik, yani bir insanın hem erkek, hem kadın olması tam bir insan olması için şarttır: "Katışıksız ve basit bir biçimde kadın ve erkek olmak öldürücüdür; kişi erkeksi-kadın ya da kadınsı-erkek olmalıdır" (s. 124).

menin materyalist bir analizini sunan iyi bir örnektir. Daha iyi para kazanabilmek için hayatını erkek olarak geçirmiş bir 19. yüzyıl kadınıdır Albert Nobbs. Herkesi erkek olduğuna ikna edip bir otelde garson olarak çalışmaya başladıktan sonra erkek gibi yaşayan bir başka kadınla tanışır. Kadın Albert'a evini, ev işlerini ve dostluğu paylaştığı bir kadınla evlenerek mutluluğu bulduğunu söyleyince, Albert da böyle bir evliliğin hayalini kurmaya başlar. Nihayetinde bir kadına kur yapar, âşık olur ancak maddi ve cinsel açıdan tutucu ve çekimser olduğu için terk edilir. Bir gün zengin olacağı hayaliyle, parasını küçük paketler halinde odasında saklayarak sefillik ve yalnızlık içinde donarak ölür. Sınıf meseleleri ile, Albert ve kadın garsonlar arasındaki ilişkilerdeki eril toplumsal cinsiyet ayrıcalıklarını birleştiren oyunda toplumsal cinsiyet, paraya olan erişimi belirleyen sosyo-ekonomik bir rol olarak karşımıza çıkmaktadır. Sue-Ellen Case'in belirttiği gibi (2010: 133) "kılık değiştirme", yükselmeyi arzulayan kadınlar için ekonomik bir gereklilikti. Ancak toplumsal cinsiyetlerini kurgulayan yapılar, onları kişisel yaşamlarında tatmine ve arzuladıkları gibi bir hayata ulaşmaktan alıkoymak üzere yapılandırılmıştı.

Kadın travestiler, bir anlamda ilk feministler arasındaydılar (Faderman 1997: 64). İnançlarını ifade edecek belirgin bir ideolojileri olmasa bile kadın rolünü sıkıcı, sınırlayıcı ve baskıcı buluyorlardı. Ancak kadınlar için karşı cins gibi giyinmek, özgürleştirici, karşı koyucu bir çıkış sağlamakla birlikte kuşkulu bir pratiktir. Doğuştan sapkınlık olarak patolojikleştirilen, anaakım edebiyat ve sinema ürünlerinde bastırılmış eril cinsel güdülerin tatmin edildiği bir fetiş nesnesi haline getirilen travestilik, "toplumsal cinsiyet ihlalinin ruhsatsız bir biçimi, hiperseksüellik ya da oğlancılık çeşnisi" (Walkowitz 2005: 367) olarak kaldığı gibi tarihsel, etnik, sınıfsal farklılıklar göstermeksizin ataerkil inşaların ve hegemonik erkekliğin devamını sağlayan bir strateji olarak da kullanılmıştır.[14]

13. Albert Nobbs'un beyazperdeye aktarılan hikâyesi için bkz. *Albert Nobbs* (2011), senaryo: Glenn Close, John Banville, yönetmen: Rodrigo Garcia.

14. Arnavutluk'ta 15. yüzyıldan bu yana süregelen "yeminli bakirelik" geleneği, savaş ve ölümlerle boğuşan kırsal bir bölgede toplumsal bir gereklilik sonucu ortaya çıkmıştır. Eğer aile reisi, erkek vâris bırakmadan öldüyse, ailedeki bekâr

Erkekleştirilmiş hafıza ve erkekleştirilmiş ümitten kaynaklanan, milliyetçilikle iç içe bir toplumsal düşüncede, kocası, çocukları, ailesi, vatanı ve milletinin iyiliği ve çıkarı için kadının erkek kılığına girmesi ya da ataerkil namus söyleminde "erkek gibi" olması iftihar edilecek bir durumdur. Ulus-devletleşme sürecinde, milliyetçi ve militarist söylemde kadın ulusun ruhunu simgeler, bir fedakârlık abidesi ve annedir; güçlü, namuslu, onurlu ve yeri geldiğinde erkek gibidir. Kamu alanında ancak cinsiyetsiz bir yoldaş olarak kabul gören kadın, dişiliğini bastırmaya çalışarak erkek dünyasında varolurken, dönemin önemli romancıları da "erkek gibi kadın" leitmotifini onaylıyorlardı. Geleneksel erkek değerlerini ve tahakkümünü, erkeksi ya da erkek kılığına giren kadın kahramanlar üzerinden yeniden üreten Türk edebiyatının roman örnekleri arasında Namık Kemal'in *Vatan yahut Silistre* adlı oyunu önemlidir. İlk kez 1873'te İstanbul'da Güllü Agop'un tiyatrosunda sahnelenen oyunda kadın karakter Zekiye, derin bir aşkla bağlandığı gönüllü asker İslâm Bey'in ardından savaşa gidebilmek için erkek kılığına girer. İki sevgili düşmanı geri püskürtür ve evlenmeyi hak ederler. Zekiye önce sevdiği erkek, sonra da uğruna ölebileceği vatanı için hiçbir fedakârlıktan kaçmayan "kahraman/yiğit kadın" modelinin öncüsü haline gelirken, Ayşe Saraçgil'in (2005) belirttiği gibi Zekiye'nin bu davranışı, erkek kişiliğinde şimdiye dek görülmedik bir bölünmeyi de gündeme getirmektedir. Kadın böylece bir yandan askerin tutkularını ve duygusallığını temsil ederken, diğer yandan yeni ideallere karşı beslenen romantik aşkın somut ifadesine dönüşür (s. 102).

Sadece vatanseverlik ve iffetli olmak yeterli değildi, kadın cinselliğinden de arındırılmalıydı. Milli Mücadele'de aktif olarak yer alan Halide Edib, *Türkün Ateşle İmtihanı*'nda kendini cinsiyetsiz bir

---

kadınlar bakirelik yemini ederek mirastan yararlanabilir, mülk edinebilir, ailenin reisi olabilirlerdi. Pek çok kadın, erkeklerin yönettiği bu dünyada ayakta kalabilmek için bakirelik yemini ederek cinsiyetinden sıyrıldı; erkek görüntüsü ve kimliğinde kamusal alanın özgürlüklerinden yararlandı, ama kendi bedeni ve cinselliği üzerindeki tüm hakları da elinden alınmış oldu. Hâlâ devam eden bu geleneğe göre kadınlar erkek kılığında, erkek gibi yaşıyor, toplumun büyük kesiminde saygı görüyorlar, ama "gerçek" erkekler gibi karşı cinsle evlenmeleri ya da cinsel ilişkiye girmeleri yasak; lezbiyenlik de transseksüellik de aşılamayan bir tabu!

kadın olarak tanımlarken Cumhuriyet Türkiyesi'nde kadınların kamusal hayata hangi koşullarla kabul edilebileceklerini de anlatıyordu: Cinsiyetsiz ve erkeksi. *Yeni Turan*'ın Kaya'sı, *Tatarcık*'ın yakışıklılığı, kısa saçları ve kaslı vücuduyla betimlenen Lâle'si erkek gibi oluşları dolayısıyla övülüyorlardı ancak cinsellik onlar için yıkıcı bir kavramdı. Edip erkekleşmiş kadın idealini hayatının her alanında benimsedi, çünkü kamusal alana ancak erkekliğin kodlarıyla girebilmişti.

"Şimdiye kadar sadece kadın gibi yaşadım. Bundan sonra dünyada mertçe kazanmanın da ne olduğunu denerim, bunun için de biraz silah kullanmak ve biraz da gücü ve cesareti artıracak olaylara karışmak yeter" (Mithat 2004: 68) düşüncesiyle, bir erkekten intikam almak için erkek kılığına girmeyi planlayan Ulviye Hanım, Acem Ali Bey adıyla İstanbul'da kısa sürede yakışıklılığı, yiğitliği, vurduğunu devirmesi, sıkı içmesiyle nam salar. Ahmet Mithat'in *Dürdâne Hanım* (1882) adlı romanının kahramanı Ulviye Hanım erkek kimliğinde erkeğe ait kamusal alanlarda dolaştıkça, bir erkek kadar kuvvetli olduğunu duyumsar. Ömer Seyfettin'in ilk kez 1918'de *Vakit* gazetesinde yayımlanan "Eleğimsağma" adlı hikâyesi, erkek olmak isteyen bir kız çocuğunun hayalleri ve rüyasıyla birlikte gökkuşağı simgesini, toplumsal cinsiyet bağlamında ilk kez kullanan önemli bir örnektir.[15] "Pehlivan Ayşe", erkek çocuklar gibi ata binmeyi, silah atmayı, güreşmeyi, birdirbir ve esir almaca oynamayı çok sever. Ama büyüdükçe bu oyunlara veda etmesi, çarşafa, örtüye girmesi gerekecekti. Ah, erkek olsaydı!.. Birinci pehlivan,

15. Gökkuşağı imgesine, Nejat Saydam'ın muğlak cinsel kimlikleri ele alışıyla dikkat çeken filmi *Köçek*'te de (1975) rastlarız. Müjde Ar, bu ilk sinema filminde erkek gibi giyinen, erkek gibi yaşayan interseks Caniko'yu oynadı. Gündüzleri sokaklarda top koşturan bir mahalle çocuğu, geceleri ise para kazanmak için köçeklik yapan Caniko, bir gece kaçırılır, tecavüze uğrayacağı sırada saldırganlar onun çift cinsiyetli olduğunu görüp öfkeyle bıçaklarlar. Hastaneye kaldırılır, ameliyat edilerek rızası dışında kadın olur. Kadın olmanın koşulları makyaj, saç, erotik giysilerle, yani güzel görünmekle özdeşleştirilmiştir. Değişimin erkek kararıyla gerçekleştiği bu süreçte Caniko kadınlığa zor alışsa da çapkın futbolcu Adnan'a âşık olur ve evlenir. Düğün alayı Boğaz Köprüsü'nden geçerken kocaman bir gökkuşağı belirir; Caniko'yu damatlık içinde bir erkek, keza Adnan'ı da gelinlikli bir erkek olarak görürüz bir an. Oysa bu sadece kötü bir rüyadır.

meşhur bir efe olacak ve mutlaka Zaimoğulları'nın küçük kızını alacaktı. "Savaşlara girecek, göğsü nişanlarla dolacak, dağları aşacak, cesur köy delikanlılarının yaptıkları gibi aylarca ayı avlarında dolaşacaktı" (Seyfettin 2002: 103). Hayallere dalan Ayşe bir gökkuşağı gördü. Koşup altından geçti; birden bıyıkları çıktı, koca delikanlı oldu. Kıspetler giydi, pehlivanları yere çaldı, sevdiği kızın düğününü bastı. Ancak erkeklik rüyası kısa sürdü.

Erkek olur olmaz erkekliğin hegemonyal değerlerini kuşanan kadınlar, Reşad Ekrem Koçu'nun *Erkek Kızlar* (1962) adlı kitabında da karşımıza çıkar. Kamusal alana katılabilmek için erkek kılığına girmek zorunda kalan beş Osmanlı kadınıdır aslında İbrahim Voyvoda, Emir Talha, Topçu Emin, Köçek İbo ve Civelek Mustafa... Hepsi de yiğitliği, kuvveti, askerlere kök söktürmesiyle tanınır.

Hamasi ve eril değerleri daima yüceltmiş olan toplum tarafından benimsenen "erkek kızlar", dönemin sinemasında da Şoför Nebahat ve Erkek Fatma stereotipleriyle temsil edildi. Kemalist Cumhuriyet ideolojisinin "cinsiyetsizleştirme" ve "yeniden cinsiyetlendirme" politikasının sözcülüğünü yapan bu filmler büyük bir ticari başarı da elde etti. Aydın Arakon'un *Fosforlu Cevriye*'si (1959) Türk sinemasındaki erkeksi kadın filmlerinin öncülüydü. Erkek kılığına giren ilk oyunculardan biri olan Neriman Köksal'ın bu filmde ve *Şoför Nebahat*'te kavgacı, argo konuşan, külhanbeyi erkeği başarıyla canlandırması, Türk Sineması'nda erkeksi-kadın imgesinin uzun yıllar sürecek bir modaya dönüşmesini sağlayacaktır.[16] Şoför Nebahat fikrini ortaya ilk atansa Attilâ İlhan'dır:

> Türkiye'de bir kadının, çalışma hayatına girdiği zaman içine düşeceği müşkül durumun onu nasıl kadınlığından uzaklaştıracağını, gittikçe garip bir yerlere doğru götüreceğini, en iyi nasıl verebilirim diye düşünürken böyle bir şoför tipi çıkıverdi. (Akalın 2006: 72)

16. Yerli filmlerde travestizm, 1950'lerin sonunda erkek kılığında ve erkekleşmiş kadın tipleriyle öne çıktı. 1960 yılında çekilmeye başlayan "Şoför Nebahat" film serileri, Fatma Girik'in rol aldığı *Şoför Nebahat* filmiyle 1970'te son buldu. *Aslan Yavrusu* (1960) filmindeki erkek giysileriyle Leyla Sayar "Fosforlu"nun; *Gece Kuşu*'nda (1960) Belgin Doruk ve *Güzel Şoför*'deki (1970) tiplemesiyle Filiz Akın "Nebahat"in sönük birer versiyonu olmuşlardır.

Ancak Metin Erksan'ın yönettiği, Sezer Sezin'in başrolde oynadığı filmin çekimleri bitmeden başka bir *Şoför Nebahat* filmi gösterime girer; Neriman Köksal, argo konuşan bir külhanbeyini oynamaktadır. İlhan'ın Şoför Nebahat'i ise kabadayı! Oysa her ikisi de normatif düzeni koruyan ve garanti eden ölçülü bir erkekliğin temsilcisidir. Yine aynı dönemin ürünü olan "Erkek Fatma" serileri[17] ise şoför, futbolcu, kumarbaz, erkek gibi dövüşen, bunlara rağmen duygulu ve namuslu "mahalle kızı"nı öne çıkardı. Bu model, toplumsal hafızaya da aktarıldı:

> Kızların arasından Erkek Fatma çıkması doğaldı ve bu Erkek Fatmalar takdirle karşılanırdı. (Tunç 2011: 37)

> Erkek Fatma derler ya, sempatik bulunuyor çoğu kez erkek gibi davranan kadın. Çünkü üstün bir varlığa, erkeğe dönüşmek istediği düşünülüyor.[18]

1960'lı yıllarda yaratılan erkeksi kadın tipi, sanayileşme ve kentleşme olgularının etkisiyle statüleri değişen kadınların en belirgin ve abartılı yansımalarının taşıyıcısıdır. Erkek gibi silah kullanan, erkeklerle dövüşecek kadar güçlü olan, genellikle kahvehane, meyhane, genelev, stadyum, kumarhane, pavyon gibi eril mekânlarda "takılan" bu erkek kızlar, cinselliklerinden olabildiğince arındırılmış, türün kimi filmlerinde de "gerçek bir dişi" olarak eril bakışın hazzına sunulmuştur. Erkeksilik, bu kadınlar için kurtulunması gereken olumsuz bir imgedir. Erkek giysileri ve davranışlarından sıyrılıp ataerkil düzenin olumladığı kadına dönüştükleri zaman, hayallerindeki saf aşkı gerçek kılabileceklerdir. Bu filmlerde kadınların erkeklik performansı, "gerçek bir erkek" tarafından kurtarıldıklarında sona erer. Yılmaz Güney'in ilk sinema filmi *At Avrat Silah*'ın (1966),

17. Fatma Girik'in "Erkek Fatma" olarak anıldığı dönem, 1962 yılında Memduh Ün'ün yönetmenliğini yaptığı *Belalı Torun* filmindeki erkek rolüyle başladı; *Erkek Fatma Evleniyor* (Abdurrahman Palay, 1963) ve *Erkek Fatma* (Ülkü Erakalın, 1969) ile devam etti. Bu stereotip üzerinden cinsiyetle ilgili kalıpları inceleyen bağımsız bir yapım için bkz. *Tomboy* (Céline Sciamma, 2011).

18. *Lubunya: Transseksüel Kimlik ve Beden* (Metis, 2007) kitabının yazarı Selin Berghan ve kitabın kahramanlarından trans erkek Derya ile yapılmış bu röportaj için bkz. *Hürriyet* gazetesi, 18.03.2007, http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=6147207 (Erişim tarihi: 19.11.2011).

Alicik lakabıyla çağrılan erkekleşmiş kadın karakteri, bir kavgada yenilirken son anda Yusufçuk tarafından kurtarılınca; *Pire Nuri*'de (1968) ise pantolon giyip barda erkeklerle içki içen Hacıhüsrevli Melahat, Pire Nuri tarafından kaçırıldıktan sonra; *Yedi Belalılar*'da (1970) erkekler kadar çevik, iyi silah kullanan Ketaryum, kendisini kurtaran Banuş'un çetesine katıldıktan sonra erkeksi kimliğinden uzaklaşır, aşk/evlilik/annelik çerçevesinde tanımlanır.

Cross-dressing, toplumsal cinsiyet çözümlemelerinde sıkça kullanılan kavramlardan biridir. Bu çözümlemeler açısından verimli bir alan olan, erkekliğin ve kadınlığın oluşma yollarının da analiz edilebileceği kadının erkek kılığına girdiği melodram, macera, dram türündeki anaakım filmler,[19] ihlalci bir nitelik kazanamamış, heteroseksüelliğin sınırlı olanaklarını yüceltmeye yarayan romantik aşkı onaylayarak eril, muhafazakâr bir söyleme eklemlenmiştir.

TRANSVESTİZM VE *DRAG*'DEN TRANSSEKSÜELLİĞE

1960'lar boyunca Amerika'da eşcinseller ve travestiler kovuşturmaya uğradı. Karşı cinsiyetin kıyafetlerini giymek yasaklandı, üniversiteler, eşcinsel olduğundan şüphelenilen eğitmenlerin işine son verdi, pek çok bar, kulüp izlenmeye alındı. Polis baskınlarında kim-

19. Batı'da da 1920'lerden başlayarak anaakım sinemada kadın travestiliği, "onurlu" bir amaç için erkek kılığına giren kadınlarla temsil edildi. Kadının erkeksiliği ya da erkek kılığına girmesi, erkek egemen toplum yapısına bir karşı çıkış gibi görünse de, bu tiplemenin yaratılması, geleneksel ataerkil yapıdan bağımsız düşünülemez. Kadın karakterler, politikleşmiş bir bilinçle ya da kendi arzularıyla değil, kabul görmedikleri eril iktidar alanlarına (siyaset, din, yönetim, eğitim) dahil olabilmek için kılık değiştirdiler. Svend Gade ve Heinz Schall'un yönettiği *Hamlet*'te (1921) dönemin ünlü aktristi Asta Nielsen, Danimarka tahtına ulaşabilmek için erkek kılığına giren bir kadını oynamıştı. Defalarca erkek kılığına giren Marlene Dietrich, II. Dünya Savaşı sırasında askerlere moral destek için cephelerde şarkı söyledi. 1972 yapımı *Pope Joan*'da da Liv Ullmann, Katolik hiyerarşisinde zoru başarıp hızla yükselerek "Yüce Baş Rahip" olacak denli iyi erkek taklidi yapan bir kadını canlandırdı. *Yentl*'de (1983) bir Musevi kız çocuğu (Barbara Streisand), dini eğitim alabilmek uğruna oğlan çocuğu taklidi yapıyordu. Anaakım anlatılardan ayrı tutulacak örnekler için bkz. ailelerindeki erkekleri savaşta kaybeden iki Afgan kız çocuğunun geçinebilmek için zorunlu olarak erkek kılığına girmesini anlatan *Osama* (Siddiq Barmak, 2003) ve *Parvana* (Deborah Ellis, 2001).

liği olmayanlar veya üzerinde cinsel kimliğini belirleyecek herhangi bir nesne taşımayanlar tutuklanıyordu. Kadın travestilerin, kadınlıklarını kanıtlayabilmeleri için üç adet kadınsı giysi giymeleri gerekliydi. 60'ların sonlarında, feminizmin de etkisiyle politik bir görünürlük kazanmaya başlayan eşcinsel harekette, 1969 Stonewall ayaklanmasının izinde ayrışmalar yaşandı. Lezbiyen kadınlar, eşcinsel erkeklere oranla tanınma ve açılma konusunda kendilerini dışlanmış, öznelliklerinden yoksun bırakılmış hissettiler. Derken Stonewall'da başrol oynayan travestiler ve transseksüeller ile gey ve lezbiyenler arasındaki çatışmalar ve sınıfsal sorunlar gündeme geldi. ABD'li *transgender* eylemci Sylvia Rivera, gey topluluğunda *transgender* kişilere yapılan ayrımcılığı önlemek için çalıştı. EÖC'li (Eşcinsel Özgürlük Cephesi) kadınlarla, kadınlığın yeniden üretimini sık sık tartıştı, özellikle feminist akademisyen Karla Jay ile... Erkek travestilerin, cinsiyetçi bakış tarafından suistimale en açık kadın modelinin kötü bir taklitçi ve teşhircisi olduklarını düşünen Jay'in Riviera'ya bir tartışma esnasında verdiği cevap şöyledir:

> Siz gerçek kadınlar değilsiniz, biyolojik bakımdan erkeksiniz ve bu ayrıcalığı canınız istediğinde yeniden kazanabilirsiniz. Oysa biz sonsuza kadar kadın kalacağız. (Duberman 2008: 314)

İkinci dalga feminizmden ve gey özgürlük hareketinden duyulan hoşnutsuzluğun ardından ortaya çıkan lezbiyen feminizminin sözcüleri, lezbiyen kadınların deneyimlediği birleşik toplumsal cinsiyet ve cinsellik baskısını vurgulayarak, cinsel ayrıcalıkları sorgulamamaya eğilimli geylerden ayrıldılar. Rita Mae Brown, feminizm içinde lezbiyenlik bilincinin artırılması için elinden geleni yaptı, EÖC içindeki erkek şovenizmine karşı koymak ve kişisel yabancılaşma duygularına son vermek amacıyla lezbiyenleri feminist bilinç artırma gruplarına çağırdı. Kadınlar arası aşkın ve lezbiyen kişiliğin olumlu sunumlarının gerçekleşmeye başladığı 70'lerin dönüm noktası, Brown'un ilk romanı *Rubyfruit Jungle* (1973) oldu. Romanın ana karakteri Molly Bolt, her açıdan üstün, dört dörtlük bir kadındır: dişi bir Tom Jones ile adalet peşinde koşan bir şövalyenin bileşimi... Romanın bu denli sevilip popüler olmasının nedeni, lezbiyen feministlere uzun zamandır bekledikleri bir şeyi, özdeşleşebilecekleri

atak, cesur, lezbiyenlere yapılan tüm haksızlıkların intikamını alan bir karakteri vermesiydi. Bir *transgender* klasiği olarak da anılabilecek roman kimi lezbiyen çevrelerde de "erkeksi" lezbiyeni yücelterek heteroseksüelliği yeniden üretmekle eleştirildi. Lezbiyen feministler kendilerini net bir biçimde kadın olarak tarif ederek, *butch-femme* rollerini, kadın transvestizmini ve "erkek şovenisti domuz butch" kimliğini feminist dayanışmaya ihanet olarak gördüklerini belirtip reddettiler. Patriarkal iktidarın mihenk taşlarından biri olan zorunlu heteroseksüelliğin kadınlar üzerinde baskı yaratma şekilleri üzerinde duran Adrienne Rich, heteroseksüellik eleştirisinde —birçok gey erkek aktivistten farklı olarak— gey erkeklerle lezbiyenleri homofobiye karşı birleştirmeyi değil, kadınları heteropatriarkaya karşı birleştirmeyi hedefledi. Rich'i eleştiren Monique Wittig'in önerdiği politik perspektif, toplumsal cinsiyetin ima ettiği yüklerden ve cinsel yönelim olarak heteroseksüel işbirliğinden sıyrılmak, bu düzenin dışında kalmak, böylece "seks"in yıkılmasına katkıda bulunmak yönündeydi. Ancak Wittig'in kadınların ezilmesi üzerine kurulu sistemi, patriarkadan heteroseksüelliğe indirgemiş olması da sorunluydu.

1970'lerin ortalarına doğru cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ikililik sorunu aşılmaya başlayarak feminist teori içinde biyolojik cinsiyetin iktidarla ilişkisi tartışmaya açıldı. Aynı dönem Türkçeye kazandırılan Simone de Beauvoir, Kate Millet ve Shulamit Firestone'nun kitapları, Türkiye'de toplumsal cinsiyete dair ilk çalışmaların başlamasında etkili oldu. Kadın örgütlenmeleri içinde Kemalist kadınlar ve sosyalist kadınlar yer alıyordu ancak herhangi bir feminist hareket mevcut değildi. Buna karşılık 70'lerde Türk edebiyatında önemli bir atılım yapan kadın yazarlar —Sevgi Soysal, Füruzan, Tomris Uyar, Adalet Ağaoğlu, Nazlı Eray, Leyla Erbil, Erendiz Atasü, İnci Aral, Pınar Kür— kadını siyasal, toplumsal, duygusal ve etik açılardan kavrayan, cinsiyetler arasındaki simetrik iktidar ilişkisine dair eleştirel farkındalık sergileyen çok değerli romanlar yazdılar. Toplumsal cinsiyeti eleştirdikleri kadar kadın cinselliğini de tema edindiler, ancak bu romanlarda bedeninin ve cinselliğinin öznesi olabilen kadın kahramanlara, lezbiyen ve trans kimliklere rastlamak mümkün değildir.

1977-80 arasında Fransa'da yayımlanan *Ouestions Féministes* dergisi kolektifine göre cinsiyetler basitçe biyolojik-sosyolojik kategoriler değil, erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarının yarattığı sınıflardır; toplumsal cinsiyetin tanımının eksenini tam da bu iktidar ilişkisi oluşturur. Marksist feministler ve antropologlar ise cinsiyet ayrımının değişik toplumlarda değişik biçimlerde ortaya çıktığını, dolayısıyla biyolojik yapıdan kaynaklanan tek tip bir ayrımcılıktan söz edilemeyeceğini öne sürdüler. Shulamith Firestone, Susan Brownmiller, Gayle Rubin gibi feminist teorisyenlere göre cinsiyet sistemi insanın toplumsal varoluşunun temel belirleyicisiydi ve diğer eşitsiz güç ilişkilerine bir model oluşturuyordu. Patriarkal toplum erkek ve kadının fiziği (cinsiyet) üzerine belirli doğruları kullanarak erkeğin nasıl bir erkek, kadının ise nasıl bir kadın olması gerektiği üzerine erkeği güçlendirecek, kadını güçsüzleştirecek bir dizi eril ve dişil kimlik ve davranışlar (toplumsal cinsiyet) inşa etmektedir ki bu durum, kadın bağımlılığının ideolojik temelidir. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti birbiriyle ilişkili ancak farklı iki kavram olarak ele alan Gayle Rubin (1975) cinsiyet/toplumsal cinsiyet sisteminin "toplumun biyolojik cinsiyetini insan faaliyetinin ürününe dönüştürme amaçlı bir dizi düzenleme" olduğunu ortaya koydu. Rubin'e göre farklı cinsel pratikler, toplumsal cinsiyeti istikrarsızlaştırabilirdi. Gay/lezbiyen etnografya, cinsel altkültürler, toplumsal cinsiyet, AIDS, seks, seks işçiliği, pedofili, pornografi, lezbiyen edebiyat, sadist/mazoistpratikler, beden dönüşümleri ve dövmeler üzerine çalışan Rubin, 1978'de San Francisco'da Pat Califia ve pek çok lezbiyenle birlikte bir BDSM grubu olan Samois'i kurdu. 1983'e dek çalışmalarına ve yayınlarına devam eden bu öncü grup, lezbiyen sadomazoşizmini savunarak muhafazakâr feministleri ve pornografi karşıtı tutumlarını eleştirdi. Lezbiyen kadın hazza ulaşmak için penetrasyona başvurmaksızın (örneğin sadomazoşist pratikler, *cross-dressing* seks, vb.) sayısız yol seçebilirdi. Pornografi karşıtı feminist söylem ise erotik lezbiyen tasvirleri ve imkânları sansürlüyordu. Grup ve üyeleri pek çok lezbiyen aktivist ve kuramcıyı, lezbiyenliğin cinsel boyutunu olumlayan bir erotik arayışa, yeni bir lezbiyen cinselliği kurmaya, fetişist lezbiyen arzuyu açığa çıkartmaya yöneltti.[20] Samois'in 1979'da yayımladığı *What Color is Your*

Handkerchief: A Lesbian S/M Sexuality Reader'ın editörlüğünü de yapan Pat Califia, bir lezbiyen S/M ve pornografi taraftarı olduğu için feministler, bir trans erkek olduğu andan itibaren de lezbiyen topluluk tarafından dışlanmıştı. 1980'ler boyunca, cinsiyet rolleriyle oynamak için nispeten güvenli bir sığınak olarak gördüğü S/M pratiklerini şiddetle savundu. 90'lardan bu yana teknolojinin beden üzerindeki etkileri, fantezi ürünleri, deri kültürü ve lateks fetişizmi üzerine yazarak hem BDSM ve çeşitlendirilmesi konusunda alternatifler üretiyor, hem anaakım pornolarındaki mazoşist estetiğe karşı çıkıyor.[21]

Tüm bu kuramların tartışılmasında, pratikte yaşanma biçimlerinde ve iki kutuplu eşcinsel topluluğun dağılmaya başlamasında 80'lerin sonunda gelişen Q teorinin büyük rolü var. Mevcut lezbiyen ve gey hareketini, belli noktalarda biseksüelleri, transseksüelleri, travestileri, sadomazoşistleri dışlayabilen son derece sınırlayıcı kimlik politikaları uyguladığı için eleştiren *queer* politikaları, poster asma, parodik ve isyankâr performans sergileme, alternatif yeraltı dergileri çıkarma gibi faaliyetleri içeren bir çeşit kültürel aktivizm olarak şekillendi.

Türkiye'de ise 12 Eylül 1980 darbesiyle erkek eşcinsellerin saçları kazındı, travesti ve transseksüeller aşağılayıcı sıfatlar ve alçaltıcı muamelelerle sürgün edildi; travesti ve transseksüellere sahneye kadın kıyafetiyle çıkma yasağı getirildi; günümüze dek artan travesti ve transseksüellere yönelik saldırı, linç girişimleri ve nefret cinayetlerinin teşvik edici tohumları atıldı. Ama bir yandan da darbenin ardından gelen neoliberal politikalar sayesinde bireyin tüketici sıfa-

20. Lezbiyen cinsellikte "sapkın arzu" üzerine psikanalitik bir okuma için bkz. Teresa De Lauretis (1994).

21. Califia'nın bu konudaki çalışmaları için bkz. Califia 1988a, 1988b, 1997, 1998 ve 2001. Ayrıca bkz. Morty Diamond'ın, "A gender fucking porno" sloganıyla sunulan *Trannyfags* (2004) adlı ilk uzun metrajlı filmi. Amerikalı performans sanatçısı, yönetmen ve yazar Diamond, transseksüel bedenini cinsel açıdan görünür kılmak için performans sanatını kullanıyor. Kamusal bir alanda kendini sergileyerek isteyenlerin sorularını cevapladığı, toplumsal cinsiyet kimliği konusunda samimi bir diyalog yaratmayı hedefleyen "Ask a Tranny" ile, kültürel cinsiyetçiliği sorguladığı "My Year in Pink" adlı performansları dikkate değerdir. Diamond trannyfags (gey trans erkek), erotik sanat ve porno endüstrisi, transseksüel cinsellik üzerine de çeşitli atölye çalışmaları düzenliyor.

tıyla da olsa öne çıkması, bastırılmış cinsel kimliklerin ifade edilmesine olanak sağladı. Ten, haz ve seks keşfedildi, cinsel eğilimler sınıflandırıldı, cinsellik ilk kez üzerinde bu kadar çok konuşulan ve tüketilen bir alan haline geldi. 60'larda Şoför Nebahat'in fikir babalığını yapan Attilâ İlhan bu kez lezbiyenlerin sözcülüğüne soyunmuştu. *Hangi Seks* (1976), *Yanlış Kadınlar, Yanlış Erkekler* (1985), *Kadınlar Savaşı* (1992) gibi deneme kitaplarında kapitalizmin yükselmesiyle tüketim toplumunun cinsel çiftyapılılığı aşındırdığına ve toplumsal cinsiyet ile cinselliğin daha müphem hale gelmesine yol açtığına değinen İlhan, kadın travesti ve lezbiyen modellerinde, klasik *butch-femme* rollerinin ötesine pek geçememiştir (Schick 2011: 211). *Fena Halde Leman*'da (1980) cinsel gerçeği ile fiziksel gerçeği birbirine uymayan Leman'ın dramı; Osmanlı'da lezbiyenliğe dair tarihsel bir arka plan içeren *Haco Hanım Vay*'da (1984) ise Leman'ın kayınvalidesi Haco Hanım'ın hikâyesi anlatılır. Her iki romanda da lezbiyenlik cinsel şiddet, sadizm, pedofili, travestilik, homoseksüellik, aseksüellik kavramlarıyla harmanlanmış kaba bir pornografiyle ele alınmıştır.

Dönemin yozlaşma ve cinsel arayışlarla yüklü iklimini özellikle *Ölüm İlişkileri* (1979) ve *Cehennem Kraliçesi* (1980) adlı romanlarında işleyen Selim İleri'nin kurmaca dünyasında cinsellik, doyumsuzluk, haz ve acı ile kadınlık ve erkeklik kavramları geçişimlidir; kadın erkeğe, erkek de kadına dönüşür. *Aynalı Dolaba İki El Revolver*'in (1997) kadın ve erkek cinselliğini tek bir bedene yerleştiren kahramanı Cemil Şevket Bey de, *Kafes*'in (2005) Neveser Reşat'ı da çocukluğundan beri iki kişiliklidir, hem Eliza Bimeciyan hem I. Galip; hem kadın hem erkek. *Yarın Yapayalnız* (2004) iki kadının tutkulu aşkını sınıf çatışması üzerinden verirken *Hepsi Alev*'in (2007) Irene'sinin toplumsal erkeksiliği onu cinsel erkeksiliğe iter. İleri'nin birçok anlatısında, kadın figürlerin cinsel fantezi ve kurgularında uyguladıkları, daha çok erkeğe özgü sayılagelmiş olan kıyıcı ve sadistik pratikler feminist eleştiri açısından hayli sorunlu bir durum olarak görülmekle birlikte *transgender* edebiyat için yeni okumalar sağlayabilir. Nitekim Ahmet Oktay'ın belirttiği gibi kadın figürler bir erkek olma arzusunu yansıtır gibidirler. Aşırı istekli ve sertliğe yakın tutumları, sanki erkeğin katışıksız erkekliğini güçten düşürür,

onu ele geçirirler. Dişil aktiflik eril pasiflikle bütünleşmek ister (1998: 104).

Lezbiyen, gey ve trans bireylerin çoğunlukla heteroseksüel erkek ve gey yazarlarca anlatıldığı 80'lerde feminizm, lezbiyenlik ve travestilik henüz kadın yazarlarca sahiplenilmemişti.[22] Darbeye karşı oluşan demokratik muhalefetin ilk hareketi olarak gelişen feminist hareket, 1960'ların "kişisel olan politiktir" sloganıyla yeni tanışıyordu, ancak Fatmagül Berktay'ın belirttiği gibi, özellikle var olan toplumsal cinsiyet kalıplarını, yani egemen kültür tarafından belirlenen kadınlık ve erkeklik kimliklerini ve rollerini sorgulayarak ataerkil değerlere karşı önemli bir ideolojik saldırı başlattı (2004).

Türkiye'de feminizmin popüler anlamda tanınmasını sağlayan *Kadınca* dergisinin, rolleri tersine çevirme politikası ve eylemleri bu bağlamda önemlidir. Erkek kılığına bürünerek sokaklarda erkek gibi davranmayı içeren bu eylemlerde feminist kadınlar, kamusal alanın erkeklere açık olduğunu, erkeğin giysisinin bile bu alanda özgürce yaşamak için yeterli koşul oluşturduğuna dikkat çektiler. Bir anlamda Türkiye'deki ilk *drag king* performanslarıydı bu eylemler...

Toplumsal cinsiyetin taklide dayalı yapısını parodileştirerek "taklit" ile "orijinal" arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırarak temsil etmeyi amaçlayan *drag* performansları, 80'lerde Amerika ve Avrupa'da yeniden gündeme gelmişti. O tarihe dek *drag queen*'lerin (kadın kılığında gösteri yapan erkek) gölgesinde kalan *drag king*'ler önemli bir aktivizm kazandılar. Ünlü *drag king* performansçılarından biri olan Diane Torr 1989'dan bu yana, New York'ta "King for a Day" isimli *Drag King* atölyeleri veriyor. Benzer atölye çalışmaları İstanbul ve Ankara'da da gerçekleştirildi.[23] Milen Nae yürütücülüğündeki atölyeler, "kostüm ve beden dili üzerinden kurguladığımız

22. Lezbiyen cinselliğe, iki kadın arasındaki aşka, travestiliğe ve açılma sürecine dair kurmaca ve otobiyografik roman türünde örnekler 90'lardan sonra yayımlanmaya başladı. Bkz. *Leyla ile Şirin* (Hülya Serap Doğaner, 1992), *İki Genç Kızın Romanı* (Perihan Mağden, 2002), *Ben Kendimi Affediyorum Tanrım Ya Sen?* (Tijen Kino, 2002), *Bella* (Stella Aciman, 2002), *Travesti Pinokyo* (Sibel Torunoğlu, 2002), *Denizkızı* (Zeynep Aksoy, 2003), *Kurtlu Elma Şekeri* (Pınar Orhan Küzenci, 2003).

23. http://dragkingistanbul.blogspot.com/2011/05/if-istanbul-drag-king-atolyesinden.html ve www.bagyanfest.blogspot.com

cinsiyetimizi tersyüz etmek bizi özgürleştirir mi?" sorusundan yola çıkarak toplumsal cinsiyet rollerini ve çeşitli erkeklik deneyimlerini, *drag king* performanslarla sorgularken "Kendi Dildonu Kendin Yap Atölyesi"yle feminist ve cinsiyetçilik karşıtı bakış açımıza rağmen her an içine düşme eğiliminde olduğumuz fallus merkezciliğe karşı önemli bir paylaşım alanı geliştirildi.[24]

Heteroseksüel kadınlar, lezbiyenler, trans erkekler için bilinç yükseltici atölyeler işlevi gören bu tür performanslar, oyunlar, gösteriler, kadın bedeninin ve deneyiminin ataerkil biçimde sömürgeleştirilişini canlandırmak ve erkekliğin inşa edilişindeki temel değerleri dillendirmek anlamına geldiği için feminist tiyatro ve sinema kuramı için de hayli önem taşıyor. Kostüm, makyaj, beden dili, karakter geliştirme gibi teknikler vasıtasıyla gündelik hayatta karşılaştıkları erkeklik modellerini taklit eden ve deneyimleyen kadınlar, erkekliğin inşa edilişindeki temel değerlerle ve bundan kaynaklanan sorunlarla da yüzleşme imkânına sahip.

Pelin Esmer'in *Oyun* (2005) adlı belgeseli değişimi deneyim kılmanın, değişmeyi denemeyi mümkün görmenin tüm kadınlar için söz konusu olabileceğine dair feminist açılımlar sağlayan önemli bir örnektir. Mersin'e bağlı Arslanköy'de yaşayan on kadının kendi hayat deneyimlerinden yola çıkarak yazıp sahneye koydukları "Kadının Feryadı" adlı oyun üzerine bir belgesel olan *Oyun*, toplumsal cinsiyetin sadece eğitimli, üst/orta sınıf kadınlar tarafından sorunsallaştırılmadığını da gösterir. Arslanköylü kadınlar hazırladıkları bıyık, sakal ve kostümlerle sahnede erkeğe dönüşürler ama bu roller, bir yandan da gerçekte arzuladıkları cinsel kimlikleri sorgulamalarının aracı olur. Erkek giysileri içindeyken erkek gibi hisseden kadınlardan kimi çocukluğundan bu yana "erkek olmayı" ne kadar çok istediğini dile getirirken belgesel, patriarkal baskı ile öznel arzular arasındaki paralellik ve ayrım noktalarını da göz önüne serer.[25]

24. http://festival.pembehayat.org/1/atolye-kendi-dildonu-kendin-yap/ (Erişim tarihi: 24.05.2013).

25. Bir başka enteresan örnek de Kim Longinotto'nun *Dream Girls* (1994) adlı belgeselidir. Kadrosunun tamamı genç kızlardan oluşan Japonya'nın ünlü Takarazuka Revüsü'nde erotik sevgili, kırılgan, yakışıklı erkek rollerini kadınlar oynamaktadır. Binlerce Japon kadın tarafından beğenilip arzulanan, yıllarca rolüyle

Marjorie Garber'ın vurguladığı gibi karşı cinsin giysilerini giymek ikili cinsiyet düşüncesine karşı çıktığı kadar, cinsel rollerin kabullenilmiş içkin niteliğine de meydan okumaktadır. Karşı cinsin giysilerini giyenlerin toplumsal rollerini, ve giysiler, cinsiyet, kültür arasındaki bağları araştırdığı kitabı *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*'de Garber, geleneksel, ikici cinsiyet fikrine yönelik bu meydan okumanın, bir "üçüncü" kategorisi ve üçüncü mekân meydana getirdiğini belirtir (aktaran: Olson 2010). Bu üçüncü mekân, bir aykırılık konumuna işaret ettiği için potansiyel olarak devrimcidir, radikaldir.

Travestiler, cinsiyet ikiliği içinde imledikleri krizi gizlemek için istikrarlı bir kimlik üstlenmeyi reddederler. Tam bir cinsiyet geçişine girme ihtiyacı duymadan, kendini "erkek" ve/ya "kadın" olarak tanımlayan bireyler olabildikleri gibi, biseksüel, eşcinsel, aseksüel gibi farklı yönelimlere de sahip olabilirler. Butler'a göre transvestizm, aslında başka bir gruba ait olan bir toplumsal cinsiyet taklidi yapılmasını, yani toplumsal cinsiyetin esas mülkü olduğunu, "eril"in "erkek"e, "dişil"in "kadın"a ait olduğunu varsayan bir kendine mal etme ya da sahiplenme edimi değildir. "Esas" bir toplumsal cinsiyet, diğerinin değil de bu cinsiyetin özünü oluşturan, bir anlamıyla cinsiyetin kültürel mülkü olan bir toplumsal cinsiyet yoktur. Transvestit, toplumsal cinsiyetlerin sahiplenildiği, teatralleştirildiği, giyildiği ve uydurulduğu bayağı hali oluşturur; her tür toplumsal cinsiyet kurgusunun bir tür kişiliğe bürünme ve yakıştırma olduğunu ima eder (Butler 2007: 24-25).

Ancak travestiler kimi kez tam bir cinsiyet geçişine, içinde olmayı arzuladıkları bedene yerleşmeye gereksinim duyar, "gerçek kadın" ya da "gerçek erkek" olmak isterler. Peki bu durumda, bir aykırılık konumuna işaret eden bu üçüncü yer/beden devrimci ve yıkıcı potansiyelini korumaya devam eder mi?

Butler, *Cinsiyet Belası*'nda (2008) *drag*'den transseksüellik örneğine geçtiğimizde bedeni örten ve ifade eden kıyafetlere bakarak sabit anatomiye dair bir yargıya varmanın tümüyle imkânsızlaştı-

---

özdeşleşen sahnedeki arzulanan erkek, gerçek hayatındaysa bir erkek tarafından romantik olarak arzulanmayı bekler.

ğından söz eder (s. 28). Bu beden ameliyatsız, geçiş halinde veya ameliyatlı olabilir; üstelik bedeni "görmek" bile bizi doğru cevaba ulaştırmaz, gerçeğin nasıl gerçekdışından ayrılacağı belirsizleşir ki bu da "gerçek" addettiğimizin, toplumsal cinsiyete dair doğallaştırılmış bilgi olarak başvurduğumuzun aslında değiştirilebilecek ve üzerinde oynanabilecek bir gerçek olduğunu kavramamıza sebep olur. Hâkim toplumsal cinsiyet kimliklerine meydan okuyan bir kırılma noktası olarak transseksüellik bu bağlamda yeni bir alan açmaktadır, ancak bir yandan da kendini ikili cinsiyetten biri olarak tanımlayan bir beden, performatifliğini yitirmekle kalmayıp normatif olanın ağına eklemlenme ve toplumsal cinsiyetleri sabitleştirme riskiyle karşı karşıyadır. Trans bireyler, biyolojik cinsiyet göstergeleriyle toplumsal cinsiyet göstergeleri arasındaki doğalmış gibi görünen bağlantıları koparırlar. Ancak geçiş halinden oluş haline girildiğinde sahip çıkılanın genel olarak heteroseksüel düzenin belirlediği kadınlık ya da erkeklik kimlikleri olduğunu, hatta kimi muğlak kimliklerin de normatif cinselliği sarsmak yerine ona uyum sağladığını görmek mümkün. Bedenle ve cinsiyetle, kadınlık ve erkekliğin tümüyle koparılmadığı transseksüelliğin bir ihlal olmaktan çok mevcut toplumsal cinsiyet düzeni içinde toplumsal cinsiyet kimliklerinden birini tutarlı biçimde yaşama arzusu olarak göründüğünü vurgulayan Gülnur Acar Savran'a göre (2009) ameliyatla "cinsiyet değiştirmek" isteyenlerin çok küçük bir azınlığı meseleyi cinsiyetlerötesine geçmek olarak algılamaktadır (s. 324-5). Toplumsal cinsiyet kategorilerinin sapasağlam ayakta durduğu ve bireylerin birinden diğerine geçtiği bir durum söz konusudur.

Transgender topluluk ivme kazanmaya başladığında, Mary Daly, Germaine Greer ve Janice G. Raymond'un eserlerinde, pek çok feminist ve lezbiyen-feminist siyasetinde ya düşmanca bir muhalefetle karşılaştı ya da transseksüellerin ikili cinsiyet yapısının ihlalcileri olmak yerine kurbanları olduğunda diretildi. Trans topluluk ile lezbiyen ve geyler arasındaki mücadelelerden en çarpıcısı, 1993'te Nebraska'da ortaya çıktı. Brandon Teena,[26] kadın biyolojisinde doğ-

26. Hikâye, Kimberly Peirce'ın yönettiği popüler film *Erkekler Ağlamaz/ Boys Don't Cry*'da (1999) anlatıldı.

muş genç bir trans erkekti. Laura adlı bir kıza âşık olunca ölümle cezalandırıldı. Yanı sıra bir *transgender* olmasına rağmen, kimi gey ve lezbiyen topluluğunda homofobik bir kırsal ortamda zorla erkek cinsiyetini benimsemek zorunda kalan bir lezbiyen, bir "kurban" olarak yanlış tanıtıldı. Lezbiyenler kadın bedeninde olmaktan rahatsız olmazlar. Trans erkekler ise bu durumdan rahatsızdırlar, bedenlerini erkek bedeni olarak hayal ederler, doğuştan erkekliği benimserler. Genellikle lezbiyenlerle karıştırılan trans erkekler, hâlâ LGBTT komünü içinde görünürlüğü ve meşruluğu en düşük olan grup. Pek çok trans erkek, kadın partneriyle sokağa çıktığı zaman erkek gibi algılanmaktan, dolayısıyla heteroseksüel bir çift olarak görünmekten ya da lezbiyen zannedilmekten, "gerçek bir erkek" olarak kabul görmemekten, LGBTT topluluğunda yok sayılmaktan, dışlanmaktan rahatsız; hegemonik bir erkeklik, eril bir tahakkümle karşı karşıya...

Bununla birlikte 90'ların sonlarından bu yana toplumsal cinsiyet çalışmalarında ve *transgender* yazında "trans erkek", tarihsel ve güncel bir özne olarak yerini almaya başladı.[27] Pek çok sivil grup, topluluk ve inisiyatif de bu özneye, aktivistler olarak sahip çıkıyor.[28]

Türkiye'de trans bireyler üzerine yapılmış az sayıdaki önemli çalışmadan biri olan *Lubunya*'da (2007)[29] Selin Berghan, sadece trans kadınların değil, trans erkeklerin görünürlük, ayrımcılık ve eşcinsel topluluk içindeki kabul sorunlarına değinir. Biri trans erkek, on bir trans ile yapılmış röportajlardan oluşan kitapta Derya ile yapılan görüşme, Türkiye'deki eşcinsel hareket içerisinde kadından erkeğe trans örgütlülüğüne olan ihtiyacı ortaya koyuyordu. Nitekim aynı yıl üç trans erkek, deneyim paylaşmak, dayanışmak, "trans erkek" kalıplarını incelemek ve yeri geldiğinde kırmak, trans erkek görünmezliğini delmek, örgütlü mücadeleyle aşılabilecek sorunları tespit etmek ve çözüm üretmek üzere bir araya gelerek Voltrans: Trans Er-

27. 19. yüzyıldan günümüze erkeksi kadın figürünün seksoloji, drama, edebiyat, popüler film ve belgesellerdeki temsiline ilişkin bkz. Jean Bobby Noble (2004). Trans erkekliğin gündelik pratiklerdeki görünürlük ve görünmezlik söylemleri için bkz. Jason Cromwell (1999).

28. Bkz. ftmguide.org, transguys.com, ftm.livejournal.com, susans.org, ftmi.org ve vol-trans.blogspot.com.

29. Diğerleri için bkz. Pınar Selek (2001), Deniz Kandiyoti (2003).

kek İnisiyatifi'ni kurdu. İlk olarak LGBT hareketi içinde adını duyuran, 2008'deki Homofobi Karşıtı Buluşma ve Eşcinsel Onur Haftası'nda sunumlar yapan Voltrans, erkeklik algıları ve toplumsal cinsiyete dair çapraşıklıkları tartışarak erkek egemenliğine karşı farklı bir erkeklik inşa stratejisi ve politikasının imkânlarını arıyor.

Türkiye'de de toplumsal cinsiyet çalışmalarında bir devrim olarak nitelendirilen *Cinsiyet Belası*, feminist teoriye bir saldırıyla başlıyordu; "kadın" ve "kadınlar" yüklü kategorilerdir ve cinsiyet, kültür gibi kimlik tanımlamalarıyla tamamlanmaktadırlar. Feminist teoride çok yaygın olan heteroseksüel varsayımı eleştiren Judith Butler, kadın anlamının temeli olarak "kadın bedeninin maddiliği"ni ve "cinsiyetin maddiliği"ni öne süren iddiaların doğuracağı politik sonuçlar üzerinde durur.[30] Örneğin, bazı lezbiyenlerin *butch* tavırları, zorunlu erkek statüsüne giden bir yoldur. Judith Halberstam buna tepki olarak, *Female Masculinity* (1998) adlı çalışmasında, yaftaların kendileri ille de özcü olmadıkları için, kategorilerin daha da çoğaltılması gerektiğini öne sürdü. Eril toplumsal cinsiyet ifadelerine sahip kadınlar gibi yeni kategoriler oluşturmak sadece varolan toplumsal cinsiyet kimliklerine meydan okumakla kalmaz, aynı zamanda bir kültürde kabul edilebilir olma kavramının sınırlarını genişletir. O halde, toplumsal cinsiyet olasılıklarını adlandırmak, bir kültürü bu kimlikleri onaylaması ve bünyesine katması için teşvik edecektir. Yeni bir kimliğin onaylanması bu durumu meşrulaştırır ve yeni kimliğe olanak sağlamak için kültürel ya da toplumsal değişimler talep eder. Halberstam için bu, eril kadınların lezbiyen tarih tarafından onaylanması, yasal, tıbbi, eğitsel vesair sistemlere dahil edilmesi gerektiği anlamına gelir (Olson 2010).

Toplumsal cinsiyet ve *queer* kuram, trans erkekler ve boks,[31] anaakım ve bağımsız sinemada *butch*/travesti temsilleri, *drag king* performanslar, video,[32] gibi alanlarda trans erkeklik olgusunu irde-

30. Judith Butler, feminist analiz için "kadınlar" kategorisinin gerekliliği konusundaki görüşlerini daha sonra *Feminists Theorize the Political* (Routledge, 1993) ve *Çatışan Feminizmler*'de (Metis, 2008) yer alan makalelerinde gözden geçirerek dile getirmiştir.

31. Bu konuda bir belgesel film için bkz. *Açık Ring*, Ring Frei, Tom Weller, 2010.

leyen ve *butch/femme* rollerini yeniden analiz eden Halberstam, trans erkekliğin basitçe kötü bir erkeklik taklidi olmadığını, daha çok melez cinsel kimliklerin bir performansı olduğunu vurguluyor.

Toplumsal cinsiyet ayrımcılığı ve zorunlu cinsiyetlendirmeye muhalif bir politika için güçlü bir alternatif sunmakla kalmayıp toplumsal cinsiyet çeşitliliğine ve *cross-gender* pratiğine dikkat çeken *transgender* çalışmalar, kendilerini *transgender* olarak tanımlayan kişiler tarafından gerçekleştirildiği için, kuramsal olanla kişisel olan çoğunlukla sıkı bağlar içindedir. Nitekim günümüz *transgender* ve *queer* yazınının en önemli temsilcisi, trans aktivist, yazar, tarihçi Leslie Feinberg erkekliğe geçiş halindeki ve geçiş yapmış bedenleri/kimlikleri, hem tarihsel perspektif içinden hem de bizzat kendi bedeni, algısı, deneyimleri üzerinden anlatır. ABD sol hareketinin önemli partilerinden Workers World'ün yöneticilerinden Feinberg, *Trans Gender Liberation: A Movement Whose Time Has Come* (1992) ve *Trans Gender Warriors: Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*'da (1997) cinsiyet uyumsuzluğunun tarihini yeniden yazdı. Otobiyografik özellikler taşıyan ilk romanı *Sevici Türküsü* (*Stone Butch Blues*, 1993; Türkçesi: 2007) ise gey, lezbiyen ve *transgender* hareketin son otuz yılını da içeren bir bütünlük arayışı hikâyesiydi. Kendini doğduğu andan itibaren erkek gibi hissetmesinin bedelini her türlü tacize, tecavüze, aşağılanmaya maruz kalarak ödeyen Jess Goldberg, Buffalo işçi sınıfı arasında, ekonomik zorluklar içinde büyümüş erkeksi bir kadındır. Onu bir hanımefendi ve anne yapmaya kararlı iktidar mekanizmalarını ve evini terk ederek fabrikalarda çalışır, ameliyat olur ve hayatını bir erkek gibi yaşamak üzere hormon almaya başlar. Ancak "gerçek" bir erkek olamamıştır homofobik toplumun gözünde: "Hey yumuşakça! İbne! Kız mısın oğlan mı?" (2007: 23) nakaratı peşini bırakmaz. Jess, hormon almayı keser ve cinsiyetler arası eşikte kendini ait hissedeceği yuvayı ararken yeni kelimelere, kendi kelimelerine ihtiyacı olduğunu algılar. Topluluk arayışı, kendini erkek ya da kadın arasında bir şey olarak tanımlayan Max Rabinowitz'in kahraman olduğu bir devam ro-

32. Judith Halberstam, Gabrielle Baur'un *drag king* ve kadın travestiler üzerine çektiği *Venus Boyz* (2002) adlı belgeselin katılımcıları arasındaydı.

manı niteliğindeki *Drag King Dreams*'de[33] (2006) de sürer.

Feinberg'ün romanlarıyla birlikte *transgender* temalarla ilgili, anı, otobiyografi, roman ve eleştiri yazınında önemli bir gelişme oldu; trans topluluğun üyeleri, kendi hayat hikâyelerini kendileri yazarak temsil edilmiş oldukları geleneksel çerçevelere meydan okumaya başladılar. İlk örnekler ED (Erilden Dişile) bireylerin eserlerini içerir, DE (Dişilden Erile) hikâyelerine ise 90'ların ikinci yarısından sonra rastlanır.[34] Jackie Kay'in ilk romanı *Trompet* (2000) hikâyeyi farklı perspektiflerden aktaran kurgusu ve özgün biçemiyle de bir *transgender* edebiyatı örneğidir. Hayatı boyunca erkek olarak yaşayan ancak ölümünden sonra kadın olduğu "keşfedilen" ünlü caz trompetçisi Billy Tipton'ın hayat hikâyesine dayanan roman, *transgender* hayatları çerçevelendirme sorununun altını çizer. Amerikalı DE romancı ve bir *drag king* topluluğu olan Backdoor Boys'un kurucusu T Cooper da ilk romanı *Paramparça*'da (2002) *transgender* bireylerin aile ve toplum içinde yaşadıkları sıkıntıyı, eşcinsel, hermafrodit, HIV pozitif, lezbiyen gibi ötekileştirilmiş bireylerden oluşan bir aile çerçevesinde anlatır. Romanın en çok ilgimi çeken karakteri Isak göğüslerini saklamak için çok sıkı sutyenler kullansa da onu hâlâ bir kadın olarak gören ailesinin baskısından kurtulamaz ve Feinberg'ün Jess'ini anımsatırcasına, her iki cinsiyette yaşamaya başlar.

Trans kimlik ve beden, biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin kesişim ve ayrılık noktalarını yeniden düşünmek üzere, feminist ve *transgender* kurama önemli bir hareket alanı açtı. *Transgender* otobiyografiler ise bu kanonun en işlevsel eserleri oldu.[35] Pek çok otobiyografide görülen "başarı" hikâyesinin yerini, bu deneyim aktarımlarında kendi olmanın hikâyesi almıştır. Otobiyografi, yazarını

33. *Transgender* bireylerin hâlâ şiddet, tanınmama, ırkçılık, izolasyon gibi baskılara maruz kaldığına dikkat çeken Feinberg, 11 Eylül sonrası New York'unda geçen romanda, Amerika'daki transseksüel ve eşcinsel gruplar ile Araplar, Güney Asyalılar ve Müslüman göçmenler gibi dışlanmış gruplar arasındaki dayanışmayı gösterirken eleştiri oklarını emperyalizme de yöneltiyor.

34. Türk edebiyatında öznel trans erkek hikâyelerine henüz rastlamıyoruz. Erkek olmak isterken kadın bedeninde sıkışıp kalan bir lezbiyenin romanı olarak lanse edilen *Şimdilik Kadın* (Emine Saraçoğlu, 2003) sadece trans erkek ve lezbiyen kimliğini değil, gerçek bireylerin hikâyelerini de suistimal eden popülist bir örnektir.

bedeniyle özdeşleşmek, hikâyeyi kendi bedeni üzerinden gerçekleştirmek gibi imkânsız bir arayışla baş başa bırakır. Toplumsal cinsiyet inşasını ve güç ilişkilerini anlayabilmemize yardımcı olacak gündelik yaşam pratiklerini de içeren otobiyografiler, pek çok transseksüelin yaşadığı karmaşık morfoloji duygusunu, ameliyattan önceki kişi ile sonraki kişi arasındaki mesafeyi, ameliyatın neticelerini ve bir önceki bedenin izlerini de paylaşarak "mahrem" olana dair de eşsiz bir deneyim ortaklığı alanı sağlıyor. Loren Cameron bu alanı, fotoğraf sanatını kullanarak genişleten önemli sanatçılardan biri. 1993'ten bu yana transseksüel bireylerin bedenlerini, bedenleri ile ilintilerini, bedensel değişimlerini merkez alan görüntüler üreten Cameron fotoğraf sanatını, kendini temsilin bir ifade aracı olarak kullanıyor. Büyük bölümü otoportrelerden oluşan ilk kitabı *Body Alchemy: Transsexual Portraits*'teki (1996) özellikle geçiş halindeki bedenlere ait nü portreler, bedeni örten ve ifade eden kıyafetlere bakarak sabit anatomiye dair bir yargıya varılamayacağından söz eden Butler'ın ötesine geçerek çıplak bedene bakıldığında da sabit

35. Jay Prosser, *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*'de (1998) kendi hikâyesiyle birlikte pek çok imkânsız kimlik hikâyesi anlatarak *transgender* otobiyografisinde bir çığır açtı. Transseksüellik fenomenini oluşturan beden ve değişimlerini, kendi bedenini bir anlatı nesnesi haline getirerek inceleyen Prosser, trans, *queer* ve feminist teoriler arasındaki ilişkileri, performatifliği, psişik beden, fenomenolojik beden ve deneyimlenen bedeni, hatta deriyi sorunsallaştırarak transseksüel bir anlatı geleneğinin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Jamison Green, *Becoming a Visible Man*'de (2004), kadından erkeğe geçişini, ailesi ile gergin ilişkilerinden cinsiyet değiştirme operasyonlarına, cinsiyet kimliği ile fiziksel bedenini dengelemek için çektiği zorluklardan DE topluluğuna girişine dek samimi bir dille anlatır. *Both Sides Now: One Man's Journey Through Womanhood* (2006) adlı kitabında, bir kadın vücudu içinde hapsolan bir adam olduğunu keşfettiği günden bu yana bedenindeki ve ruhundaki değişimlerden söz eden Dhillon Khosla, cerrahi operasyonlar ve hormon tedavisi konusunda da detaylı bilgi veriyor. Kızılderili kökenli Amerikalı şair ve aktör Max Wolf Valerio'nun *The Testosterone Files*'ı (2006) kadınlıktan erkekliğe geçişin kültürel, sosyal ve bedensel değişimlerinden söz eden bir başka anı kitabı. Sonny Bono ile Cher'in cinsiyet değiştirerek erkek olan kızı Chaz Bono, çağımızın en popüler trans erkeği. Aktif bir LGBTT hakları savunucusu, yazar ve konuşmacı olan Bono, *Transition: The Story of How I Became a Man*'ı (2011) operasyon geçirdikten sonra yazdı. Yine aynı yıl hayatı bir belgesele konu oldu. Fenton Bailey ve Randy Barbato'nun yönettiği *Becoming Chaz*'de (2011) Chaz'ın, Chastity Sun isimli bir kızken cinsiyet değiştirip yasal olarak erkek oluşunun hikâyesi işlendi.

anatomiye dair bir tanıma ulaşmanın imkânsız olduğunu kanıtlar. Ama bir yandan da bacağına hormon iğnesi yaparken, keskin bir kılıç tuttuğu ve bir *body building* sporcusu gibi güç timsali kaslarını sergilerken görüntülediği çıplak bedeninde, duruşunda, eşyayı kuşanışında, zevkle ve ustalıkla yaptığı gündelik pratiklerde —*body building*, motosikletle hız, atıcılık— eril tahakkümün izlerini görmek çok mümkün; ki güç, dayanıklılık, "savaşçı kimliği", cesaret vb. tarihsel ve kültürel farklara rağmen erkeklik tanımı içerisinde muhafaza edilen ortak unsurlardır. Eril tahakkümün, sadece zor ya da şiddet üzerinden işlemediğini, "şeylerin düzeni" içinde saklı olduğunu ortaya koyan Bourdieu (2002) farklılık ve eşitsizliklerin yalnızca düşünsel kategorilerde değil, jestlerde, davranışlarda, bireylerin tüm eylemlerinde somutlaştıklarını belirtir. Bedene de işleyen bu tahakküm, bedenlerin anlamları, hareketleri, işlevleri üzerinden eril ve dişil farklılıkları yeniden üretir.

Erkeklik —sınıfsal, etnik, ırksal, kültürel— tüm farklılıklara rağmen birbirine zıt olmaktan çok, birbirlerinden etkilenme ve kopyalama yoluyla kurulur. Bu bağlamda Katie Davis'in Georgia'da yaşayan beyaz trans erkeklerin hayatlarını kaydettiği *Southern Comfort* (2001) adlı belgeselini anarak bitirmek istiyorum. Zaman içinde Georgialı diğer erkeklere, kasabalarının "bubba"larına (Ku Klux Klan üyelerine) benzemeye ve onlarla ortak ilgi alanlarına sahip olmaya başlayan trans erkekler, böyle davrandıkları sürece kabul görecek, hatta bizzat onlara zarar vermek için örgütlenmiş insanlar tarafından yüceltileceklerdir (aktaran: Stockton 2011: 160).

Hegemonik erkeklik ve patriarkal kapitalizm tarafından kuşatılmayan, ona eklemlenmeyen *transgender* politikaları geliştirmek ve LGBTT aktivizmini güçlendirmek için cinsiyet hiyerarşisinin, cinsiyet ikiliklerinin ve heteroseksizmin —performatif yaklaşımlarla aşındırılacak ama tümüyle aşılamayacak— denli güçlü yapısal ve maddi temelleri olduğunu unutmayan, belli toplumsal cinsiyet ifadelerini idealleştirip yeni hiyerarşi biçimleri üretmeyen, sınıfsal ve ırksal/etnik dinamikleri göz önünde bulunduran ve başından beri bu yazının öznesi olan trans erkeklerle birlikte yeniden yapılandırılacak bir feminist bilince/perspektife ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum.

BİL BAKALIM BEN KİMİM?

ALİ ARIKAN*

Doğduğumda doktor kız bebek olduğumu ilan etti. Sonra ailem doktoru takip edip önce kız çocuğu sonra da kadın olarak yetiştirdi ve bu cinsiyeti işaret eden bir isimle çağırdı. Kadınlara ilgi duyduğum için kendime lezbiyen demiştim. Bunu kabul etmek önceleri zordu, çünkü cinsel yönelim üzerine birçok önyargı ve yanlış bilgi vardı. Bir kadına olan duygularımla baş edemeyince aileme lezbiyen olarak açıldım. Bundan sonrasında babamın çok uzun süren "yıldırma", "sözde iyileştirme", "vazgeçirme" yöntemleriyle baş etmek zorunda kaldım. İçten içe "lezbiyen" tanımının beni pek yansıtmadığını seziyordum, fakat bu konuya dokunmamayı seçtim. Kadın olmaya, kadın rolünü oynamaya çalıştım.

Bir süre Lambdaistanbul'da gönüllü olarak çalıştım. Kapısından içeri lezbiyen olarak girmiştim. Bu yönelimle ilgili birçok çalışmaya katıldım. Pek içinde hissettiğim söylenemezdi; burada benimle uyuşmayan bir şeyler vardı ama neydi? Kendin gibi birini görünce iyi hissedersin, yalnız olmadığını bilmek, yaşadıklarının sadece senin başına gelmediğini bilmek rahatlatır; ama ben bu güçlenme ve rahatlamayı sadece kadınlara olan ilgim konusunda yaşıyordum. Bir yerler eksik kalıyordu. Ne Lambdaistanbul'da ne de çevremde kendim gibi birini görmediğimi sandım çünkü hiçbirimiz *transgender* erkek veya transseksüel erkek diye bir kavram bilmiyorduk. Hatta kapıdan giren her "kadın" olduğunu düşündüğümüz kişiyi kadın toplantılarına yönlendiriyorduk. Tabii o kişi kendini hiç "kadın" olarak tanımlamamışsa bir daha kapıdan içeri girmiyordu.

* Ali Arıkan'ı maalesef 25 Eylül 2013'te kaybettik. Kendisi yaşamının son günlerinde "Ali" ismini kullandığı için biz de burada öyle kullandık. *–ed.n.*

Daha sonra bunun bu dünyada bir karşılığının olduğunu öğrenmek için trans olan, olmayan birçok kişiyle konuştum, internetten araştırdım, bulabildiğim kitapları okudum. Bir sene sonra kendime dönük ne olup ne olmadığımı sorgulamak için Amargi'de gönüllü çalışmaya başladım. Burada katıldığım ve organize ettiğim etkinliklerde, okuduğum makale ve kitaplardan ne olmadığımı çıkarmıştım: Hiçbir zaman kendimi "kadın" olarak tanımlamadığımı fark ettim. Daha çok "kadın" rolü yapmaya çalışan bir "erkek" gibiydim. Çocukluğumdan bu yana hayatım bana yakıştırılan "kadınlık" kodlarını, davranışlarını, normlarını, kıyafetlerini reddetmekle geçmişti. O güne kadar da bu "kadını" oynamaya çalışmıştım, artık kendim olmak istiyordum.

Dolayısıyla bir kimlik arayışına girdim. Hem LGBT camia içinde, hem de sanal âlemde bir sürü kavram vardı. Kendime dair hiçbir şey dememeyi deneyebilirdim, ama o zaman "lezbiyen" olarak ve tabii ki kadın olarak algılanıyordum. Bunlar beni tam olarak ifade etmiyordu. Bir şeydim ama ne? Bu sorgulamalarımı veya o an kendimi nasıl tarif ettiğimi kimseyle paylaşmıyordum. Daha kimseye açılmamıştım. Önceki açılma deneyimimden aldığım ders "iyice emin olmadan açılmamaktı". Bir süre, travesti diyebileceğimi düşündüm. Ne de olsa sadece karşı cins gibi davranıyor ve giyiniyordum. Peki, sadece bu muydu? Travesti birkaç şekilde anlaşılıyordu; trans kadınlar ve LGBT camia içinde ameliyat olmamış transseksüel demekti, uluslararası literatürde *crossdresser* (cd) olarak anlaşılıyordu. Travesti miydim, *crossdresser* mıydım? *Crossdresser*'ın internet sözlüğü wikipedia.org'daki karşılığına bakarsam, değildim.[1]

Sonra kendimi transseksüel olarak tanımlayabileceğimi düşündüm. Biraz da trans denilince sadece transseksüel bireyler, hatta sadece transseksüel kadınlar aklıma geliyordu. Beni içine alabilecek tek yer burası gibi görünmüştü. Halbuki tıptaki transseksüel tanımına uymuyordum; cinsiyet organımı değiştirmek için devamlı bir arzu duymuyordum. Bir sene boyunca biraz travesti dedim, biraz trans erkek dedim ki bundan hep transseksüel erkek olduğum sonucunun

1. http://en.wikipedia.org/wiki/Transgender#Cross-dresser (Erişim tarihi: 20.05.2013).

çıkarıldığını gördüm. Herkesin kafası benimki kadar karışıktı.

Ancak şu anda kendimi içinde rahat hissettiğim bir tanımım var: *transgender* erkek veya trans erkek. Kendimi "kadın" olarak tanımlamıyorum. Yani kadın veya *butch* lezbiyen değilim. Kendime "erkek" de dememiştim ama zaman içinde erkeklikle olan alakam hoşuma gitti. Artık erkek ismiyle çağrılmaktan hoşlanıyorum. Eğer "kadın" ve "erkek" cinsiyetlerinin arasında bir eğri varsa, ben "erkeğe" en yakın noktadayım.

Birileri bana "illa kendini tanımlaman gerekmiyor ki," diye söyleyip duruyor. Belki başkaları kendini tanımlama ihtiyacı duymuyordur. Kendimi sorguladığım süre boyunca kendimi hiçbir şekilde tanımlamadım. Kendime ne kadın, ne erkek, ne lezbiyen ne de başka bir şey diyordum. Bunu sesli olarak başkalarına söylediğimde birçok insanın kendini rahatsız hissettiğini gördüm. Hatta bazıları "Karar ver artık!" diyordu. Çünkü hepimiz bu ikili cinsiyet düzeninin içinde doğduk ve bununla büyütüldük. Cinsiyetinin olmadığını söylemek kimseye bir şey ifade etmeyebiliyor. Ya görünmez oluyorsun, ya da daha önce ne olarak biliniyorsan, alışkanlıktan dolayı onunla anılıyorsun. Bu yüzden ben kendime bir şey deme ihtiyacı duydum ve trans erkek demek beni iyi hissettiren bir tanım oldu.

Ne zaman birilerine trans erkeğim desem ilk sorulan soru "ameliyat olacak mısın?" oldu. Bu soru bende hep ameliyat olmasam translığım geçerli olmayacakmış, trans olmayı hak etmeyecekmişim hissini yarattı. Aslında biraz da bu yüzden transseksüel demem gerektiğini ve dolayısıyla, ameliyat olmam gerektiğini düşündüğüm oldu. Bedenimle ilgili bir değişiklik yapmayı isteyip istemediğimi düşündüm. Henüz bedenimle ilgili bir değişiklik yapmış değilim, sadece göğüslerimi aldırmayı düşünüyorum. Bunun, bedenim ve cinsiyet kimliğim arasındaki pürüzü ortadan kaldıracağını hissediyorum. Fakat daha çok, sokakta daha fazla erkek olarak algılanabileceğim. Bu, bedenimle ilgili algımın sadece bir yönüydü. İleride bedenimde başka bir değişiklik yapma isteği duyar mıyım hâlâ bilmiyorum.

Bazı yerlerde zorlandığım şeyler yaşayabiliyorum. Mesela, LGBT camia içinde bazı lezbiyen, biseksüel ilişkilerde geçerli olabilen "iki kadın birlikte bir ilişki yaşayamayacaklarına inandıkları için bir ta-

nesi erkek rolünü üstlenir" yargısı var. Bu durumun tüm "kadın bedeninde görünenler" için söylenmesi; "iki kadın birlikte olabilir, doğal bir şey bu, neden hâlâ erkek gibi davranıyorsun ki" gibi bir tavsiyenin yapılması kafamı bayağı karıştırmıştı. Daha önce de bahsettiğim gibi, bir LGBT örgütünde cinsiyet kimliği hakkında tıbbın verdiği tanım dışında bir bilgi olmaması kendime açılmamı da zorlaştırmıştı.

İsmimi Aligül olarak değiştirdim. Bu ismi kendimi *transgender* olarak tanımlamadan önce bir arkadaşımla bulduk. Aligül hem eski ismimi çağrıştırıyordu, hem de beni tam olarak ifade ediyordu. Bilinmeyen, alışılmadık bir isim olduğu için duyduklarında gülmemeye çalışanlar, şaşkın veya kızgın bakanlar oluyor. Lambdaistanbul ve Amargi'deki arkadaşlardan artık beni Aligül olarak çağırmalarını istemiştim. Otuz yıl boyunca başka bir isimle çağırılınca hemen alışılmıyor tabii: Birisi beni Aligül olarak çağırmış, cevap vermemişim. Bunu başka bir arkadaş anlatmıştı. Hem benim hem de çevremdeki insanların bu isme alışmamız biraz zaman aldı.

Kendimi hem trans kimliğiyle hem de Aligül ismiyle rahat hissetmediğim, LGBT ve feminist camianın dışında kendimi nasıl açacağımı bilemediğim, ve açılırsam nelerle karşılaşacağımı da bilemediğim bir dönemde, bir yaz tatilinde, birkaç arkadaşla Karadeniz seyahatine çıktık. Sahilden gezerek Rize'ye varacaktık. Zonguldak'ta arkadaşlardan birinin akrabasında kaldık. Kendimi Aligül olarak tanıttığım kişilerin yüzlerinde hep şaşkın bir gülümseme oluyordu. Arkadaşlarım Aligül diye sesleniyorlardı. Hani bir rahatsızlık hissetmiyordum. Arkadaşın abisi bir ara "Adın neydi senin?" diye sordu: Aligül, dedim. "Ne biçim isim o?" dedi. Ben de yola çıkmadan önce böyle durumlar için anlatabileceğim bir hikâye düşünmüştüm, onu söyledim: "Annem Ali istemiş, babam da Gül. Çok kavga etmişler, sonunda orta yolu bulmuşlar; Aligül koymuşlar."

Bu isimle ilgili hep bir şey oluyor. Mesela bir defasında bir yerden kahve alıyordum, kahve bardaklarının üzerine isim yazıyorlardı. Bana ismimi sorduklarında "Aligül" dedim. Tezgâhtar bir bana, bir bardağa baktı; sonra bardağa bir şey yazdı. Kahveyi almaya gittiğimde baktım ki bardağa "Gül Hanım" yazmış.

Birkaç senedir erkek reyonlarından alışveriş yapıyorum. Genel-

likle içinde birçok bölüm olan büyük mağazaları seçiyorum. Çoğu zaman fark edilmeden girmek daha kolay oluyor. Erkek reyonundan seçtiklerimi deneme kabinine götürürken mağaza çalışanlarının bazen alay eden bazen şaşkın bakışlarıyla karşılaşmak önceleri beni sarsıyordu, ama kendimden emin olduktan sonra daha az umursar oldum. Omuz silkip içeriye deneme kabinine girip bir büyüğünü veya bir küçüğünü istemek için üniformalıları çağırıyorum. Eğer iyi bir gününüzdeyseniz suratlarındaki şaşkınlığı görmek eğlenceli oluyor.

Bir keresinde kendime erkek iç çamaşırı almak için bir mağazaya girdim. Sliplerin üzerindeki numaranın benim bedenime denk gelip gelmediğini bilmiyorum. Tezgâhtar anladı bir kararsızlığım olduğunu ve "Beyefendi kaç kilo?" diye sordu. Kendime alacağımı söylemedim. Daha önce başka bir mağazada söylemiştim, soğuk rüzgârlar esmişti. Uğraşmak istemedim. Kendi kendime "Aligül Bey kaç kilosunuz," diye sordum. Tezgâhtara dönüp "70 kilo," dedim.

2007'de yakın bir arkadaşıma trans erkek olarak açıldım. Bir sene sonra onun düğünü oldu. Bir önceki, başka bir arkadaşımın düğünündeki kadınsı kıyafetin aksine bu sefer istediğim gibi giyinmek istiyordum. Ona "istediğim gibi giyinmezsem gelmem," dedim, ondan "istediğin gibi gel," cevabı geldi. Ne giyeceğimi düşünmeye başladım. Smokin komik olurdu. Cesaretsiz günlerimdi. Gey bir arkadaşımdan rica ettim, birlikte alışverişe çıktık. Tezgâhtar, arkadaşıma dönüp "ne bakmıştınız?" diye sordu, arkadaşım da beni gösterip "Aligül için geldik," dedi. Tezgâhtar şaşkınlığını belli etmemeye çalışıyordu. İstiklal Caddesi üzerindeki mağazalarda çalışanların farklılıklara biraz daha alışık olabileceğini düşünüyor insan, ama meğer bu da bir şehir efsanesiymiş. Mağazanın erkek reyonundan kumaş pantolon, gömlek ve ayakkabıdan oluşan yarı-resmi denilen bir şey aldık. Düğünde onları giydim.

Aileme trans olarak açılamadım ama şimdi neysem oyum; bir şeyimi değiştirmedim. Bir keresinde babam beni sevmediğim bir halamın torununun sünnet yemeğine çağırdı. İşten çıkınca babama gittim. Yanımda arkadaşımın düğününde giydiğim kıyafeti de götürmüştüm. Giyindim. Babam bana tepeden tırnağa baktı, suratını

ekşitti ama bir şey demedi. Birlikte bir restorana gittik. Halam, iki kızı, damatları, dört torunu, bir kızının dünürü gibi ağır misafirler masayı şenlendiriyordu. Bütün bir gece boyunca babam halamla konuştu, ama bir kere bile benden yana bakmadı. Önce benimle kimse konuşmadı, sonra gecenin ev sahibi olan kuzenimin Amerikalı kocası benimle muhabbet edince kuzenim de sohbet etmeye başladı. Diğer kuzenim kerhen sohbete katıldı. Başı tatsız, sonu "eh işte" geçen bir geceydi. Aligül ailenin siyah koyunu, herkes ondan utanırdı! Babamın tavrı ise içimi acıttı, diğerlerini boş verin.

Geçen yaz babam yine beni bir yere davet etti. Bu sefer arkadaşları yemek veriyormuş, ben de gelir miymişim diye sordu, ama hemen arkasından "doğru düzgün giyin de gel!" dedi. Ben de "gelmeyeyim o zaman," dedim. Gitmedim.

Bir de berber hikâyem var. Beyoğlu'ndaki bir kadın/erkek berberinin erkek bölümünde çalışan adamı saçımı istediğim kısalıkta kesmeye ikna etmem altı ayımı aldı. Bu altı ay boyunca aramızda şöyle diyaloglar geçti:

"Emin misin, bak kesiyorum."

"Kes, elini korkak alıştırma."

"Arkaları bıraktım, erkek gibi olmasın."

"Olsun, olsun."

Bundan sonra sağ olsun arkadaşlarım kesti saçımı da berber işkencesinden kurtuldum.

VOLTRANS TRANS ERKEK İNİSİYATİFİ

Tüm bu hikâyeleri yaşarken bazen çok güçsüz bazen de kendimden son derece emin hareket ediyorum. Bu durumda kendi içsel gücüm dışında benzer şeyler yaşamış birkaç kişi olarak kurduğumuz Voltrans Trans Erkek İnisiyatifi'nin de etkisi var.

2007'de bir gün Lambdaistanbul'da daha önce görmediğim biri kendini trans erkek olarak tanıttı. O arkadaşla tanıştıktan ve sohbet ettikten sonra kendimi daha iyi hissettim. Bir gün Lambdaistanbul'da bir etkinliğe katıldım. Bir süre sonra bir arkadaş daha trans erkek olarak açıldı. Üçümüz de feminist örgütlerde çalışıyorduk ve kimliğimizle ilgili birçok sorun yaşıyorduk. Bir araya gelmeye ve yaşa-

dıklarımız üzerine konuşmaya karar verdik.

Kafamızdaki sorulara beraber cevap aramak, deneyim paylaşmak, dayanışmak, trans erkek görünmezliğini delmek, örgütlü mücadeleyle aşılabilecek sorunları tespit etmek, çözüm üretmek, bu sorunların bizlere dayatılan şeyler olduğuna işaret etmek, toplumda ve kendi kafamızda yer alan "trans erkek" kalıplarını incelemek ve bunları belki yeri geldiğinde kırmak üzere bir araya geldik. Bir süre sonra Homofobi Karşıtı Buluşma ve LGBT Onur Haftası'nda trans bireylerin sorunları hakkında konuşmalar yaptık. Bir başka LGBT Onur Haftası hazırlığında bir arkadaş bize Voltran çizgi filminden çağrışımla Voltrans dedi, olduk Voltrans.

O günden bugüne üç kişiden 10-15 kişilik bir grup olduk. Bir e-posta listesi ve bir blog kurarak internet üzerinden daha fazla bilgi edinmeye (ve paylaşmaya) giriştik. Uzun süre kendi aramızda toplandık, birbirimizin hikâyelerini dinledik. Buna çok ihtiyaç duyuyorduk. Sohbetlerimizin konuları daha çok deneyimlerimiz, kendimizi nasıl anlamlandırdığımız, toplumsal hayatta yaşadığımız sıkıntılar, erkeklik algılarımız ve toplumsal cinsiyet sorunları oldu. Daha sonra Lambdaistanbul'la ortaklaşa Trans Toplantıları düzenledik. 2009 LGBT Onur Haftası'na fotoğraf, video enstalasyonu ve bir atölye ile katıldık. 2010'da film gösterimi, 20 Kasım Nefret Suçları Mağduru Transları Anma Günü'nde bir sunum ve "Transseksüellik Akıl Hastalığı Kategorisinden Çıkarılsın" eylemler dizisinin ilk eylemini yaptık. 2010 Onur Haftası'nda "Kimyam Tenime Uymuyor" performansını gerçekleştirdik. 2011 !f İstanbul Gökkuşağı Etkinlikleri'nde "Trans Erkek Öyküleri" okuma tiyatrosunu gerçekleştirdik.

"KİMYAM TENİME UYMUYOR" VE "TRANS ERKEK ÖYKÜLERİ"

"Kimyam Tenime Uymuyor" performansının çıkışı *transgender*, transseksüel erkeklerin sosyal hayatta yaşadıkları sorunları, sevinçleri, zorlukları, kolaylıkları göz önüne serme ihtiyacımızdan doğdu. Bundan sonrasını Kanno'ya bırakıyorum. Onur Haftası kitabı için yazdığı metinden alıntıdır. Çok güzel yazmış.

Elbette ki Esmeray'ın performansı bize güç vermiş, aynı zamanda yol göstermiştir. Anlatmak üzere kâğıda döktüğümüz hikâyeler aslında yaşadığımız, bir daha hatırlamamak üzere bilincimizin en altına ittiğimiz olaylardı. Şimdi bu kadar ittiğimiz ve belki de hatırlamaktan korktuğumuz hikâyeleri anlatmak üzere, provalarda tekrar tekrar hatırlamak ve yaşamak... Daha da zor olanı bunu insanların karşısına çıkıp anlatmamız gerekiyordu. Hiçbirimizin sahne deneyimine sahip olmaması da işleri zorlaştırıyordu. Yazdığımız hikâyeler arasında elemeler yaptık. Hikâyeler içinde ortak yaşantılar da vardı, farklı yaşantılar da. Bazılarını anlatmaya cesaretimiz yetmedi, bazı hikâyelerin içinden kesintiler yaptık. Onca provaya rağmen her anlatışımızda anlattığımız olayları sanki tekrar tekrar yaşıyor, o günü ve o anı tazeliyorduk, bu da bizim işimizi zorlaştırıyordu. Öyleyse cesaretimizin yettiği kadarını anlatacaktık. "Biz profesyonel değiliz. Yapacağımız şey kendi hikâyelerimizi anlatmak," dedik. Bu kadarı bile bize zor gelmişti. Bu hikâyeler bizi, yani trans erkekleri anlatacak ve başkalarıyla ortaklaştıracak, bizi izleyen ve dinleyenlerle birbirimize dokunmamızı sağlayacaktı. Beden düzeltme ameliyatları, aile ilişkileri ve açılma, cinsel deneyimler, yolculuk sorunları, tuvaletlerde yaşananlar, kıyafet seçimleri, resmi günler ve çocukluk hikâyeleri içeren bir dolu komik, hüzünlü, bazen de şaşırtıcı anlatımlar...

Onca uğraştan sonra nihayet performans anı geldi. Tabii ki heyecanlıyız. İçerde bekleme salonunda beklerken kısa bir top oynama, paslaşmayla heyecanımızı yatıştırmaya çalıştık.

Işıklar altındayız. Şu an biz görünüyoruz! Görünür olmaktı amacımız. Çünkü trans erkekler bugüne kadar görünür olmamanın sıkıntısını yaşadılar. İşte buradayız! Yaşadıklarımızın küçük bir kısmını sizinle paylaşmak için... Işığı en çok kendimize tuttuk. Bizi görmenizi ve anlamanızı, kendinizle ortaklaştırmanızı istiyoruz. Derdimiz daha çok bize uygulanan transfobiyi anlatmak. "Bedenler sadece ikili cinsiyete sıkıştırılamaz," diyerek başlıyoruz anlatmaya.

Tabii ki derdimiz sadece sahip olduğumuz biyolojik cinsiyeti tersyüz etmek değil, buradan çıkarken nereye gideceğimiz: Cinsiyet kimliğimize kendimiz bir şekil verebilir ya da sabitlemeden kendiliğinden bir akışla hayatımıza devam edebiliriz. Kurallı ya da kuralsız, kimliğimiz hakkında hiç kimseyi ikna etmeye ihtiyaç duymadan var olabiliriz. Bunu Berk arkadaşımızın anlatımında daha iyi anlayabiliriz: "Çocukluğunuzda sizinle ilgili hikâyeler o kadar çok anlatılır ki en eski anınızın hangisi olduğunu tespit etmekte zorlanırsınız. Anlatılan bir şeyin bir süre sonra aklınızda belirmiş hayalini mi, yoksa o anla ilgili zihninizde kalanı mı hatırladığınızı tespit etmek bir hayli zordur. Bazen de anılarınız ve anlatılar birbirini besler. Benim çocukluğumla ilgili gülerek anlatılan hikâyelerin çoğu erkek zannedilmemle ilgilidir. Bunlardan bir kısmını ben de hatırlıyorsam da, bazılarının

anlatının üzerine kurgulanmış bir slayt gösterisi olduğunu da kabul etmem gerek. Bu yüzden kendimi erkek algılayışımla ilgili hatırladığım en eski anıyı bulmaya çalışmaktan artık vazgeçtim. Bu mitolojiye ihtiyaç duymuyorum! Kendimi ne kadar zamandır erkeklikle özdeşleştirdiğime dair ispatlar, aslında yıllardır sinyallerini verdiğim şeyi artık açıkça söylediğimi açıklayan *flashback*'ler benim için anlamını yitirmeye başladı. Ailem, yıllarca bir "dişi" olduğumu bana ve çevresine ispatlamaya çalıştıktan sonra şimdi sıra "erkek"likte mi? Teşekkür ederim, ben almayayım.

Bir yerde daha sahneledikten sonra, birkaçımızın kendilerine zor geldiği için yapmak istemediklerini söylemesiyle bu performansı yapmamaya karar verdik. Tabii ki, yapmak isteyenlere hâlâ açıktır.

Amaç görünürlük olunca başka yöntemler olabileceğini düşündük. Okuma tiyatrosu bunlardan biriydi. Tabii ki esin kaynağımız *İşte Böyle Güzelim*[2] kitabıydı fakat biz biraz daha farklı kurguladık. Hepimiz hikâyelerimizi yazdık. Önce katılımcılar hikâyeleri okudu, biz de salonda dinleyiciler arasındaydık. Sonrasında hikâyeler üzerine birlikte sohbet ettik. Hem bizim için, hem de katılımcılar için farklı bir deneyimdi; bir başkasının ağzından kendi hikâyeni dinlemek değişikti. Bir katılımcı, "arkadaşın hikâyesini okurken hikâyesinde ne yaşadıysa onları yaşadığımı hissettim," demişti. Belki bir gün ikisinden birine denk gelirsiniz. Kim bilir?

SONSÖZ NİYETİNE

Birçok kişi var olan tanımlarla kendini tarif etmeye çalışıyor veya yeni tarifler buluyor; halihazırda var olan tanımları farklı şekilde kullanıyor, kendilerini tanımlar şekilde ifade ediyorlar. Dilimiz ve dünyadaki pek çok dil sadece kadın ve erkeği betimliyor. Ancak kimimize bu iki kutu hiçbir zaman yetmiyor. "Kadın" ve " erkek" kutularının dışında farklı cinsiyet kimlikleri ve toplumsal cinsiyet ifadeleri vardır ve herkes nasıl olmak istiyorsa öyle olabilmelidir.

2. Sel Yayıncılık tarafından 2008'de yayımlanan, Hülya Adak, Ayşe Gül Altınay, Esin Düzel ve Nilgün Bayraktar'ın hazırladığı *İşte Böyle Güzelim...*, kadınlarla yapılan görüşmelerden, kadınların kadınlara anlattıkları cinsellik hikâyelerinden oluşuyor.

// Yanlış hatırlamıyorsam dördüncü ya da beşinci sınıftaydım. Bir gün yazlıktaydık. Annem, teyzem, iki erkek kuzenim ve bir de ben denize girip çıkmıştık ve akşamüstü olmuştu. Akşam gezmek için çarşıya gidecektik. Herkes üzerini değiştiriyordu, ben de giyinmek için üst kata çıktım. Her zamanki gibi kendi istediğim kıyafetleri getirmiştim; üzerime bir tişört, altıma da şort giydim. Aşağı indiğimde karşımda iki tane zebella gibi dikilmiş kadın buldum: Annemle teyzem, "Ne bu üzerindeki kıyafet?" diye sordular, "erkek gibi" göründüğümü ve "kız gibi" giyinmem gerektiğini söylediler. Ben de her zaman böyle giyindiğimi ve dışarıya böyle çıkmak istediğimi söyledim. Annem de bana teyzemin aldığı turuncu renkte, "cicili bicili", "göbeği açık", şıkır şıkır boncukları olan bir kıyafeti giymemi buyuruyordu. Ben de "o iğrenç kıyafeti giymek istemiyorum!" dedim, "kimse bana o kıyafeti giydiremez!" Hele turuncu renk hiç sevmediğim bir renktir. Ben kuzenlerim gibi bol erkek tişörtleri giymek istiyordum. Hüngür hüngür ağladım, "ben de erkek tişörtleri giymek istiyorum!" diye. Aramızda geçen münakaşadan sonra onlar kazandı ne yazık ki! Ben de boyun eğdim onlara, küçük bir çocuğum ya... Mutsuz bir şekilde çarşıya gittim. //

"Babam senede kırk beş ya da elli gün eve izne gelirdi. Evin bütün ihtiyaçlarını bu izin günlerinde görürdü. Tabii ki bu bizim için bir yandan bayram gibi bir şeydi. Ne istediğimizi sorar, ona göre karar verip alışveriş yapardı. Bana sorduklarında "Pantolon istiyorum," dedim. "Tamam ama bir de elbise alalım," dediler. Kız çocuğuyum ya... Ben de "Hayır. Sadece pantolon istiyorum," dedim. Elbiseyi, eteği reddedince, "Öyleyse pantolon da almıyoruz," dediler. Ben de, tamam, dedim ve her şeye rağmen elbise istemediğimi söyledim.

Ve yaklaşık bir yıl kadar sadece bir pantolonla yaşamayı öğrendim. ...

Daha sonraları, kadınların benim sadece pantolon giydiğimi öğrendiklerinde sordukları çok garip bir soru vardı: "Nasıl sadece pantolon giyerek yaşıyorsun? İnsan arada bir etek giymez mi? Ya aybaşı olduğunda ne yapıyorsun?" Garip, değil mi? Çok sordular bu soruyu bana. Ancak onların unuttuğu bir şey vardı: Ben pantolonsuz bir hayat düşünemiyordum! Pantolon dışında hiçbir şey giyemem. Pantolon, onların düşündüğünün aksine benim hayatımı kolaylaştırıyordu."

OSMANLI'DA BİR CİNSEL KİMLİK OLARAK KÖÇEK

TOLGA YALUR

Köçek, sonradan "dansözlük" adı verilen Çengi'yle beraber, modern dönem öncesi Osmanlı rakslarından biri addedilir. Köçeklerse, "rakkas" da denilen dansçılardır. Rum, Roman, Yahudi, Arap, Türk ve Ermeni kökenlerinden küçük yaşta seçilen, güzel ve alımlı oğlan çocukları *meşkhane*'lerde aldıkları eğitim sonrasında köçek olurlar (Evliya Çelebi 2003; Bartholdy 1807: 80-89). Osmanlı köçeklerinin resmi sayıları tam olarak bilinmese de, mensubu oldukları *kol* adı verilen ve kayıtlı olarak çalışan toplulukların sayısı on altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar binlerle ifade edilebilir (And 1976: 141-2; Evliya Çelebi 2003: 646-8). En bilinen köçek raksları, yüksek zümreden kadınların işve ve edalarını hicvedenlerdir. Soytarı, gizli sevgilinin rolünü oynar ve kadını yere yatırarak hem izleyiciye hem de rakkaslara yönelik müstehcen hareketlerde bulunur. Köçekler, dönemin kadın kıyafetlerine benzetilen ancak bunlardan farklı da olan giysiler giyerler: örtüler, uzun ve rengârenk etekler ve ziynet eşyaları... (And 1976: 139-41). Biyolojik erkekliğin sakal gibi bedensel tezahürlerinin yanı sıra, köçek altkültürünün estetik gerekliği olan gençliğin ve güzelliğin "kaybolması"yla raksı bırakmaları öngörülür (And 1976: 139; 2002: 111-4). Köçeklik çağı, eğitime bağlı olarak yirmili yaşlar ve altıdır. Mesela Levni'nin *Surname*'sindeki minyatürler, on, on iki yaşlarındaki uzun saçlı genç köçekleri küçük gruplarda raks ederken gösterir (Resim 1). Ayrıca 1675 yılında Edirne'de IV. Mehmet'in oğullarının sünnet düğünü için yapılan şenliklere katılan İngiliz gezgini John Covel'ın aktarımına göre, raks eden köçeklerin yaşı ona kadar inebilmektedir (2009: 135).

Köçekler, icralarına zamansal bir sınır getiren "güzellik çağı"nın sonuna kadar raksa devam ederler. Bu süreçte geniş şeffaf şalvar ya da etekler, şeffaf ve gövdeyi açık bırakan gömlekler gibi kıyafetler giyerler. Saçları omuz aşağısına, bellerine kadar iner. Beden hareketlerininse izleyenleri tahrik ettiği sık sık dile getirilen bir şeydir: Sazların ve müziğin ahengine uyarak göbek atarlar, bel ve gerdan kıvırırlar, uzun ve lüleli saçlarını açarlar. Kısacası seyre, seyirci arzusuna hitap ederler. Köçek arzusu, köçeğin cinselliğini anlamamız için bizlere bir dizi bağlam sunar. Ancak Osmanlı'dan bugüne ulaşan ve köçeklerin kendi söylemlerinden oluşan bir kaynak olmaması nedeniyle, Osmanlı köçekleri hakkında bir arzu ve cinsellik epistemolojisi kurabilmek mümkün değildir.

Bu nedenle Osmanlı köçekliği üzerine yazılan bu kısa deneme kendi içinde çifte vartalı bir durum barındırıyor: İlk olarak, Osmanlı'da köçekler açısından cinsellik ve cinsel farklılık tartışması, egzotikleştirici bir bakışı palazlandırabilir. Köçekler, on dokuzuncu yüzyıl ortalarına kadar —harem ve "hoşgörü düzeni" gibi— Batı kaynaklarında adı geçen Osmanlı simgelerinden birisi gibidir. Bu türden bir Osmanlılık-hali-olarak-köçek algısı, Osmanlı erkeğinin cinselliğini zorba bir oğlancılığa ve edilgen bir homoseksüel *delinebilirliğe* ayıran Garbi bir anlayışı teyit eder. İkinci tehlikeyse, kültürlerarası çalışmalarda köçeklerden sıklıkla "Osmanlı homoseksüeli", ya da "erkek ya da oğlan fahişe" gibi anlamlarla söz edilmesidir.[1] Ayrıca burada köçeklik salt erkek-seks işçiliğine indirgenerek, cinsel kimlik olarak önemsizleştirilir. Bu gibi terimlerin tarihsel-dilsel gelişimi, müstemlekeciliğe ve müstemlekeciliğin eşcinselliği bir icra olarak değil, ancak iliştirilmiş kimlikli bir yaşam tarzı olarak inşa etme biçimlerine işaret eder. Köçek arzusu ile eril eşcinsel arzu arasındaki ilişki oldukça karmaşıktır. Bu bağlama oturtmadan köçekle ilgili bir yazı yazmak, cinsel farklılıklarının özgünlüğünü daha da dışsallaştırmak anlamına gelir.

Osmanlı'da biyolojik cinsiyet, özellikle İslam hukukuna bağlı olarak belirgin bir ikili kategorileşmeye bağlıyken, toplumsal cinsi-

1. Bkz. And 2002: 111-4; 1976: 139-42; Ersoy 2007: 88. Ayrıca bkz. Hiçyılmaz 1991; Koçu 2003; Koloğlu 197?.

yet düzeni için aynı şey söz konusu değildir (Yalur: 2011). Toplumsal cinsiyet açısından köçeklerin hallerini belirgin bir yere koymak doğru bir hamle sayılmaz, çünkü arzu ilişkileri açısından bir müphemlik söz konusudur. Köçeklerin gerçekleştirdikleri icralar, biyolojik cinsiyete dayalı erilliğe gebe değildir. Kamusal alanlarda, yani ortaoyunlarında, sokaklarda, kahvehanelerde, meyhanelerde, parklarda, evlilik ve sünnet düğünlerinde icralarını gerçekleştiren köçeklerin, toplum nazarında mutlak bir kategoride, "erkek" veya "kadın" kabul edildikleri konusunda bir hükme varmak mümkün değildir. İslam hukukunun biyolojiye dayalı kadın/erkek ikiliğinin aksine, Osmanlı toplumunda varlıkları bir tehdit olarak görülmez. Mesela saray köçekleri hareme girebilirler ve hatta haremdeki kadınların icralarını öğrenebildikleri gibi harem kadınları da onları taklit edebilirler (Shay 2005: 56). Ancak gençlik ve güzelliğin çözülmesiyle birlikte, artık köçek olamayacakları ve "erkek" olarak toplumdaki yerlerini alacakları öngörülür (And 2002: 111-4).[2]

KÖÇEK VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Köçek raksının, çengi rakslarıyla ve "kadınlık icrası"yla bazı benzerlikler taşıdığı iddiaları, kadın hareketlerini ve görünüşlerini "taklit" ettikleri yönündedir. Bunun için de ya Evliya Çelebi farklı şekillerde yorumlanır ya da Reşat Ekrem Koçu'nun ve Orhan Kologlu'nun farklı duyarlılıkla ele aldığı hikâyeler ve anekdotlar sorgusuz ve değişmezcesine doğruymuş gibi bir güvenle kaynak gösterilir. Evliya'nın anlatılarında köçeklerin "[H]er biri diba [altın-gümüş işlemeli kumaş], ipekli ve sırmalı etekliklerini kuşanıp muhabbet meydanına çarpareleriyle ... raks edip döndüklerinde düşkünleri hayran olur, her köşeden hu sesi ile düğün evi nur dolar" (Çelebi

2. Enderunlu Fazıl, İstanbul'da nam salmış, Kişmir Şah diye de bilinen Loncalı Köçek İsmail'in yaklaşık 170 beyitte güzelliğini övüyor: "İsmine dirler imiş İsmail / Çengilerden meğer ol şuhi cihan". Ancak zenpâreliği (kadınseverlik) tercih ederek evlenmesiyle güzelliğinin yok olmasını hicvediyor: "Dikkat ettim yüzüne ben o zaman / Çeşm-ü ebrusuna kıldım iman / O civan olduğunu fehmettim / Belki benzetme deyu vehmettim / Eyledim ismini bir kere sual / Meğer İsmail imiş o bedhal!" Bkz. Koçu 2003: 67-74.

2003: 646-8). Öyle "Rum oğlanları vardır ki şehr-i İstanbul içre velvele verip nice adamın varını ve malını yiyip bir hasır üzere komuşlardır" (*a.g.y.*). Hayranları "yetmiş tastan içmiş, feleğin çemberinden geçmiş ... veled-i zina afitap-misal [yani zina çocuğu gibi] rakkaslar uğruna bütün varlıklarını döküp saçarlardı" (*a.g.y.*). Reşat Ekrem Koçu'nun anekdotlarındaysa, "oyunlarda şehvetengiz kılıklarla giydirilirlerdi, şeffaf şalvarlar, şeffaf gömlekler, çıplak gövde üzerinde kolsuz yelekler ve hepsi istisnasız saçlı olurdu, kız gibi omuzlara, hatta daha aşağıya dökülen uzun saçlı..." (Koçu 2003: 61). "Edaları ve kıyafetleri gayritabii sanatlarına; kısmen eril kısmen dişil olarak izleyicileri tarafından o kadar sevilir ve yüceltilirlerdi ki birçok şair beyitlerinde methiyeler düzdüler" (And 1976: 141). Buna benzer bir şekilde, Kemal Özdemir, köçek raksını tamamen düzcinsellik açısından anlamlandırıyor: "Bazen tamamen kadınlar gibi giyinirlerdi. Böylece kimse cinsiyetler arasındaki farkı anlayamazdı... Bu güzel eril fettanlar, ayartıcı ahlamaları ve oryantal danslarıyla, erkekleri çılgına çevirirlerdi" (2000: 59).[3] Yener Altuntaş ise köçeklerin seks işçiliğine ve cinsiyetlerine "sapkınlık" söylemiyle yaklaşır:

> Yaygın olarak önce tavırlarıyla seyircilerin hayvanca duygularını uyandırır ve sonra para karşılığı bu sapık istekleri doyurma amacını güderlerdi. Bu bakımdan bu danslardaki kadın rollerini kadın kılığına girmiş erkekler oynar ve seyircilerin arasında kadınlar da bulunduğu zaman dansçılar daha uslu davranmaya çalışırlardı. Yalnızca erkeklerin bulunduğu toplantılarda ise buna gerek duymazlar, davranışları tam tersinedir. Bu genel dansçıların kimi kılığı tuhaf ve gülünçtü. Bu tuhaf kılıklarıyla ilgiyi üzerlerine çekmeye çalışırlardı. (1997: 37)

Köçek icrasını başlı başına "taklit", "sapkın", "kadın gibi" ve "gayritabii" addetmek, köçekliğin Osmanlı'daki müstakil cinsellik düzeniyle olan ilişkisini görmemizi engeller. Ayrıca yazarlar neyin

3. John Covel'ın şarkiyatçı söylemindeyse, And'ın ve Özdemir'in etkilendikleri bariz olan Garbi ahlakçı bakış görülebilir: "Akla gelebilecek her türlü çapkınca ve şehvetli figürleri acayip bir hünerle ve sessiz bir edepsizlik içinde icra ediyorlardı; bu durumu kendi kendime protesto [ettim]... Raksları vücudu kıvırıp sallamaktan oluşuyordu (dilsizlerin işaretleri gibi doğunun ahlâksızlığını şaşırtıcı zevk ve sefahat hareketleriyle dile getiriyordu)..." (2009: 135).

"gayritabii" olduğunu, neyin hangi norma göre "taklit" ve "kadın gibi" olduğunu açıklamakta da oldukça yetersizdirler. Toplumsal ve bireysel olarak inşa edilmiş bir kategori göndermesi nedeniyle arzu akışkanlığı bozulan cinsel farklılık, anlamı kesin bir biçimde açık olan bir biyolojik farklılık kategorisini "gayritabiilik" üzerinden devam ettirir ve meşrulaştırır.

Cinsel farklılıklar yalnızca dil, anlatı ve temsillerin her noktada kesin olanı sorguladığı bağlamlarda maddeleşebilir. Cinselliğin toplumsal oluşumları, beden bulmuş bireylerce ifade edildikleri sürece bedenin maddeselliğinde —bedenselliğinde— yer ederler. Bu yaşanmış deneyimin bedenselliğine dayanmayan herhangi bir toplumsal cinsiyet ve cinsellik kavramlaştırması kendini yanlış bir şekilde anlatır. Ne toplumsal ne de bedensel olan çözümleme, aralarındaki etkileşimi yakından incelemezse bağımsız bir çözümlemeli alan addedilemez.

Cinsiyet icrasının hayat boyunca kurgulanan ve öğretilen bir şey olduğunu düşünürsek, *küçük* yaşta köçekliği öğrenen ve icra eden köçekleri birer "erkek" ya da "taklitçi" değil, bugün sürekli kullandığımız toplumsal cinsiyet kategorilerinden farklı devinimler ve teamüllerle öğrenilmiş bir kimlik olarak tahayyül edebiliriz. Kısaca söylersek, köçeği kadın/erkek ikiliğinden ve "eşcinsel mi değil mi?" sorusundan çok, cinsel kimlik çeşitlilikleriyle mukayese etmek daha doğru olur. Köçek, yaşanmış bir kimlik olarak ancak erkekler ve kadınlar arasındaki ayrımın ötesinde olmasıyla mümkün olur.[4] Modern ikili cinsiyet ayrımını aşan ve aynı zamanda "ya şu ya bu" ikiliğinden birine girmeyen/sokulamayan, keskin çizgileri körelten köçek, Osmanlı'daki cinsellik ve cinsiyet düzeninin bir öğesi olarak düşünüldüğü zaman, bu düzenin de ikili toplumsal cinsiyet ve cinsellik kategorilerinden öte dinamikleri olduğunu görmekteyiz.[5]

4. "Türkiye'de Travesti ve Transseksüeller" (1991) adlı çalışmasında bir grup trans bireyle mülakat yapan Thijs Janssen, 1990'lı yıllara kadar trans bireylerin kendilerini ifade etmek için "transseksüel" veya "travesti"den çok *köçek* ifadesini kullandıklarını söyler (s. 83). "Travestilik" ve "transseksüellik" modern Batı tıbbı tarafından türetilmiş sözcüklerdir.

5. Bu bağlamda köçekliğin, bir kavram olarak *transgender*'la olan benzeşimlerine bakmanın önemli olduğunu düşünüyorum. Bu da kavramın kadın/erkek

Köçeklik, Osmanlı toplum ve kültürüne içkin bir şeydir ve on dokuzuncu yüzyıla kadar Osmanlı cinsiyet ve cinsellik düzeninde, köçeğin kendisini karşısına alacağı veya altüst edeceği, ikiliğe dayalı bir normatiflik yoktur. Sorunsuz olabilmesi için, köçeklere yönelik herhangi bir tanımlama, onların bedenlerini, cinselliklerini ve cinsiyetlerini ne kadın ne de erkek olarak yaşayışlarını, ve hatta Evliya Çelebi'nin de vurguladığı gibi, evlilik ve sünnet düğünlerinde ve törenlerinde —çoğalma, doğurganlık ve üremenin— tanığı olarak hazır bulundukları olgusunu dikkate almalıdır (Resim 2).[6] Modern öncesi Osmanlı kültüründe köçeklerin, çeşitli etkinliklerdeki törensel konumları bakımından, kimliklerini güçlendirdikleri söylenebilir.

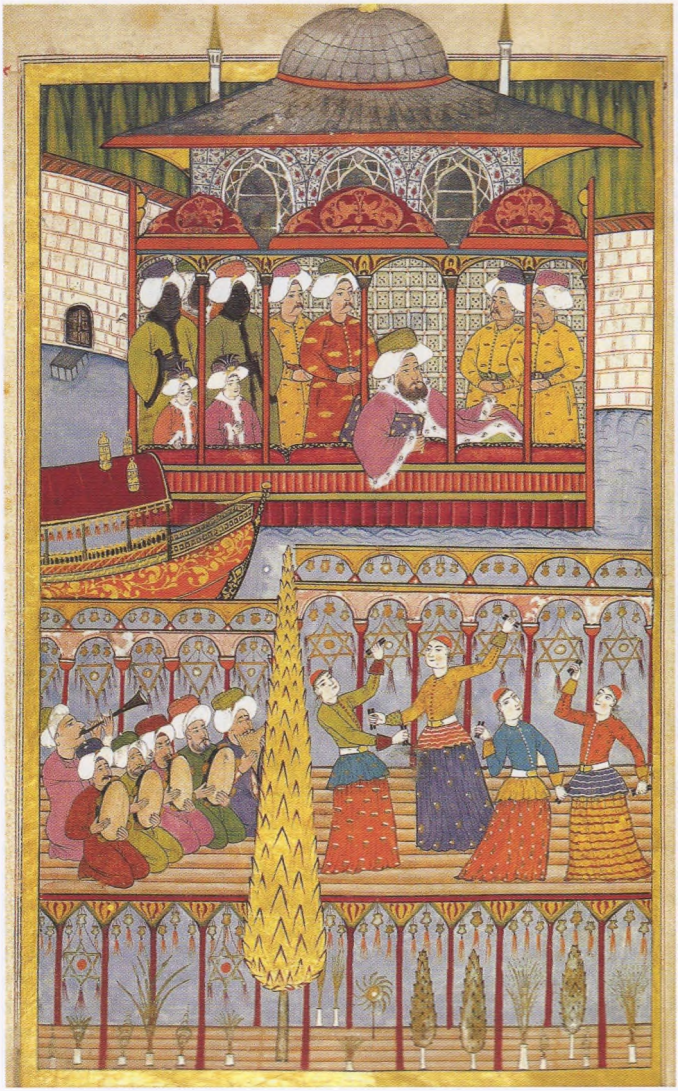
---

ikiliğini aşmasında yatıyor: Köçeği trans kimlik kavramı üzerinden düşünmek, bugünün Batı kaynaklı, durağan ve ikili cinsiyet düzeninde söz konusu olmayan, daha değişken bir cinsiyet kimliğini tahayyül etmemize yardımcı olur. Köçeğin Osmanlı toplumsal cinsiyet ve cinsellik düzenindeki yerini anlayabilmek için —saptayabilmek değil— altüst edici imkânlar açısından da Osmanlı köçeği ile trans'ın karşılıklı bir değerlendirmesine de bakılabilir. Bu, Osmanlı köçeği ile trans'ı bir şekilde aynı kategoriye, kimliğe ve siyasi gündeme koymak anlamına gelmiyor. Bundan ziyade, köçek icrasındaki törensel yönleri de içeren kültürel farklılıkları dikkate almaktan söz ediyorum. Özellikle trans üzerinden bir karşılaştırmalı değerlendirme yapmak, Osmanlı'da cinsel kimlik çeşitliliği konusunda bir fırsat sunar. Bu da Batılı kavramları Doğu'ya uyarlamaktan ziyade, trans'ın barındırdığı kimlik çeşitliliğiyle beraber Osmanlı'da bir altkültürün cinselliğine bakmak anlamına gelir. İkili kimlik kategorilerini ve sınırlarını aşan imkânlar açısından köçeği ve trans'ı bir arada sunmak, birinin eleştirel anlamını diğerine üstün görmek ve köçek halini, trans şemsiyesi altındaki kimliklerden birinin bir Osmanlı mukabili gibi düşünmek değildir. Cinsel kimliklerin ve toplumsal cinsiyet kategorilerinin *modern* anlamlarına ters düşmeleri açısından bu kültürel örneklere beraber bakmaktır. Bu bakış, aynı zamanda modern öncesi Osmanlı toplumunda cinsel teamüllere bakarken, köçek gibi bir cinsellik hali ve toplumsal cinsiyet çeşitliliği örneğinin, toplumsal yaşama içkin bir bağlam olduğunu anlama imkânı sunuyor. Bu bağlamda köçek icrasını incelerken —bazen kimliği aşan, bazen kimliklere aracı olan, bazen bir kimlik olmayan— trans kimlik kavramı mümkün mertebe dikkate alınabilirken, bu kavramın altüst edici imkânları köçek için söz konusu değildir.

6. Murat Bardakçı'nın aktardığı Galip Paşa'ya göre, Kastamonulu Himmet, "zifaf odasına" girmeden önce davul zurna ve köçekler eşliğinde oynar: "Başladı köçekler oyuna, çaldı davullar / Akcinnu yutup gakşek olup heyde yıkıldık / Ahret sorusundan da yamanmış aman emmi / Çekti bizi sorguya kadı eyce sıkıldık / Taktı bu gece sorguya Galib beni Kezban / A.la g.. arasında t...k denli kısıldık". Bkz. Bardakçı 2005: 25.



Resim 1 1720 şenliğinde müzisyenler eşliğinde raks eden köçekler Vehbî, *Sûrnâme: Sultan Ahmet'in Düğün Kitabı*'ndan.



Resim 2 Raks eden köçekler. Vehbî, *Sûrnâme: Sultan Ahmet'in Düğün Kitabı*.



Resim 3 17. yüzyıl çarşı ressamının tasvir ettiği bir köçek. Metin And, *A Pictorial History of Turkish Dancing: From Folk Dancing To Whirling Dervishes, Belly Dancing to Ballet*.



Resim 4 Kahvehane tasviri. Metin And, "Kubbede hoş bir seda Osmanlı sanat dansı", *Skylife*, Mart 2003. Çarşı ressamının tasvir ettiği bu kahvehane tasvirinde, köçeğin bedeninden uzama dalga dalga yayılan erotizme tanık oluruz. Arka planda, pencerelerin ardında belli belirsiz bir gökyüzü, divan ve tütün çubukları, boşlukta salınan eller, çarpareler ve sağ öndeki köçeğin "müstehcen" duruşu, çeşitli sarı renklerle dalgalanan baskın turuncu tonlardan fışkıran arzu ve cazibe havasını güçlendirir. Köçeklerin, erkek-ötekilerin arzularını kendilerine çektiklerini görürüz. Tasvir ve fantezi bize, *talepkâr* sesleri, jest ve mimikleriyle bu kahvehane uzamını kapladıklarını ve bir ritüeldeymiş gibi erkek-ötekiler kendilerinden geçirdiklerini anlatır sanki.

Osmanlı köçeklerinin varlığından, toplumsal cinsiyet ve cinsellik düzeninde kadın/erkek kategorilerinden farklı bir kategorinin söz konusu olabileceği anlaşılıyor ancak bunun boyutlarını belirlemek pek de mümkün değil. Çünkü köçeklerin gündelik hayatlarını, bedenlerini ve cinselliklerini nasıl yaşadıklarına dair öznel anlatıları bulunmamakta. Divan edebiyatı şiirleri, seyahatnameler, gezgin notları veya yazarların/tarihçilerin anekdotları bize öznelliğe doğru bir imkân sunabilirler ancak bunların her birinde birer özdüşünümsellik (*self-reflexivity*) kurmak; metinleri ilgili dönemlerin bağlamlarına uygun şekilde yeniden yazarak, temsilden gerçeğe doğru yol almak gerekir.

TEMSİLİ KÖÇEK VE ARZU

Köçeğe bir anlam verme, bir kategori ve kimlik belirleme fikrine karşı, insanlar için farklı açılardan söz konusu olan bu icrada gençliğin ve güzelliğin cinselliğinden söz etmek istiyorum. Bunun için toplumsal cinsiyet terimini bir yana bırakmayı öneriyorum. Örneğin bir resme/tasvire bakarken, herhangi bir bedensel cinselliğe ve ifadesel cinsiyete direnen bir bakışla ve duyumsal aktarımla karşılaşıyoruz. Bu bize temsili bir köçeklik algısı oluşturma imkânı sunuyor.

Mesela 17. yüzyıl çarşı ressamının tasvir ettiği bir köçek portresinde sanki imge, köçeğin beden ve zihni ile birlikte salt güzelliğine, gençliğine ve çekiciliğine doğru bir coşku başlatmış gibidir (Resim 3). Bir eli belinde, diğeri eteğinde olan bu köçek, göz alıcı gülümsemesi ve güzelliğiyle, feyzi bir cinselliği tecessüm ediyor. Bu tasvir, cinselliğin ve erotizmin zarif hassesini duyumsamayı sağlıyor adeta. Bu da tasvir edilen köçek-erotizmidir. Ağırlıklı olarak birkaç renkli olan kompozisyonda hoş bir derinlik ve tutku vardır. Köçeğin saçlarının ve gömleğinin zengin ve dokulu siyahiliği, eteğin kırmızılığı ve takkenin beyazlığıyla dengelenir ve ona zarafet ve alımlılık katar. Yüzeydeki sarımsı renk, köçeğin yüzündeki canlılığı azaltırken, çene ve dudaklar daha neşeli ve talepkâr bir görünümdedir. Klasik bir biçimsel duruş, köçeğin sağ elinde belirir. Sol el kıvrılarak sarı kuşağa yaslanırken, sağ elin başparmağı eteği kavramakta ve kol bel hi-

zasına yakın durmaktadır. Bu tasvir, ilk kez bakıldığında tuhaf bir tutuklama ânı da yaratır: Köçek figürünün güzelliği, tuvali kaplar ve cezbettiği kadar rahatsız da eder. Köçeğin bakışında ve duruşunda kibirli bir hal vardır sanki. Kısılmış ve hafifçe boşluğa bakan gözler, resme bakanla arasına küçük, ancak mesameli bir mesafe koyar. Sebatla kapanmış dudaklar öyle pembe, ve yüzün etrafındaki saçlar öyle efil efil kıvrılır ki, bakanı, bu portreye daha da yakından bakmaya davet eder. Figürün gerçek kimliğini bilmek imkânsızdır; tasviri yapan çarşı ressamı, köçeğin kimliği üzerine kategorileştirici bir bakışa izin vermeyerek işlemiştir işini sanki.

Divan edebiyatında da karşımıza çıkan köçekler ötekilerine, yani şairde nasıl bir arzu ve haz etkisi bıraktığına bakmak için, gençliklerinin nasıl algılandığını ve hatta fantezileştirildiğini anlamak için bir fırsat sunuyor. Güzellere düşkünlüğüyle nam salmış, ancak kadınlardan nefreti de Latifî tezkiresinde geçen Şair Ahmet Paşa'ya göre köçekler endamlı, şehvetli ve raks endamı ile kadınsılık arasında salınırlar:

> Rakkasanın kimi taife-i nisvana mahsus elbise-i şehveten-giz ile
> Kimi kamet-i raksa mahsus kıyafet-i kıyamet-hiz ile
>
> (Rakkasların kimileri, şehvetli elbiseleriyle kadın tayfalarına özgüdür; Kimiyse kıyameti andıran kıyafetiyle raks endamına özgüdür)

Çalıkçızâde Mehmed Mânî'nin şehrengizinde anlattığı köçekse, çektirdiği eziyet ile âşığının boyunu çengel gibi, hatta belli ki bir *çengi gibi* bükmüştür:

> Büküldi çeng-veş kaddüm gamında
> Nazar kılmaz o kendü 'âleminde
> Güzellerle tolarsa cümle 'âlem
> Anun ben bir kılın dünyâya virmem
>
> (Aktaran: Tuğcu 2007: 98)

Bosnalı Mezâkî ise, köçek Behzad'a olan vurgunluğunu anlatır:

> Murg-ı dildür şikârı Behzâd'un
> N'ola sayd olsa kârı Behzâd'un

(Behzad'ın işi gücü av olsa buna şaşılmaz; çünkü onun avı gönül kuşudur.)

Çâr-pâreyle özge 'âlemdür
Raks-ı zîbâ-karârı Behzâd'un

(Behzad'ın güzel duruşlu raksı elindeki zillerle bir başka dünyadır.)

(Aktaran ve çev. Aksoyak 2009: 128-9)

Saraylı gulâmpâre (oğlansever) bir memur olan Enderunlu Fazıl, *Defter-i Aşk*, *Hûban-nâme*, *Zenannâme* ve *Çengi-nâme* adlı kitaplarında Osmanlı güzellerini, oğlanları, kadınları, köçekleri ve bütün dünya güzellerini betimlemiş tek yazardır belki de. *Defter-i Aşk* kitabında, 17. yüzyıl raksçısı Çingene İsmail'in güzelliğini ve yeteneğini metheden yüzlerce beyit vardır (Koçu 2003: 67; And 1976: 141). Erken 19. yüzyıl köçekleri hakkındaki *Çengi-nâme*'de geçen bir Rus ve bir de Ermeni köçeğine örnek verecek olursak:

Büyük Afet, o güzel Yorgaki
Sime benzer o vücudı paki
O eda o reviş, çalaki,
Sanma dünyada anın benzeri var

Nedir ol çeşmi siyah, kaşı siyah?
Nedir ol barikai çehrei mah?
Ermeni olmasa eyvah eyvah!

(Aktaran: Koçu 2003: 63-64)

Şair Nedim ise, rakkasın seyirciyi nasıl safahata getirdiğine işaret eder:

Rakkas, bu hâlet senin oynunda mıdır
Âşıklarının günahı boynunda mıdır,
Doymam şeb-i valsına şeb-i rûze gibi
Ey sîm-i beden, sabah koynunda mıdır

(Sevengil 1993: 73)

Numan Ağa ise, rakseden köçeğin "kız mı, oğlan mı" olduğunu ayırt edemiyor:

Gönlüm aldı ol meh-i sîmin bilek
Tavrı müstesna güzel reftan pek
Bir getirmiş böyle mahbubu felek
Kız mı oğlan mı bilinmez bir köçek

Tavrı, reftan, dili mecbur eder
İşvesi dilden kederi dür eder
Aşıkı lûtfuyla pek mesrur eder
Kız mı oğlan mı bilinmez bir köçek

(Aktaran: Bardakçı 2005: 173)

Bu beyit ve mısralarda, Osmanlı'da köçekliğin cinsellik epistemolojisini kurmanın mahrumluğunu görebiliriz. Köçeklerin alımlanması, kendi kültürel bağlamlarında, kaynaklarda olduğu kadar müphemdir. Ancak temsili arzuya bakarken köçeklerin edimlerinin ve verdikleri zevkin, ötekilerin —yukarıdaki örneklerde, şairin— zevkini de kapsayacak biçimde olup olmadığına bakmak akla gelebilir. Temsili köçeğin zevk etiğinde, köçeğin ötekisinin arzularına bakmak, bir özne olarak köçeği yorumlamak için yeterli değildir, çünkü ele aldığımız beyitleri yazan şairdir. *The Age of Beloveds* adlı kitaplarında Walter G. Andrews ve Mehmet Kalpaklı, özellikle 16. yüzyıl metinlerinden yola çıkarak divan şiirinde aşk'ın öznesinin "erkek" olduğunu gösterirler (bkz. 2005). Yani köçek, müstehcen icrasıyla erkek-öteki'nin arzularını talep eder (Resim 4). Ancak özne-şairin erkek olmasından yola çıkarak, nesne-köçeği de bu kategoriye koymak, olası cinsiyet ilişkilerini görmemizi engelleyebilir. Yüksek lisans tezinde, Bursa şehrengizlerinde geçen "güzeller"i inceleyen Emine Tuğcu gulâmpâre ve zenpâre (kadınsever) gibi ayrımları, şair biyografilerini anlatan tezkire yazarlarının gerçekleştirdiğini söyler (2007: 123). Bu nedenle şairi gulâmpâre addetmek, köçeğin mutlak surette "erkek" ve "eşcinsel" olduğu anlamına gelmez. Sözü edilen "erkeklik", köçeğin biyolojik cinsiyetiyle ilgilidir. Osmanlı toplumundaki zenpâre ve gulâmpâre gibi mutlak kimlik kategorileri söz konusuyken, köçekler için bu gibi kategorik sınırlar belirgin değildir. Toplum nazarında, köçeğin ötekisi, cinsellik haline göre gulâmpâre addedilebilir. Ancak dönemin Osmanlı toplumunda yaygın olan kategorilerin de "duyarlılıkla" ve doğruculukla kullanılma

düsturu olmadığı da düşünülebilir.

Dror Ze'evi'ye göre cinsel ilişki çeşitleri, Osmanlı toplumunun belli düzeylerinde "doğru" ya da "yanlış" addedilmemiştir (2006: 121). Mesela "homoerotik" çekicilik yasaklanılası, hasıraltı edilesi bir konu değildir; gölge oyununda sık sık zenne olarak çıkan Karagöz, köçeklerle erotik ilişkilenme hallerinde de bulunur (s. 135). Metin And, Orhan Koloğlu, Reşat Ekrem Koçu gibi Osmanlı tarihini özel duyarlılıklarla ele alan tarihçiler, yaşına bakmaksızın köçek icrasını "kadınsı" olarak tanımlamış ve dolayısıyla sadece kadın taklidi yaptıklarını ileri sürmüş olsalar da, Batılı kadın/erkek cinsiyet kategorilerinin ve stereotiplerinin modern öncesi Osmanlı toplumu ve kültüründe aynı şekilde hâkim olduğunu düşünerek hareket etmek bir hata olabilir. Osmanlı kültürü ve sanatında kadın/erkek kategorilerinin keskin bir şekilde belirginleşmesi daha çok on dokuzuncu yüzyıldaki Batılılaşma, modernleşme ve kapitalist dünya ekonomisine eklemlenme sürecinde gerçekleşmiş bir şeydir.[7] Köçek icrası ve salınışları gençliği, sağlığı, güzelliği ve sanatsal yeteneği metheden, özel bir bedensel haldir. Osmanlı toplumunda, insanın içini ve ahlaki saflığını yansıtan dış güzelliğe inanılır (Andrews ve Kalpaklı 2005: 4). Bu durumda köçek, kendi başına bir cinsel kimlik olarak düşünülebilir. Osmanlı estetiğinde köçeklik hali ve bu icranın müphemliği, raksın farklı bir etik niteliği gibidir. Modern öncesi Osmanlı toplumsal dokusunun vazgeçilmez bir parçası olan köçeklik, Osmanlı söylemlerindeki ve geleneksel kültüründeki toplumsal cinsiyet rollerinin farklılıklarıyla, anlamlarıyla bir ilişki halinde olmuştur.

7. 1857'de çıkan bir irade-i senniye ile köçek raksının yasaklandığı ve çenginin "dansöz" adını alarak kamusal alanda daha çok yayıldığı iddia edilir. Bkz. Pakalın (1983: 84).

"Çocukken bizim apartmanda benden sekiz ay küçük olan, Bartu adında bir arkadaşım vardı. En yakın arkadaşımdı. Anaokulundan gelince ya ben onlara gidiyordum ya da o bize geliyordu ve birlikte oyun oynuyorduk. Evcilik oynarken, ne hikmetse ben baba oluyordum o da anne oluyordu! Bartu'nun anneannesi Almanya'da yaşıyordu ve oradan her gelişinde ona benimkinden daha iyi oyuncaklar, Action Man ve askerler gibi o zamanın en moda oyuncaklarını getiriyordu. Benim ailemse beni küçük bir kız çocuğu olarak gördüğü için bana Barbie bebekler falan alıyorlardı. En fazla araba aldırabiliyordum; başka bir şey almıyorlardı. Bartu'nun en çok sevdiğim oyuncağı Action Man'iydi. O zamanlar reklamlarda çok görürdük; Action Man denizde sörf yapıyor, kız arkadaşını kurtarıyor... Ben de Action Man'i çok seviyordum ve reklamları izlerken kendimi onun yerine koyuyor ve onun yaptığı hemen hemen her hareketi yapıyordum. Bir gün Bartu'yla bizde oyun oynuyorduk; o da Action Man, askerler ve arabalarını getirmişti. Ben de Barbie bebeklerimi, arabalarımı çıkarmıştım. Akşama kadar oynadık ve artık Bartu evine gidecekti. Ben de kendimi onunla bir gördüğüm; kendimi onun

gibi bir erkek olarak gördüğüm için ona "Action Man ve askerlerle sen çok oynadın. Ver biraz da ben oynayayım. Al sen de biraz Barbie bebeklerle oyna," dedim. Ona Barbie bebekleri verdim, ondan da Action Man ve askerlerini aldım. Oyuncaklar o akşam bende kaldı. Action Man'e reklamlarda gördüğüm hareketleri yaptırdım; koltuğun üstünden atlatıyordum. Odamın her tarafında askerleri pusuya yatırıp saatlerce oynadım. Fakat ertesi gün Bartu'nun annesi kapıyı çaldı ve oyuncakları istedi. Ben de mecburen verince bir günlük Action Man maceram bitmiş oldu. //

SEKS İŞÇİLİĞİ

BELGİN ÇELİK

Biraz eskiye giderek başlamak istiyorum: Dünyanın ilk reklamlarından biri Efes'te, bir fahişe hakkındadır. Şu an hep reklamlara bakarız, suyu bile reklama bakar da alırız, ama bunun ilk örneği bir fahişenindir. Biliyorsunuz Sümer, Antik Yunan ve Roma dönemlerinde tapınak fahişeleri vardı. Bu fahişeler tapınaklar, kutsal mekânlar için çalışırlardı; işçilikleri yardım amaçlıydı. Güzel fahişeler iyi para kazanırlardı ve daha çok yardım ederlerdi. Çirkin fahişelerse beğenilmedikleri için tapınağa para kazandıramadıklarından hüngür hüngür ağlarlardı. Osmanlı'daysa seks işçiliğinde söz konusu olan daha çok bugün trans dediğimiz bireylerdi. Transseksüellik o zaman yoktu, çünkü ameliyat yoktu. Bundan 300-400 yıl önceki Osmanlı döneminde, şimdiki Taksim Sular İdaresi'nin orada Amdon'un Yeri diye bir randevu evi vardı. Buraya kayıtlı yüzlerce trans ve seks işçisi çalışmaktaydı. Bizim şimdi "pezevenk" dediğimiz kişiler olan *gavatlar* da, seks işçisi köçekler de, translar da esnaftan sayılırlar ve kayıt altına alınırlardı. Padişah sefere gittiğinde, onlar da esnaftan sayıldıkları için padişahı uğurlarlardı. Acaba Osmanlı mı daha demokrattı, yoksa günümüz Türkiyesi mi?

ABANOZ

Türkiye toplumu seksin ne olduğunu, nasıl yapıldığını pek bilmez. Aslında seks —yaptığım için övünerek de söylüyorum— bir sanattır, bir tablo gibidir. Benim Abanoz'da* geçen bir dönemim oldu.

* Bir dönem İstanbul Beyoğlu ilçesinde genelevlerin bulunduğu sokak. *–ed.n.*

Günde yüz kişiyle cinsel ilişkiye giriyordum. Abanoz dediğimiz yer Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk resmi genelevidir. Müslüman kadınların çalışması yasaktı, ama Hıristiyan gayrimüslimler için aynı mantık geçerli değildi. Burada Rumlar, o zamanlar gelen Ruslar, "madam" dediğimiz kişiler çalışırlar ama Müslüman bir kadın asla çalışmazdı. Müslüman olan kadın için böyle bir şey mubah olamaz, ancak el altından ensest ilişkiler ibadullahtır. Bunlar da asla konuşulmaz, çünkü kan tutar derler: Baba kızına bir şey yapmaz, çünkü kan buna izin vermez. Amca da güya yapmaz. Peki, benim ve birçok trans ve kadının ilk cinsel ilişkileri amcalarıyla oldu. Nasıl oluyor bu? Kan niye tutmuyor?

Bana şimdi gittiğim yerlerde "AKP geldi mantar gibi çoğaldınız," diyorlar. Ama kabahat bizim, biz tarihimizi hiçbir zaman öne koymuyoruz; gerek trans tarihini gerekse seks işçiliğini. Bizim çalıştığımız dönemde, Abanoz'da çalışmaya yönelik 1962 Anayasası bize bazı imkânlar vermişti. Ne yazık ki Adnan Menderes asıldıktan sonra, askeri darbenin yaptığı güzel bir anayasaydı — beğensek de beğenmesek de. Şimdiki anayasadan ve yapılacak olan anayasadan çok daha iyiydi. 1970'li yıllarda seks işçiliğine başladığımda artık resmen randevuevleri açılmıştı. Sovyetler Birliği'nden, İtalya'dan, Fransa'dan, Yunanistan'dan, Bulgaristan'dan translar gelip burada çalışıyorlardı. Aynı bugünkü Hollanda gibiydi; özgürce çalışıyorlardı. O zamanki şartlarda ve yine aynı hükümet tarafından hepimize birer kart verilirdi. Bu kartlar çalışma belgesi özelliğindeydiler, çünkü o dönemde frengi gibi cinsel yolla kolaylıkla bulaşan hastalıklar vardı. Çalışırken polis sizi çevirdiğinde görsün diye "İki aylık kan alınmıştır. Kanı temizdir. Muayeneleri temizdir," yazardı bu kartlarda. Gayet güzelce bunu polise gösterirdiniz ve rahatça çalışabilirdiniz. Aynı şey yabancılar için de geçerliydi, "kanı alınmıştır" yazardı onların kartlarında da. Hastaneye gittiğiniz zaman da vücudunuzda bir sivilce bile olsa, sizi dikkate alırlardı, o iyileşmeden bırakmazlardı. Zevkusefaya daldığınız ve birkaç kadeh içtiğiniz zaman kimsenin aklına sağlık gelmez; sağlık mağlık hak getire![1]

1. Kime sorsanız, "Ben ibnelerle yapmam", "Translarla işim olmaz", "Uçkur çözmem," gibi şeyler söylüyor. Halbuki bu arzu tramvayına herkes binmiştir. Bir

Abanoz dönemine devam edeyim. Abanoz bir kere kapandı ve yeniden açıldı. Süleyman Demirel zamanında, 1970'li yıllarda açıktı. O zaman en son Saadettin Tantan kapattı Abanoz'u. Boksu yeni bırakmıştı ve komiser olmuştu. Tüm Türkiye'de Abanoz dahil bütün genelevlerin kapatılması facialarını da beraberinde getirdi; ensest ilişkiler, hayvanla ilişkiler (zoofili), çocuk ilişkileri patlamak üzereydi neredeyse. Abanoz kapanmadan önce gayet güzelce çalışıyorduk; Taksim'den Harbiye'ye kadar randevuevleri vardı. Bülent Ecevit geldiği zaman —ki kendisi hiçbir zaman tek başına önderimiz olmamıştır— MHP ve Necmettin Erbakan'ın partileriyle beraber bir hükümet kuruyorlar ve duman attırıyorlardı. Ecevit'e baktığımız zaman, halkçı, kahraman, sosyalisttir, yani "solcu"dur. Allahım, biz ise zulmün en büyüğünü yaşıyorduk. Çünkü polisler, asayiş gibi birimlerin hepsi MHP'li ve Selamet partiliydi. Biz de Ecevit gitsin diye dua ediyorduk. Bu defa Demirel geliyordu. Demirel geldiğinde, yine ne oluyordu ben de onu anlamıyordum, gayet güzelce evler, pansiyonlar açılıyordu, yani herkes işine gücüne devam ediyordu. Ben bunları anlatınca da bana "Demirelci" diyorlar. Ben bu üçkâğıtçı partilerin hiçbirisini sevmesem de Sezar'ın hakkı Sezar'a verilmeli. Ortalık güllük gülistanlıktı demiyorum, ancak şimdiki 1982 Anayasası'ndan bu yana, 2011'e girdiğimiz zamana lanet ediyorum. Bugün önümüzde daha çok zorluk var. Ne oldu da her şey tepetaklak oldu ve bugünlere geldik?

KIRMIZI ŞEMSİYE

Kırmızı Şemsiye ilk defa Amerika Birleşik Devletleri'nde, seks işçilerini korumak için çıkan bir sendikal oluşum. Ama bu arada Hindistan'da 20 000 seks işçisi kadın, sendikalarının olması için Birleş-

---

de bizi ahlaksızlıkla suçluyorlar; "Ahlaksız, topluma aykırı," diyorlar. Ben 56 yaşındayım ve geçmişte yapmış olduğum seks işçiliğinde hep "ahlaklı" insanlarla beraber oldum, tanıştım, sohbet ettim, düştüm kalktım. Aralarında vekillerin de olduğu her meslek grubundan "ahlaklı" kişilerdi bunlar. Bunların arasında haham da, hacı da, imam da var. Bu kişiler "ahlaklı" değiller mi? Niye onlara gelince kutsal ve "ahlaklı" oluyorlar da, biz "ahlaksız" diye yaftalanıyoruz? Kaldı ki kim neye göre "ahlaklı"? Var mı bunun ölçütü?

miş Milletler'e başvuruyorlar. Ancak bu, Türkiye'de de olduğu gibi hep askıda kalıyor. Kırmızı Şemsiye'nin en güzel örneğini veren ve bayrağı en iyi taşıyan ülkeyse Arjantin oluyor. İhtilal zamanında, valiyle içişleri bakanının getirdiği yasaklara karşı bütün hayat kadınları, travesti ve transseksüeller bir birlik, bir yumak olup "asla çalışmayacağız" diyorlar ve imece usulü birbirlerini destekliyorlar. Hükümet onları yıldırdığını düşünürken ciddi bir direnişle karşılaşıyor. Hatta insanlar kardeşine falan saldırmaya, sarkmaya başlıyor. Bunlarla ve direnişle karşılaşan vali ve içişleri bakanı nihayet geri adım atıyor. Arjantin'de bir dayanışmayla direnişe başlayan seks işçileri, ülkenin en önemli sendikasına, bizim DİSK gibi sol görüşlü bir sendikaya gidiyorlar. Hemen kabul edilmeseler de bir sürecin sonunda ve hukuksal bir mücadeleyle Arjantin'in bu en önde gelen sendikasına kaydoluyorlar. O zaman ilk kez Arjantin'in öncülüğünde 3 Mart, Dünya Seks İşçileri Günü oluyor. Kırmızı Şemsiye'nin anlamı 3 Mart'ta kırmızı şemsiyeyi alıp sokağa çıkarak seks işçilerine destek vermektir. Arjantin'i İngiltere ve Almanya takip ediyor.

Biz de 2007'de Ankara'da oturduk Pembe Hayat[2] olarak ve güzel bir sunumla Kırmızı Şemsiye'nin Türkiye'deki temellerini attık. Ancak kale hep içten yıkılır: Biz kendi mücadelemiz içinde birçok parçalara bölündük ve bir türlü mozaiği birleştiremiyoruz. Ne yazık ki son 8 Mart Dünya Emekçi Kadınlar Günü'nde bazı feministler, seks işçiliği yapıyoruz diye bizi istemediler. Bunlar çok acı şeyler. Biz aslında neyin mücadelesini yaptığımızı da bilmiyoruz. Bazı mücadeleler veriyoruz çeşitli örgütlerle beraber. Bir kısım feminist bizi istemiyor, bir başkası "senin yaptığın çok kaba bir şey," diyor. Çok ağır konuşanlar da oluyor. Sonuçta 8 Mart'ta bizi yürütmek istemediler, ama biz yine de yürüdük.

Nihayetinde Kırmızı Şemsiye olarak bir sendikaya da başvurmaya karar verdik. Ancak, aynı geminin içinde seyahat etsek de bir türlü kurtulamadığımız sendika ayrımları da var; solcu, milliyetçi, devletçi, İslamcı, vs. Biz, Arjantin örneği üzerinden giderek, DİSK'

2. Pembe Hayat LGBTT Dayanışma Derneği, 30 Haziran 2006'da Ankara'da kurulan Türkiye'nin ilk trans hakları derneğidir. Seks işçilerinin hakları için de mücadele etmektedir. Bkz. pembehayat.org (Erişim tarihi: 20.05.2013).

le temasa geçtik. Seks işçilerinin bu ayağını gerçekleştirelim, sendikalaşsınlar istedik. Patronları karşımıza aldık: Bize "siz ne yapıyorsunuz, arı kovanına çomak mı sokuyorsunuz, kadınları uyandırıyorsunuz," diyorlar. Sendika isterler mi? Ekmekleri ellerinden gidecek bu durumda. Ayrıca bu ekmeklerden birçok polis de nemalanıyor. En büyük "pezevenkliği" de devlet yapıyor, çünkü devlet eliyle çalışıyorsunuz genelevlerde. Üstelik işin içinde hükümetten çok büyük mafyalar da var.[3] Peki, ne olacak bu durumda? Her yerde hedefte biz varız; biz topun ağzındayız. Kısacası DİSK de bizi kabul etmedi; bizi sakıncalı piyade gibi gördü. İş konuşmaya gelince bizim bazı solcu arkadaşlar, sosyalist arkadaşlar konuyu masaya yatırırlar, ama seks işçiliği dediğinde herkes at gözlüğü takıyor. Konuştuğum sosyalist bir kişiye Kırmızı Şemsiye'den söz edince adam bir çöpçüyü işaret ederek "siz o çöpçüyle bir mi tutuyorsunuz onları?" dedi. Ben de, evet, o seks işçisi onlardan bile daha zor şartlarda çalışıyor. O çöp işçisi hiç olmazsa hava alabiliyor. Bir seks işçisi günde otuz kişiye, sarhoşuna, hapçısına, ağzı-ayağı kokana bedenini satıyor. Sen de zamanında gidip kendi zevkini onun üzerinde yaptın, o çöpçü de yapıyor, dedim. İşte bu yaklaşım yüzünden Türkiye'de sol hep yerinde sayıyor. Biraz açılmalarından kimseye zarar gelmez.

3. Mesela evleri kapanmadan önce Matet bir imparatoriçeydi: Tek bir evini devlete vergili gösteriyordu ve orada çalışan en genç kadın 60 yaşındaydı. Genelevde çalışan, vesikalı olan bir kişi bir işçi gibidir; Uluslararası Seks İşçiliği Birliği'nde ve Türkiye'de fuhuş nizam kanununda da çalışmaya yönelik yaş sınırı vardır. Ama Matet'in yegâne vergili evinde yaşlılar çalışıyordu, çünkü burada hukuktan öte işler dönüyordu.

PATRONSUZ VE PEZEVENKSİZ BİR DÜNYA!

FEMİNİST YAKLAŞIMLAR AÇISINDAN SEKS İŞÇİLİĞİ

SELİN BERGHAN

GİRİŞ

Cinselliğe dokunan her konu gibi fuhuş da hararetli tartışmaları ve zor soruları beraberinde getirir. Bu tartışmalar bir yandan kadınları "iffetli" ve "düşkün" olanlar olarak ayırırken, diğer yandan da feministler arasında bölünmeler yaratır. Bir pratik ve kurum olarak fuhuş uzun süredir feminist teori ve politikanın gündeminde. Kuzey Amerika ve Batı Avrupa merkezli tartışma, esas olarak fuhuşun yasaklanmasını savunan radikaller ile serbest bırakılmasını savunan liberal feministler arasında geçmektedir. Tartışmada kavramsal olarak öne çıkan ikilikler ise "kurban/aktör" ile "zorunlu/gönüllü" ayrımlarıdır.

Fuhuşun yasaklanması, ortadan kaldırılması ve bu sektörde yer alan kadınların kurtarılması düşüncesi, 19. yüzyıldan 1980'lere kadar hâkim olan yaklaşımı özetler. Radikal feministler, fuhuşu kadına karşı bir şiddet biçimi olarak tanımladıkları için yasaklanmasını savunurlar. Fuhuş yapan birçok kadın, müşteriler, pezevenkler ve polislerden şiddet görür, parası ödenmez, dövülür, tecavüze uğrar. Fuhuş, kadın haklarını, onurunu, bedensel bütünlüğünü ihlal eder. Seks için para ödemek tecavüzdür (Dworkin 1983; Pateman 1983 ve 1988).

Aslında hükümetler tarih boyunca, hukuk ve düzenin devamlılığını sağlamak, kamu sağlığını ve "genel ahlak"ı korumak adına fuhuşu kontrol etmeye çalışmıştır. Fuhuşun genelev gibi belirli mekânlarda sınırlandırılması, kadınların fişlenmesi ve kayıt altına alın-

ması, kadınlara yönelik zorunlu sağlık kontrolleri gibi uygulamalar geliştirilmiştir.

Yasaklama talebinin gerekçeleri de zaman içinde değişmiştir (Walkowitz 1980; Shrage 1989; Outshoorn 2004). 19. yüzyılda küçük kızları koruma amacıyla, cinsel ilişki yaşının düzenlenmesiyle başlayan süreç, günümüzde müşterinin cezalandırılmasını talep eden bir düzeye gelmiştir. 1999'da İsveç, cinsel hizmet alımını, yani müşteriyi cezalandıran yasal değişiklikler yaptı. Bunu 2009'da İzlanda ve Norveç izledi.

Radikal feministler, sektördeki kadınların yaşadıkları sorunları görünür kıldılar. Ancak analizleri ağırlıklı olarak sokak fahişeliğine, yani seks işçisi için tüm risklerin en yüksek olduğu, kontrolün ise en düşük olduğu fuhuş biçimine dayanır (Weitzer 2005: 215). Dolayısıyla radikal feministlerin bütün kadınları pasif kurbanlar konumuna yerleştirmesi, hem liberal feministler hem de seks işçisi kadınlar tarafından eleştirilmektedir. Radikal feministlere göre seks işçisinin bilinçli bir seçim yaptığı tek an fuhuşu bırakmaya karar verdiği andır, başlamaya ya da devam etmeye karar verdiği zaman değil (s. 213).

Liberal feminizm içinse fuhuş, özgür seçim meselesidir; cinselliğin özgürleşmesidir. Liberal feministler, yasaklama ile iffetli/düşkün kadın ayrımı yaratmak yerine, seks işinin herkes için hak olarak tanımlanmasıyla, seks endüstrisinin normal/anormal, sağlıklı/sağlıksız gibi yasal ve sosyal sınırları ve hatta toplumsal cinsiyet sınırlarını aşındıracağını savunur. 1980'lerde örgütlenmeye başlayan seks işçileri de fuhuşu, kadının kendi bedeniyle ne yapacağına ilişkin seçme hakkı olarak tanımlar ve diğer işçilerle aynı hak ve özgürlüklerin seks işçilerine de tanınmasını talep ederler. Radikallerin kendilerini kurban olarak konumlandırmalarına da önemli itirazları var. Birçok seks işçisi bu işi yalnızca ekonomik nedenlerden dolayı değil, cinsel ilişki üzerinde kontrol sağladığı için yaptıklarını dile getirmektedir (Zatz 1997: 291). Diğer yandan, yetişkin birinin özgür seçimi ile zorunlu seks işçiliği ve çocukların istismarı arasında sınırların net olarak çizilmesi, kesin bir ayrım yapılması gerektiğini vurgularlar.

1970'lerin ortalarından itibaren uluslararası göç ve turizmin artması ile HIV/AIDS'in ortaya çıkması, fuhuşla ilgili tartışmaları artırdı. Neoliberal ekonomi ile günümüzde seks endüstrisi hem yerel

hem küresel ekonomi için "kazançlı" hale gelirken, sektördeki kadınların kazançları Batı ülkelerindeki ortalama gelirden düşüktür (Jeffreys 2009). Seks endüstrisinin ve turizminin patlaması, insan kaçakçılığının artmasını ve özellikle çocukların bu sektörde giderek daha fazla talep görmelerini de beraberinde getirmiştir.

İnsan kaçakçılığı yıllık yaklaşık 12 milyar dolarla, silah ve uyuşturucu kaçakçılığından sonra üçüncü kârlı yasadışı endüstri haline gelmiştir (Dickenson 2006). Seks endüstrisi bundan çok daha büyük rakamlarla ifade edilmektedir. Uluslararası Çalışma Örgütü'nün (ILO) Malezya, Filipinler, Tayland ve Endonezya'da gerçekleştirdiği araştırma, seks sektörünün yerel ekonomilerin %2 ila %14'üne karşılık geldiğini göstermektedir (Lim 1998).

Günümüzde seks işçisi feministler de, radikal feministler de lobi yaparak, politika süreçlerini etkiliyorlar. Her iki tarafın da yasal başarıları var. Seks işçiliğinin iş olarak tanımlanması küresel olarak yükselişte. ILO'nun konuyla ilgilenmesi de bunun bir göstergesidir. Almanya, Avustralya gibi birçok ülkede yasal sınırlar genişledi. Tüm bunlar liberalizmin olduğu kadar seks işçiliği hareketinin de kazanımları. Ancak kadınların sağlık ve güvenliklerine ilişkin düzenlemeler çok yetersiz. Dolayısıyla hâlâ birçok ülkede seks işçileri, HIV/AIDS için yüksek risk grubu olarak tanımlanmaktadır.

Öte yandan her iki yaklaşım da yalnızca biyolojik kadınlara odaklanmış, sektörde önemli yeri olan trans kadınları, erkekler arasındaki fuhuşu ve kadınlar arasındaki belgelenmemiş fuhuşu gözardı etmiştir. Oysa fahişe, cinsel azınlıklar gibi "tek eşli - evli heteroseksüel" sınırların, yani "yasal sınırların" dışındadır (Zatz 1997). Hem cinsel azınlık hem de seks işçisi olan trans kadınlar bu anlamda iki kere "yasadışı"dırlar.

Ben de burada öncelikli olarak radikal ve liberal feminizmin fuhuşu ya da seks işçiliğini teorik olarak nasıl tartıştıklarını ele almaya çalışacağım. Bunu yaparken amacım, bu yaklaşımlardan birini diğerine yeğlemek değil, aksine bu yaklaşımların konunun farklı boyutlarına odaklandığını göz önünde tutarak, güçlü ve zayıf yönlerini ortaya koymak. Böylece seks işçisi trans kadınların taleplerinin de daha iyi anlaşılabileceğini düşünüyorum. Aslında her iki yaklaşım da seks işçisi trans kadınların durumunu analiz etmekte tek ba-

şına yeterli değil. Fuhuşun trans kadınlar için neden çoğu zaman tek alternatif olduğunu anlamak için cinsiyet kimliğinin tartışmaya dahil edilmesi gerekiyor.

RADİKAL ELEŞTİRİ

Radikal feministler, toplumda bir hiyerarşi tanımlayan cinsel pratikler ile kadınların dezavantajlı durumları arasında bağ kurarak analiz ederler fuhuşu[1] (Anderson 2002). Onlara göre fuhuş, kadınlar ve erkekler arasındaki cinsel ilişkilerin sosyal bağlamına oturtulmalıdır. Cinselliğin ifadesi, kadın ve erkek olmanın ne anlama geldiğine karmaşık bir şekilde bağlıdır. Ancak kadın-erkek arasındaki mesele temelde cinsiyet meselesi değil, iktidar meselesidir, çünkü kadınlık ve erkeklik iktidar ilişkileriyle şekillenir. Dolayısıyla varlığı müşteri ile fahişe arasındaki sosyal ve ekonomik güç eşitsizliğine dayanan ve bu eşitsizliğin devamına katkı sağlayan fuhuş, kadınların baskılanmışlığının bir nedeni ve göstergesidir.

Fuhuş, evlilik gibi, erkeklerin kadınlar üzerinde baskı kurduğu genel sistemin bir parçasıdır. Evlilikte olduğu gibi, fuhuşta da kadınların cinsel köleler olarak inşa edildikleri baskın cinsel roller güçlenir. Fuhuş, erkeğin cinsel efendi olarak kamusal ifadesidir. Kadın bedeni meta olarak kapitalist piyasada satışa çıktığında, erkekler kadınların cinsel efendileri olarak kabul edilmiş olurlar. Böylece fuhuş, kadının ne için olduğuna dair sterotipi destekler (Dworkin 1987; Pateman 1983, 1988).

"Orospu" damgası yalnızca kadınlara yapıştırılır. Bir kadına "orospu" demek, onu kontrol etme yolu, ona ataerki içinde neye dönüştürülebileceğini hatırlatmaktır (Overall 1992: 719). Herhangi bir ticari boyutu olmasa da çokeşli kadınlar, evlilik dışı cinsel ilişkide bulunanlar, aslında tüm kadınlar her an bu damgalamayla karşı karşıya kalabilirler.

Emretme gücünü fahişenin öteki olarak kurulmasından alan müşteri ise sorgulanmaz. Fahişenin öteki statüsü ve bunun erkekle

1. Radikal feministler, seks işçiliği değil, fuhuş kavramını kullandıkları için, ben de bu bölümde fuhuş kavramını kullanıyorum.

olan karşılıklı kurgusal yapısı, eril gücü mümkün kılar ve rasyonelleştirir (Davidson 1998). Yapılan araştırmalar, baskın müşteri profilinin kadınların özgürlüğünü reddeden, "uysal" oldukları zamanları özleyen erkeklerden oluştuğunu göstermektedir (Dickenson 2006). Radikal feministler için fuhuştaki obje/subje ayrımı, zorunlu olarak kadının politik baskılanmışlığından erkeğin benlik bütünlüğünü elde ettiği ataerkil düzene karşılık gelir. Fuhuşun serbest bırakılması, fahişelerin nesne gibi davranılarak dışlanmamalarına işaret etmez (O' Connell 2002, 1998; Overall 1992).

Hangi şartlar altında kadınlar, böyle sosyal olarak sınırlandırılmış bir işi seçer? Radikal feministler, hiçbir rasyonel insanın, isteyerek cinsel obje olarak tüketilmek istemeyeceğini iddia ederler. Dolayısıyla fuhuş zorunlu olarak istismar edicidir. Dahası fuhuştan başka bir seçeneğin olmadığı durumlarda, seçimin özgür olup olmadığı fark eder mi? (Dickenson 2006; Anderson 2002).

Radikaller, seçimin özgür olduğu durumlarda, seks işçiliğinin diğer ücretli işlerin koşullarından farklı olmadığını kabul etseler de, yalnızca fuhuşun almak ve satmakla ilgili olduğunu savunurlar. Kadınlar tarafından yapılan yemek, çocuk bakımı, hemşirelik gibi diğer işler de metalaşmıştır; bu işlerde çalışan kadınların da kendi kazançları üzerindeki kontrolü azdır; çalışma saatleri uzun ve kendilerine ayırdıkları zaman kısıtlıdır. Ancak almak ve satmak seks işçiliğine içkindir. Diğer işler zorunlu olarak metalaşmasa da seks işçiliği, seksin metalaşması anlamına gelir. Fuhuş için temel olan cinsel eylem değil, cinsel eylemin satın alınmasıdır. Ekonomik değişim olmadığında bu cinsel etkileşim seks işçiliği olarak değil, cinsel ilişki olarak tanımlanır (Overall 1992).

Radikal feminizm için fuhuş, cinsellik ve ekonomi ile ilişkide olduğu kadar, ırk ve yaşla olan bağlantılarıyla da şekillenir: Kadınlar erkeklere hizmet verir; yoksulların seks emeği, cinsel tatmin için harcayacak geliri olanlara satılır; gençler, hatta çocuklar kullanılır ve yaşlanınca atılırlar; genelde siyahi ve Asyalı kadınlar kurbanlaştırılır ve ırkçı stereotipler geliştirilir (Davidson 2002, 1998; Overall 1992).

Öte yandan radikal yaklaşım, diğer bedensel etkinliklerden farklı olarak seksi hem beden hem de benlikle ilişkilendirerek, çinsel eylem ile kimlik arasındaki ilişkiyi doğallaştırır (Zatz 1997). Böyle-

ce tarihsel ve kültürel süreçler verili kabul edilir. Eğer tarihsel ve kültürel olan, baskı sisteminin bir parçasıysa, bunların verili kabul edilmesi analizin eksik ve hatalı olmasına neden olacaktır.

LİBERAL SAVUNMA

Liberal feministler, radikallerle birçok konuda hemfikir olsalar da, yasaklamanın fuhuşa içkin sorunların çözümünde yetersiz kalacağını, hatta bu sorunları derinleştireceğini savunurlar. Yasaklama, yoksul kadınlar için bir alternatifi ortadan kaldırdığı (Anderson 2002); seks işçisi-pezevenk-müşteri arasındaki güç dengesinde kadınların kontrolünü azalttığı (Zatz 1997); kadınların resmi ve kalıcı şekilde damgalanmalarına neden olarak, onların izole durumlarını artırdığı (Kuo 2005) için kadınları şiddet karşısında daha da korumasız bırakır. Dolayısıyla güçlendirici bir düzenleme değildir.

Yasak olması, seks işçiliğinin yeraltına inmesine, yani organize suç örgütlerinin işin içine girmesine neden olur. Seks işçisi, başına bir şey gelmesi durumunda ne polise gidebilir, ne de sağlık hizmetlerinden yararlanabilir. Radikallerin iddia ettiği gibi şiddet fuhuşa içkin olsa bile, bunu en alt düzeye indirmenin yolu, bu sektörün çalışma koşullarının düzenlenmesidir. Yasallaşma hem kamu güvenliğini ve sağlığını, hem de bu sektörde çalışanları korumayı amaçladığından "fuhuşla mücadele" anlamında da önemli bir adımdır.

1980'lerin başından itibaren örgütlenmeye başlayan seks işçileri de fuhuşun özgür seçim meselesi olamayacağı yönündeki iddiaları, her zaman aşağılayıcı bir iş olduğu varsayımını reddederler. "Kurtarılma" konusu olmak değil, işçi olarak tanımlanmak istiyorlar. Radikal feministleri, seks işçisinin fuhuşu müşterinin deneyimlediği gibi deneyimlediğini iddia ettikleri, hatta seks işçilerini erkeğin cinsel arzusuna indirgedikleri için eleştirirler.

1985'te Toronto'da I. Dünya Orospular Kongresi (First World Whores' Congress) ve 1991'de Frankfurt'ta I. Avrupa Seks İşçileri Kongresi (The First European Sex Workers' Congress) düzenlendi. Bu etkinliklere Dünya Sağlık Örgütü (WHO), Avrupa Parlamentosu, özel şirketler, feministler ve hatta müşteriler destek verdi (Aquan-Assee 1993). ILO'nun 1998 tarihli raporu da seks işçilerinin işçi ola-

rak haklarının tanınmasını ve çalışma koşullarının iyileştirilmesini öneriyordu (Lim 1998). 2005 yılında Avrupalı seks işçileri, Brüksel'de destekçilerle bir araya gelerek, taleplerini ve taleplerinin gerekçelerini Seks İşçileri Manifestosu, Deklarasyonu ve Tavsiyeleri olarak yayımladılar.[2] Buna göre temel talepleri, diğer işçilerle aynı ekonomik ve sosyal haklara sahip olmak.

Her ne kadar sendikalaşma talebi, kendi kendilerini istihdam etikleri ve ücretli işçiden farklı olarak, kolektif bir ekonomik güç olmadıkları için eleştirilse de (Davidson 1998) seks işçileri hareketi tartışmayı hareketlendirdi (Outshoorn 2004) ve "geleneksel" cinsel köle/pezevenk kurbanı fahişe imajını sarstı (Jennes 1990).

TRANS SEKS İŞÇİLERİ

Seks endüstrisi, çoğunlukla kadınların erkek müşterilere hizmet verdiği ve tersinin de (yani kadınlara hizmet veren erkeklerin de) az olduğu bir alandır. Dolayısıyla bu özelliği temelinde analiz edilmiştir. Ancak bu yaklaşım, seks işçisi trans kadınları, erkekleri, lezbiyen ve biseksüelleri görünmez kılar.

Trans seks işçileri sektörde önemli bir yere sahip olsalar da, haklarındaki bilgi oldukça sınırlıdır. Kesin olan, cinsiyet kimliğine yönelik ayrımcılığın trans kadınları seks işçiliğine ittiğidir. Az sayıdaki araştırma, trans kadınların hiyerarşinin en altında olduklarını, erkek ve kadın fahişelere oranla daha az kazandıklarını ve daha fazla şiddet gördüklerini, en yüksek HIV pozitif oranına sahip olduklarını gösterir (Winter ve King 2011; Roberto vd. 2001).

Diğer yandan seks işçiliği, trans kadınlar için yalnızca başlıca geçim kaynağı değil, aynı zamanda cinsel ve duygusal tatmin kaynağı da olabilmektedir. Onaylanma, arzulanma ve iltifat alma, özgüven ve özsaygı geliştirme olanağı yaratır (Kulick 1998: 136). Bazen düzenli bir ilişki kurma şansı ve beden inşası için gerekli maddi kaynağı sağlar (Winter ve King 2011).

Dolayısıyla trans kadınlar, seks endüstrisine hem itilir hem de sektör tarafından çekilirler (*a.g.y.*). Bu anlamda feminist tartışma-

2. Bkz. http://www.sexworkeurope.org (Erişim tarihi: 20.05.2013).

lardaki gönüllü/zorunlu ayrımı bulanıklaşmaktadır. Aslında trans kadınlar için seks işçiliği, az sayıda alternatiften biri, çoğu zaman da tek alternatiftir. Ve seks işinin trans kadınlar için tek alternatif olması, ekonomik şartlardan değil, cinsiyet kimliği ayrımcılığından kaynaklanır. Seks işçiliği de bu ayrımcılığı besler.

Örneğin Türkiye'de "görünür" olan trans kadınların bu sektörde çalıştıklarını biliyoruz. Hatta Türkiye'de trans kadınların cinsiyet kimliklerinin reddi, onların seks işçiliği yapabilmek için "kadın kılığına giren erkekler" olarak tanımlanmasıyla ifade olur. Bu anlamda seks işçisi trans kadınların İş ve İşçi Bulma Kurumu önünde yaptıkları eylem, fuhuşun kendileri için bir zorunluluk olduğuna dikkat çekerek, "kafaları karıştırdı" (Kılıçkaya 2010: 18-19).

Seks işçiliği dışında, evden çeviri yapmak gibi düzenli olmayan, kamusal alana çıkmayı gerektirmeyen işlerle geçimini sürdürmeye çalışan trans kadınlar da var. Bu bile bir dil öğrenme şansını yakalayabilmiş olanlar için geçerli ki çoğu ancak liseyi bitirebiliyor (Berghan 2007). Dolayısıyla Türkiye'de 2000'li yıllarda daha düzenli bir şekilde örgütlenmeye başlayan trans kadınların politik gündeminde cinsiyet kimliği mücadelesi olduğu kadar, seks işçiliği tartışmaları da yer almaktadır.

Aslında seks işçiliği bugün Türkiye'de sistematik olarak ilk kez trans kadınlar tarafından tartışılmaktadır. Son iki yıldır Pembe Hayat'ın çağrıcılığında feminist örgütler ve diğer bazı hak temelli örgütler seks işçiliği kavramını ve sorunlarını ve sendikalaşma taleplerini tartışıyor. Bazı sosyalist ve Marksist feministlerin işçi kavramına itirazları varken, bazı sendikalı feministler kendi örgütlerini, "ahlaki" nedenlerden dolayı bu konuda transları desteklemek için ikna edemediklerini belirtiyor (Berghan 2011).

Seks işçisi trans kadınlar, gönüllü olarak bu işe başlamamış olsalar da artık bu işin içindeler. Caddeye ilk çıktıkları gecenin üstünden şiddet dolu, "ahlaktan" kaçarak, bazen de kadınlıklarının ve güzelliklerinin onaylandığı çok geceler geçti. İlk gece ağlayarak başlamış olsalar da bugün fuhuşu, işleri olarak kabul etmekte, örgütlenerek sahiplenmekteler. Eğitim ve iş alanlarından dışlanmadıkları bir dünya mümkün olana kadar, temel talepleri bu işin güvenlik ve sağlık koşullarının düzenlenmesi ve düzeltilmesi yönünde.

Çoğunluğu trans kadınlardan oluşan Kırmızı Şemsiye Seks İşçileri İnisiyatifi, 2008'den beri 8 Mart ve 1 Mayıs yürüyüşlerine "Patronsuz ve Pezevenksiz Bir Dünya İstiyoruz" pankartıyla katılıyor (Berghan 2011). "Türkiyeli seks işçilerinin daha görünür ve güçlü bir hareketin özneleri olarak seslerini duyurmaları" için Pembe Hayat, 5-6 Mart 2011 tarihlerindeAnkara'da, Dünya Seks İşçileri etkinlikleri kapsamındaki "Seks İşçiliği ve İnsan Hakları Sempozyumu"nu düzenledi. Sempozyumun amaçları çağrı metninde "Türkiye'de seks işçilerinin maruz kaldığı ayrımcılık, nefret suçları, şiddet, damgalanma, yasal ve fiili korumanın olmayışı gibi sorunlara dikkat çekmek, seks işçilerinin taleplerini gündemleştirmek ve geniş toplumsal kesimlere ulaşmak" olarak sıralandı.[3]

Trans kadınlar için seks işçiliği örgütlenmesinde feministlerin "ikna edilmesinden" daha zor olan, biyolojik kadın seks işçilerini örgütlenmeye dahil etmek. Trans kadınlar biyolojik kadınları, yaşadıklarına karşı daha "tepkisiz", hatta "bilgisiz" buluyorlar. Trans kadınların seks işçiliğini tartışmaya açmaları ve bir mücadele örgütlemeye girişmeleri, cinsiyet kimliği mücadelesinin kendilerini ve kolektif mücadeleye olan inançlarını güçlendirdiğinin bir göstergesidir.

SONSÖZ OLARAK

Burada, fuhuşa ilişkin feminist tartışmaların uzun tarihinin özetini vermeye ve bu tartışmalar doğrultusunda seks işçisi trans kadınların durumunu ele almaya çalıştım. Fuhuşu, "kadına karşı cinsel şiddet biçimi" olarak tanımlayan radikal feministler, neoliberal ekonomiyle birlikte bu şiddetin küresel bir endüstri haline geldiğini ortaya koymuştur. Diğer taraftan liberal feministler seks işçiliğini "cinselliğin özgürleşmesinde bir adım" olarak görmekteler. 1980'lerde ortaya çıkan seks işçileri hareketi de, fuhuşa bir cinsellik formu olarak yaklaşan bu cinsel liberalizmle güçlenmiştir.

Liberal yaklaşım, toplumdaki cinsel ilişkilerin problematik olduğunu ve fuhuşun normalleşmesinin bu sorunları çözmek için ye-

3. Bkz. bianet.org/bianet/toplum/128378_seks_isciligi_ve_insan_haklari_ sempozyumu (Erişim tarihi: 20.05.2013).

tersiz olduğunu anlamakta yetersiz kaldı ve eşitsizlik şartlarından ötürü bu seçimi yapmış olanları hesaba katmakta başarısız oldu. Ayrıca sektördeki emek sömürüsüne değinmemekle de eleştirildi. Özetle fuhuşun iş olarak tanımlanması, doğrudan doğruya bir güçlendirici olduğu anlamına gelmemektedir. Liberal feminizm, fuhuşun kadına karşı şiddeti önlemede önemli bir rol oynayacağını da savunur. Ancak hem henüz bunu ispatlayan veriler bulunmamaktadır, hem de bu iddia sektördeki kadınların yaşadıklarını dile getirmez. Örneğin seks işçisi kadına tecavüzde ceza indirimini öngören yasalar çok yakın bir tarihe kadar yürürlükteydi.

Radikal feministler ise seks işçiliğinin diğer profesyonel işlerden neden daha kötü olduğunu ve cinselliğin satılmasının neden problematik olduğunu açıklayamadılar. Fuhuşu analiz ederken, tarihsel ve kültürel süreçleri verili kabul ettikleri gerekçesiyle özcü olmakla ve tüm seks işçilerini "cinsel köle" olarak tanımladıkları için "otoriter" olmakla eleştirildiler.

Her iki yaklaşım da fuhuşun, ağırlıklı olarak kadınların erkeklere hizmet verdiği bir sektör olması nedeniyle, analizlerini bu doğrultuda yapmaktadırlar. Araştırmaların çoğu erkeklere hizmet veren kadın seks işçileri üzerine yapılmıştır ve bu analizlerde seks işçileri heterojen bir grup olarak ele alınır. Oysa Foucault'nun (1993) ortaya koyduğu gibi, fuhuş tarihsel olarak diğer baskılanmış cinsel azınlıklarla ilişkilidir ve bu ilişkisellik halen analiz edilmeyi beklemektedir.

Trans kadınlar için seks işçiliğinin tek alternatif olması, cinsiyet kimliği temelindeki önyargı ve damgalamayla bağlantılıdır. Cinsiyet kimliğine karşı bu önyargı ve damgalama, trans kadınlar için ölümle sonuçlanan sürecin ilk aşamasıdır. Seks işçiliği de ikinci bir damgalamayı beraberinde getirerek, trans kadınları "ötekinin de ötekisi" konumuna itmektedir. Feminist tartışmalarda önemli bir yeri olan zorunlu/gönüllü ayrımı, trans kadınların durumunda bulanıklaşır. Gönüllülük ve zorunluluk iç içe geçmiş görünmektedir. Başka seçenekleri olmadığından zorunlu olarak başladıkları ve sürdürdükleri fuhuşu, bugün iş olarak tanımlamaktadırlar. Temel talepleri ise patronsuz ve pezevenksiz bir dünyadır!

"Bir gün Güngören'de bir arkadaşımla birlikte oturuyor ve konuşuyorduk. Saat almış başını gitmiş; gece 12'yi geçmiş. Otobüs bulamadık ve nereye gitsek diye düşündük. Bir simit sarayı ve bir de açık bir meyhane vardı. Önce meyhaneye gitmeye karar verdik. Bu arada ikimiz de ilk defa kadınların giremediği, sadece erkeklerin girebildiği bir mekâna gidiyorduk. İkimiz de hormona başlayalı beş-altı ay olmuştu. O görüntü değişiminin yeniliği ve heyecanıyla ikimiz de buraya gitmeyi tercih ettik. Bir büyük rakı söyledik ve rakı bittiğinde ikimiz de fena halde sarhoş olmuştuk. Tuvalete girdik, önce o girdi sonra da ben. Pisuar kullanamadığımız için içerideki tuvaletleri kullanıyoruz. Ben içeri girdiğimde içerden bir ses geliyordu; biri içeri girmek istiyordu ve arkadaşım onu içeri almak istemiyordu. Sonra adam bir şekilde içeri girdi. İçeriden sesler gelmeye başladı. Arkadaşım yüzünü yıkarken "Trans olmak çok zor biliyor musun abi?" dedi pisuarda tuvaletini yapan adama. Adam bir bana baktı, bir de döndü arkadaşıma baktı. Arkadaşım hâlâ daha dediğini tekrarlıyordu. Bense apar topar dışarı çıkacakken adam ikimize bakarak, "Gençsiniz, olur böyle şeyler," dedi."

"Bir keresinde ablamın çocuğuna bakmak için İstanbul'a gelmiştim. Ablam da bana hep pantolon giydirmeyi tercih ediyordu ve bu beni inanılmaz mutlu ediyordu. Aslında o sıralar yurtdışında çalışan babam da kız çocuklarının pantolon giymelerini uygun buluyordu çünkü daha kapalı ve güvenli bir kıyafet olduğunu düşünüyordu. İstediğin şekilde hareket edebilirsin ve hiçbir yerin görünmüyor! Babamın böyle düşünmesi bana oldukça cesaret verdi. Ben de o zaman bir daha etek ya da elbise giymemeye, sadece pantolon giymeye karar verdim. Zaten kendimi etek, elbise benzeri giysiler içinde tuhaf hissediyordum. Bu kararım aynı zamanda ilk defa regl olmaya başladığım döneme denk geliyor."

TRANS +

SEYHAN ARMAN ve NEJAT ÜNLÜ

Kadınların şiddet gördüğü, aşağılandığı ve hatta öldürüldüğü bir coğrafyada, kutsanmış erkek rolünü reddeden, ataerkil yapıları kabul etmeyen bir trans bireyin yaşadığı sorunları sıralamak önümüze uzun bir liste çıkaracaktır. Hemen herkesin trans bireyler hakkında kötü fikir sahibi olduğu, onlara hizmet verilmemesi, onların toplumdan uzaklaştırılması gerektiği konusunda hemfikir olduğu, hemen herkesin trans bireylerin bedeni ve yaşamı konusunda dilediğini yapmaya hakkının olduğunu düşündüğü bir coğrafyadan, bir fikir ikliminden bahsediyoruz. Üstelik hemen her hafta birkaç trans veya gey bireyin "hunharca parçalanarak" öldürüldüğü ve katillerin bu eylemler için "ceza indirimleri" aldığı bir coğrafyadan... Kendilerini zararsız gören, "karıncayı bile incitemeyen" (!) bireylerin, trans bireyler konusunda Karındeşen Jack'e dönüştükleri, nefret ve şiddetten başka bir şey üretmedikleri, pompalı tüfeklerle ava çıkabildikleri sokaklar, caddeler, çevre yolları... Karanlık geceleri ve yolları aydınlatan sokak ışıkları, diplerine bırakılan cansız trans bedenlerini ne yazık ki aydınlatmamaktadır.

Yaşamın nefret, ayrımcılık, dışlama, hor görme, şiddet ve zulüm olarak sunulduğu ve bu yaşamı yaşaması için de sadece seks işçiliği yapmasının "normal" görüldüğü bir fırsat eşitliğine inanılan bir memleket bizimkisi. Onları bu kadar sevmediği ve onlardan nefret ettiği halde bir o kadar da onlarla birlikte olmaya, eğlenmeye, yatmaya çalışan, onları çok eğlenceli ama tehlikeli bulan ve çocuklarının "kolayca" onlara dönüşebileceğinden korkan, ama en önemlisi öldürülmelerinde hiçbir beis görmeyen kalabalıkların yaşadığı memleketimiz...

Kadın olmak bile ne kadar zorken, trans kadın olmak nereye denk düşebilir ki? Peki, hem trans kadın hem de HIV pozitif olmak nereye denk düşer sizce?

Önceleri tuhaf, sonraları garip, hastalıklı, zaman zaman sapık ama her zaman ÖTEKİ olan trans arkadaşlarımız oysa böyle başlamadılar hayatlarına. Bir trans birey kendini tanımaya başladığında, yaygın görüşün aksine, "farklı" olduğunu, "değişik" olduğunu düşünmez ve hissetmez. Onun için her şey doğaldır. Erkek bedeniyle doğmuşsa, bir gün kadın olarak uyanacağını düşler, kadın bedeniyle doğmuşsa da erkek olarak... Bu normal bir şeydir, çünkü doğal duyguları yanlış bir bedene hapsedilmiştir. Bu anlamsız haksızlık elbette düzelmelidir. Giyilen erkek ya da kadın kıyafetleri, yapılan makyajlar hep bu yanlışlığı çözmek içindir. Kendi ruhuna yaptığı sanal yolculuklarsa hep tuhaflıkla itham edilecektir: tuhaf ve iğrenç.

Erkek bedeniyle doğmuş trans bireyleri düşünerek HIV/AIDS travmasını biraz daha irdelemeliyiz. Ancak bu şekilde insanın insana yaptığı bu zulmü deşifre edebiliriz. Trans bir çocuk, aslında her şeyden önce öteki bir dünyaya doğmuştur. Erkeklerin mavi, kızların pembe giydikleri ve asla renklerin karıştırılmadığı bir dünyaya... "Öteki" olarak doğduğu dünyada "öteki" olmaya alışmalıdır artık. Bir sürü ötekiliği, çirkin, Doğulu, fakir gibi başka ötekilikleri zaten olacaktır. Ama aralarında en ezici olan, trans kimliğindeki ötekiliğidir ve bu, tüm diğer öteki kimliklerine eklenir. Ama öyle bir kimlik daha vardır ki işte o tam da ona yakışır; onun suçudur, lanetidir, hakkıdır.

İşte o en ötekileştirici kimlik HIV+ olmaktır. HIV+ olmanın bir sağlık durumu olması gerekirken bir kimlik haline bu kadar kolay dönüşebilmesi ilginçtir. Hiçbir hastalık, trans olmayı ve seks işçisi olmayı belki bu kadar iyi tamamlayamaz. Bir hastalık, bir kimliği ilk defa bu kadar "güzel" tarif etmektedir. Tarihte hiçbir hastalık bu kadar net ifade etmemiştir "ahlaksızlığı". Evet, daha önce de cinsel yolla bulaşan hastalıklar vardı, ama bunlar herkese eşit mesafedeydi; bir temel sağlık sorunu addedilmişlerdi. Oysa tarihte ilk kez bir hastalık bu kadar yakışmıştır bir zümreye, sonuçsa "oh olsun!"dur.

İhtimalen transların kendi kendilerine ürettikleri, tüm dünyaya saçtıkları, ahlaksızlıklarının bedelini dünyaya ödettikleri bir hasta-

lıktır HIV/AIDS. İşin ilginç tarafı ne ortaya çıkışında, ne yayılımında, ne taşıyıcı profilinde, ne de bunu önleme çalışmalarında hiçbir zaman başrol transların olmamıştır. Bu kadar kendilerinin dışında olan ve bu kadar onlara mal edilen çok fazla şey sayamayız. Ama, onların "ahlaksız" ruhlarına verilen bir ceza olmalıdır: Onlar yanlış bedenleri reddeden, toplumsal rolleri hepten yok sayan, kutsal erkeklik rollerini tartışmaya açanlar olarak "suçlu" olmalı ve bir şekilde cezalandırılmalıdırlar. Cinsel devrimlerle güya "gömülen savaş baltaları" yeniden yerlerinden çıkarılmalı, zafer çığlıklarıyla havada sallanmalıdır. Çünkü insan hakları, demokrasi ve benzer evrensel değerler, ahlak zincirinin gerginliğini epeydir azaltmıştır ve ilahi bir ceza bu günahkârları cezalandırmalıdır. HIV/AIDS işte bu ruh halinin anti-depresanıdır, sakinleştiricisidir.

Geçtiğimiz yıllarda medyanın hayal dünyasından gazete sayfalarına düşen, ibretlik bir haberi hatırlatmak isteriz. Başlığı "Üzerine AIDS'li Travesti Düştü" (*Milliyet*, 2006). Haberde yoldan geçen "zavallı" bir esnaf, üzerine düşen AIDS'li travestiden bahsediyor; travesti olduğunu anlayınca nasıl panikle üzerini yıkadığı ve teste gittiğini anlatıyor. Haberin detayını okuduğunuzda ise birinci katta sekse zorlanan travestinin canını kurtarmak için aşağıya atladığı ve bahsi geçen şahsın üzerine düştüğü yazılmış. Travestinin canını kurtarmaya çalıştığı ve cinsel ilişkiye zorlandığı "detayı" elbette önemsizken, AIDS'li olması özenle vurgulanıyor. Bu arada travestinin AIDS'li olduğu yönündeki bilginin kaynağını hiç öğrenemiyoruz. Ama öyle ya, bütün travestiler AIDS'li olmalı!

Toplum açısından tablo bu kadar karamsarken, trans bireyler açısından çok mu iç açıcı dersiniz? Örneğin bir trans birey, HIV+ olduğunu kolaylıkla kabul edebilir ve bunu çevresine kabul ettirebilir mi? Hemen her gün "ben de insanım ve normalim," savaşımı veren, yaşama tırnaklarıyla tutunmaya çalışan, çoğunlukla seks işçiliğine ve uyuşturucuya sürüklenen bir insanın kendini hastalıklı, hastalık saçan, saatli bir bomba gibi görmemesi mümkün müdür?

Kader birliği yaptığı, ailesinin yerine koyduğu, bütün gönül kapılarını sonuna kadar açtığı, birlikte dayak yiyip, birlikte horlandığı, sürüldüğü trans bireylerden de ayrımcılık görmesi sizce ne kadar kaldırılabilir bir durumdur? Öteki olarak doğduğu bu dünyada öte-

kinin de ötekisi olmak ne yana düşer, nasıl tariflenir? Yaşamak için seks işçiliği yapmak zorunda kalan, ama her ilişkisinde kendini zehir saçan bir canavar gibi gören ve bu vebalden nasıl kurtulacağını bilemeyen bir ruh halini kim ne kadar taşıyabilir? Çoğu intihar ve şiddetle biten bir yolculuktur bu. Kendisi gibi trans bireylerin bile HIV+ bir trans bireyi ötekileştirdikleri bir dünyada nefes almak ne kadar mümkündür? Anlatmaya çalıştığımız şey, susmak ve onları da kaybetmemek için, tedaviyi reddederek yavaş yavaş edilen bir intihardır. Bugün bile bazı arkadaşlarımız tedaviyi de, fuhuş yapmayı da reddetmektedir.

Bir trans bireyin ölümüne ferman çıkaran, bedeni ve yaşamı üzerinde her türlü hakkı olduğunu düşünen toplumumuz, onu korumak adına kendini yavaş yavaş öldüren bu trans arkadaşlarımızın farkında mıdır sizce?

Sezin, onu tanıdığımızda 24 yaşında çıtı pıtı, ince bacaklı, esmer tenli, yemyeşil gözlü bir transtı. Haseki'nin soğuk odalarından birinde yalnızlığa kilitlenmiş, sadece akrabalarıyla görüşmesine izin verilen bir hiç kimseydi. Ondan o kadar korkuluyordu ki, kapısı açılmıyor, yemeği kapıdan sürülerek veriliyor, tabakları geri alınmıyordu. Gökyüzünü de kirletir diye midir bilinmez, penceresi bile açılmıyordu. Bu haliyle bir kediye bile zarar veremeyecek kadar güçsüz ve yitikti. Aslında HIV+ olduğunu üç yıldır biliyor ama durumunu hiç kimseyle konuşmuyordu. "Nasıl söylerim?" diye sordu, "evden atarlar, sokağa sokmazlar, E5'e dahi almazlar," dedi. Bunca yokluk ve sıkıntı, hayatta kalmaya açtığı savaştan başka bir şey değildi. Usul usul konuşarak "zaten sanırım tahmin ediyorlar, uzak duruyorlar benden artık, bazen görüyorum müşterilere beni gösterip bir şeyler diyorlar, üstelik eski arkadaşlarım bile selamı sabahı kestiler," dedi. Kelimeler ağzından yavaş yavaş ama bıçak gibi dökülüyordu, her kelime biraz daha kulaklarımızı kanatıyordu. Çok değil, 25 yaşında öldüğünü duyduk. Hastanede biraz toparlanmış zayıf bedeni E5'te bir araca teslim olmuştu. Kimileri alkollüydü, kimileri haplıydı, dediler. E5'te arabaların arasında yürürken araba çarpmıştı. Oysaki o her seferinde alkolü de hapı da sevmediğini söylerdi.

Birleşmiş Milletler'e göre, günümüzde çoğunluğu kadın ve çocuk 30 milyon insan HIV/AIDS ile birlikte yaşıyor. Bu sayının %70'

lik kısmı heteroseksüel olarak kendini tanımlarken, sadece %0,9' luk bir kısmı kendini trans olarak tanımlamış. En kolay ezilebilen, en savunmasız, en yalnız ve en uzak gruplardan olan trans arkadaşlarımız işte böyle yok oluyorlar. Peki sizce belli bir suçlu var mıdır? Bu kanıtlayamadığımız şey, sistematik bir işlem midir? Cevabını bilemiyoruz. Ama gördüğümüz şu: Dışlanan, yalnızlaştırılan trans bireyler hayattan uzaklaşıyorlar, tedaviyi reddediyorlar ve ölüyorlar. Suçluysa önyargılarımız, üstelik kendimize dair nefret ve korkularımız, kurguladığımız sosyal yaşam ve kimlik savaşlarımız... Kısacası suçlu hepimiziz. Yıllarca, dur durak bilmeden hesap sorduk trans bireylerden, şimdi lütfen içimizden şunları cevaplayalım: Bizim hiç mi suçumuz yok? Öldürülen trans bireylere saplanan bıçakları biz hiç mi keskinleştirmiyoruz?

Cenazesini bile alamadığımız, gömemediğimiz ve haklarını savunamadığımız translardan özürlerimizle.

İNTERSEKS BİR SAĞLIK SORUNU DEĞİLDİR, BİYOLOJİK BİR DURUMDUR

BELGİN İNAN İLE SÖYLEŞİ
BERFU ŞEKER

BERFU ŞEKER– Türkiye'de çoğu insan için "interseks" pek bilinmeyen bir terim. Bu yüzden öncelikle interseks ne demektir? İnterseks ile hermafrodit arasındaki fark nedir? Kısaca açıklayabilir misin?

BELGİN İNAN– İnterseksin tıbbi tanımı kabaca "anormal üreme organlarına sahip, cinsiyet gelişim bozukluğu olan kişi" şeklinde yapılabilir. Aslında interseks olma durumu pek çok farklı biyolojik varyasyonu içermektedir. Bunları interseks şemsiyesi altında toplayan tıbbın intersekslere yaklaşımı, intersekslerin yaşadığı tıbbi ve toplumsal süreçlerdir. Kromozom yapıları ile cinsel organları insan nüfusunun genelinden farklılık gösteren interseks bireyler için interseksüellik her zaman bir cinsel kimlik değildir; cinsel kimliğini kadın ya da erkek ya da *transgender* olarak tanımlayan birisi için interseksüellik sadece fiziksel durumunu belirten bir sözcük olabilir.

Konunun biraz daha somut anlaşılabilmesi için kendimden örnek vermem gerekirse, %88 xy kromozomuna, %12 xo kromozomuna sahibim, bir vajinam ve klitorisim var. Benim durumuma *xy/xo turner* deniyor. %88 erkek kromozomu taşıyorum, %12'lik kısım ise kadınlarda görülen "turner sendromu" isimli bir hastalıktan etkilenen xo kromozomu. Yine bir başka örnek vermem gerekirse, %100 xy kromozomu taşıdığım halde bir penisim ya da vajinam olmayabilirdi, sadece gelişmemiş testisler ve biraz büyük bir klitoris-

le doğmuş olabilirdim, o zaman da "androjen insensitivite sendromu" kategorisine girecektim, interseks durumum bu kez kromozomlarımdaki farklılıktan kaynaklanan turner sendromundan değil, hücrelerimin testosteronu algılayıp kullanamamasından ötürü ortaya çıkacaktı. Yine androjen insensitivite sendromu içinde farklı bir üreme organı kombinasyonuna da sahip olabilirdim, bir mikropenisim ya da sığ bir vajinam da olabilirdi. İnterseks şemsiyesi altında üreme organlarıyla ilgili buna benzer sayısız biyolojik farklılık vardır.

İnterseks ile hermafrodit arasındaki farka gelirsek, hermafrodit bu durumun bilimsel adı; tüm canlılar için örneğin salyangozlar ya da orfoz balıkları için de kullanılabilen bir terim. İnterseks ise hermafrodit insanlar için kullanılan ve bununla ilgili toplumsal durumu tanımlayan bir sözcük diyebiliriz. Homoseksüel ve gey sözcükleri arasındaki farka da benzetilebilir belki biraz.

BERFU ŞEKER– İnterseks olduğunu nasıl ve ne zaman öğrendin?

BELGİN İNAN– On sekiz yaşımda, ailem beni "yumurtalıklarında kist var, onu aldırmalıyız," diye kandırarak ameliyat ettirip klitorisimi küçülttükten bir yıl sonra. Psikoloğum, ailem söylemesini istemediği halde, bana aslında yumurtalık diye bir organa sahip olmadığımı, ameliyatta gelişmemiş testislerimin alınıp klitorisimin küçültüldüğünü anlattı. O zaman interseks tanımı pek yaygın değildi, hermafrodit olduğumu söylemişti. "Psikolog söyleyene kadar sen fark etmedin mi bedenindeki farklılığı?" diye soracak olursan, farklı olduğumu hissediyordum elbette, ama bunu tanımlayacak hiçbir bilgi yoktu elimde. Böyle olan sadece ben varım sanıyordum; ailemin de cehaletinden kaynaklanan tavırlarıyla utanç ve suskunluk içindeydim bu konuda. Bir şey olduğunu biliyordum ama ne olduğunu tanımlayamıyordum. Psikologdan ilk duyduğumda da "yani ben aslında erkek miyim?" diye sormuştum kendime içimden. Bu bilgiyi edindiğime göre artık tamamen bir erkeğe dönüşmem gerektiğini, kromozomlarım erkekse benim de öyle olmam gerektiğini düşünmüştüm, ama ruhen kendimi tam olarak erkek gibi de hissetmediğim için bu durumdan çok korkmuştum. İkili cinsiyet algısına sahiptim, hâlâ toplumun çoğunluğunda olduğu gibi.

BERFU ŞEKER– İnterseks ile tıp ilişkisine dair son yirmi yıl içerisinde sayısı giderek artan eleştirel çalışmalar yapıldı. Tıbbın interseks bireylere karşı yaklaşımı konusunda sen ne düşünüyorsun?

BELGİN İNAN– Tıbbın yaklaşımı tamamen ideolojik... Tıp, intersekslerin varsa sağlık sorunlarını çözmek için değil, insanları toplumsal normlara uygun hale getirmek için çalışıyor. Hatta interseks bireyleri cinsel organlarını keserek kasten sakatlıyorlar, bunu çok açıkça söyleyebilirim. Bu ameliyatlar ve hormon tedavileri genelde erken yaşlarda çocuk ya da gencin rızası alınmadan, doktorların aileyi yönlendirmesiyle yapılıyor ve interseks bireylerin hem gençlik yılları hem de gelecekleri karartılıyor. İnterseksüellik tıbbi aciliyet gerektiren, kişiye fiziksel acı veren bir durum değildir; bir sağlık sorunu da değildir, sadece biyolojik bir durumdur. Dolayısıyla sadece görüntüyü kurtarmak adına yapılan cerrahi operasyonlar intersekslerin cinsel hayatlarını ve ruhlarını sakatlamaktan başka bir işe yaramamaktadır.

BERFU ŞEKER– Peki bu, sağlıkla ilgili bir durumdan öte bir biyolojik durum olmasına rağmen, doktorlar aileleri hangi söylemlerle bu acılı ameliyatlar ve hormon tedavileri için ikna edebiliyorlar?

BELGİN İNAN– "Bu çocuk böyle evlenemez, arkadaşları arasında mahcup olur," gibi klasik Türk ailelerinin önemsediği şeyleri kullanarak ikna ediyorlar. Aileyi bunun çocuğun yararına olduğuna inandırıyorlar. Tabii birtakım tıbbi bahaneler de buluyorlar. "Kemik erimesi olur," diyorlar mesela, hormon kullanmaya zorluyorlar. Halbuki ona da en az kırk, elli yaşına kadar gerek yok.

BERFU ŞEKER– Ben interseks bireylerin deneyimlerine dair okuyup izlediklerimden doktorların bir de bu duruma "araştırma ve deney nesnesi" olarak yaklaştıklarını, fotoğraflama ve teşhir yöntemleriyle başka türlü yaralanmalara da sebebiyet verdiklerini görüyorum.

BELGİN İNAN– Aynen. Ameliyatlar videoya kaydediliyor, birtakım deneysel ilaçlar kullanılıyor, kıllanmayı önlemek için mesela. Profesör öğrencileri toplayıp, başına dikilip seni "ders" olarak anlatıyor. Öğrencilerin ya da ailenin yanında memen elleniyor, büyümüş

mü diye. Bunları en hassas yaşlarında, on dört, on beş yaşlarında yaşıyorsun bir de. Özellikle Cerrahpaşa bu konuda korkunç mesela... Oradaki profesör açık açık aileme söylemişti: "Bu çocuk burada ziyan olur, kobay ederler, hırpalanır," demişti. Daha sonra ailem beni Antalya'da, Akdeniz Tıp Fakültesi'ndeki doktorlara götürmeye devam etti, ama orası da pek farklı değildi tabii... Bütün bunlar olurken ne olduğu bana anlatılmıyor, ben oradan oraya sürükleniyordum, hiçbir fikrim olmadan.

BERFU ŞEKER– İnsan hakları açısından çok gelişmiş olduğunu iddia eden Batı ülkelerinde de durum buradakinden çok farklı değil sanırım.

BELGİN İNAN– Değil, dünyanın her yerinde bütün interseksler tıbbi süreçleri aynı, ama tabii oralarda da bu duruma karşı çıkan, çocuğunu doktorların elinden kurtaran aileler var artık.

BERFU ŞEKER– Senin peki başka interseks bireylerle bir araya gelme imkânın oluyor mu?

BELGİN İNAN– Hayır. İnterseks bireylerin kendilerini gizlemek, kendilerinden utanmak, saklanmak, keşfedilmekten korkmak yönünde nasıl şiddetli bir şekilde şartlandırıldıklarını, çocukluktan beri bu konuda nasıl beyinlerinin yıkandığını anlatmama kelimeler yetmiyor. Özellikle Türkiye gibi muhafazakâr bir toplumda bu durum iyice katmerleniyor. Dolayısıyla interseks bireylerin neredeyse tamamı ailesine bağımlı, ürkek, küçük hayatlar yaşıyor, birbirlerini bulmak için gerekli cesareti bulamıyorlar. İnsanlardan korkuyoruz, bizim gibi olanlardan bile. "Ne kadar saklanırsam o kadar korunurum," düşüncesi var hepimizde. Ben bu hissiyatı bir parça kırdım, aştım sayılır; kendimi ifade etme konusunda eskisine göre daha rahatım ama benim gibi insanlara ulaşamıyorum henüz. Zaman zaman yazıştığım bir interseks arkadaşım var, ama henüz gerçek ismini bile bilmiyorum ve hiç yüz yüze görüşmedim. Bunun dışında henüz iletişim kuramadığım ama benim gibi olduklarını duyduğum, öykülerini bir parça öğrendiğim birkaç insan daha var. Örneğin biraz İstanbul'u deneyimledikten sonra kaçarak köyüne dönmüş birisini duydum, arayıp rahatsız etmek istemedim açıkçası. İstanbul'da-

ki LGBTT aktivisti arkadaşlara çekingen, korkak, içe dönük, soğuk biri gibi yansıyorum çoğu zaman, ama sanırım Türkiye'deki interseks bireyler içinde benim kadar bile konuşabilen biri yok. Çoğu eyleme, projeye hayatımdaki bazı kısıtlılıklar ve kaygılarım yüzünden katılamıyorum ya da yarım bırakıyorum. Genelde gerçek adımın ve yüzümün görünmediği, yazarak destek verebileceğim şeyleri yapabiliyorum. Bu bile bir adımdır diye düşünüyorum, henüz bu kadarını bile yapabilen yok benden başka.

BERFU ŞEKER– Türkiye'de interseks aktivizmi ne durumda? LGBTQ politikaları içerisinde interseksüellik görünür mü? Biz daha LGBT Q'nun sonuna I'yi ekleyemedik sanki...

BELGİN İNAN– Yukarıda söz ettiğim nedenler yüzünden, yani interseks bireylerdeki korku ve saklanma güdüsü nedeniyle bir araya gelemiyoruz ve anlamlı sayıda interseks bireyin bir araya gelip örgütlenmesi bana yakın ya da orta vadede pek mümkün görünmüyor. Şunu da belirtmeliyim, durumunu sadece biyolojik, tıbbi bir şey olarak görüp kendisine kadın ya da erkek kimliği belirleyip o kimliği tamamen heteronormatif kalıplara göre yaşayan, evlenen ve dolayısıyla cinsel yönelim ya da cinsiyet kimliğiyle ilgili farklılıkları varsa bile unutmayı seçmiş interseksler de mevcut. Böyle bir örgütlenmeyi güvenli hayatlarını bozacak bir tehdit olarak bile görebilirler. İnterseks deyince homojen bir kitleden bahsetmiyoruz yani, bu da örgütlenmenin önünde bir engel. Durum böyleyken LGBT arkadaşlardan fazla bir şey beklemiyorum ben. Karşılarında enine boyuna tanıyabilecekleri interseks insanlar yok. Dergilerde, duyurularda, broşürlerde kullanacakları interseksüelliğe dair metinler hep çeviri, yani henüz bunun zemini oluşmamış gibi. Bu nedenle onların çabaları da transseksüellikle ilgili etkinlik ya da projelerin bir kısmında interseksüelliği de ara sıcak olarak mönüye sıkıştırmaktan öteye gidemiyor. Bir interseks aktivizmi olacaksa önce interseksler in ailelerinden başlasın isterdim ben; bilinçlenen aileler tıbbın ideolojik, yaralayıcı tavrına karşı çıksınlar, çocuklarını olduğu gibi kabul edip, diledikleri gibi yetiştirsinler ve birbirleriyle dayanışsınlar isterdim.

BERFU ŞEKER– Tıbbın ve toplumsal yargıların yanı sıra temsili alanda da sıkıntılar var. İnterseksin medya ve edebiyattaki temsilleri genelde "ucubeleştiren" ya da "fetişleştiren" türde. Neden böyle olduğunu düşünüyorsun?

BELGİN İNAN– Evet, zaman zaman kadın programlarına ya da *reality show*'lara gayet iyi malzeme olabiliyor interseksler. Tarih boyunca da en bilindik ucube figürlerinden olmuşuz. Toplum her zaman farklı olandan korkar, yok edebiliyorsa yok eder, edemiyorsa da onu ucubeleştirerek ya da fetişleştirerek sindirir. Ergenlik yıllarım boyunca ne sorunum olduğu hakkında bana hiçbir fikir verilmeden hastane hastane dolaştırıldım. Laboratuvar faresi muamelesi gördüm çok kez, türlü şekilde. Hâlâ hermafrodit deyince koca bir penisle, sulu bir vajinanın bir arada haşmetli bir şekilde aynı bedende bulunduğu bir tablo canlanıyor insanların gözünde. Toplum için çok cinsiyetli, tehlikeli bir ucubesiniz, hadi amcalara pipini göster oğlum zihniyetine maruz kalıyorsunuz. Aileniz içinse cinselliği olmayan, fazlalıkları kestirilip normalleştirilerek, öyle uslu uslu yaşayıp gidebileceği varsayılan ebedi bir çocuk gibisiniz. İnterseks olmak böyle bir şey.

BERFU ŞEKER– İntersekslerin cinsel yaşamları ve ilişkileriyle ilgili biraz daha bilgi verebilir misin? Flörtleri, aşkları, cinsellikleri nasıldır ya da bunları istedikleri gibi yaşayabilecek mecraları var mıdır?

BELGİN İNAN– En büyük sıkıntı yeni tanışıp hoşlandığın insana interseks olduğunu açıklamak. O âna kadar seni erkek, kadın, lezbiyen, gey, hetero gibi herhangi bir çerçeveye oturtuyor kafasında ama interseks olduğunu açıkladığında bütün bunları alaşağı edip bugüne dek belki de hiç duymadığı ya da hakkında çok az bilgi sahibi olduğu bir şey koyuyorsun yerine. Ve her zaman bir şüphe kemiriyor içini: "Acaba beni kadın gibi görüyor mu? Gerçekten arzuluyor mu?"... Halbuki senin illaki kadın olmak gibi bir derdin yok ama onun kendini bununla sınırlamış olması, gözüne girebilmek için senin de kadın olman gerektiğini düşündürüyor.

İnsanların büyük çoğunluğunda cinsel yönelimleriyle ilgili çok katı, net fikirler var. "Ben kadınlardan hoşlanıyorum," diyor, ta-

mam, nokta. Eğer sen göğsünü gere gere "Kadınım!" ya da "Erkeğim!" diyemeyen bir interseksseн ama ondan hoşlanıyorsan her zaman azap içinde kıvranmaya mahkûmsun işte. Onun hoşlandığı cinsiyet kodlarına bürünmeye çalışırsın, rol yaptıkça samimiyetin kaybolur, sen de kendini tanıyamaz hale gelirsin. Karşındaki de cinselliğin ve cinsiyetin akışkan bir şey olduğunu kabul edip bu rolleri gerçekten oyun gibi görebilse, onun için bunlar mutlak olmasa, tatlı bir keşif yolculuğundan ibaret olsa her şey, aslında gayet keyifli yaşanacak ilişki. Ama bu bilinçte insan az. Şunu da söyleyeyim, o bilinçte bir insanla karşılaştığında da zaten tuzla buz olmuş interseks özgüvenin karşındakini tavlamaya ya da tavlasan da elinde tutmaya yetmiyor. Omuzlar hep düşük, sırt hep kambur, penissiz, iktidarsız bir erkeklik, eğri büğrü bir kadınlık, karmakarışık bir kafa...

Cinsel organlar mevzusu da karışık tabii. Bu konuda biyolojik olarak ne kadar karmaşıksanız aşk hayatınız da o derece sönükleşiyor, hatta hiç olmayabiliyor. Erkeklerden hoşlanan ve vajinası ya da penisi olmayan ama toplumda kadın kimliğiyle yaşamaya çalışan bir interseksseniz örneğin, klitorisinizle ya da az gelişmiş testislerinizle baş başa kalırsınız, birileriyle bir şeyler yaşamayı bırakın, platonik âşık olmaya bile mecaliniz yoktur.

Ben biraz cahil cesaretiyle ya da delilikle karışık kendimi deneyimlerin içine soktum, salt cinsel ilişkilerim de oldu, sevgililerim de oldu. Gerek genital organlarım, gerek diğer fiziksel özelliklerimle biyolojik kadınlara epeyce yakın olmamın avantajını da gördüm belki ama bir vajina, bir rahim ve ufak da olsa bir çift meme bile kadın olmaya yetmiyor bazen. Yaygın güzellik ölçütlerine uygun olmanız, ideal kiloda olmanız, büyük göğüslü olmanız gerekiyor daha fazla tercih edilmek için... Ya da erkeksi biriyseniz yeterince güçlü, koruyucu, iktidar sahibi gibi görünmeniz ve davranmanız gerekiyor. Lezbiyen ilişkilerde dahi bu dayatmaları çok yaşadım.

Ama bütün bunların ötesinde, yine de, tensel arzuyu da hâlâ koruyabilerek, cinsiyetleri, yönelimleri aşıp, herhangi bir etikete gerek duymadan, iki kişi arasındaki özel bağa dönüşmüş gerçek sevgilerin de var olabileceğine inanıyorum.

BERFU ŞEKER– Son olarak İnterseksüel Şalala'dan* bahsedebilir misin?

BELGİN İNAN– İnterseksüel Şalala benim bloğumun adı. İnterseksüel Şalala ismi, *Post Express* dergisinin "Enternasyonal Şalala" şeklinde slogan olarak kullandığı, Mano Solo'ya ait "Internationale Shalala" adlı şarkıya göndermedir. "İnter" takısı, hem kapsayıcılığı, ortaklaşmayı, çeşitliliği hem de arada kalmışlığı ifade eder. Buradan hareketle "internasyonal" ya da "enternasyonal" ya da "uluslararası" ile "interseks" yani "cinsiyetlerarası" sözcükleri arasında bağ kurarak bir çeşit sözcük oyunu yapmaya çalıştım. Burayı ciddi bir interseks aktivizmi portalına dönüştürmek, Türkiye'deki intersekslerin sözcülüğünü yapacak şekilde kurumsallaştırmak niyetinde değilim. Burası kişisel bir blog. Kişisel düşüncelerimi, duygularımı ve yaşadıklarımı aktarıyorum, bazen de interseksüellikle ilgili haber ve çeviri metinleri. Bu küçük bir adım ya da kıvılcım. Eğer buradan benim iç sesim birilerine ulaşırsa, bir araya gelir, iç seslerimizi dışarıdan duyulan sözcüklere dönüştürürsek, o zaman gerçek bir örgütlülük başlatabiliriz diye ummuştum yola çıkarken.

* Bkz. intersexualshalala.wordpress.com

CİNSİYET VE CİNSELLİĞİN İNŞASI:

TÜRK MEDENİ KANUNU'NDA CİNSİYET DEĞİŞTİRME VE CİNSEL VATANDAŞLIK

AYÇA KURTOĞLU[1]

"Bizim için bir insan, doğa ve düşleri onu nasıl yaptıysa öyledir. Onu olmak istediği gibi kabul ederiz." (Aktaran: Baird 2004: 48)

Türkiye'de transseksüelite,[2] tarihsel olarak çeşitli biçimleriyle her zaman varolmuştur. 1988'den beri ise nüfus kayıtlarına doğum sonrasında işlenen "cinsiyet"in değiştirilebilmesi yasalarca kabul edilmektedir. Ancak aynı zamanda çeşitli LGBT (Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Trans)[3] insan hakları raporlarına da yansıdığı gibi trans özneler[4] hem öldürülme, okuldan caddelere kamusal alanda görünememe, iş bulamama, kiradan kozmetiğe tüketim maddelerine piyasa fiyatından daha yüksek bedel ödeme gibi sosyal hayatta dışlayıcı uy-

1. Bu çalışma, *Feminist Eleştiri* dergisinin 2. sayısında yayımlanan "Sex Reassignment, Biological Reproduction and Sexual Citizenship in Turkey" (Cilt 1: 2009: 79-88) başlıklı makaleye dayanmaktadır. Remzi Altunpolat'a ve Yasemin Öz'e bu çalışmayı okuyarak son haline gelmesine yaptıkları katkılar için teşekkür ederim.

2. Literatürde bu çalışmada ele alınan konu *transseksüel*, *transseksüelite* ve *transgender* terimleriyle analiz edilmektedir. Transseksüel teknik bir terim olarak 1950'lerde tıp alanında tanımlandı (Stryker 2004: 212 ve 2006: 4). 1980'lerde kullanıma giren *transgender* teriminin ilk formel kullanımı ise 1992 yılında Leslie Feinberg'e aittir. 1991 yılında aktivist Sandy Stone'un "posttransseksüel manifesto"sunun yayımlanmasının ardından, 1990'larda akademi ile aktivizmin buluşma-

gulamalara, hem de "kamu ahlakı"na aykırı oldukları gerekçesiyle para cezasına çarptırılma, hastaneleri kullanamama gibi devlet ve kurumlarıyla ilişkilerinde yaygın olarak ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar.[5] Bu durum, bir çelişkinin veya tutarsızlığın yansıması olmaktan çok, ilk olarak devletin cinsiyet/toplumsal cinsiyet[6] eşitliğini sağlama siyasetini bütünlüklü yaklaşımlarla ayrımcılıkları tama-

---

sıyla Feinberg'in *transgender* terimi, Stone'un manifestosundaki anlamıyla birleşerek bir şemsiye terim olarak kullanılmaya başladı (Stryker 2006: 4-6). Türkiye'deki LGBT hareketi de şemsiye terim olarak *transgender*'ı kullanmaktadır. Bu çalışmada daha çok "transseksüelite" ve "trans özne" terimlerini kullanmaktayım. "Transseksüelite" terimini öncelikle kullanmamın bir nedeni, çalışmanın konusunun özel olarak transseksüelliği ve bunun hukuk alanındaki kurgusunu sorunsallaştırmasıdır. Ayrıca *transgender* terimine neyin içerildiği, neyin içerilmediği konusunda yazında ve pratikte tam bir fikir birliği yoktur (örneğin bkz. Beasley 2005: 152-61). Aynı nedenle, ilgili hareketin kısaltması olan harfler değişkenlik göstermektedir (LGBTT, LGBT, LGBTQ gibi). Bu çalışmanın da benimsediği inşacı yaklaşımda bir terimin neyi içerip neyi dışladığından çok, o terimin dünyayı anlamaya nasıl aracılık ettiği ve neyi ürettiği önemlidir. Türkçede "trans-" önekinin yaygın kullanımları aşkınlık anlamından çok, geçiş anlamına yakın olması ve biyolojik özselleştirmeler içeren cinsiyet kavramıyla karşıtlık içinde kurgulanan toplumsal cinsiyetin karşılığı olan *gender*'ın da sorgulanmakta olan bir kavram olması nedeniyle (bkz. dipnot 7), bu çalışmada *transgender*'dan çok LGBT hareketinin de kullandığı "trans" terimini kullanmayı tercih ettim.

3. Türkiye'deki LGBT örgütlerinin isimlerindeki ve LGBT hak ihlalleri raporlarında LGB'den sonra gelen harfler zaman içinde değişiklik göstermiştir. Değişiklik T: Travesti, TT: Travesti ve Transseksüel ve T: Trans şeklinde oldu. Bu çalışmada sadece LGBT kullanılmaktadır.

4. İlgili literatürde, dünya ve Türkiye'deki LGBT hareketinde yaygın olarak kullanılan "trans birey" teriminden çok "trans özne" terimini tercih ettim. Bunun bir nedeni "birey"in de "cinsiyet" ve "toplumsal cinsiyet" gibi söylemsel bir kurgu olmasıdır.

5. Örneğin bkz. LGBTT, Bireylerin İnsan Hakları Raporu, 2007: http://www.kaosgl.org/resim/InsanHaklari/LGBTT_IH_Raporu_2007.pdf; Uluslararası Af Örgütü, 2011: http://www.amnesty.org/en/library/asset/EUR44/001/2011/en/cc847907-217a-4ae2-a106-da4bbd6f4b72/eur440012011tr.pdf.

6. Türkiye'de de yaygın olan anlayışta cinsiyet, kadın ve erkek arasında değişmediği varsayılan biyolojik farklılıkları, toplumsal cinsiyet ise kadın ve erkek arasındaki değiştiği varsayılan sosyo-kültürel ve psikolojik farklılıkları açıklar. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı literatürde tartışmalıdır. Tartışmanın odağında ise biyolojinin veri kabul edilmesi yatmaktadır. Eğer biyoloji de toplumsal olan gibi kurgulanmış ve inşa edilmiş ise, bu durumda cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı yapmak ve bir toplumsal cinsiyet tanımlamak gerekli değildir (bkz. örneğin Butler 2008). Analiz için biyolojik ile toplumsal olan arasında ayrıştırmanın anlamlı

men ortadan kaldıracak şekilde hayata geçirme çabasında olmamasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, devletin doğumla birlikte kayıtlara geçmiş olan cinsiyetin değişebileceğini kabul etmesi ve bu konuda bir hukuki düzenleme yapması, ilgili toplumsal hareketten (LGBT) gelen taleplere cevap verme çabası olarak değil, aşağıda daha detaylı açıklanacağı gibi, kişiye özel bir durumun meşrulaştırılması çabasının bir sonucu olduğu için, trans özneleri içerme ve dışlama pratikleri birbirlerine paralel uygulamalar olarak bir arada bulunabilmektedir. Bu çalışma, cinsiyet değiştirme düzenlemesi ile trans öznelerin hukuk tarafından tanınarak vatandaşlığa içerilmediğini ve transseksüellikte cisimleştirilen cinsiyet ve cinsel yönelim temsilleri aracılığıyla transseksüel öznelerin içerilirken dışlandıklarını göstermeyi amaçlamaktadır.

Trans öznelerin Türkiye'de diğer cinsiyetsel/toplumsal cinsiyetsel kategorilerine (kadın/erkek) göre toplumda eşitsiz konumlanışları kimi yazarların dikkatini çekmiş ve bu yazarlar transseksüelite olgusunu doğrudan veya dolaylı olarak araştırmalarına ve akademik çalışmalarına dahil etmişlerdir. Doğrudan trans öznelere odaklanan Deniz Kandiyoti (1997) transseksüel kimliği egemen erkeklikle ilişkilendirerek küreselleşme ve mega-kent bağlamında analiz ederken, Selin Berghan (2007) transseksüel hayat öyküleri ve deneyimlerini görünür kılma çabasındadır. Pınar Selek (2001) ve Yasemin Öz (2009) transseksüel öznelerin kamusal mekânlardan dışlanmalarına dikkat çekerek trans kimliğini politikleştirirken, travestilerin medyada temsil edilme biçimlerini analiz eden Yusuf Yurdigül (2008) travesti kimliğinin medyada sıradışılaştırılması (ötekileştirilmesi) yoluyla heteroseksüel kimliğin normalleştirilmesini analiz etmektedir. Transseksüel hayatları ve toplumda eşitsiz konumlanışlarını dolaylı olarak ele alan diğer başka çalışmalar çoğunlukla seks işçiliği ve seks sektörüne ve bu alanda çalışanlara (Yıldırım 2002; Küntay ve Çokar 2007) odaklanmaları nedeniyle, ekonominin diğer

---

olduğu yerlerde cinsiyet ve toplumsal cinsiyet terimlerini yaygın anlayışa uygun şekilde ayrı ayrı kullanmaktayım. Diğer durumlarda, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kurgularını söylemler olarak değerlendirdiğim içindir ki cinsiyet/toplumsal cinsiyet ifadesini kullanmaktayım.

sektörlerinde yer alamamaları nedeniyle seks endüstrisinde çalışmak durumunda kalan transların bu sektörde yaşadıkları problemleri ele almaktadır. Ayrıca, cinsiyet/toplumsal cinsiyet bağlamında transseksüelliğin toplumsal hayattaki görünümlerini dile getiren başka çalışmalar da bulunmaktadır (Miller 2007 gibi).

Bu çalışmada, yukarıda bahsedilen çalışmalara paralel, ama onlardan biraz farklı olarak transseksüeliteyi ve trans özneyi, cinsel vatandaşlık kavramıyla ilişkilendirmekteyim ve Türk Medeni Kanunu'nda (TMK) yer alan cinsiyet değiştirmeye ilişkin hukuki düzenlemeyi üreme ve aile konularını merkeze alarak analiz etmekteyim.

Analizin ana hedefi, üreme-aile-vatandaşlık ekseninde hukukun bu düzenlemede nasıl bir cinsiyet/toplumsal cinsiyet ve cinsellik kurgusuna dayandığını tartışmaktır. Bu yolla, hem hukuk kurumunun kadın ve erkek kategorilerinin kurgusuna içkin olan kimi varsayımları açığa çıkartmayı, hem de kadın/feminist hareket ile LGBT hareketinin vatandaşlık bağlamında hangi noktalardan ve nasıl yakınlaşabileceği üzerine düşünme egzersizi yapmayı amaçlıyorum. Analizi üreme-aile-vatandaşlık eksenine yerleştirmemin bir nedeni, Türkiye'de halihazırda var olan hukuk düzeninin, kartşıtlıklar üzerinden kurgulanan kadın/erkek ikiliğinin içerdiği cinsiyet/toplumsal cinsiyet kavramlaştırmalarına dayanması ve biyolojik yeniden üretim (üreme) ve dolayısıyla heteroseksüel aile merkezli olmasıdır. Ayrıca hukuk ile cinsiyet/toplumsal cinsiyet ilişkisinde üreme konusunun kendi içinde bir önemi vardır. Hukuk ailenin temeli saydığı heteroseksüel cinsel ilişkiyi genel olarak erotikleştirmez veya cinselleştirmez (Lister 2002). Bunun istisnalarından biri üremeye ilişkin konulardır. Cinselliğin ise cinsiyet/toplumsal cinsiyet kurgusunun özselleştirilmesine aracılık etmesi bakımından önemi vardır. Catharine MacKinnon (1989) gibi kimi yazarlara göre, cinselliğe dokunmadan, cinselliği eleştirinin merkezine almadan cinsiyet/toplumsal cinsiyeti ve cinsiyete dayalı eşitsizlikleri tam olarak anlamak mümkün değildir.

İkili karşıtlık üzerine kurulmuş olan cinsiyet/toplumsal cinsiyet kurgusunu her zaman sarsan transseksüelite olgusunu hukuken düzenleme çabası, ikili cinsiyet düzeninin norm dışı olanı (transseksü-

elite) iki basamaklı cinsiyet düzeni içine sokma çabasıdır. Böylece düzenleme ikili cinsiyet/toplumsal cinsiyet düzenini değiştirmeden devam ettirme işlevi görmektedir. Bu nedenle, hukukun cinsiyet değiştirme düzenlemesinin analizi kendi başına önemlidir. Bununla birlikte, söz konusu düzenleme, basitçe norm dışı olanı ikili cinsiyet /toplumsal cinsiyet düzeniyle uyumlulaştırma çabası da değildir, çünkü söz konusu düzenleme 1961 ve 1982 Anayasalarının "aile toplumun temelidir" kabulleriyle etkileşmektedir. "Aile toplumun temelidir" kabulü, devletin normalleştirdiği toplum düzeninin heteronormatif olduğunun ve olacağının Anayasalarca ilanıdır. Dolayısıyla, hukuki düzende heteroseksüel evlilik normdur ve heteroseksüel ailenin korunması merkezde ve esastır. Buna bağlı olarak üreme ve reprodüktif kadınlık ve erkeklik, hukuk kurumunun kurguladığı erkekliğin ve kadınlığın hegemon biçimlerine içkindir. Bunların bir uzantısı olarak hukuk, vatandaşın eşit ve ayrımcılığa maruz kalmamasından ve özgürlüğünden çok (heteroseksüel) ailenin korunmasını esas almaktadır.

Son olarak, 1926 tarihli TMK'nın Avrupa Birliği kriterlerine uyum çerçevesinde ve o dönemdeki hükümetin ifadesiyle cinsiyet/toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlama perspektifiyle değiştirildiğinde, başta soya ilişkin düzenlemeler olmak üzere TMK'nın pek çok maddesinde niyet edildiği ifade edilen cinsiyet/toplumsal cinsiyet eşitliği ya sağlanamamış, ya da tamamlayıcı düzenlemeler olmadığı için eksik kalmıştır.[7] Yine de TMK'nın değiştirilme sürecinde TMK'nın pek çok maddesi (mal rejimi gibi) parlamento içi tartışmalara konu olmakla kalmamış, hem parlamento dışında siyasal partilerce hem de sivil toplumda yaygın olarak tartışılmıştır. Buna karşın, cinsiyet değiştirmeye ilişkin düzenlemedeki değişiklikler parlamento için-

7. Bunun en tipik örneklerinden biri "hane reisi" kavramıdır. "Hane reisi" kavramı 2002'de yapılan değişikliklerle TMK'dan kaldırılmıştır. Sadece TMK'ya bakıldığında "hane reisliği" kavramı artık yoktur ve aile içinde eşitlik sağlanmıştır. Uygulamalar açısından bakıldığında ise "hane reisliği" halen operasyonel bir kavramdır. Örneğin, ikametgâha göre düzenlenen seçmen kütüğüne kaydolmak için muhtarlıklarda bulunan form "hane reisi" esas alınarak ve hanedeki diğer kişiler "hane reisi"yle ilişkisine göre kütüğe kaydolmak zorundadır. "Hane reisi"nin kim olduğunu belirtmeksizin seçmen kütüğüne kaydolmak ve seçmen olmak mümkün değildir.

deki tartışmalara konu olmadığı gibi, parlamento dışında siyasal partilerce ya da sivil toplumda da tartışılmamıştır. Aynı nedenle, ilgili komisyondan meclise gelen cinsiyet değiştirmeye ilişkin değişiklik önerisi hiçbir itiraza konu olmadan meclisten aynen geçmiştir. Kadın/feminist hareket bugün, eşcinsel ve trans kadınları, kadın /feminist mücadelesinden dışlamayıp, birlikte hareket etse de o günlerde bu tür bir tartışmanın kadın/feminist hareket içinde de yapılmamış olması dikkat çekicidir. Oysa cinsiyet değiştirme düzenlemesi, kadın hareketinin epeyce bir süredir takipçisi olduğu üreme haklarına ilişkin pek çok önkabul ve yargı içermektedir. Cinsiyet değiştirme düzenlemesini cinsiyet/toplumsal cinsiyet kavramıyla ilişkilendirerek vatandaşlıkla bağlantısını kurmak, 1990'ların başlarından beri daha çok haklar ekseninde mücadele veren kadın/feminist hareketin ve LGBT hareketinin ortaklıklar kurma çabalarına perspektif sağlayıcı olabilme potansiyeli taşımaktadır.

Yukarıda açıklamaya çalıştığım çerçeve doğrultusunda aşağıda ilk olarak cinsel vatandaşlık kavramını sunmakta, daha sonra TMK' daki cinsiyet değiştirme düzenlemesinin bir analizini yapmaktayım.

CİNSELLEŞTİRİLMİŞ VE CİNSİYETLENDİRİLMİŞ BİR KAVRAM OLARAK VATANDAŞLIK

Klasik vatandaşlık literatürü, vatandaşlığın modern formlarını, kişinin ulus-devletin otoritesi altında edindiği kamusal bir statü olarak kavramlaştırır. T. H. Marshall tarafından formüle edilmiş olan klasik anlayışta vatandaşlık statüsünün medeni, sosyal ve siyasal haklardan oluşan üç ayağı vardır. Yine bu kavramlaştırmada vatandaşlık "özgürlükler" ve "ödevler"le ilişkilidir (Isin ve Turner 2002: 2). Bu anlayışa göre vatandaşlık, iki nedenle evrenseldir. İlk olarak vatandaşlık statüsü, her ulus-devlet için normdur. Yani, bütün ulus-devletler bu statüyü tanımıştır ve bu nedenle vatandaşlık her bir ulus-devlette bulunur. İkinci olarak vatandaşlık, tek biçimlidir. Ulus-devletlerde, bütün vatandaşların aynı şekilde yasalar önünde eşit olduğu kabul edilir. Vatandaşlığın evrensel olduğu anlayışı, genel ve yaygın olarak kabul görmüş olmakla birlikte, evrensellik iddialarının gerçeği yansıtmadığı da ileri sürülür. İlk olarak, her ulus-devlet

vatandaşlık statüsünü norm olarak kabul etmiş ve tanımış olsa da, birden fazla vatandaşlık rejimi (komüniter, cumhuriyetçi ve liberal) vardır. Ayrıca her bir vatandaşlık rejimi, onu benimseyen ulus-devletlerin siyasal rejimlerinde çok farklı şekillerde uygulanmaktadır. Aynı nedenle, vatandaşlar her bir ulus-devletin kamusal-özel ayrımında farklı farklı konumlanmıştır. Ayrıca, vatandaşlığın her ve bütün vatandaşları içeren bir kamusal statü olduğu önermesinin yanlış olduğu iddia edilmiştir. Aynı nedenle, vatandaş statüsünün bütün vatandaşları tek biçimli ve aynı şekilde içerdiği fikri, çeşitli toplumsal hareketler ve bu toplumsal hareketlerin fikri destekçisi olan akademik çalışmalarca da sorgulanmıştır ve halen sorgulanmaktadır. Söz konusu sorgulamanın bir sonucu olarak vatandaşlık kavramı değişim geçirmiş ve toplumsal hareketlerin hak talepleriyle içeriği genişletilmiştir. Kısacası, yapılan müdahalelerle vatandaşlık kavramının zaman içinde içeriği, genişliği ve derinliği yeniden tanımlanıp yeniden şekillendirilmiştir (*a.g.y.*).

Engin F. Isin ve Bryan S. Turner'a göre, antik şehirlerde oturanlar olarak tanımlandığı ilk zamanlardan bu yana vatandaşlık kavramının her zaman bir dışlama problemi olmuştur, çünkü "içeren şey tanımı gereği dışlamak zorundadır" (s. 5). Bu nedenle, şehirde oturanlar olarak vatandaş ile modern ulus-devletlerin üyeleri olarak vatandaş arasındaki tarihsel bağlantı içerilenin perspektifinden kurulmuş olmasına rağmen, vatandaşlık birileri için her zaman dışlayıcı olmuştur. Modern vatandaşlığın dışladıklarını içermesi için toplumsal eşitsizlikleri odak alan hareketler çeşitli mücadeleler vermişler ve bu mücadeleler yeni vatandaşlık kavramlaştırmalarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Cinsel vatandaşlık, bu kavramlaştırmalardan biridir.

Toplumsal eşitsizliklere odaklı toplumsal hareketlerin bazıları (ırkçılık karşıtı siyah hareketi gibi) var olan vatandaşlık modelinin evrensel olmaması problemini seslendirerek, dışlanmışlıklarının, grup farklılıklarının ve haklarının tanınarak vatandaşlığa içerilmesi talepleriyle ortaya çıkmalarına rağmen, klasik vatandaşlık anlayışının temellerini, yani vatandaşlığın medeni, sosyal ve siyasal haklar üzerinden tanımlanan üçlü bileşenini, vatandaşlığın kamusal bir statü olmasını ve kamusal-özel alan ayrımını sorgulamadılar. Bu tür

toplumsal hareketlerden farklı olarak kimi başka toplumsal hareketler ve bunları destekleyen bilimsel çalışmalar (ikinci dalga feminizm gibi) vatandaşlık taleplerini kamusal'a sıkıştıran ve ona özgü sayan, kamusal'ı özel'den ayıran klasik vatandaşlık alanını toplumsal eşitsizliklerin devamlılığının kaynağı olarak kavramlaştırıp, kamusal alanın ve statünün ötesine geçtiler. Hatta vatandaşlık taleplerini özel alanın en mahrem yerlerine girecek kadar uzattılar (Plummer 2003: 33-43).[8]

Kamusal alanın ötesine geçen vatandaşlık taleplerini kapsamaya çalışan cinsel vatandaşlık kavramının içeriğine ilişkin bir görüş birliği yoktur. Ruth Lister, "mahrem adına yapılan vatandaşlık taleplerinin cinsel haklar nosyonundan hareketle kavramsallaştırılmakta" (2002: 199) olduğunu ifade ederken, Diane Richardson, rejimine bakılmaksızın vatandaşlığın her kavramsallaştırmasının cinsiyetlendirilmiş ve cinselleştirilmiş olduğunu ileri sürer (2000a). Vatandaşlığı, devletle kişi arasındaki ilişki ve devletten talep edilen haklar çerçevesinde ele alan Lister ve Richardson'un burada sunulan ifadelerindeki açıklığa karşın, göreli olarak yeni diyebileceğimiz cinsel vatandaşlık kavramının bağlamı ve içeriği tartışmalıdır. Cinsel vatandaşlık kavramının birbirinden farklı, ama birbiriyle örtüşen iki anlamı vardır. Richardson'a göre (2000a) "cinsel azınlıklar"[9] taciz ve ayrımcılık söz konusu olduğunda hukukun korumacılığından dışlanmışlardır. Bu nedenle "cinsel azınlıkların" vatandaşlığı tam değil, kısmidir. Richardson cinsel hak taleplerini analitik olarak birbirinden farklı üç kategoride ele alır: uygulama/eylem temelli haklar, kimlikle ilgili haklar ve ilişkiyle ilgili haklar. Kısaca açıklayacak olursak, Richardson'ın bu ayrımında uygulama (eylem) ile ilgili haklar, cinsel etkinliğe katılma, cinsel haz alma ve üremede kendi kaderini kendi tayin etme gibi cinsel özgürlüklerle ilgilidir. Kimlik

8. Plummer'ınkinden biraz daha farklı bir kavramsallaştırma için örneğin bkz. Robson ve Kessler 2008.

9. Cinsel yönelime ilişkin kavramlaştırmalar çeşitlidir. Bazıları olması gereken kapsayıcılığa vurgu yaparken, başkaları kullandıkları terimlerle iktidar eşitsizliğine dikkat çekmeyi ve dışlayıcılığı göstermeyi amaçlamaktadır. "Cinsel azınlık" ifadesi ikinci kategorideki yazarlarca kullanılmaktadır. Bu çalışmada yazarların kendi ifadeleri kullanılmıştır.

temelli haklar, cinsel yönelim terimleriyle kendini tanımlama, kendini ifade etme ve kendini gerçekleştirme gibi konularla ilgilidir. İlişki temelli haklar ise kişisel ilişkide cinsel eyleme rıza gösterme, cinsel eşi özgürce seçme, cinsel ilişkinin kamusal olarak tanınması gibi konularla ilgilidir. Lister ve Richardson örneklerinde olduğu gibi kimi yazarlar cinsel vatandaşlık terimine özel alanı da dahil edip, devletten talep edilen haklar çerçevesinde tanımlarken, Ken Plummer, T. H. Marshall tarafından formüle edilmiş olan üç ayaklı vatandaşlık kavramlaştırmasına arzuları, hazları da içeren dördüncü bir alan ekler. Bu alanı tanımlarken de cinsel sözcüğünü kullanmak yerine, mahrem (*intimate*) sözcüğünü kullanmayı tercih eder ve vatandaşlığı devletle kişiler arasında hak ekseninde bir ilişki olmasının ötesine götürür.[10] Plummer'a göre mahrem vatandaşlık, "mahrem (*intimate*) arzularımız, hazlarımız ve dünyada varoluşumuzla bağlantılı bütün konularla ilgilidir" (2003: 34). Plummer'ın vatandaşlık anlayışı, klasik vatandaşlık kavramlaştırmasının çerçevesinin (ulus-devlet) ve içeriğinin (kamusal statü) ötesine geçer ve mahrem sayılan hakkında kamusal eylem ve konuşmayı da içerecek şekilde genişletir. Bu genişletme pek çok yazar tarafından kavramsal olarak olumlu karşılanmakla birlikte, vatandaşlık kavramının icra edilebilir bir kavram olabilmesi için devlet veya benzeri yapılarla ilişkilendirilmesi ve haklar ve özgürlükler çerçevesinde formüle edilmesi gerektiğini düşünenlerce eleştirilmektedir (örneğin, Lister 2002).

Lister'ın (2002) dikkat çektiği gibi, mahrem alana ilişkin olarak ilk cinsel vatandaşlık hak talepleri kadın hareketinden gelmiştir. Kadın hareketi, cinsiyet eşitliği temelinde özel alana ait görülen konularda, cinsel hayatlarına ve hayatın diğer mahrem alanlarına ilişkin (kürtaj, ensest, evlilik içi tecavüz gibi) vatandaşlık taleplerinde bulunmuştur. Ancak vatandaşlığın dışlayıcılığının bir nedeninin de vatandaşlık modelinde heteroseksüelliğin norm olması (heteronor-

10. *Intimate citizenship* kavramının Türkçede yerleşik bir karşılığı bulunmamaktadır. *Intimate* sözcüğünün karşılığı olan "mahrem" veya "içtenlik/yakınlık" sözcükleri vatandaşlık sözcüğünün önüne sıfat olarak geldiğinde yarattığı izlenim Plummer'ın *intimate citizenship*/mahrem vatandaşlık kavramının içeriğine yakınlaşmamakla birlikte *intimate* sözcüğünün karşılığı olarak "mahrem" kullanıyorum.

matiflik) problemi olduğunu gösteren de LGBT hareketi oldu ve bu hareket klasik vatandaşlık modelinde cinsellik/cinsel yönelim temelinde LGBT bireylerin vatandaşlıktan dışlanmasını sorguladı.

Mahrem alana dair cinsel vatandaşlık hak talepleri çerçevesinde kadın hareketine ve LGBT hareketine bakıldığında, iki hareket arasında bir yol birliğinin, bir yol arkadaşlığının söz konusu olduğundan bahsedilebilir. Ancak genel olarak bakıldığında yol arkadaşlığı tanımlaması soyut kalmaktadır. Cinsel vatandaşlık ve buna ilişkin hakların ayrıntıları, ilgili toplumsal hareketler arasındaki yol arkadaşlığının somutlaştırılması bağlamında önem kazanıyor. Richardson'ın yukarıda bahsedilen hak talepleri sınıflandırması (uygulama/eylem temelli haklar, kimlikle ilgili haklar ve ilişkiyle ilgili haklar) ayrıntıların netleştirilmesi bağlamında analitik bir anahtardır.

Richardson'ın kategorileştirmesinden hareketle cinsiyetin yeniden belirlenmesi veya cinsiyet değiştirme düzenlemesine baktığımızda, cinsel vatandaşlığın, bedensel bütünlük ve özerklik ile cinsel eşin özgürce seçilmesi çerçevesinde kadın hareketinin vatandaşlık talepleriyle; kendini tanımlama, kendini gerçekleştirme ve cinsel ilişkinin kamusal olarak tanınması talepleri çerçevesinde de LGBT hareketinin vatandaşlık talepleriyle kesiştiğini ve bunların kesişiminde yer aldığını görüyoruz. Ayrıca, kadın öznelerin olduğu kadar, LGBT öznelerin de kısmi vatandaşlık konumları, üç ayaklı klasik vatandaşlık perspektifinden görünür değildir. Aynı zamanda kadınların hayatın mahrem alanlarına ilişkin eşit vatandaşlık talepleri de, söz konusu talepleri cinsel terimlerle ele almaksızın ve cinselliğin inşasını bununla bağlantılı olarak sorgulamaksızın tamamen gerçekleştirilebilir değildir. Bu nedenledir ki cinsel vatandaşlık kavramı, vatandaşlığı cinsiyet/toplumsal cinsiyetle ilgili olduğu kadar cinsellikle ilgili olarak da sorgulamaya aracılık etmesiyle LGBT hareketin olsun kadın/feminist hareketin olsun daha az dışlayıcı, ideal olarak hiç kimsenin dışlanmadığı bir toplumda yaşama amaçlarına ulaşmak için verdikleri mücadele alanını genişletmekte ve zenginleştirmektedir.

CİNSİYET GÖÇÜ VE CİNSİYETİN YENİDEN BELİRLENMESİ DÜZENLEMESİ

Türkiye'de transseksüelite ve transseksüel pratikler, tarihsel olarak toplum ve kültürün bir parçasıdır. Modern öncesi dönemlerdeki haremağalığı veya köçeklik gibi kurumlar ve uygulamalar, kadının erkeğe, kimi erkekliklerin hegemonyal erkekliğe ikincil olması ile toplumsal mekânların cinsiyet/toplumsal cinsiyete göre ayrıştırılmasının bir uzantısı olan homososyal mekânların varlığının ortaya çıkardığı ve bunlarla birlikte düşünüldüğünde anlamlı olan uygulamalardı. Ayrıca, modern öncesinde transseksüel pratiklerin ve öznelerin tek biçimli olduğundan (örneğin haremağasına ve hünsaya yaklaşımın aynı olmaması gibi) söz etme imkânı olmadığı gibi, trans özne kategorisinin kendi içinde ve diğer cinsiyet kategorileriyle iyi tanımlanmış bir hiyerarşi düzeni içinde olduğundan söz etme olanağı da yoktur. Bununla birlikte, transseksüelliğin modern öncesi biçimleri hukuki olarak, örneğin miras söz konusu olduğunda, anaakım erkeğe eşit görülmüyor, kadınlara benzer şekilde değerlendiriliyordu (Duman 2002: 312). Belki modern öncesi pratiklere içkin olan kadın düşmanlığının (mizojini) bir uzantısı olarak, trans ve kadın öznelerin erkekle eşdeğer olmadığını vurgulayan, erkeğe etek veya dansöz kıyafeti giydirmek günümüzde hâlâ uygulanmakta olan enformel bir cezalandırma yöntemidir. Belki kadın kıyafetine bürünen erkeğin diğer erkekleri eğlendirmesi geleneğinin bir devamı olarak, transseksüel ve eşcinsel performanslar eğlence sektörünün azımsanmayacak kısmını oluşturmaktadır. Cinsiyet değiştirmenin hukuken düzenlenmesi ve hukuk sistemine girmesi de eğlence dünyasında ortaya çıkan bir krizle Bülent Ersoy aracılığıyla oldu.

Bülent Ersoy sahneye 1971'de erkek olarak çıktı; kısa bir süre sonra da gerçek cinsiyet kimliğinin kadın olduğunu ilan etti ve 1981 yılında İngiltere'de cinsiyet değiştirme ameliyatı geçirdi. Ersoy'un ameliyatı, darbe sonrasında kurulmuş olan hükümetin İçişleri Bakanlığı'nın 19 Mart 1981 tarihli "bar, pavyon gibi içkili yerlerde, kadın kıyafetiyle erkeklerin çalıştırılmasının engellenmesini içeren" genelgesinin hemen sonrasına denk gelmişti. Ersoy, kadın şarkıcı

olarak çalışmak için İstanbul Emniyet Müdürlüğü'ne müracaat etti, çünkü Polis Vazife ve Selahiyetleri Kanunu'na göre kadın şarkıcılar bu izni almak zorundaydılar. Ersoy'un başvurusu, kanunen halen erkek olduğu ve nüfus kaydında değişiklik yapmak mümkün olmadığı için kabul edilmedi, üstelik 19 Mart 1981 tarihli genelgeye dayanarak şarkıcılık yapmasına yasak geldi. Bu karar İstanbul Valiliğince ve Danıştayca onaylandı. Sahne yasağı ve Ersoy'un buna karşı verdiği hukuk mücadelesi, dönemin Başbakanı Turgut Özal ve eşi devreye girinceye kadar yedi yıl sürdü. Sesinin kalitesiyle Başbakandan onay alan Ersoy, açtığı davayı henüz kazanmadan sahnelere geri döndü. Mahkeme Ersoy'un kadın cinsiyet/toplumsal cinsiyet kimliğini Haydarpaşa Numune Hastanesi'nden aldığı "kadın" raporuna dayanarak onayladı. Böylece cinsiyet değiştirme ameliyatları ve 1926 tarihli Türk Kanunu Medenisi'nin 29. maddesine 1988'de iki cümle eklenerek cinsiyetin nüfus kayıtlarında yeniden düzenlenmesi yasallaşmış oldu (Kandiyoti 2003: 280-1; Öz 2009; Toklucu 2009). Eklenen madde şöyleydi:

> Doğumdan sonra meydana gelen cinsiyet değişikliğinin asgari sağlık kurulu raporu ile belgelendirilmesi halinde nüfus sicilinde gerekli düzeltme yapılır. Bu konuda açılacak davalarda cinsiyeti değiştirilen kişi evli ise, eşe de husumet yöneltilir ve aynı mahkeme, varsa ortak çocukların velayetinin kime verileceğini de tayin eder, cinsiyet değişikliği kararının kesinleştiği tarihte, evlilik kendiliğinden son bulur. (TKM, 2001)

Türkiye'de kanunların belli kişiler için, bir anlamda ısmarlama yapılması çok nadir değildir. Nüfusa kaydedilmiş olan cinsiyetin değiştirilmesinin yasallaşmasında da, her şey TMK'da Bülent Ersoy'a ısmarlama değişiklik yapıldığına işaret etmektedir; çünkü yapılan düzenleme, mahkemelerin bir devlet hastanesinden alınacak, üzerinde cinsiyeti kadın veya erkek yazan sağlık raporuyla nüfus kayıtlarında değişiklik yapılması kararını vermelerine imkân sağlıyor ve kişiye sağlık raporunda yazan cinsiyete/toplumsal cinsiyete özgü nüfus cüzdanı verilmesi için yeterli görülüyordu. Aynı nedenle, cinsiyet değiştirmenin evlilikle ilişkisine bir önkoşul getirilmemiş, sadece heteroseksüel evlilik düzeninin korunması için, "cinsiyet değişikliği kararının kesinleştiği tarihte, evlilik ilişkisi kendiliğinden son bulur" ifadesi kullanılmıştır.

Bu yasal düzenleme, başka "kimlik göçü" deneyimleyenlere de yer açtı. Bununla birlikte bu düzenleme, devletin kadın ve LGBT vatandaşlarına karşı liberal veya eşitlikçi bir yaklaşım içinde olduğunun göstergesi değildir. Cinsiyet/toplumsal cinsiyetin yeniden belirlenmesinin kanunen kabul edilmesi, eşzamanlı olarak yukarıda bahsedilen İçişleri Bakanlığı Genelgesi'ndeki yasakları ortadan kaldırmadı. Erkeklerin kadın kıyafetiyle sahne alması yasağı 2003 yılında Avrupa Birliği standartlarına uyum kapsamında genelgenin kaldırılmasına kadar devam etti (Öz 2009). Ayrıca, gece kulüplerinde kadınların şarkı söylemeleri fuhuş benzeri bir fiil olarak değerlendirilmeye devam etti, çünkü 2003 yılına kadar kadın şarkıcılar, "fuhuş" sektöründe çalışanlara uygulanan kurallara benzer şekilde, ilgili emniyet müdürlüklerine parmak izi vermek ve düzenli olarak devlet hastanelerinin cinsel yollarla bulaşan hastalıklar bölümlerine sağlık kontrolüne gitmekle yükümlüydüler (*a.g.y.*).

1926 yılında yürürlüğe girmesinden sonra TMK birkaç defa değiştirilmeye teşebbüs edilmişse de 2002 yılında Avrupa Birliği kriterlerine uyum bağlamında bütününde değişiklik yapılıncaya dek çok az değişiklik geçirmişti. 1926-2002 yılları arasında yapılan 15 değişiklikten önemli bir kısmı kadınların bireysel olarak ilgili TMK maddelerinin Anayasa'da belirtilmiş olan cinsiyet eşitliği prensibine aykırılık gerekçesiyle açtıkları davaları kazanmaları sonucunda yapılan değişiklikler, biri de yukarıda bahsedilen cinsiyet değiştirme üzerineydi.

TMK'nın 2002'de değiştirilmesi sürecinde soyun sürdürülmesine ilişkin maddelerde neredeyse hiç değişiklik yapılmamışken,[11] cinsiyetin değiştirilmesi hakkındaki 1926 tarihli TMK 29. maddede önemli değişiklikler yapıldı. Değişiklikten sonra yeni TMK'da 40. madde olan cinsiyet değiştirmeye ilişkin metin aşağıdaki hali aldı:

> Cinsiyetini değiştirmek isteyen kimse, şahsen başvuruda bulunarak mahkemece cinsiyet değişikliğine izin verilmesini isteyebilir. Ancak, iznin verilebilmesi için, istem sahibinin onsekiz yaşını doldurmuş bulunması ve evli olmaması; ayrıca transseksüel yapıda olup, cinsiyet değişikliğinin ruh

11. Örneğin Kocanın Babalığı başlığı altındaki 1926 tarihli TKM'deki maddeler, 2002 yılında yapılan TMK'ya (m. 285-288) aynen aktarılmıştır.

sağlığı açısından zorunluluğunu ve üreme yeteneğinden sürekli biçimde yoksun bulunduğunu bir eğitim ve araştırma hastanesinden alınacak resmî sağlık kurulu raporuyla belgelemesi şarttır.

Verilen izne bağlı olarak amaç ve tıbbî yöntemlere uygun bir cinsiyet değiştirme ameliyatı gerçekleştirildiğinin resmî sağlık kurulu raporuyla doğrulanması hâlinde, mahkemece nüfus sicilinde gerekli düzenlemenin yapılmasına karar verilir. (TMK, 2002)

1988'de TMK'ya yapılan ekte, normatif değerlere dayanarak gerekçelendirilmemişken, 2002'deki değişiklikler önemli ölçüde normatif değerlere dayanarak gerekçelendirilmiştir. 2002'deki değişikliklerin gerekçesi aşağıdaki gibidir:

Yürürlükteki Kanunun 29uncu maddesinin ikinci fıkrası gereğince cinsiyet değişikliği dolayısıyla nüfus sicilinde gerekli değişikliğin yapılabilmesi için kişinin önceden cinsiyetini değiştirmesi, bu değişikliğin resmî sağlık kurulu raporuna dayandığının belgelenmesi yeterli görülmüştür. Madde bu şekliyle mahkemeye, kişinin cinsiyetinin değiştirilmesi sonucu nüfus sicilinde değişiklik yapma konusunda bir takdir yetkisi vermemekte, mahkemeyi âdeta bir onay makamı hâline getirmektedir. Bu durum, gelişigüzel cinsiyet değişiklikleri sonucu mahkemelerimizi, âdeta bir emrivaki ile karşı karşıya bırakmaktadır. Bu amaçla yeni düzenlemede cinsiyet değiştirmek isteyen kişinin bu değişikliğe gitmeden önce bizzat mahkemeye başvurması zorunlu kılınmış; mahkemenin böyle bir izni verebilmesi bazı koşullara bağlanmak suretiyle yürürlükteki 29uncu maddenin ikinci fıkrasında olduğu gibi *gelişigüzel cinsiyet değişikliklerin*in önüne geçilmek istenmiştir.

Bu koşulların başında kişinin mahkemeye şahsen başvurması gelmektedir. Cinsiyet değişikliği kişiye sıkı sıkıya bağlı bir hak olup, bu istemin bizzat cinsiyet değiştirmek isteyen kişiden gelmesi gerekir. Ancak bu durum kişinin böyle bir davayı mutlaka bizzat açması anlamında olmayıp, iradî temsil yolu da açıktır.

Değişiklik için aranan diğer önemli koşul, *kişinin onsekiz yaşını doldurmuş olması* ve *evli bulunmamasıdır*. Henüz *cinsiyeti yönünden bir değişiklik zorunluluğu bulunmayan* ya da böyle bir zorunluluğun olup olmadığı belli olmayan kişilerin bu yola başvurmasının önlenmesi bakımından en az onsekiz yaşını doldurmuş olması koşulu aranmış, bunun yanında bu kişinin *evli olmaması* koşulu da getirilmiştir. *Toplumun temeli olan aile kurumunun cinsiyeti belirsiz* kişiler nedeniyle sarsılmasını önlemek amacıyla öncelikle kişinin evli olmaması öngörülmüştür. Bu koşul kişinin bir yandan evliliğini sürdürmesi, öte yandan bu evlilik devam ederken cinsiyet değişikliğine gitmesi, bunu eşinin ya da çocuklarının ortak yaşantıları içinde

yapmasının *psikolojik ve ahlâkî tersliklerinin* önüne geçmek üzere konulmuştur.

Getirilen diğer önemli bir koşul, istem sahibinin transseksüel yapıda olması, ruh sağlığı açısından cinsiyet değişikliğinin zorunlu bulunması ve *kişinin üreme yeteneğinden sürekli biçimde yoksun* olmasıdır. Bu yolla cinsiyet değişikliği *sadece biyolojik açıdan değil, ruhsal açıdan da zorunlu* olma koşuluna bağlanmıştır. Bu koşulların gerçekleşip gerçekleşmediğinin gelişigüzel doktor raporlarına bağlanmaması için de uzmanlardan oluşan bir resmî sağlık kurulu raporu alınması öngörülmüştür. (TMK Rapor, 1999: 44-5)

Daha önce belirtildiği gibi, yukarıda sunulan TMK 40. madde düzenlemesi ve gerekçesi hiçbir itiraz olmadan ve üzerinde hiçbir tartışma yapılmadan meclisten geçti. Üzerine tartışma olmaması yönüyle cinsiyet değişikliğine ilişkin düzenleme, soya veya kocanın babalığına ilişkin düzenlemelere benzer. TMK değiştirilirken, niyet edildiği ifade edilmiş olan tam cinsiyet eşitliğinin sağlanması ilkesini tamamen çiğnemesine rağmen, çocuğun soyunun belirlenmesi amacıyla boşandıktan sonra kadının yeniden evlenmesine 300 günlük bekleme süresi (evlenme yasağı) getiren düzenleme de üzerinde hiç tartışma yapılmadan, hiç itiraz edilmeden meclisten geçti. Soya ilişkin hükümlerle, cinsiyet değiştirmeye ilişkin hüküm arasındaki fark ise soya ilişkin hükümlerin eskinin devamı olmasına karşılık, cinsiyet değiştirmenin çok büyük değişiklik geçirmesidir. Söz konusu benzerlik ve farklılıklar, soya ve üremeye (cinselliğe) ilişkin hükümlerle, kişiye özel yapılmış olan cinsiyet değişikliği hükmünün, 2002 tarihli TMK'da aynı erkek egemen zeminde buluştukları şeklinde yorumlanabilir.

TMK'ca cinsiyetin değişebilir olduğunun kabulü, sabitlenmemiş /sabitlenemez bir cinsiyet/toplumsal cinsiyet anlayışının da kabulü anlamına gelmemektedir. Tersine, heteroseksüel cinsel düzenin, kimi erkeklik ve kadınlıkların patolojikleştirilerek sürdürülmesi anlamına gelmektedir. Gerekçeye cinsiyetin biyolojik olarak değişebilir veya değişemez olması bağlamında bakıldığında, cinsiyet değişikliğinin sadece bazı kişiler için gerekli olduğunun düşünüldüğü görülmektedir. Bunun göstergesi, cinsiyet değişikliği için 18 yaş alt sınırının getirilmesi ve "gelişigüzel cinsiyet değişikliği" ifadeleridir. Yani, bu ifadeler yasakoyucuların, psikolojik nedenlerle bazı kişiler

için cinsiyet değişikliği zorunlu olduğu halde, bazıları için zorunlu olmadığı, ama kimilerinin zorunluluk olmadığı halde cinsiyet değiştirdiği şeklinde düşündüğünü göstermektedir. Cinsiyet değiştirme süreci bir dizi medikal müdahale ve ameliyatı içermektedir. Medikal müdahalelerin hepsini tıp teknolojisindeki gelişmeler ve estetik cerrahideki yoğun teknolojik gelişmeler mümkün kılmaktadır. Burada, teknolojik gelişmeler ve bunun getirdiği fırsatlarla estetik cerrahinin olanaklarını kötüye kullanarak, bazı kişilerin zorunlu olmadığı veya "diğer cinsiyete ait" olduklarını hissetmedikleri halde cinsiyetlerini değiştirmelerinden endişe edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, cinsiyet değişikliğinin zorunlu olup olmadığına ilişkin kaygı, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını reddeden ve biyolojiyi (cinsiyeti) değişebilir, kurgulanmış, sabitlenmemiş bir olgu olarak anlamaya dayanmamaktadır. Tam tersine, bu bağlamda kullanılan "cinsiyeti belirsiz kişiler" ifadesi, cinsiyetin/biyolojinin değişebilir, toplumsal kurguların yansıması olarak görülmediğinin işaretidir. Gerekçede bahsi geçen "cinsiyeti belirsiz kişiler" ifadesi, hermafrodit veya "çift cinsiyetli" olarak adlandırılan öznelere referansla kullanılmamaktadır; çünkü hermofroditlik tıp ve hukukta biyolojik patoloji olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle, "hemofrodit vaka"larının biyolojik cinsiyetini kesinleştirmek için yapılan ameliyatlar için yaş sınırı koşulu yoktur. Pek çok hermafrodit özne on sekiz yaşından, hatta okul çağına gelmeden önce, "sahici" cinsiyet kimliklerinin belirlenmesi için bir dizi analiz ve ameliyatlardan geçmektedir. Bu nedenle gerekçede bahsedilen "cinsiyeti belirsiz kişiler" ifadesi, cinsiyetin sosyal, kültürel ve psikolojik boyutuna karşılık gelecek şekilde "toplumsal cinsiyeti belirsiz kişiler" ve toplumsal cinsiyeti biyolojik cinsiyetiyle örtüşmeyen kişiler şeklinde anlaşılmalıdır. Bu durumda transseksüelliğin, düzeltilmesi gereken psikolojik patoloji veya psikolojik rahatsızlık olarak görüldüğü sonucuna ulaşmak mümkündür.

Cinsiyet değiştirmeyi düzenleyen kanun hükmü, bir yandan ikili karşıtlıklar üzerine inşa edilmiş olan cinsiyet/toplumsal cinsiyet kategorilerini devam ettirirken, öte yandan transseksüelliği, cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin birbiriyle eşleşememiş veya uyumsuz eşleşmiş bir şekli olarak görmesi nedeniyle patolojik olarak değer-

lendirir ve cinsiyet değiştirmeyi bu durumun düzeltilmesi gerekliliği çerçevesine koyar. Transseksüelliği bir toplumsal cinsiyet patolojisi olarak görme ve uyumsuz eşleşme addetme sürecinin bir parçası olarak, düzenlemede cinsiyet değiştirme nedeniyle eşcinsel aile durumlarının ortaya çıkmasının önüne geçmek için önlemler alınmıştır. Önlemler düşünülürken dayanılan normatif pozisyon, cinsel yönelim farklılıklarına dayalı kadınlık-içi ve erkeklik-içi hiyerarşilere yaslanmakta ve bunları yaratmaktadır. Metinsel olduğu için çok da zararlı görülmeyen bu kurgu ve hiyerarşilerin, gerçek hayattaki bir sonucu "patolojik" olarak görülenlerin yoğun nefret içeren şiddete maruz kalmalarıdır.[12]

Vatandaşlık terimleriyle ifade etmek gerekirse, kanunlar sadece cinsiyet/toplumsal cinsiyetleri doğru (kadın veya erkek) olanları vatandaşlık kavramına dahil eder. Başka bir anlatımla, cinsiyet/toplumsal cinsiyetleri değiştirilerek diğer cinsiyet/toplumsal cinsiyete geçenler, geçtikleri cinsiyete/toplumsal cinsiyete ait kimlik kartlarını aldıklarında, geçtikleri cinsiyet/toplumsal cinsiyetin sahip olduğu medeni, sosyal ve siyasal haklardan o cinsiyetin/toplumsal cinsiyetin sahip olabildiği kadar yararlanabilirler. Bununla birlikte, kadın veya erkek olmakla kazanılan medeni haklar çerçevesinde evlenme ve evlenmeden doğan hakların kullanımı için, "doğru" cinsiyete kaydolmak yetmez. Ek olarak doğru cinsel yönelime mensup olmak da gereklidir. Bu hukuk düzeninin heteronormatif olduğunun bir göstergesidir. Cinsiyet değiştirme talebi için getirilen evli olmama önkoşulu, cinsiyet değişikliği sonrasında homoseksüel evlilik olasılığının ortaya çıkmasına engel olmaya yöneliktir. Ancak 1926 tarihli TKM'de bunun bir önkoşul olmamasına karşın, 2002 tarihli TMK'da böyle bir önkoşul getirilmiş olması dikkat çekicidir. Homofobi 1926 tarihli TKM metninde görünür değildir. İlk düzenlemede

12. Trans kadınların, eşcinsel erkek olarak algılanıp bu nedenle veya öyle oldukları iddia edilerek şiddete maruz kalmaları LGBT Bireylerin İnsan Hakları Raporu'na (2007) yansımıştır. Ayrıca, trans öznelerin de kavram dağarcığındaki boşluklar nedeniyle kendilerini ilk olarak eşcinsel olarak tanımladıkları örnekler söz konusudur; bkz. Berghan 2007. Bir başka örnek de eşcinsellikten transseksüelliğe geçildiği yolundaki inançtır. Tüm bu örneklerde, ezilmiş / madun erkeklik, kadınlık algıları ile kadın düşmanlığı ve homofobi, üst üste binmiş, genelden bakınca ayırt etmesi zor bir ilişki içindedir.

heteronormatif düzenin devam ettirilme çabası ağır basmaktadır. Oysaki 2002'de getirilen evli olmama önkoşulu homofobikliğin doğrudan göstergesi olarak okunabilir. Ayrıca bu önkoşul getirilerek, cinsiyet/toplumsal cinsiyet içi hiyerarşiler cinsellikle ilgili olarak kurulmakta ve devam ettirilmektedir.

Her ne kadar erkek cinsiyet/toplumsal cinsiyeti kategorisinde olmanın toplumsal olarak ayrıcalıkları ve ekonomik olarak iş piyasasında avantajları varsa da, bir kadının kendisini erkek hissetmediği halde ameliyat sürecinden geçerek kadından-erkeğe cinsiyet değiştirmesinin ne genel olarak iş piyasasında ya da seks ve eğlence endüstrilerinde öngörülebilir bir iktisadi faydası, ne de sosyo-kültürel olarak öngörülebilir bir avantajı vardır. Buna dayanarak, gerekçede bahsi geçen estetik cerrahinin ulaştığı teknolojik gelişmişlik seviyesinin getirdiği fırsatları kötüye kullanarak biyolojik ve ruhsal zorunluluk olmadığı halde gelişigüzel cinsiyet/toplumsal cinsiyetini değiştirebilecek kişilerin sadece trans kadın özneler olduğu söylenebilir. Trans kadın özneler aynı zamanda en görünür olanlardır. Bu nedenle gerekçede "zorunlu olmadığı halde gelişigüzel cinsiyetini değiştirebilecekler"in cinsiyet/toplumsal cinsiyeti belirtilmemesine ve hem trans erkeğin hem de trans kadının cinsiyet değiştirme talebinde bulunmaları yasaya göre mümkün olmasına rağmen, düzenleme kaleme alınırken gönderme yapılan patolojik toplumsal cinsiyetin trans kadın olduğu algısına dayandığı iddia edilebilir. Bu durumda trans kadın, bedenin gösterime sunulması veya cinsel biçimlerde kullanılmasıyla özdeşleştirilen iktisadi faaliyetlerle ilişki kurulması yoluyla cinselleştirilmekte ve dolayısıyla "öteki"leştirilmektedir.

Sally Hines'ın (2007) gösterdiği gibi, tıp söylemleri transseksüel bedeni ve aklı "yanlış bedene kıstırılmış" ifadesinde olduğu gibi belirli şekillerde inşa eder. Trans öznenin transseksüelliği tıp söyleminden kalkarak ifade edildiğinde inandırıcı olduğu içindir ki trans özneler öyle hissetmedikleri halde, kendilerini tıp söylemlerinde anlamlı olan şekillerde tanıtmayı ve ifade etmeyi öğrenirler. O halde, cinsiyet değiştirmeye hak kazanmak, gerçekten transseksüel olup olmamaktan değil, tıp söylem ve retoriklerini anlamak, iktisap etmek ve kimliğini bu terimlerle itiraf etmekten geçmektedir. Bu

durumda, cinsiyet kaydını değiştirme talebinde bulunanların değişiklik talep ettikleri cinsiyet/toplumsal cinsiyetin ne olduğu konu dışı kalmaktadır. Buna karşın, cinsiyet değiştirmeyi kişinin kendi bedeni ve hayatına karşı bir sorumluluğu çerçevesinde ele almak yerine, tıp söylemlerine iktisap edemedikleri için, "gerçek" doğalarına/biyolojik cinsiyetlerine ihanet etmiş gibi görünen ve özellikle yukarıda bahsedildiği gibi gerekçede "diğerleri" olarak kategorileştirilen özneler cinsiyet değiştirme sürecinden kanunen dışlanmaktadırlar.

Gerekçede bir koşul olarak sunulan üreme kapasitesi açısından bakıldığında, kanun bu konuda muğlaklık içerse de, "üreme yeteneğinden sürekli olarak yoksun olması" kişinin bir zaman diliminde veya çocuğu/çocukları olduktan sonra değil, doğuştan itibaren üreme yeteneğinden yoksun olmasına işaret etmektedir. Kanundaki ve gerekçedeki muğlaklık, farklı uygulamaların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bazı durumlarda, çocuk veya çocukları olduğu halde kanunun koşullarını yerine getirmek amacıyla kendisini kısırlaştıranlara onay verildiği gibi, çocuk veya çocukları olduğu için talebi reddedilmiş olanlar da bulunmaktadır. Uygulamadaki çeşitlilik bir yana, gerekçe ve kanun, biyolojik olarak anne ve baba olanları veya biyolojik cinsiyet ve psiko-sosyal toplumsal cinsiyetleri arasında uyumsuzluk olmaksızın anne veya baba olmaya istekli olanları "sahici" kadın ve "sahici" erkek kabul etmek yoluyla reprodüktif kadınlığı ve reprodüktif erkekliği ayrıcalıklılaştırmaktadır. Ayrıca "sahici" kadın ve "sahici" erkeklerin toplumun temeli sayılan ailenin gerçek üyeleri olduğu varsayılmaktadır. Yani, sadece onların üreme hakları 1961 ve 1982 Anayasaları'nca güvenceye alınmıştır.[13] Benzer şekilde kanun, reprodüktif kadının veya erkeğin toplumsal statüsü bir kez anne veya baba olmakla yükseldikten sonra, sanki kişiler bu yüksek statüye kendi istekleriyle çıkmışlar gibi, yükselinen bu statüdeki durumun değişmesini imkânsız hale getirmeye çalışmaktadır. Cinsiyet değiştirmeyle ilgili düzenlemeye içkin olan rep-

13. 1961 ve 1982 Anayasaları aileyi toplumun temeli olarak tanımlar (1961 Anayasası m. 35 ve 1982 Anayasası m. 41). Ayrıca, her iki Anayasa kadınların ve çocukların devlet ve kurumları tarafından korunması gerektiğini kabul eder. 1982 Anayası ek olarak üreme haklarını (m. 41 aile planlaması) tanımıştır.

rodüktif kadınlık ve erkekliğin ayrıcalıklı kılınması ve üremeyle gelen statünün sabitlenme çabasına karşın, ailelerin cinsiyeti/cinselliği "belirsiz" olan çocuklarının durumlarıyla başetme için izledikleri en yaygın strateji, onları evlendirmektir (Berghan 2007; Hocaoğlu 2002). Üreme yeteneğinden sürekli olarak yoksun olma koşulu esnek yorumlanmadığında, düzenlemenin bir başka yönü, çocukları olan kişilerin üreme kapasitelerini kontrol etme çabasında olmasıdır, çünkü bir kez üreme kapasitesini kullanmış olanların cinsiyet değiştirmeye ilişkin bedensel müdahalelerin bir sonucu olarak kısırlaşmalarının önüne geçilme çabası vardır. Egemen kadınlığın bir özelliği olan reprodüktif kadınlığın en önemli niteliklerinden birisi fedakârlıktır (Wilton 2004: 165-7). Düzenleme, cinsiyet değiştirmek isteyen çocuklu trans öznelerden fedakârlık yaparak ait oldukları biyolojik cinsiyeti terk etmemelerini beklemektedir.

Hukuk, annelikten babalığa veya babalıktan anneliğe geçişleri imkânsızlaştırmaya çalışırken, bir kez üstlenildikten sonra ebeveyn olmaktan kaynaklanan cinsiyet rollerindeki geçişleri de ahlaka uygun olmama gerekçesiyle imkânsız kılmaya çalışmaktadır. Bu momentte, vatandaşlık cinselleştirilmektedir. Annelikten babalığa veya babalıktan anneliğe geçiş ahlaka uygun görülmemekte ve bu uygunsuzluktan doğabilecek vatandaşlık statüsü olasılığı ortadan kaldırılmaktadır. Ayrıca yukarıda iddia edildiği gibi, trans kadınlığın yasa yapımında norm olarak kabul edildiği durumda annelik ve reprodüktif kadınlık veya genel olarak annelik/babalık ve reprodüktif kadınlık/erkeklik özselleştirilmektedir. Yani, anne/baba olan öznenin anneliği/babalığı değişmez bir konum olarak sabitlenmektedir.

Hukukun heteroseksüelliği cinselleştirmediği, buna karşın eşcinselliği cinselleştirdiği ve erotik biçimlerde resmettiği ileri sürülür (Lister 2002).[14] Bu genel eğilime paralel olarak, evliyken cinsiyet değiştirmenin ortaya çıkaracağı "ahlaki terslikler"den bahsedildiğinde, cinsiyet/toplumsal cinsiyet cinsellikle ilişkilendirilmekte

14. Bunun bir istisnası yukarıda bahsedildiği gibi soyun devamına ilişkin hükümdür. Bir başka istisnası ise namus kavramı ve erkek egemen cinsellik anlayışı etrafında örülen cinsel suçlar, yani cinsel saldırı suçları ve bekâret testi gibi uygulamaları gerektiren düzenlemelerdir. Heteroseksüelliğin cinselleştirilmesi için bkz. Parla 2001 ve Kurtoğlu 2009.

veya cinselleştirilmektedir. Bir başka ifadeyle, gerekçede cinsiyet değiştirme sonrasında aynı cinsiyete mensup kişilerin aile bağlamında birlikte yaşamasının gayri ahlaki olduğu ifade edilmektedir, çünkü erkeğin aynı zamanda birden fazla kadınla evli olmasının (*polygyny*) kültür içinde meşruiyeti olması ve dolayısıyla bir çocuğun çokeşli bir ailede bir biyolojik bir de üvey annesinin olmasının kabul edilebilir olması nedeniyle, gerekçede bahsi geçen ahlaki tersliğin, çocuğun iki annesinin olmasından kaynaklanan ahlaki terslik olduğunu düşünmek mümkün değildir. Bunun yerine, iki anne/babanın eşcinsel aile durumunda gayri ahlaki olarak değerlendirildiği açıktır. Bu bağlamda, kadının/erkeğin reprodüktivesi ve üremenin faili olması yok sayılmaktadır.

Evli olmamak koşuluyla kanun babalıktan anneliğe geçişi engellemeye çalışırken, aynı zamanda, baba soylu mirası da korumaya çalışmaktadır. TMK m. 40, yine TMK'nın diğer hükümleriyle birlikte okunduğunda bu durum daha fazla açıklığa kavuşacaktır. Evlilik gerçekleştikten sonra kocanın soyismi ailenin soyismi olur. Evlenen kadın isterse evlenmeden önceki soyismini ailenin soyismi önünde kullanabilir, ama bu soyismini çocuklarına aktaramaz.[15] Sosyolojik ve antropolojik literatürde bunun karşılığı baba soylu (soy) miras(ı) tır. TMK'nın 321. maddesi çocukların soyismini düzenlemektedir. Eğer bir çocuk evlilik içinde doğmuş ise veya baba evlilik akdi dışında doğmuş çocuğunu tanımış ise, babanın soyismi otomatik olarak çocuğun soyismi olur. Ayrıca evlilikle birlikte kadın ve evlilik içi veya tanınan çocuklar kocanın kütüğüne kaydolur. Evli olmama koşulu bu hükümlerle birlikte düşünüldüğünde, TMK m. 40'ın heteroseksüel evliliği ve baba soylu soy mirasını koruma, ana soylu mirası ise engelleme çabasında olduğu daha fazla açıklık kazanacaktır.

15. Bu kuralı değiştirme yönündeki her türlü çabaya, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nden çıkan karara, meclise sunulmuş tasarı taslağına, uluslararası anlaşmalar kapsamında Türkiye'ye yöneltilen sistematik eleştirilere rağmen, TMK'nın ilgili hükümleri bugüne kadar değiştirilebilmiş değildir.

SONUÇ

Engin Isin ve Bryan S. Turner (2002) vatandaşlık kavramının her zaman bir dışlama problemi olduğunu ifade etmektedirler. Ancak dışlama her zaman dışarıda tutma yoluyla olmayıp, diğer başka şekillerde de tezahür edebilmektedir. Bazen dışlama, içerme yoluyla gerçekleşmektedir. Bunu mümkün kılan şey ise, kimi yazarların simgesel temsil kavramıyla ifade ettikleri gibi, toplumsal öznenin kendisinden başka şeyleri temsil etmesidir; veya temsil siyaseti şeklinde ifade edilen toplumsal özneleri belli şekillerde inşa etme arzusuyla operasyonelleşen siyasettir. Bu çalışmada ele alınan TMK'nın cinsiyet değiştirmeye ilişkin düzenlemesi, her iki anlamda da içererek dışlamaya aracılık etmektedir. Düzenlemenin kendisi transseksüelliğin içerilmesidir. Ancak transseksüelliğin resmedilme ve temsil edilme biçimleri heteroseksüel aile, üreme, hegemonyal kadınlık ve hegemonyal erkeklikle iç içe geçmiştir. Bu yolla hem kimi trans özneler (evli, çocuklu gibi) dışlanmakta, hem cinselliğin egemen olmayan biçimleri (eşcinsel erkeklik, eşcinsel kadınlık, eşcinsel transseksüellik) dışlanmakta, hem de reprodüktif kadınlık ve reprodüktif erkeklik yüceltilmektedir.

Kısacası, daha adil bir toplumda yaşama arzusu etrafında ve cinsel vatandaşlık anlayışı çerçevesinde gidilecek yol uzun ve bu yolda pek çok yol arkadaşlıklarına ihtiyaç var gibi görünüyor. Cinsiyet değiştirmeye ilişkin düzenlemeyi cinsel vatandaşlık kavramı üzerinden analiz ederken hukukun kadınlık ve erkeklikleri nasıl kurguladığı ve bunların haklarla ilişkisi üzerine dışlama/içerme açısında yaklaşınca, kadın/feminist hareket ve LGBT hareketin adil toplum arzularına ulaşmaya çalışırken ortaklaşma çabalarını, seks işçiliği gibi her iki harekette de tartışmalı ve üzerinde yeterince fikir birliği olmayan konuları merkeze almak yerine, stratejik olarak var olan hakların heteronormatifliği ile homofobikliğini ve kadın düşmanlığını sorgulamak veya heteronormatif olmayanı dışlayan alanları merkeze koymanın ve Richardson veya benzeri yazarların sınıflandırmalarını dikkate almanın amaçlara ulaşma çabasında yol arkadaşlığını sıkılaştıracağına inanıyorum.

GELİŞİM SÜRECİ İÇİNDE TRANS KİMLİKLER

İLKSEN GÜRSOY

Müzik öğretmenliği için pedagojik formasyon dersleri almaya başladığımda cinsiyetçi, ayrımcı, heteroseksist ve ataerkil sistemin temelini atan "gelişim psikolojisi" kitaplarıyla tanışmıştım. Kitaplarda anlatılan gelişim dönemlerine ait bilgilerle çizilen birey şemasını okuyunca, trans bir birey olarak geçirdiğim oyun, okul ve ergenlik vb. gibi dönemlerde yaşadığım zorlu süreçlerin sebeplerini şimdi daha iyi anlamlandırabiliyorum. Öğretmen adaylarının, çocuk eğitimi ve öğrenimine katkı sağlamak için hazırlandığı iddia edilen bu kitaplarda, çocukların gelişim süreci içinde ortaya çıkan cinsel yönelim ve cinsiyet kimliklerini tanımalarına ve çeşitliliğin bir parçası olan benlikleriyle bütünleşmelerine zemin hazırlayacak tek satır dahi yok! Elimdeki *KPSS Eğitim Bilimleri, Gelişim Psikolojisi* (2010) adlı kitapta "Her gelişim döneminde bireylerin ihtiyaçlarının" olduğu, bu ihtiyaçlar "gereken zamanda gerektiği gibi karşılanmazsa bireyde telafi edilmesi çok güç sorunlar"ın oluşacağı, bu nedenle "gelişim psikolojisi bilmenin bütün insanlar ve özellikle de eğitimciler için önemli olduğu" (s. 9) belirtiliyor. Belirtilen ihtiyaçlar, eğitim bilimleri kitaplarındaki yöntemlere göre karşılandığı takdirde, cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği gelişimindeki bireyin kendi başına aşmak zorunda kaldığı (hatta bazen aşamayıp intihar girişimine kadar varan) büyük sorunlara neden olmaktadır. Bunu öncelikle kendi kimliğimi kabul etme sürecimde yaşadığım sıkıntılardan biliyorum. Benim dışımdaki LGBTQI bireylerin (ya da kendilerini bu kimlikler-

le tanımlamasalar da heteroseksist normlara uymayan tüm bireylerin) kimliklerini kabullenme sürecinde yaşadıkları zorluklarda da bunu görebilmek mümkün.

Gebeliğin tanımından tutun da yaşam sürecimizin her ânında gelişim ödevlerimiz, cinsiyetimiz, dilimiz, dinimiz, ırkımız, yani kimliğimizin her bir parçası, biz dünyaya gelmeden birileri tarafından belirlenmiş oluyor. Üstelik bunlara ömrümüzün sonuna kadar sadakat göstermemiz bekleniyor. Bu kurulu düzeni öğretmek ve bozulmasını engellemek için aile, okul, devlet vb. kurumlar her birimizi tahakküm altında tutuyor. Fakat Judith Butler'ın Ankara'da yaptığı, *queer*, anlaşılabilirlik ve iktidar ilişkisine dair konuşmasında ifade ettiği gibi, bu normlara tabi tutulduğumuz bir dünyaya doğmuş olmamız, bu normların bizi tamamen düzene sokabilmesini ve bizden beklenen suretlerde görünmemizi taahhüt etmiyor.

İkiye bölünmüş tüm aidiyetler, kitaplardaki öğretiler ve sistem içindeki uygulamalarla birlikte toplumun cinsel kimlik ve yönelim algısını heteroseksizmle sınırlı tutmayı başarıyor. Çeşitliliği yok eden böyle bir sistem kendini var etmek için cinsel yönelim ve cinsel kimlik dışındaki her türlü başka kimliği de silmeyi, kendi bünyesinde eritmeyi amaçlıyor. Bu yazıda hem bir trans birey, hem de bir eğitimci olarak gelişim süreciyle ilgili kendi deneyimlerimi aktarmak, mevcut eğitim sisteminin cinsiyet kimliği ve cinsel yönelim başta olmak üzere normatif ve hegemonik olmayan tüm kimliklere karşı çocukları nasıl ayrımcı ve ataerkil yetiştirdiği konusundaki düşüncelerimi aktarmak istiyorum.

İlköğretim ve lise yıllarımda öncelikle ailem, sonra çevrem ve öğretmenlerim nasıl yürümem, giyinmem ve davranmam gerektiğini dikte eder dururdu. Kıyafetlerimden ve maskülen davranışlarımdan dolayı ailem de çevresinden sık sık uyarı alırdı. "Bu çocukta bir şey var, bunu doktora götürün," gibi sözler ergenlik dönemini atlattıktan sonra da peşimi hiç bırakmadı: "Ergenlikte neyse"ymiş, fakat artık "genç bir kız"mışım ve davranışlarıma dikkat etmeliymişim.

"Kadın kimliğime" uygun davranmadığım için çocuklar da kendi aralarında benimle dalga geçerlerdi. İlkokul ve ortaokul yıllarımda her gece yatmadan önce dua ederdim. "Allah'ım ya pipimi çıkar ya da hislerimi değiştir." Sabah uyandığımda koşa koşa tuvalete gi-

der, klitorisimde büyüme var mı diye kontrol ederdim. Orada bir şey olmadığını fark edince hislerimi kontrol ederdim. Hâlâ bir kadından hoşlanıyor muydum? Ya da yürüyüşümde veya konuşmamda bir feminenlik var mıydı? Değişim olmadığını hissettiğim zamansa ağlamaya başlardım... Bedenimde sevdiğim yerler vardı aslında; yüzüm, gözlerim, saçlarım (kısa olduğu sürece), bir de ismim. O güne kadar kendi ismimde bir kadın ya da erkekle karşılaşmamıştım. Fakat ismimin kadın ismi olarak adlandırılmasından büyük korku duyuyordum. Çünkü bana verilen kimlikte kadınlıkla bire bir özdeşleştirilmeyen tek şeydi o isim. Birileriyle tanışırken ismimi söylediğimde insanlar ilk defa duyduklarını söylüyorlardı ve bu bile beni mutlu etmeye yetiyordu. Aslında cinsiyetimi ele vermeyen yerlerimi seviyordum. Fakat daha fazla dışlanmamak ve beni olduğum gibi kabul etmeyerek bana üzüntü veren insanları üzmemek için kendimden vazgeçmeye çalışıyordum. Diğer insanlar gibi olmadığımı düşünerek önce bedenimi, sonra da beni böyle yarattığı için Tanrıyı suçluyordum. Suçu bedenimde aradığım zamanlarda yazdığım birkaç satır:

Ruhumu taşıyan bir tabutsun sen.
Aslında ne sen, ben oldun,
Ne de ben, sen.
Ey beden!
Ömrümün nihayetinde,
Tabuta giren sen olacaksın,
Özgür kalan ben.

Beni hapseden şeyin sahip olduğum bu beden olduğuna dair inancım sonsuzdu. Hissettiklerimden farklı olarak gelişmişti bedenim. Memelerim büyümüş, kalçalarım belirginleşmiş ve her ay regl olmaya başlamıştım. Çocukken saçımı kısa keserek, pantolon giyerek bana yüklenen kadın kimliğini yok edebiliyordum ama artık cinsiyetim gizlenemez hale gelmişti. Hormon kullanmadan, penis operasyonu geçirmeden böyle bir bedenle ölüp, toprağa dahi girmek istemiyordum.

Kimliğime verilen ismin trans olduğunu on beş yaşımda, hasta-

lık isimleri yazan bir ansiklopediden öğrenmiştim, fakat kabullenmem on sekiz yaşımı buldu. Yirmi yaşımda trans kimliklerin tıp literatürüne "cinsel kimlik bozukluğu" olarak geçtiğini öğrendiğim zaman kimliğime hasta diyen bu sistemi sorgulamaya başladım. Neden benim bedenim kadın bedeniydi? Kim vermişti bu ismi ona? Hislerim bedenime isim veremez miydi? Ben vajinalı ya da memeli bir erkek olamaz mıydım? Kadına ait rolleri kim, neden belirlemişti? Hissettiklerim bedenime atfedilenlere neden uymak zorundaydı? Benim kendime ait bir cinsiyetim olamaz mıydı? Cinsiyet denilen şeyi reddetme hakkına neden sahip değildim?

Bir yandan sistemi sorgularken diğer yandan da bana dayatılan bu kimlikten artık kurtulmak istiyordum. Kimliğimi değiştirebilmem için dayatılan prosedür uzun bir süreç gerektiriyordu. İki yıllık bir terapinin ardından "cinsel kimlik bozukluğu" raporu almam gerekliydi. Mevcut sistemin kimliğinizi "bozuk" olarak tanımladığı yetmiyormuş gibi, bu raporu size vermek için devletin atadığı psikiyatristin de transseksüel olduğunuzu onaylaması gerekiyordu. Tabii bu kadarla da bitmiyordu; bu rapor için üstüne bir de para ödemeniz gerekiyordu...Yirmi dört yaşımda kimliğimi değiştirebilmek için Çapa Psikiyatri Anabilim Dalı Başkanlığı'na başvurdum. "Çocukken çişini ayakta mı, yoksa oturarak mı yapardın? Bebeklerle mi, yoksa arabalarla mı oynardın? Çocukken etek mi giyerdin, pantolon mu? Küçükken hiç taciz ya da tecavüze uğradın mı?" gibi soruların ardından transseksüel olduğum "onaylandı" ve grup terapilerine başladım.

Neden sarı renk değil de yeşil rengi sevdiğiniz, hangi eteği neden giydiğiniz, rengini, şeklini, biçimini neden seçtiğiniz ya da etek yerine neden pantolon giymek istediğiniz trans olmadığınız sürece sorgulanmaz. Fakat trans kimliğe sahip olduğunuzu söylediğinizde giydiğiniz, beğendiğiniz, sevdiğiniz her şey bununla ilişkilendirilir. Senelerce kendinize sorduğunuz sorular, aradığınız yanıtlar yetmiyormuş gibi, bir de başkalarının sorduğu onlarca soruyu yanıtlamak zorunda kalırsınız. Bu kadar mükemmel bir sisteme sen nasıl uymazsın? Mutlaka bir sebep olmalı! Sorulan sorular yetmezmiş gibi bir de testler istenir. Gen, kromozom, üroloji, endokrinoloji... Geçmişinizde bulamadıklarını bedeninizde ararlar. Önce bedeninizden

uzaklaştığınızı, hatta sahip olduğunuz cinsel organdan nefret ettiğinizi onlara ispat edersiniz; sonra da onlar, dokunulmasını dahi istemediğiniz bu organları "sağlığınız" için incelemek isterler. İkili cinsiyet sistemi dogmatik bir "doğru" olduğu için sorgulanan bu tavır değil, trans kimliklerdir.

Terapiye katılmadan önce orada bulunanların sadece trans kadınlar olduğunu düşünüyordum. O güne kadar kendimi dünyadaki tek trans erkek zannediyordum, fakat düşündüğümün aksine karşıma neredeyse otuz kişilik bir trans erkek grubu çıkmıştı. Toplumda ismimin başına gelen "hanımefendi" burada "beyefendi" oluvermişti. "Beni erkek olarak gördükleri için mi gerçekten böyle hitap ediyorlar, yoksa benimle dalga mı geçiyorlar?" diye düşünüyordum, fakat etrafta herkes birbirine hanımefendi ve beyefendi diye hitap ediyordu. Önceleri bana "İlksen Bey" diye hitap edilmesi benim de hoşuma gitti. Üzerime yapışmış olan "bayan", "hanımefendi", "abla" gibi duyunca cinnet geçirdiğim o korkunç hitaplardan kurtulduğum için mutluydum. Fakat erkekliğin davranış hallerini ve söylemlerini ne hislerime, ne de değiştirmek istediğim bu bedene yakıştırabiliyordum. Çünkü "erkek" olabilmek için öncelikle insan olmaktan vazgeçmek gerekiyordu.

Toplumda olduğu gibi burada da ikili cinsiyet sistemi korunuyordu. Toplumsal roller aynıydı; farklı olan yalnızca cinsel organlar ve hormonlardı. Bir kadın, sevgilisiyle öpüşürken ereksiyon olmaktan, kıllarından, gey olarak algılanmaktan rahatsızken, erkekler regl olmaktan, sakallarının olmamasından ve lezbiyen zannedilmekten rahatsızdı. Bütün bunlardan kurtulmanın tek çaresi hormon kullanmak ve cinsel organlarımızı değiştirmekti.

Kimlik değişiminin birinci adımı olan "cinsel kimlik bozukluğu" raporunu alabilmek için iki yıl terapiye devam ettim. Burada bulunduğum süre içinde yapılan grup terapilerinin amacının, ikili cinsiyet sistemini allak bullak eden biz trans bireylere nasıl topluma uyumlu birer cinsiyetli beden olacağımızın öğretilmesi olduğuna tanıklık ettim. Hatta giydiklerimize bile müdahale ederek, normatif kadınlığı/erkekliği dayatmalarına şahit oldum. İnsanları kadın/erkek kimliğine uydurmaya çalışan ataerkil zihniyetin dayatmasıyla, trans kimlikleri bu dayatmaya göre yontmaya çalışan zihniyet ara-

sında hiçbir fark yoktu. Biri "kadınlara" etek giymeyi, makyaj yapmayı, feminen davranmayı, "erkeklere" ise pantolon giymeyi, kısa saçı, maskülen olmayı dayatırken, diğeri sizi trans olarak tanıyor, ama yine "kadınlığın" veya "erkekliğin" gereklerini dayatıyordu: "Geçeceksen tam geçeceksin, arada yaşanmaz!" Hormon kullanacaksın, "erkek" ayakkabısı giyeceksin, örtülüysen başını açacaksın, penis ameliyatı olma yolunda istikrarlı şekilde ilerleyeceksin, kısacası "erkek gibi erkek olacaksın yoksa sana kimlik yok," diyorlardı.

İki yıllık terapi sürecinde hormon kullanmaya başlamıştım ve görünüşümle toplumda artık erkek olarak algılanıyordum. Bu süreç sonrasında dört kişilik bir heyetin önüne çıktım. Tekrar eden sorularla varoluşum tekrar tekrar sorgulandı. "Cinsel kimlik bozukluğu" raporumu vermeye ikna olmuşlardı. Fakat bu rapor benim için artık pek bir şey ifade etmiyordu. Çünkü bu süreç içerisinde değiştirmeyi istediğim ya da beni trans yapan şeylerin toplumsal kodlar ve aidiyetler olduğuna karar verdim.

Yaşadığım ve hâlâ yaşıyor olduğum, deneyimim ve gördüğüm trans hayatlar sonrasında, ben translığın biyolojik cinsiyet ya da toplumsal cinsiyete uyumsuzluk, bir bozukluk olarak tanımlanmasının öfkeyle karşısında duruyorum. Bozuk olan şey, trans varoluşlara tahammülü olmayan, kendini sorgulamak yerine bizleri ameliyata ve kimlik değişimine zorlayan bu sistemdir. Trans kimliklerin varoluşu, takke düştü kel göründü diyebileceğimiz andır. Fakat sistem bu takkeyi evirip çevirip tekrar başına geçirmeyi başarır. Kendi kanunlarını, doğanın kanunlarıymış gibi topluma dikte eder. Bu iktidarın kanunları karşısında insanlar farklılıklarını perde arkasında yaşamak zorunda kalırlar.

Dayatılan bu ikili cinsiyet sistemi bizleri bedenimizin ya da hislerimizin yanlış olduğu düşüncesine sürüklüyor. Bu düşünceden dolayı önce hislerimizi değiştirmeye çalışıyoruz. Üstelik, para karşılığında bize bunu değiştirebileceğini söyleyen üçkâğıtçı doktorların elinde oyuncak oluyoruz.

Hepimiz toplumun birer parçasıyız; bu nedenle toplumun cinsiyet ve güzellik gibi estetik kodları ile organlarımızı beğenir, sever, güzel ya da çirkin buluruz. Toplumun bedenimize yüklediği tüm kodlar hissettiğimiz kimliğe şekil vermeye başlar. Bunlar bazen be-

denimizden uzaklaşmamıza neden olabilir. STP 2012 (Stop Trans Pathologization) manifestosunda belirtildiği gibi: "Transseksüellik ve interseksüellik için var olan tedavi prosedürlerinin temel aldığı paradigma bu süreci ikili cinsiyet sistemi içinde normalleştirmeye zorlayan tıbbi prosedürler haline getiriyor. Bu 'norma zorlamak'tır; çünkü bu prosedürler, çeşitliliği, istatistiksel ve politik olarak normal varsayılan sadece iki çeşit varoluşa ve yaşama indirgiyor."[1]

"Cinsiyet düzeltme" ihtiyacının ikili cinsiyet sisteminden kaynaklanmadığını ileri süren transseksüel arkadaşlarım da olabilir. Fakat ikili cinsiyet sistemine göre tanımlanmış ve buna indirgenmiş bu organları (vajina-penis), toplumsal cinsiyetle böylesine sıkı bir bağ içindeyken cinsiyet düzeltme operasyonlarını "neden" istediğimizi, bu koşullardan tamamen bağımsız olarak ele alabileceğimizi düşünmüyorum.

Tekrar kendime dönersem şimdi bir okulda pembe kimliğim, kravatım ve takım elbiselerimle öğretmenlik yapıyorum. Okul idaresi ve öğrenciler durumun farkında değiller. Fakat öğretmenler parmağımda yüzük bulunup bulunmadığını kontrol ederek, "Bekâr mısınız hocam?" diye soruyorlar. Öğretmenlerin soramadığını ise öğrenciler soruyor: "Neden sakalınız yok hocam? Ayakkabı numaranız kaç?" Sistemin kimliklerimizi nasıl eline geçirdiğine her gün yüzlerce çocuğa bakarak şahit oluyorum. Bazı Ermeni çocuklar kimliklerini gizleyebilmek için Türkçe isim kullanıyorlar. Roman çocuklar oturdukları mahallenin Çingene mahallesi olduğunu söylemeye utanıyorlar. Benim o yıllarda memelerimi gizlemeye çalıştığım gibi, onlar da kimliklerini gizlemeye çalışıyorlar. Tahtada yazan yazıyı okuyamayan çocuğa Çingene, kıyafetleri temiz olmayana Kürt, müzik çaldığında dans eden erkek çocuğa ise "karı gibi kıvırma ibne!" diye hakaret ediyorlar. Bunların hepsinin birer kimlik olduğunu ve asla hakaret olarak kullanılmaması gerektiğini söylediğim için aileleri beni idareye şikâyet ediyor.

Örneğin sekizinci sınıfta ritim konusunu işlediğim derste dans

1. Trans Kimliklerin Hastalık Tanımından Çıkarılması Uluslararası Ağı İmzalı Manifesto için bkz. www.stp2012.info/old/tr/manifesto (Erişim tarihi: 20.05. 2013).

eden bir çocuğa "karı gibi kıvırma ibne!" diyen öğrenciye kendinin etek giydiğini hayal etmesini söyledim. Şiddetle bu hayali reddetti. "Ben erkeğim hocam!" diyerek öfkeyle karşılık verdi. Sınıftaki erkek çocukların hepsi bu öğrenciyi alkışladı. Erkeklik ispatı olarak ileri sürdükleri şey cinsel organlarıydı. O an ortaokul yıllarında bana dayatılan cinsiyetten dolayı cinsel organımı suçladığım ve ondan uzaklaşmak istediğim aklıma geldi. Erkeklikten başka hiçbir şeyi umursamayan bu çocuklar, trans erkeklere dayatıldığı gibi etek ve külotlu çorapla okula gelmeye zorunlu tutulsaydılar ne hissederlerdi diye düşündüm. Heteroseksüel yönelimden başkasını tanımayan, Türk olmayan bütün milletleri aşağılayan, trans kimlikleri bozuk olarak tanımlayan bu sistemi baştan aşağıya sorgulamaya ve onun karşısında mücadele etmeye mecburuz.

Gelişim psikolojisi kitaplarının yanı sıra transseksüel kimlik ve beden üzerine yazan, transseksüellerin bakış açılarını yansıtırken, bir taraftan da tıp, sosyoloji ve psikoloji alanlarının transseksüelliğe yaklaşımlarını bu alanların iktidarla ilişkilerini tam olarak eleştirmeden ortaya koymaya çalışan kimi akademisyenler de, transseksüelliği topluma empati yoluyla aktarırken bazı toplumsal yanılgılara düşmektedirler. Türkiye'de trans kimlikler üzerine çalışan ya da bu konu hakkında söz üreten çoğu kişi, trans bireylerin ataerkil sistemi yeniden ürettiği görüşünü savunuyor. Unutulmamalıdır ki hepimiz aynı eğitim sürecinden geçiyoruz. Aslında toplumsal öğretilerin hepsini ya da bir kısmını çoğumuz taşımaktayız. Bu sebeple trans bireyler de bir yandan varoluşlarıyla ataerkil sistemi yıkarken diğer yandan iki cinsiyet arasına sıkıştırılmış değer yargılarıyla, "en güzel, en yakışıklı, en feminen, en maskülen..." olmak adına herkes gibi bu sistemi tekrar ve yeniden üretirler.

Trans kimlikleri sorgulamayı artık bir kenara bırakma vaktidir. Nefreti ve nefret cinayetlerini var eden, sokakta yürüyen yüzlerce trans kadına "kabahatler kanunu" adı altında para cezası kesen, translara karşı işlenen suçların faillerine karşı "haksız tahrik" indirimi uygulamaya devam eden, şiddet ve ayrımcılığı var eden devletten hesap soralım. Her bireyde şekli ve işlevi farklı olan milyonlarca cinsel organı aynı kefeye koymayı sağlamış, üstelik yeni doğmuş interseks bebeklere vahşice normalleşme ameliyatları yaparak, on-

ların beden olasılıklarını ortadan kaldırmayı başarmış ve maalesef biyolojiyi iki cinsiyete indirgemiş olan sistemi sorgulayalım. STP 2012 Manifestosu'nda belirttiğimiz üzere: "Bizler kadınlık ve erkeklikten ibaret ikili cinsiyet sistemini tek ve mutlak bir seçenekmiş gibi dayatan aşırı katı anlayışı ifşa ediyoruz. Bu ikili cinsiyet sistemi sonradan inşa edilmiştir ve bu nedenle sorgulanabilir. Sırf bizim buradaki varlığımız bile bunun yanlış olduğunun bir kanıtıdır ve bu da gerçeğin daha çoğulcu ve daha çeşitli olduğuna işaret eder. '*Diversity that we dignify today*'" (*a.g.y.*).

HETERONORMATİVİTENİN PARADOKSAL İŞLEYİŞİ: TRANSSEKSÜEL OLARAK BÜYÜMEK

DENİZ AKIN[1]

Türkiye denince, akla hep arada kalmışlık gelir: Modern Batı ve geleneksel Doğu arasında tarihsel bir köprüdür Anadolu. Toplumsal cinsiyete dair ne varsa, hep bu arada kalmışlıkla açıklanmaya çalışılır. Homofobik ve transfobik şiddet olayları genellikle Türkiye'nin Doğu'ya bakan yüzünü referans alarak analiz edilir. Oysa Ayşe Parla'ya göre (2001: 83) cinsiyetle ilintili konuları anlamak için modern ulus-devletin düzenleyici mekanizmalarına odaklanmak gerekir. Bu düzenleme mekanizmaları sadece yasal kuralları değil, bir toplumda yaygın olan normları da kapsar. Judith Butler'a göre (2004: 41-42) toplumsal cinsiyetin kendisi bir normdur ve kendine özgü

1. Bu makale 2009 yılında Bergen Üniversitesi, Toplumsal Cinsiyet ve Kalkınma programı için hazırlamış olduğum yüksek lisans tezinin bir bölümünden uyarlanmıştır. "Heteronormativiteyle Pazarlık: Türkiye'deki Transseksüel Yaşam Deneyimlerinin Değerlendirilmesi" adlı yüksek lisans tezi, Türkiye'deki kontrol mekanizmalarının yeniden ürettiği heteronormativitenin, transseksüel bireylerin yaşamları üzerindeki etkisini araştırmaya yöneliktir. Alan çalışması 2008 yazında, Ankara'da gerçekleşmiştir. Beş ED ve dört DE transseksüelle yapılan yüz yüze görüşmelerle veri toplanmıştır. Bazı görüşmecilerin gerçek ismini kullanma konusunda ısrarına rağmen tezde ve bu makalede kullanılan bütün isimler anonimdir. Görüşmelerde kullandığım soru kitapçığı, görüşmecilerin anlatılarını kronik bir şekilde düzenlemelerine yardımcı olmuştur. Anlatılar daha sonra tematik olarak kategorilere ayrılıp analiz edilmiştir. Bu süreçte, anlatı analizi tekniğinden yararlanılmıştır. Steph Lawler'a göre (2002) insanların öyküleştirilmiş anlatılarında kullandıkları karakterler ve olaylar sosyal dünyayla bağlantılıdır. İnsanlar bu öyküler sayesinde kimlik yaratır. Verilerin analizi sırasında kullandığım bu teknik, bana transseksüel bireylerin kendi öznel algılarının ve toplumla kurdukları ilişkinin dile nasıl yansıdığını gözlemleme imkânı sunmuştur.

düzenleyici ve disiplin edici bir rejime gereksinim duyar. Bu rejim, erillik ve dişillliğe atfedilen bütün anlamları yeniden tanımlar, kendine göre yoğurur ve biçimlendirir. Yeniden tanımlanmış olan erillik ve dişillik kavramları doğallaştırılır, "norm"alleştirilir. Günümüz toplumunda bu normalleştirme sürecinin heteroseksist ve heteronormatif nitelikli olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, heteroseksüel bireyi ve pratiği normalleştiren, yücelten bir eğilimin varlığından bahsetmek mümkündür. Transseksüel bireyler, yani anatomik özellikleri ile öznel olarak deneyimledikleri toplumsal cinsiyetleri uyuşmazlık gösteren ve bu nedenle cinsiyet değiştirme arzusu bulunan bireyler (Nanda 2000: 94), kuşkusuz heteronormatif düzenin kavram katılığını zorlayan insanlardır. Bu noktada elbette karşı çıkıp, transseksüellerin aslında tam da egemen sistemin *konforme* olmuş insanları olduğu söylenecektir.[2] Nihayetinde cinsiyeti yeniden yapılandırma ameliyatından sonra çoğu transseksüel hayatlarına dişil bir kadın veya eril bir erkek olarak devam eder. Fakat transseksüelleri, heteronormların kuklası gibi düşünmek yerine onların yaşam deneyimlerine odaklanmak, bize bu bireylerin çocukluktan itibaren toplumsal cinsiyet kurallarını nasıl esnetmeye çalıştıklarını gösterebilir. Bu anlamda Selin Berghan'ın araştırma kitabı *Lubunya: Transseksüel Kimlik ve Beden* (2007) son derece kapsamlıdır. Berghan, transseksüel kimliğin, toplumdaki cinsiyet kodlarına uymacı özelliklerinin altını çizerken, aynı zamanda bu kimliğin ataerkil düzendeki yıkıcı rollerinden de bahsediyor. Berghan'ın çalışması gibi, bu araştırma makalesi de yüz yüze yapılan görüşmelere dayanıyor. Odak noktası çocukluk anlatıları olan bu yazı, dört dişilden erile (DE) ve beş erilden dişile (ED) transseksüelle yapılan görüşmelerden yola çıkarak hazırlandı. Bu makaledeki genel gayem, heteronormatif düzenin paradoksal yapısını, transseksüellerin çocukluk anlatıları aracılığıyla tartışmak olacak.

Trans bireylerin büyüme çağına dair deneyimlerini, iki zaman dilimine ayırmak mümkün. Bunlardan ilki masumiyet, diğeri de farkına varma. Masumiyet daha çok çocukluk dönemini kapsarken, farkına varma süreci bireyin ergenlik dönemini kapsamaktadır. Alan ça-

2. Daha fazla bilgi için bkz. Janice Raymond 1994 [1979].

lışmamı yaparken kullandığım soru kitapçığı, görüşmecilerin büyüme dönemlerine ait anılarını kronik bir şekilde anlatmalarına vesile oldu. Böylece masumiyet dönemini takip eden anlatılar, bir sonraki yaş sürecine, yani ergenliğe geçişe ve ergenlik çağının kendisine işaret etmektedir.

MASUMİYET

Neden masumiyet? Bir çocuk büyüdüğünde masumiyetini kaybeder mi? Elbette hayır. Transseksüel bireylerin çocukluklarındaki "masumiyet" süreci, bir suçlu-masum zıtlığından ziyade, algısal bir masumiyet, bir bilmeme durumudur. Masumiyet dönemindeki transseksüel çocuk, içinde yaşadığı toplumun cinsiyet kodlarından ve bu kodlarla olan çelişkisinden habersizdir. Oysa bu algısal özgürlüğün zamanla aile, okul gibi kurumlar tarafından kısıtlanmaya başladığı söylenebilir. Aşağıdaki alıntılar, transseksüel bireylerin çocukluklarına dair deneyimlerinden örnekler sunuyor. Bu alıntılardan yola çıkarak yaygın cinsiyet rollerini ve bu rollerden uzaklaşmanın ne ölçüde müsamaha edildiğini örneklemek mümkündür.

Dişilden erile transseksüel olan Eser, babasını son derece ciddi ve otoriter olarak tanıtırken, ailenin gerçek reisinin, çocukları uğruna her şeyini feda edebilecek bir ev kadını olan annesi olduğunu vurguluyor. Hayranlık duyduğu iki abisi var. Cinsiyet rollerinden oluşan sembolik duvara da ilk kez abileri tarafından sokak oyunlarından dışlanarak toslatılmış. Şöyle anlatıyor:

İlkokuldan önce resmen abilerimin kuyruğu olarak yaşıyordum. Onlar nereye ben oraya. Sokak çocukları gibi sabahtan akşama kadar mahallede takılıyorduk, komşuların ziline basıp kaçmak, kovalamaca, aklına ne gelirse. Mahallede kızlar da vardı, klasik, işte ip atlayıp duran. Hiç ilgimi çekmezdi onlar. Ben sürekli kolumdaki ve bacağımdaki yaraları, morlukları sayardım, çelimsiz kollarımdaki olmayan kasları sıkardım. Zamanla bir şeyler değişti. İlkokul ikinci sınıfa başlamamla beraber abimler beni bir anda dışlamaya başladılar. Neymiş efendim ben onları utandırıyormuşum, artık onlarla oynayamazmışım. Beni üzen şey onları utandırmak filan değil de, abimlerin beni dışlamasıydı, incindim bildiğin. Ağlayarak eve gittim, suratıma bir tokat da annem patlattı. "Bırak kızım ağlamayı, ne bekliyorsun? Kız gibi ol, yara bere içinde her yerin. Güya günün birinde evlenecek-

sin, şu pislik içindeki dizlerine bak. Hiç düşünmüyorsun elâlem ne diyecek bana diye," ve benzeri bir sürü laf etti annem. (*Kolundaki yara izlerini göstererek*) Bak bu izlerin hepsi ta o zamandan kalma. Merak etme, jilet atmadım koluma, sadece kendimi ısırdım. O kadar kızgındım ki kendime, sürekli ısırıyordum kollarımı. Hani bir şeylerin yanlış olduğunu biliyordum ama neyin yanlış olduğunu anlayamıyordum. Tek hatırladığım şey öfke. Abimler sokaktan gelirdi terli terli, belli ki futbol oynamışlar, öfkem ikiye katlanırdı. (Eser)

Eser'in anlatısında bir çocuğun cinsiyetlendirilmiş (*gendered*) masumiyet dönemini gözlemlemek mümkündür. Tertip, düzen, hanım hanımcık olup evliliğe hazırlıklı olmak gibi beklentiler, Eser'in annesi tarafından kız çocuğuna yansıtılmaktadır. Bu beklentileri yerine getiremeyecek gibi görünen çocuk hemen uyarılmakta ve düzeltilmek istenmektedir. Kadınlık ve erkeklik rollerinin birbirine zıt olarak tanımlanması, sadece Eser'in annesinin ve abilerinin kullandıkları dile ve davranışlara değil, Eser'in kendi öznelliğine ve algısına da yansımaktadır. Bir çocuk olarak hemcinslerinden ne kadar farklı olduğunun altını çizen Eser, sık sık maskülen niteliklerini vurgulamaktadır. Bir diğer önemli nokta ise, Eser'in kendi beden algısıdır. Toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş bedeninin yarattığı karışıklık ve öfke belki de Eser'in kendi bedenini ısırarak cezalandırmasının altındaki nedenlerden en kuvvetli olandır.

Babasına yönelik anıları ise daha bulanık Eser'in. Tek bildiği, babasının annesi kadar sert olmadığı ve aslında kendisinin erkeksi tavırlarından gurur bile duyduğudur. Kız çocuğunun erkeksi tavırlarını tehdit olarak algılamama veya yadırgamama durumu diğer bir DE transseksüel görüşmecinin anlatılarında da gözlemlenmiştir.

Tim, babası öldükten sonra annesi tarafından büyütülmüş. Çocukken sürekli annesinin makyaj malzemeleriyle yüzüne bıyık-sakal çizip "Evin erkeği benim," diyerek dolaşırmış. Bunun, annesiyle arasında bir tür şaka olduğunu söyleyen Tim, annesinin de hiçbir zaman feminen görünümlü bir kadın olmadığının altını çiziyor. Şüphesiz pek çoğumuz çocukluğumuzun belli bir döneminde karşı cins gibi görünmeyi çocukluk oyunlarımızın bir parçası yapmışızdır. Burada önemli olan, hangi durumlarda karşı cinsin rollerine bürünmek isteyen çocuğun tehdit olarak algılanıp, aile içinde veya ya-

kın çevrede alarm verdiğidir. Örneğin, Tim adlı görüşmecinin çocukken yüzüne çizdiği bıyık ve sakal bir şaka konusu iken, herhangi bir erkek akranının dudaklarına ruj sürmesi bir anda panik nedeni olabilir.

Bu noktada, bir ED transseksüel olan Oya'nın çocukluğuna dair anıları önem teşkil etmektedir:

> Annem ev kadını, babamın bir bakkalı var. Geçinip gidiyorduk. Yani düzenli bir para gelmezdi eve, ama sofraya koyacak ekmek vardı çok şükür. Muğla modern bir şehir, turistik, babam da modern bir adam. Fakat bizim bakkal tam mahallenin ortasında, ufacık bir yer bizim mahalle. Herkes herkesi tanır. Babam ondan benim etrafta dolaşmamı istemezdi çok; kız çocuğu gibiydim ya ben. Ben gizli gizli ablamın dolabını kurcalardım evde kimse yokken. Merak sadece... Güzel güzel parfümleri vardı ablamın, ama hiç sürmeye cesaret edemedim. Ödüm kopuyordu. Şimdi bakınca o zamana, simsiyah her şey. Her şeyden korkan, belirsiz bir çocukcağız. (Oya)

Egemen cinsiyet kodlarının hem Oya'nın kendi öznelliği, hem de babası üzerindeki etkisi aşikârdır. Karşı cinse atfedilmiş davranış biçimlerini, giyim-kuşam şeklini merak etmekten bile korkan Oya'nın içinde bulunduğu durumu yaygın ataerkil düzenin katı kurallarına bağlayabiliriz. Zira reddedilen eril kimlik ataerkil değerleri tehdit etmektedir (Berghan 2007: 59). Söz konusu babanın, mahalleliden çekinip Oya'nın etrafta görünmesini istememesi belki de bu yüzdendir. Eril olarak doğan çocuğunun zorladığı egemen erkeklik anlayışı, Oya'nın babasının kendi erkekliğinin sarsılma nedeni olarak görülebilir. Oya'nın kendi öznelliğine gelince, "kadınlık" ve kadınlığa yüklenmiş bütün niteliklerin, zihninde nasıl bir tedirginlik yarattığı gözlemlenebilir. Öyle ki, düşünmekten bile korkar duruma gelen Oya, kendisini karamsar ve belirsiz bir döngünün içinde bulur. Eser (DE) ve Oya'nın (ED) anlatıları bize bu iki transseksüel bireyin çocukluk yaşantılarının paradoksal olduğunu göstermektedir. Çocukların, sosyalleşme süreci tarafından kendilerine biçilmiş cinsiyet rollerini kabullenmemeleri halinde yakın çevreleri tarafından düzeltilmek istenmeleri sık karşılaşılan bir durumdur. Fakat yukarıdaki örneklemelerde görülmektedir ki kız çocuğunun erkeksi tavırlarının, bir tehdit gibi algılanmadığı bazı durumlar vardır. Oya'nın anlatısında ise karşımıza çıkan, erkek çocuğuna tanınan sı-

fır toleranstır. Öyle ki, pratiğe dökülmeyen ve sadece algısal olarak işleyen cinsel merak bile bir anlamda Oya'nın kısıtlanmasına yol açmıştır.

FARKINA VARMA

Görüşmecilerin kronik bir seyir izleyen anlatıları, çocukluk sürecini takiben ergenlik dönemi anılarında yoğunlaşıyor. Farkına varma, transseksüel bireylerin kendi cinsiyet kimliklerinin farkındalığını oluşturmaya başladığı sürece işaret etmektedir. Ergenlikle beraber değişen ve gelişen fiziksel vücuda duyulan yabancılık ve genel olarak hemcinse yönelen cinsel arzu, bireylerin kendilerini ve çevrelerini sorgulamasının yolunu açıyor. Bu demek değil ki birey tam bir transseksüel olarak kendine açılıyor. Daha ziyade, çevresindeki ve kendi zihnindeki cinsiyet kodlarıyla bilinçli bir karşılaşma yaşıyor.

Değişen ve Gelişen Vücut

Ergenlikle beraber değişen ve gelişen vücuda dair duyulan yabancılık hissi DE transseksüel bireylerin anlatılarında oldukça belirgin:

> Ortaokula başladım, o zamanlar hiç arkadaşım yoktu; bayağı yalnızdım. Ergenlikle beraber memelerim büyümeye başladı. Büyük beden bluzlarla memelerimi kapatmaya çalışıyordum. Bir gün yatağımın üstünde bir kutu buldum, annem pazardan sutyen almış. Kutuyu açtım, sutyeni çıkardım. Kendi üzerimde hayal etmeye çalıştım, yani nasıl durur bende diye. Sinir ve merak beraber... Giydim sonunda sutyeni, geçtim aynanın karşısına. Yansımamı görür görmez kafada şalterler atıverdi. Fırlatıp attım sutyeni, yürüyüşe çıktım. Eve döndüğümde annem mutfakta oturmuş beni bekliyordu, elinde sutyen kutusu. Çöpten çıkarmış kutuyu herhalde. Bir yandan bana kutuyla vuruyor, bir yandan ağlayıp küfrediyor. "Aptal kız, ne yapıyorsun sen" diye diye dövdü. "Babanın evinde mi kalacaksın sonsuza kadar? Çirkin kız, kendine gel. Yarından itibaren bütün kıyafetlerini kapıcının oğluna vereceğim. Yürü git bir banyo yap şimdi, cadı gibisin." (Eser)

Ergenlik şüphesiz pek çok genç için sancılı bir süreçtir. En nihayetinde beraberinde bir sürü değişimi ve yeniliği getirir. İlk bakışta, Eser'in anlatımındaki zorlu ergenlik deneyimi, hızla değişen ve gelişen bedenden kaynaklı yabancılık hissine bağlanabilir. Daha de-

taylı bir okumayla cinsiyetlendirilmiş öğelerin altını daha net biçimde çizebiliriz. Örneğin sutyen gibi bir giysi parçasının göğüsleri tutmanın yanı sıra çeşitli sembolik anlamları olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Eser'in annesinin geçirdiği sinir krizi belki de Eser'in sutyenle birlikte onun simgelediği kadınlık, evlilik gibi rolleri reddedişinden kaynaklanıyor olabilir. Zira, "Babanın evinde mi kalacaksın sonsuza kadar?" gibi annenin verdiği tepki cümleleri, içerisinde evliliğe dair, evlenmeye dair göndermeler bulunduruyor.

Bir diğer DE transseksüel olan Yaman, lisede nedenini hatırlamadığı bir kavga yüzünden okuldan uzaklaştırma cezası almış. Agresif bir gençliği olduğunu söyleyen görüşmeci, o yılları şöyle özetliyor:

> Bütün dünya başına yıkılıyor gibi. Ailen senin tipik bir ergen olup bu yüzden bunalımda olduğunu düşünüyor. Halbuki bundan daha fazlası var. Vücudun değişiyor ve hani durdurmanın imkânı yok. Bir yandan da kendine soruyorsun: Neden durdurmaya çalışıyorum? Sürekli nasıl Allah'la konuşuyordum bilemezsin. Suçluluk duygusu, özür diliyordum ondan, bu kadınsı kıvrımlar bana yakışmıyor diye. Sinirimi bir yerlere yansıtmam gerekiyordu, değil mi? Yani, ben hiçbir zaman intihara meyilli bir insan olmadım, çünkü sinirimi bastırmam hiç. İyi ki de böyle. (Yaman)

Her iki alıntının ortak noktası şüphesiz DE bireylerin yaşadığı içsel öfke. Elbette ergenlik dönemi, öfkeyi tetikleyen pek çok unsuru beraberinde getiriyor. DE transseksüel bireylerin ergenlik dönemini diğerlerinden farklı kılan unsur, referans alınacak örneğin yoksunluğundan kaynaklı bir bilinmezlik ve kafa karışıklığı. Bu detay, DE ve ED transseksüel bireylerin yaşam deneyimlerini farklı biçimlendiren en önemli unsur. Şüphesiz Türkiye ED transseksüellere yabancı değil. Görünürlükleri aynı zamanda kabul görülüşlerini beraberinde getirmese de, Türkiye ED transseksüel pek çok insana yabancı değil. Oysaki kadın eşcinselliği gibi dişilden erile transseksüellik de, Türkiye'de sözünü pek etmediğimiz bir konu. Bundandır ki, DE transseksüellerin bir rol modeli, kendilerini kıyaslayacakları bir insan bulma ihtimali epey düşük. Farkındalık döneminden geçen bir DE transseksüelin bilinmezlik kıskacında kıvranıp durmasının en temel nedenlerinden biri de bahsettiğimiz bu referans eksikliğidir.

Tartışmanın çokyönlülüğü için erilden dişile transseksüel Sevilay'ın anlatısına yer vermek istiyorum:

Göğüs kılları kadar iğrendiğim bir şey olamaz. Sınıftaki bütün erkekler yok sakalım çıktı, yok kıllarım uzadı diye böbürlenip dururlardı. Benim ise göğüs kıllarım uzadı önce. Nefret ettim o kıllardan ama aldırmaya da cesaretim yoktu. İbneden başka kim alır göğsündeki kılı? (Sevilay)

Sevilay'ın kendisini kıyasladığı iki grup insan var. Önce okul arkadaşları ile kendisini kıyaslayan Sevilay, kendisinin farklı olduğu unsurları belirliyor. Daha sonra bu farklılıklarını özdeşleştirecek bir nokta buluyor. "İbne" diye tarif ettiği eşcinseller, efemine erkekler Sevilay'ın referans noktası oluyor bir anlamda.

Cinsel Çekim

Farkına varma sürecinin önemli unsurlarından biri de kuşkusuz cinsel çekim. Aşağıda örneklendireceğim anlatılar heteroseksüel transseksüellere ait. Diğer bir deyişle, ED transseksüel bir birey karşı cinse, yani erkeğe yönelik cinsel çekim hissediyor. DE transseksüel bireyler de kadınlara yönelik cinsel çekim duyuyorlar. Bu demek değildir ki transseksüellik, aşırı eşcinselliğin sonucudur (Selek 2001: 84). Bilindiği üzere pek çok eşcinsel transseksüel vardır. Bu bireylerin cinsel arzu nesnesi, geçiş yaptıkları cinsiyetten insanlardır.[3]

Daha çok ufaksın, yani transseksüel nedir bilmiyorsun. Ben erkeğe benzeyen bir kızdım. Ne zaman diğer kızlara karşı bir şeyler hissetmeye başladım, dünyam tepetaklak oldu. Ailem nasıl karşılayacak diye korktum. İşte babamın kütüphanede ansiklopediler filan var, onları karıştırdım bir şeyler bulmak için. Kadın eşcinselliği ile ilgili iki satır bir şey okudum, rahatladım ve heyecanlandım, yani lezbiyen olmak olası bir şey... Eşcinsel erkekleri televizyondan biliyoruz ama ben hiçbir lezbiyen görmemiştim. (ZenZen)

3. Mesela cinsiyet değiştirme operasyonu ile erkek olan cinsiyetini kadın olarak değiştiren Gwen Haworth'ın otobiyografik belgeseli *She is a Boy I Knew*'a (*Bu Kız Tanıdığım Bir Oğlan*, 2007) bakılabilir. Kanadalı ED transseksüel Haworth, hemcinslerine, yani kadınlara karşı cinsel çekim duymaktadır. Bir diğer deyişle lezbiyendir. Belgesel ile ilgili daha geniş bilgi resmi internet sitesinden edinilebilir: http://www.artflick.com / trailer.html.

Egemen heteroseksist düzen, eşcinsel arzuyu görünmez kılar ve bir gizeme dönüştürür. ZenZen'in ansiklopedilerde aradığı, bu baskın sistemin kapalı kapılar ardında tutmaya çalıştığı cinsel çeşitliliktir (eşcinsellik, transseksüellik, biseksüellik gibi). Türkiye'de özellikle görünmez olan kadın eşcinselliği, pek çok insanın kendini kıyaslayacağı bir noktadan mahrum kalmasına neden olmaktadır. Erkek eşcinselliğinin görünürlük derecesini kadın eşcinselliğinden farklı tutan nedir? Bir diğer DE transseksüel görüşmeciye göre, Türkiye'de efemine erkeklerin sürekli hedef alınması (hem şaka yollu, hem şiddet yollu) erkek cinselliğinin çeşitliliğini görünür kılan nedenlerin başında geliyor. Maskülen ideal, kendi gibi olmayanı hem ötekileştiriyor hem de belirginleştiriyor. Bu durum ED transseksüellerin gelişim çağında hem bir rahatlık hem de tedirginlik yaratıyor. Bir yandan, kendi cinsel kimliklerini oluştururken yalnızlık çekmemiş oluyorlar, ama diğer yandan, görünür olduklarından dolayı kontrol ve düzeltme mekanizmaları bu bireyleri daha çabuk hedef alıyor.

ED ve DE transseksüellerin büyüme çağı deneyimlerinin nüansını daha iyi anlatmak için bir örnek daha verebiliriz:

> Bizim sınıftaki oğlanların hepsi holigandı, hepsi Fenerbahçeli. Ben de hayatımın hatasını yaparak bunlardan birine tutuldum. Bilseydi herhalde beni hadım ederdi. Düşüşe geçtim o zamanlarda; yemekten uykudan kesildim. Platonik aşk işte insanlara neler yapıyor... Nefret etmeye çalıştım o çocuktan. Çok hassas bir çocuktum, bi de sevdalanınca, eyvah eyvah... Sürekli ağlama krizleri geçiriyorum, böyle saçlarıma yeni dizayn yapıyorum. Bir de bu çocuk gidip kendine bir sevgili yaptı. Sivilceli, çarpık dişleri olan bir kız... İyicene bunalımlara girdim ben. Teyzem fark etti önce: "Sende bir haller var, ama dur bakalım ben anlarım," dedi. Sonra "Ay o televizyondaki sapık müzisyenlere benzeme sakın e mi? Senin gül gibi yüzün var, kalbin tertemiz, kolayca kandırırlar. Hem o kırıta kırıta yürüyen arkadaşlarını da biliyorum senin. Görüşme onlarla bir daha," dedi. Aptal aptal gözlüklü DJ'leri televizyonda görüyor, benim de öyle salak bir tip olacağımı zannediyor. (Burçe)

Bu anlatımda, Burçe'nin görünüş ve davranışlarının teyzesi tarafından heteronormatif lenslerle yargılandığı söylenebilir. Burçe, yüceltilmiş bir erkeklik idealiyle kıyaslanmaktadır ve bu sürece hâkim olan dilin kullanımı çok önemlidir. Burçe'nin teyzesi herhangi bir şekilde eşcinsel veya transseksüel sözcüklerini telaffuz etmeyip,

Burçe'nin toplumsal cinsiyet dikotomilerini çiğneyen duruşunu dolaylı bir yoldan açıklamaya gitmiştir. Örneğin, yeğeninin "kırıta kırıta yürüyen arkadaşları"yla bir daha görüşmesini istememektedir.

Heteronormativitenin Paradoksal İşleyişi

Heteronormativitenin, heteroseksüel arzuyu ve pratiği normalleştiren düzen olduğundan daha önce bahsetmiştik. Tiina Rosenberg (2006: 112) heteronormatif düzenin düzenleyici iki prensibinin olduğunu söyler. İlki, normdan sapanların "öteki" olarak dışlanmasıdır. Bu dışlama süreci dikotomilerin doğallaştırılması ve bir kategorinin diğerinden üstün tutulmasıyla olur. Cinsel politika bağlamında "fazlasıyla güdülenmiş ideolojik bir pratik" (Connell 1998: 322) olan doğallaştırma yoluyla, heteroseksüel pratik, diğer cinsel çeşitlilikleri kendine zıt ve sapkın olarak damgalayarak toplum dışına itilmesine neden olur.

Heteronormatif düzenin bir diğer düzenleyici öğesi asimilasyondur. Rosenberg, asimilasyon sürecini, dışlanan grubun dominant sisteme dahil edilişi olarak özetler. Bu süreçte daha önceden dışlanan grup, çoğunluğun önceden belirlediği kurallara kendini uydurmak zorundadır.

Transseksüel bireylerin çocukluk anlatılarındaki nüanslardan yola çıkarak, heteronormativitenin düzenleyici prensiplerinin paradoksal işleyişini analiz etmek mümkündür. Transseksüel bireyler çocukluklarından itibaren katı toplumsal cinsiyet kurallarıyla tanıştırılırlar. Farkında olmadan bu kurallara aykırı olan duruşları, aile bireyleri ve yakın çevreleri tarafından dolaylı veya doğrudan uyarılmalarına neden olur. Bir anlamda erillik ve dişillik kavram karşıtlığı, çocuklara mutlaka aktarılır. Heteronormatif düzenin ilk prensibi böylece işlemeye başlar. Toplumsal cinsiyetin karşıt rolleri normalleştirilir ve bu rollere uymamak "sapkınlık" olarak görülür. Enteresan olan şudur ki bu prensip DE transseksüel çocuklar söz konusu olduğunda biraz daha esnektir. DE transseksüellerin çocukluk anlatıları gösteriyor ki, her ne kadar içsel bir bilinmezlik ve öznelliklerine dair karmaşa yaşasalar da, bu bireyler belli bir ölçüde ED transseksüel akranlarına nazaran daha özgür bir masumiyet periyodu ya-

şarlar. Performe edilen erkeklik, biyolojik olarak dişi doğan çocuklarda belli ölçüde tolere edilir. Fakat biyolojik olarak erkek doğan çocuklarda, kuşanılan dişillik veya dişilliğe atfedilmiş özellikler hem birey, hem aile, hem de toplum tarafından bir tehdit olarak algılanır. Bu bağlamda, elden giden şey "erkeklik" olduğunda, düzeltme ve kontrol mekanizmalarının daha hızlı harekete geçtiği söylenebilir. Bir nevi "Erkeklik şakaya gelmez" durumu hâkimdir. Bu durum, pekâlâ erilliğin dişillikten üstün tutulmasıyla açıklanabilir. Elif Şafak (2004: 14) bu konuyla ilgili olarak Türkiye'deki modernleşme sürecine dikkat çeker. Bu döneme ait roman karakterlerini inceleyen Şafak, dişilliğin hem kadın hem de erkek karakterler için değer kaybettirici bir nitelik olduğu sonucuna varır.

Masumiyet dönemini, ED transseksüellerden daha kolay geçiren DE transseksüeller, farkına varma periyodunda birtakım zorluklar yaşarlar. Örnek anlatılar gösteriyor ki, transseksüel çocukların hepsinde, gelişen ve değişen vücuda dair korku ve öfke hâkimdir. Hemcinse yönelik cinsel çekim de daha çok kafa karışıklığı yaratır. DE transseksüellerin bu dönemdeki yalnızlıkları, kendilerine örnek alabilecekleri kişi yoksunluğundan dolayı daha da yoğun bir şekilde yaşanır.

"Çapa'da terapiye yeni başlamıştım. Bir hafta sonra Edirne'deki ailemin yanına gittim. Annem çantamı karıştırmış ve çantamda bulunan kâğıtları okuyunca psikiyatriste gittiğimi anlamıştı. Bana "Bunlar ne?" diye sordu. Önce asıl nedeni söylemek istemedim; canımın çok sıkıldığını, bu nedenle psikiyatriste gittiğimi söyledim. Annem ısrar etti ve nedenini sordu. Ben de sürekli konuyu değiştirmeye çalışıyordum. Sonra anneme artık yurtta kalmak istemediğimi, eve çıkmak istediğimi söyledim. Annemse anlamıyordu: "Yurt daha rahat değil mi? Kampüsün içinde ve okula yakın değil mi?" diye sordu. Ben de artık dayanamadım ve anneme kendimi erkek olarak hissettiğimi, kadın olarak tanımlamadığımı ve çocukluğumdan beri böyle olduğunu söyledim: "Artık kız yurtlarında kalmak beni çok sıkıyor ve orada yaşamak istemiyorum," dedim. Annemse üzüntü ve şaşkınlık içinde "Ben ne doğurduğumu bilmeyecek miyim?" "Sen kızsın, her şeyin yerinde, sağlıklısın," gibi şeyler söyledikten sonra "Anne, ben bedenimde bir şey olduğunu iddia etmiyorum. Zaten bütün sorun da bu... Bedenimde her şey

tam olmasına rağmen kendimi bildim bileli erkek hissetmem. Bedeniyle sorun yaşayan; regli olamayan, aşırı tüye sahip olan, göğüsleri gelişmeyen binlerce kadın tüylerini alarak, göğüs yaptırarak kendilerini nasıl iyi hissediyorlarsa ben de ameliyat olduğum zaman bedenimle barışacağım," dedim. Ama annem kabul etmek istemiyordu, daha sonra bu konuştuklarımızı babama kesinlikle anlatmamam gerektiğini söyledi. //

LGBT AİLESİ OLMAK
LAMBDAİSTANBUL AİLE GRUBU

Ömer— LİSTAG olarak dört-beş kişiyle, hem homofobik ve transfobik yapıyı hem ayrımcılığı yıkmaya yönelik olarak başladığımız bilgilenme yolunda bugüne kadar bir hayli mesafe katettik. Aramıza şu anda birçok aile katıldı. Yeni açılan ailelerle deneyimlerimizi paylaşıyoruz, onlara yaşadıklarımızı anlatıyoruz ve onlar da kendilerinin yalnız olmadıklarını, bire bir canlı olarak bizim yaşadığımız travmaları onların da yaşadıklarını görüyorlar. Bilgilendikçe de çocuklarıyla olan ilişkileri düzelmeye başlıyor. Bu nedenle esas amacımız mümkün olduğu kadar fazla aileye ulaşıp onlara yardımcı olabilmek, onların bilgilenmesini sağlamak, ilişkilerini düzenli hale sokmak ve geliştirmelerini sağlamak. Ayrıca çocuklarımız da çok büyük travmalar yaşıyorlar. Bunları açılım süreci içerisinde görüyor ve öğreniyoruz. Onlar da kendi kabullerini yaşarlarken çok büyük sıkıntılardan geçiyorlar. Bu sıkıntıları hafifletmek ve aileleriyle olan ilişkilerini daha rahat kurmalarına yardımcı olabilmek istiyoruz. Çünkü bazı aileler çocuklarından şüpheleniyor, fakat dillendirmekten korkuyorlar, kaçınıyorlar. Tabii ki bilgilendikleri zaman çocuklarıyla daha rahat bir ilişki kurabilirler. Daha sonra onları gerekiyorsa doğru psikiyatrlara yöneltmek, doğrudan yardım almak konusunda yardımcı olmalıyız, çünkü toplumun getirdiği baskı herkesin üzerinde var. Çocukluktan itibaren hepimizin beynine kazınmış birtakım klişeler var. Bu klişeleri, bu duvarları yıkmak zorundayız. Biz İstanbul'da bunu bir hayli geliştirdik: Şu anda 50 ila 100 annebaba bizim toplantılarımıza ve yemeklerimize katılıyorlar. Zaman zaman Lambda'daki çocuklarla da toplantılar düzenliyoruz. Onlarla birçok şeyi paylaşıyoruz ve onların sıkıntılarını öğreniyoruz. Neler yapılabileceğini düşünüyoruz. Fakat bunun tabii sadece İstanbul'la

sınırlı olmadığını, yavaş yavaş açılmak gerektiğini de düşündüğümüz için değişik şehirlerle, oralardaki yerel LGBT örgütleriyle ilişki kurarak oradaki ailelere de ulaşma çabasındayız. Mesela İzmir'de bu tür toplantılar yapıyoruz. Bunun ilerideki en büyük kazanımı, toplumdaki fobiyi azaltmaktır. Biliyoruz ki bunu yok etmek mümkün değil, ancak azaltabiliriz. Ne kadar azaltabilirsek, o kadar daha mutlu, daha özgür bireyler olarak toplum içerisinde yaşama imkânına kavuşuruz diye düşünüyoruz. Diğer şehirlerdeki yerel örgütlerle işbirliği içerisinde, oradaki ailelerle görüşmeye, toplantılar organize etmeye, Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği (CETAD) psikiyatrlarıyla iletişim kurmaya çalışıyoruz. Bunlar olduğu zaman inanıyorum ki hem çocuklarımız cinsel yönelimleri konusunda çok daha rahat olacaklar, hem de aileler bu konudaki birtakım klişeleri yıkacaklar. Özellikle bizim toplumumuzda "Elâlem ne der?" gibi klişeleri yıkmak çok önemli: Başkalarının söylediğinden çok siz ne söylüyorsunuz, ne düşünüyorsunuz?.. Önemli olan birey olarak sizin ne düşündüğünüz ve ne yaptığınızdır. Başkalarının görüşlerini eleştirel olarak düşünür ve alırsınız ama yönünüzü bunlara göre çizmezsiniz. Özgür iradenizi aklınızla dengelerseniz doğru yolu bulma imkânına sahip olursunuz.

Biz, sözünü ettiğim çalışmalarımızda, gerek yemeklerimizde gerek diğer etkinliklerimizde birçok aileye ulaştık. Özellikle anneler, babalara oranla bu etkinliklere daha çok katılıyor. Bunun nedeni de sözünü ettiğim gibi toplum baskısından, "Çevre ne der? Aile ne der?" korkusundan kaynaklanıyor. Baskı ve korku babalar üzerinde daha çok hâkim, ama baba sayısı da artıyor, daha da artacağını düşünüyorum ki bu benim için sevindirici bir şey.

Şule— Ben bir eşcinsel annesiyim, Ömer Bey'in eşiyim. Yaklaşık 11 yıl önce oğlumuz bize eşcinsel olduğunu açıkladı. Bana o güne kadar anlayıp anlamadığımı sormuştu, zira oğlum şu anda 38 yaşında. "Anlamamıştım," diyorum kendi kendime, o zaman da öyle diyordum. Belki oğlumun ilkokul yıllarında bir şeyler seziyordum ama asla kabul etmiyordum ve ona laf kondurmuyordum: "Benim oğlum çok kibar, ince ve zarif bir çocuk. Allah korusun eşcinsel değil, buluğ çağına geldi... Eşcinsel değilmiş benim oğlum çünkü hâ-

lâ erkek kıyafetleriyle dolaşıyor, erkek çocuk işte," diyordum. Çünkü eşcinselliğin ne olduğu konusunda hiçbir fikrim yoktu. Bana göre eğer eşcinsel olsaydı en azından dudağına ruj sürerdi, saçını uzatırdı, kadınsı davranırdı. Halbuki benim oğlum öyle değildi. Oğlum eşcinsel değil diye içim rahatladı. Bu arada bir-iki kız arkadaşı denemesi oldu. Yani her şey yolundaydı. Fakat içimde bir korku vardı; bu bir önsezi miydi, bir toplum korkusu muydu ya da bir fark ediş miydi, neydi bilmiyorum. Aradan uzun zaman geçti, oğlum bir dönem her akşam bir erkek arkadaşıyla saatlerce konuşuyordu. Ben de telefon faturası yüksek gelecek diye sinirleniyordum. Bir yandan da bu uzun konuşmalarına engel olmaya çalışıyorum. Bir kişi, bir erkek arkadaşıyla sevgili gibi bu kadar saat ne konuşur? Bu bir kuşkuydu ama "Yok canım öyle bir şey," diyerek hemen bu düşünceyi öteliyordum.

Oğlum daha sonra ayrı bir eve çıktı. Bir gün onun evine temizlik yaptırmak üzere gittim. Anahtar vardı, gittim kapıyı açtım girdim. Orada bir arkadaşı var, onunla yakın arkadaşlar. Yatak odasına girdim. İki tane yastık var. Yastık oldukça yüksek: Benim oğlum öyle yüksek yastıkta yatmaz. Burada artık reddetmeye, öyledir şöyledir demeye imkânım yoktu. "Tamam" dedim, kesinleşti. Fakat bunu hiç kimseyle paylaşmaya niyetim yoktu. Bu sefer her gece yatağa yatıp "Allah'ım ne olur oğlumu düzelt, değişsin, çocuğum eşcinsel olmasın, iyileşsin," diyordum. Bir dönem de böyle geçti. Daha sonra oğlum artık dayanamadı ve eşcinsel olduğunu bize açıkladı. Artık ne kaçacak bir yer, ne edecek dua, ne de görmezden gelmeler... Hiçbiri bir işe yaramadı. İlk anda yakınımdaki birine, kız kardeşime söylemek istedim, çünkü bu saklanması, kutuya koyulması gereken, feci, korkunç bir şeydi benim için. İçimde de tutamıyordum, bir yüktü benim için. Bu nedenle kız kardeşime anlattım. O da hemen, "Tamam, olabilir, hiçbir sakınca yok ama sakın kimseye söyleme," dedi. Ondan da onayı aldım... Bu arada oğlum bize bir şeyler anlatmaya çalışıyordu. Bizse "Yeter, bize söyledin, tamam burada kes artık," diyorduk. "Biz bilgilenmek istemiyoruz, tamam bilgisiziz ama bilgi almak da istemiyoruz. Burada kapansın bu mevzu. Sen istediğin gibi yaşayabilirsin. Biz sana engel olmuyoruz, dua da etmiyorum artık değişmen için. Tamam, yani devam et hayatına ama

lütfen bizimle konuşma bu konuda, muhatap olma." O da gidip geliyor, bir kitap atıyor, bir yazı gösteriyor ve görünür bir yerde bırakıyordu. Ben de çok katı biriydim, katı bir öğretmen kimliğindeydim: "Ben okumam!" dediğimde benim için bitmişti. Sonra bir süre geçti ve çevremde bunu paylaşabileceğim hiç kimse yoktu. Sanki dünyada bir tek biziz yani, kimse yok. Kardeşimle paylaştım, o da ne yapmam gerektiğini söyledi zaten. Zaman geçtikçe düşünmeye başladım. Benim çocuğum çırpınıyor, "Ben buyum, benim kimliğim bu!" diyor, bense "hayır" diyerek reddediyordum. Buna hakkım var mıydı? Tabii zaman içinde ve kolay olmayan bir süreç sonunda dedim ki, "Ben ne yapıyorum? Çocuğumu reddediyorum, onun kimliğini kişiliğini her şeyini yok sayıyorum." Kendi kafamda aslan gibi delikanlı bir oğlum vardı benim. O dışarıda öyle dolansın, kimse de bir şey demesin, böyle iyiydi. Daha sonra buna hakkım olmadığını kabul ettim ve tam bu sırada Lambda'yla tanıştık, aile grubunu oluşturmaya başladık. Benim için en önemlisi CETAD oldu, çünkü ben otoriteye çok saygı duyarım. Oradaki doktorlar bana bunu anlatınca, bu bilgiyi verince artık "Tamam!" dedim. Sonra bu sefer ben de yavaş yavaş açılmaya başladım: Çevremdeki insanlara, arkadaşlarıma, önceleri müthiş heyecanlanarak ve biraz da korkarak... Çünkü sürekli onların beni dışlayabileceğini düşünüyordum. Nasıl çocuklar dışlanıyorlarsa, onların annesi olmak da dışlanılacak bir şeydi belki. Böyle düşünerek, çok korkarak ama bu sefer kendime inanarak — yani çocuğumun varlığını göstererek— buna başladım. Korktuğumun aksine insanlar ilgilenmeye, sorular sormaya başladıklarında rahatlamıştım. Sonra bir-iki kişiye daha, daha sonrasında bir gruba anlatmaya başladım bunları. İçim rahatladı, üzerimden büyük bir yük kalktı.

Ben bir resim atölyesinde resim çalışıyorum, oradakilere de durumu açıklamıştım, açılmıştım. Onlara katıldığım toplantılardan, seminerlerden bahsetmeye başladım. Yani günlük hayatımızda neleri konuşuyorsak, paylaşıyorsak konuşuyoruz. Bu da benim günlük hayatım, yaşam biçimim. Bunları paylaşmaya başladım insanlarla. Bir defasında bir odada iki arkadaş yalnız başımıza çalışıyorduk. Bana on yıl önce kız kardeşinin eşinin, eşcinsel olduğu için ondan ayrıldığını ve çocuklarının da olduğunu anlattı, bu konuda benden

bir şeyler duymaya çalıştı. Ben de bundan çok büyük bir haz duydum. Çünkü belki o arkadaşım, tıpkı benim eskiden olduğum gibi, ailesi dışında kimseye anlatamadığı bir şeyi bana anlatmıştı. Onun üstünden nasıl bir yük kalktığını ben kendi tecrübelerimden biliyordum. O anda benim ona, onun bana ne söylediği, yani detaylar önemli değildi. Bunu konuşabiliyor olmamız benim için çok doğru bir yolda ve yerde olduğumun kanıtıydı. Bir kişiye daha ulaşmıştım ve bu beni gerçekten mutlu ediyordu. Şimdi oğlumla aramızda artık çok büyük bir sorun yok. Herhangi iki kişi arasındaki küçük sorunlar olabiliyor, takışıyoruz bazen. Her şey güllük gülistanlık olmuyor ama bu konuyla ilgili bir sorunumuz yok. Ben artık başka annelere, başka çocuklara, başka babalara elimi uzatmak, dokunmak istiyorum.

Pınar— Ben 49 yaşındayım ve iki çocuk annesiyim. 2006 yılına kadar iki tane biyolojik olarak erkek çocuğumun olduğunu sanıyordum. 2006 yılında, çalıştığım işyerinde su almaya gittiğim mutfakta beyin anevrizmasıyla kalakaldım. Beni ameliyata aldıklarında aileme %2 yaşama şansım olduğu söylenmiş, ama gördüğünüz gibi yaşıyorum; mücadeleci bir anneyim, mücadeleci bir kadınım, Amazon'um, Zeyna'yım. Kendimi böyle adlandırıyorum artık.

Benim babam emekli askeri hâkim, annemse lise öğretmeni. Yani ikisi de zamanın mürekkep yalamış insanları. Ancak ben çok baskıyla büyüdüm: Çok muhafazakâr ama çok serbest, çok iyi ama korunaklı bir baskıyla. Ve hiçbir şekilde bugün konuştuğumuz, bilgilendiğimiz ve mücadelesini ettiğimiz konuları bilmiyordum. Buralara geleceğimi de hiç tahmin etmezdim, çünkü ben üniversiteye de gönderilmedim — o zamanlar olaylar çoktu ve babam beni korumaya kollamaya almıştı. Pamuğun içinde fasulye gibi büyüdüm ben. Birtakım şeyler koşullandırılmıştı bana: "İyi bir kız olacaksın, sonra genç bir kız olacaksın, hanım hanım oturacaksın, ağzına büyük lokma koymayacaksın, büyüklerine iyi günler diyeceksin, yatarken iyi akşamlar diyeceksin..." Ve ben bir kırmızı kuşakla evlendim, kırmızı kuşakla gittiğim yerde 15 yıl kaldım. İki çocuğum dünyaya geldi, kara kuşak sahibi olup İstanbul'a geldim. Şimdi *gökkuşağının* altındayım. Ben bir heteroseksüelim, oğlum eşcinsel, kızım transseksüel, kedim Kadife de biseksüel. Şimdi burada anlatacağım şey-

leri hem karikatürize edeceğim hem de sizleri güldüreceğim.

Sevilay Seral ile Aysel Yıldırım'ın Boğaziçi Üniversitesi Tiyatro Kulübü'nce sahneye koydukları *Bir Kadın Uyanıyor* isimli oyunları, hayatımın ameliyata girene kadar olan bölümüydü. Orada biraz Zeynalığım anlatılmıştı sanıyorum. 2006 yılında 15 gün arayla iki defa beyin ameliyatı oldum. Birtakım arazlarım vardı: Ayağım tutmuyordu, kafamı tutamıyordum. Buna rağmen ben beyin kanaması geçirdiğimde, bayılacağımı hissettiğimde tanrıyla konuşuyor gibiydim, "Alma canımı, çocuklarım var," diyordum. Bu dönemleri geçirdim, sıkıntılar çektim ve yoğun bakımdayken şunu anladım ki hayat çok kısa ve insanlar istediği gibi yaşamalılar. Çok küçük şeyleri dert etmiştim, çok küçük şeylere koşullanmıştım, koşullandırılmıştım. Bunların gerekli olmadığını ve hayatın her anında her şeyin olabileceğini fark ettim: Bu da bana benim hayatımın bir sonraki safhası için faydalı oldu sanıyorum, tanrının bana verdiği bir şoktu herhalde. Uzun bir nekahet dönemi geçirdikten sonra evime döndüm. O sırada, benim biyolojik olarak bildiğim, yani cinsel organına bakan doktorun, "Bir oğlunuz oldu," dediği ikinci çocuğum 16 yaşındaydı. Benim başım da henüz bandanalıydı; beyin zarım daha kapanmamıştı! Kafamı sağa sola çevirirken bandana iki elimden kayıyorken... Duyduğum şeyle beyin zarım da sonra yapıştı yerine. Duyduklarımdan sonra o şokla hemen yapıştı! Doktorlarım "Haberleri de izlemeyeceksin, hava durumunu da izlemeyeceksin," dediler fakat eve geldim, bomba karşı koltukta patladı: Karşıma çocuğum oturdu. Onu o an çok mutsuz gördüm. Başladı ağlamaya. "Anne ben çok mutsuzum," dedi. Ben de anlatıyorum ona bildiklerimi: "Bak ben döndüm eve, iyiyim. Sen korkma benden, anlat," falan fişman diyorum. Çocuk neredeymiş de ben neredeymişim...

Her zaman için görünenin arkasındakini görmek için uğraşmamız gerekiyor diye düşünüyorum artık. Göremedim: Çocuk da ağladı gitti odasına. Ben de kendimi tatmin ettiğimi sandım. Ertesi gün okuldan geldi, yine aynı koltuğa oturdu ve yine başladı ağlamaya: "Anne ben seninle konuşmak istiyorum." Neden mutsuz olduğunu sordum: "Çocuğum niye mutsuzsun?" Ben sana şu yemeği yapayım, şu pastayı yapayım, şu keki yapayım, seni gezdireyim, sinemaya göndereyim... Bir anne şefkatiyle bunları anlatıyorum. "Hayır

anne... Benim bedenim başka, ben başka," dedi. Bedenim başka ben başka... Böyle bir şeyi hayatımda hiç duymamıştım. Sanat tarihinde bir Sfenks vardı, ondan başka bir şey bilmiyordum ben. "Eyvah!" dedim. Gözlerine bakıyorum; şizofren mi bu çocuk ya tam da ergenlikteyken? "Ben de evde yoktum; hastalığı demek ki arttı!" dedim. "Yavrum, evladım, bu beden başka ben başka, nasıl bir şey oluyor?" diye sordum. "Anne ben aslında kızım," dedi. Şimdi bunu anlamak, kırmızı kuşak takmaktan zor, babamdan zor, annemden zor, kara kuşak sahibi olup geri gelmekten zor, şu İstanbul'da iş bulmaktan zor...

Ben yeniden hayata girdim; bilgisayarın tozunu aldım; bir sürü şeyler buldum. Her şeye de bir çare buldum! Çocuğumun tanısını koydum: Şizofrendi, ruh hastasıydı ve hastalığı çok ilerlemişti. Zaten bir sene öncesinde anoreksiya nevroza olmuştu, yani yemek yememe hastalığı vardı. Ben bununla uğraşırken yenisi de eklenince tamamen şizofren tanısını koymuş oldum. Kalktım, yanına gittim ve onu sevdim. "Korkma çocuğum, ben bir çaresine bakarım," dedim. Sonra o gitti bilgisayara geçti, o günden bugüne kadar, LİSTAG Lambda'ya gelene kadar en büyük dostum, arkadaşım, ahbabım Google'dı benim. Google'dan öğrendim ben neyin ne olduğunu. Onu da kullanmayı bilmiyordum gerçi: "Kadın adam", "adam kadın" yazıyordum arama yaparken. Sonra kimseye söyleyemezdim bu konuyu, çünkü asker çocuğuydum, çevremiz çok genişti. Bir de çocuğu tedavi ettireceğim ve ruh hastası olduğunu da bilmeleri ayıp olurdu. Çocuk okula, askere gidecek, adam olacak. Sonra ilaçsız bir tedavi şekline başvurmaya karar verdim.

Dört kredi kartım, bir çocuğum, bir de ben... İstanbul'da gezmediğimiz psikiyatr, psikolog kalmadı. Çok doktor gezdim, çok borçlandım maddi olarak ve manevi olarak da çok yoruldum. Yatırlara gittim, Yahya Efendi Hazretleri'nden Eyüp Sultan'a ve Aya İrini'ye kadar paçavraları bağladım. Çocuk dediğinden vazgeçsin diye bunları da yaptım. Sonra *neurofeedback* usulüyle bir psikiyatra başvurdum. Çocuğun başına elektrotları bağlıyordu; alfa, beta, tetra ayarlıyordu. Fakat benim her bir kredi kartım da alfa beta tetra oldu: İşin içinden çıkamaz oldum. Çocuksa inatla direniyordu: "Hayır anne. Senin paran mı? Çok mu zenginsin?" diyordu. "Ben böyleyim, şöy-

leyim," diyordu. Bir yandan da bizim ev adaçayına dönmüştü. Neden olduğunu da bilmiyordum, herhalde çocuk ferahlıyor diye düşünüyorum. Günler bu şekilde geçti ancak ben iflas ettim. Çocuk hâlâ devam ediyordu; bundan sonra paraları adaçayına veriyorduk. Benetton'ın kabininde çocuğumun göğüsleri olduğunu gördüm: Göğsü çıkmış çocuğumun. Dedim, "Yavrum o ne?" Dedi ki, "Adaçayından." Adaçayı bunu yapıyordu demek! Nasıl feryat figan ettim. Hemen doktoruna telefon ettim ve beni doğru yere, Çapa'ya gönderdi.

Üniversite hastanelerinde bu işin uzmanı olan psikiyatrlar olduğunu hiç bilmiyordum. Zaten konuşacak kimsem yoktu; öğrenecek hiçbir şey yoktu. Doktor "Durum vahim Pınar Hanım," dedi. Ve Çapa'da Şahika Hanımı bana önerdiler. Orada da, biliyorsunuz, ilk önce IQ testinden başlanıyor. Roşası, mürekkep testine varıncaya kadar devam ediyor. Şahika Hanım bana, "Niye getirdin çocuğunu ve benden ne bekliyorsun?" diye sordu — bunu da bir melek edasıyla söylemiyordu. Hakikaten kürsü gibiydi, sertti. Ben onu seviyorum ama bizim çocuklar pek sevmezler, çünkü onun dediklerini yapmıyorlar, yapmak istemiyorlar. Çocuğumla görüştükten sonra bana, "Kabule geç, çocuğun transseksüel," dedi. Benim hayatımın belki üçüncü ya da dördüncü dönümüydü; o anda hiçbir şey hissedemedim. Sadece bacaklarım titriyordu. Sanki yoğun bakımdan sonra odamda, o yürüyemeyen bacaklarımı tekrar hissediyordum.

Çocukları eve gönderdim. Çapa'nın onkoloji bölümündeki bir banka oturdum ve saatlerce ağladım. 16 yaşında, delikanlı bir oğlumu kaybettim, toprağa verdim orada: Böğüre böğüre ağladım. 16 yaşında kocaman bir kızım doğdu o bankın üstünde.

Çapa'nın doktorunun bu söylevi her şeyden öne çıktı ve benim kabule geçmem gerekiyordu. Ama çok zor bir şey: Trans çocuk ne demektir ben bilmiyordum, hiçbir şey bilmiyordum. Kime soracağım, ne yapacağım, nasıl yapacağım bilmiyorum. "Adam kadınlar vardı, onun gibi," diye düşünüyorum. Babamın penceresinden bakıyordum, ürküyordum. Annemin penceresinden bakıyordum, çevrem, semtim... Ve bu çocuk lise ikiye gidiyordu: "Nasıl yapacağım?" Bir de çocuğumun penceresine geçtim ve bir an için düşündüm. "Aslında erkek olduğumu ve bedenimin kadın bedeninde olduğunu hayal ettim. Çok zor bir şey, çok... Yani insanlar tek kişilik

hücrelerde, hapishanelerde kalıyorlar. Ama o bedeninin içinde, pranganın içinde olmak... Ve dedim ki ben bu çocuklarımı emzirirken ve onlara bakarken "Ben size canımı veririm," diyordum. Canımı verme zamanıydı ve verecektim. Dünyaya ben getirdim, karnımda ben taşıdım, her şeyiyle onun yolunu açacaktım, çakıl taşlarını atacaktım. Ne ise bunu öğrenecek ve yapacaktım. Bir analık duygunuz var. Bir bebek kaybediyorsunuz ve 16 yaşında bir bebek doğuyor. Ve bunun hiçbir kitabı yok: Bu trans bebek nasıl büyütülür? Ne yer, ne içer, nasıl giyinir? Törpü mü kullanır, cımbız mı kullanır? Bir şey bilmiyorsunuz.

Ben o hastaneden çıktım ve kendime dedim ki, "Çocuğum bana yalan söylemedi, kimseyi öldürmedi, gasp etmedi, hırsızlık yapmadı ve her şeyden önemlisi bana çok dürüst davrandı." Sadece dediği şey, "Anne ben buyum ve bana yardım et"ti. Çok kolaydı, "Defol git!" diyebilirdim. Şahika Hanım çocuğumun transseksüel olduğunu söyledikten sonra, kör bir göz doktoru olan babasını da suçladım. Soluk almadan bir yığın laflar ettim; ayrılığımızdan falan söz ettim. Babayı suçlayacağım ya... Olmadı ama, adam suçlu çıkmadı. "Neden?" diye sorduğumda Şahika Hanım "Bazı çocuklar böyle doğar, hiç kimsenin suçu yoktur," dedi. Babasını suçlayacak hiçbir şey bulamamanın üzüntüsünü de yaşadım.

Nereden başlayacağımı gerçekten hiç bilmezken yine internete girmiştim. Lambda diye bir yer buldum. "Lambda" da diyemiyordum, lambada-mambada diyordum, çünkü o sırada sürekli çocuğumla ve onun haliyle ilgilenmeliydim: Okulu ne olacak, üniversiteye gitmesi bu toplumda gerekli diye isyanım vardı. O böyle doğmuştu ve böyle yaşamalıydı. Çoğunluğun kabul ettiği her şey "doğru"dur diye bir şey yok. Çiçekler de bin bir çeşittir, canlılar da, iklim de çeşit çeşittir. Ben de Lambda'ya gittim. Lambda'nın sayfasında görmüştüm: "Anayasanın 10. maddesine cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği ibarelerini ilave ettirelim" yazıyordu. Anası olmayanın yasası mı olur? Aldım kitabımı defterimi, Lambda'ya gidip bu analar nerede bir sorayım da gelsinler dedim. Gittiğim o gün de oraya polisler denetime gelmişlerdi. Kimliğimi aldılar. Ben de polise ikide bir "Kimliğimi geri ver" diyordum. O da veremem edemem, diyordu. Askeri kimliğimi gösterdim ve "Odaya gel," dedim: "Benim ço-

cuk transseksüelmiş. Ben öğreneceğim, anlatacağım bunu. Ne varmış bunda?" Dediler ki, "Siz gidin o zaman." Diğer annelerle birlikte ayrıldık. Daha sonra beni tekrar aradılar. Bir kafeteryada oturduk, ben derdimi anlattım. Bilinçli ve deneyimli anneler, babalarla tanıştım. Bana destek oldular, "Üzülme, bak bizim çocuğumuz da eşcinsel," dediler. Hepsi eşcinsel anne-babası, bense transseksüel. Zaten seksüel, cinsel ayıp şeyler. Belden aşağısını hatırlatıyor hep: Herkesin çamaşırının altındaki geliyor insanın aklına. Ben de "Hayır, Türkçe-Sosyal departmanından benim çocuğum," dedim. Eşcinsellere "Eşit-Ağırlıklılar" dedim. Heterolara da "Sayısallar".

Benim departmanım ağır bir departman. Ben burada tanıştığım arkadaşlarımı yeni ailem yaptım. Ben yıkıldıkça onlar beni toparladılar. Ben de toparlandıkça çocuğuma yöneldim. Çocuğumun süreci çok uzun oldu. Lise 2'deyken okuluna gittim; okul görevlilerini, idarecilerini, rehberini çağırdım. Çocuğumun transseksüel olduğunu söyleyince, "Biz anlamıştık," dediler. Beni niye çağırmadıklarını, saçını uzatmaya başladığı zaman bana neden haber göndermediklerini sordum. Bazı ailelerin ilgilenmediğini söylediler. Lise 2'yi bitirince çocuğumu okuldan alacağımı söyledim. Lise 2'deyken çocuğumu aldım açık liseye götürdüm. Halk Eğitim müdürüne, çocuğumun transseksüel olduğunu, onu okutmam gerektiğini ve bana yardımcı olmalarını istediğimi söyledim. Açık liseye öğrenciler, lise 1. sınıftan itibaren başlamak üzere alınıyormuş, lise sondan değil. Bu "itibaren"i kabul etmedim ve lise sonu açık lise okuması üzerinde direttim. Ankara'ya mı gidilmeli, yazı mı yazılmalı, ne gerekiyorsa yaparız, diyordum. Halk Eğitim müdürüyle bayağı bir uğraştık ve benim çocuğum açık liseye yazıldı. Bu arada onu hayatta tutmam ve benim de hayata tutunmam gerekiyordu. Onun yatağının altından cımbız çıkıyor, başka bir yerden törpü çıkıyordu. "Ne şimdi bu?" diyordum, bilmiyorum ki bunları kullanacağını... Aletler elimde öylece kalakalıyordum. Bir kutu içine koyuyordum bunları: "Bak bu aynan, bu cımbızın, bu törpün," diyordum çocuğa. Bir sürü duyguyu bir arada yaşıyordum, ama yalnızca bir duygum çok kuvvetli geliyordu: Çocuğum mutlu olmaya başlıyordu. Ben de ona ruj alıyordum on soru daha çözsün diye, oje sürüyordum beş soru daha çözsün diye.

Dershaneye de gittim, dershane hocalarını topladım ve rehberini de çağırdım: "Benim çocuğum transseksüel ve okumak zorunda. Ben annesiyim, çocuğumun arkasındayım. Ne yapabiliriz, bana yardım eder misiniz?" diye sordum. Edebileceklerini söylediler. Çocuk etütlere girdi, boş olan öğretmenler de ona yardımcı oldular. Ve benim çocuk adımlarını çok hızlı atmaya başladı: Trans bebeğimin 16 yaşına kadar bastırdığı her şey patlak vermeye başladı. Hani yeni büyüyen çocuklar oraya buraya atlar ya... O bir adım atıyordu, ben ona yetişene kadar ikincisini atıyordu. Böyle ben helak oluyordum. Bayıldıkça, cumartesi günleri LİSTAG annelerine gidiyordum. Onlar da "Yok yok, bir şey olmaz," diyorlar. Oluyor ama... "Olur olur," diyorlar. Ben gene gidiyorum, bir hafta daha gene öyle geçiriyorum, derken benim kızım evden dışarı Paris Hilton gibi çıkmaya başladı. O dönemde trans bebekler hep aynı gelişimleri geçiriyorlar, yani abartıyorlardı: en uzun tırnak, en ince kaş, en en en... Alnım otuz derece sola dönecek, burnum şöyle olacak... Âdem alınacak, Havva olunacak. Bunlara ben hep tanık oldum. Trans bebeklerde ameliyat olma ve geçmiş görüntülerinden uzaklaşma arzusu var. Yaşadıkları yabana atılır şeyler değil. Hakikaten kimlik değiştirmek zor bir şey. Giysilerinizi, saçınızı, görünüşünüzü değiştirdiğinizi düşünün: "İnsanlar ne der?" Ben dik durdum ve yaşadığım semtimden çıkmadım. Ne anne, ne baba beni ilgilendirdi... Ben okumak istemiştim, babam, "Gidemezsin, olaylar var," demişti. "Hanım kız" olacaktım. Yani benim hayallerimi çaldılar. Ben onların istediği gibi bir anne oldum. Ancak anne olduysam tamamıyla anne olmam gerekiyordu. Bunu gerçekleştirmeye gayret ettim, hâlâ ediyorum.

Benim trans bebeğim pembe, kimliği maviydi ve açık lise sınavına girecekti — üstelik transfobikti. Sınavda kimlik kontrolü olacağını ve ona bir şey söyleyeceklerini biliyordum. Ben bu sınav sorununa bir çözüm buldum: Çapa'dan, üzerinde "Cinsel kimlik nedeniyle ünitemizde izlenmektedir" yazılı bir kâğıt aldım. Bunu, kimliğini ve kendi iş kartımı bir zarfa koydum. Sınav binası olan okula girdik. Sağda kadın polis, solda erkek polis vardı. Benim çocuğum ortadan yürüyordu ve benimse içim isyanlarla doluydu: Ben onu sağ tarafa çekip, "Gel kızım, gel yavrum, heyecanlanma," dedim. Sınava girmeden sınav görevlilerini çağırıp, Çapa'dan aldığım yazı-

lı kâğıdı, kimliğini ve kendi iş kartımı onlara göstermesini ve benim de burada olduğumu söylemesini tembihledim. Ben de bilmece/bulmaca kitabım elimde, dışarıda bekledim. Bir yandan da dua ettim üç-beş soru daha yapabilsin diye. Biliyor musunuz, liseyi birincilikle bitirdi? Açık lise olsa da birincilikle bitirdi.

Üniversite sınavlarına hazırlanırken de bu sıkıntıları yaşadı. Çok alıngan, kırılgan ve hassastı. Bir defasında dershane dönüşü eve geldi. Kapıyı açtığımda paspasın üzerine yıkılmıştı, ağlıyordu. Dershanede transseksüel olduğunu herkes duymuş ve sınıfına çıkıp ona bakmaya başlamışlar. Buna kimsenin hakkı yok! Cinsel kimlik, kimliğin küçücük bir parçası. Benim çocuklarım pırlanta gibi, çok sevecen, insancıl, çok yakın, çok zeki, çok çalışkan çocuklar; toplumun içinde kimseye bir şey yapmıyorlar ki... Kimsenin hakkı yok bunu yapmaya. Gençler çok acımasız, çocuklar çok acımasız, toplum çok acımasız. Ben çocuğumun hayallerini çaldırmayacağım, çaldırmadım ve hâlâ savaşıyorum, uğraşıyorum.

Çocuğum üniversite sınavına girdi, kazandı. Fakat onu devlet üniversitesine gönderemezdim. Öğretmenleri bir özel üniversiteyi önerdiler. Neyle verecektim? Borç içindeydim, evime icra geliyordu. Ben bu soruna da bir çare bulmalıyım diye düşündüm. Çocukların babası Karadeniz'in bir ilinde göz doktoru, orada tanınan birisi. O da ürküyor çocuğundan, o da fobik. Ancak ben anneysem o da baba. Bugüne kadar da ben kendim büyüttüm, kendim okudum, kendim savaştım. Türkiye'de maalesef anne-babalar ayrıldıklarında çocuklarından da ayrılıyorlar nedense. Ben mahkemeye başvurarak çocuklarıma sosyal yardım, nafaka almıştım. Babanın muayenehanesi var ama devlet, büyük oğluma 100, küçük çocuğuma da 75 lira nafaka bağlamıştı! Babaya mesaj attım ve dedim ki "Çocuk 18 yaşına geldi, velayeti bitti. Ben senin çocuğunu getiriyorum, kapının önünde sana teslim edeceğim. İster alırsın ister atarsın. Ya da gelir onu üniversiteye kaydettirirsin." Yani düpedüz şantaj yaptım, tehdit ettim. Hemen uçağa bindi geldi. O gün de okulun kayıt için son günüydü. Ne terbiyesiz şeylerin aklımdan geçtiğini düşünemezsiniz: Sabah oldu olacak. Ya uçak düşerse? "Allah'ım ne olacak kayıt olmazsak? Ya... Olursa olsun, düşerse düşsün. Geride bir sürü evi ve dükkânı var. Ben de satar satar çocuğumu okuturum." İnanır mısınız,

bunları bile düşünüyorsunuz! Mecbursunuz, maddiyat çok önemli.

Çocuklarımız çok sıkıntı çekiyorlar. Çünkü hormon, bürokrasi, ameliyat, çevre, elâlem, semt, okul, iş, kafeteryaya gitmek, yolda yürümek... Sürekli sıkıntı içindeler. Fakat ben dekana gittim ve randevu aldım. Önce telefonla arayarak, "Ben bir veliyim, görüşmek istiyorum," demiştim. Cevap gelmedi. En sonunda sekretere dedim ki "Ben bir transseksüel annesiyim ve çocuğum da sizin okulunuzu kazandı, kayıt yaptıracağım ama sizinle bir öngörüşme yapmak istiyorum." Ve sağ olsun dekan çocuklarımla birlikte beni çağırdı, durumumuzu da anlattık. Tek bir sıkıntımız vardı: Çocuğum doğduğunda ona verilen isimle, T.C. kimliğiyle anılmak istemiyordu. Kendisi pespembe. Dekandan rica ettik de rektörle konuştular ve bize yardımcı oldular. Onu misafir öğrenci ismiyle yazdılar. Şu anda üniversite öğrencisi. Transfobikliğini de yendi. İpekböceği gibi kozasını ördü çıktı, mutlu bir kelebek oldu. Hâlâ onunla zor günler geçiriyoruz ama nedenler basitleşti: "Odanı niye toplamadın? Şunu niye oraya attın? Saç fırçası niye orda?" Tek bir işimiz kaldı o da operasyon. Şimdi babasını yine tehdit edeceğim, sırasını bekliyorum.

LİSTAG benim hayatımın çok önemli bir parçası. Biz artık bir LİSTAG aile grubundan öte, aynı duyguları yaşayan, paylaşan LİSTAG'lı anne-babalar olduğumuz için çok iyi anlaşıyoruz. Biliyorsunuz Yunus Emre, "Aynı dili konuşan değil aynı duyguları yaşayan insanlar birbirleriyle iyi anlaşırlar," demiş. Beş yıl oldu çocuğum bana açılalı. 24 yaşındaki oğlum da Viyana'da okuyor. Onun da bu gruba girmesinden sonra, ben transseksüel —trans Türkçe-Sosyal departmanı— ile çok yoğun çalışırken birden Eşit-Ağırlığa dönmeye başladım. Bir gün çocuğuma baktım; böyle sanki bir şeyler var, bana bir şeyler söyleyecek ama söyleyemiyor. Istırap ve sıkıntılar içinde gibiydi. Arkadaşlara, "Benim oğluma yardımcı olun da bir an önce bana açılsın ve rahatlasın," dedim. Çünkü takıntıları, sıkıntıları yoğunlaşmaya başlamıştı. Onlar da sağ olsunlar bana destek oldular, oğlumu çağırdılar ve onunla konuştular. Bir sene önce oğlum da bana ağlaya ağlaya, elini yüzünü kapata kapata açıldı. "Çek ellerini yüzünden... Sen utanılacak hiçbir şey yapmadın," dedim. Deneyimli bir anneydim artık, her şeyi biliyordum: "Hemen bir flört buluyorsun, hayatını yaşıyorsun," dedim. Ölümlü dünya, trans bebe-

ğim geldi, "Ah annem annem..." dedi, "Sen ne büyük kadınsın!" İkisi iki yandan öptüler.

Arkadaşlarımızın da söylediği gibi, biz cinselliği CETAD'da öğrendik. İnanır mısınız, ne sorular sorduk bu süreçte? Yetmiş altı yaşındaki babam da CETAD'a geldi. O da birçok soru sordu. En sonunda "Doktor hanım," dedi, "bunları biz o zamanlar bilmiyorduk. Siz o zaman niçin TRT1'e çıkıp bunları anlatmıyorsunuz?" dedi. TRT1 ve ajanslar çok önemlidir ya... Babam torununu sardı sarmaladı. Ona da öğretmiştik artık. Çocuğumun isim değişikliği davasına da şahit olarak geldi. Çok da etkili oldu. Mahkemede yıllarca ağır cezada kürsüdeyken, şahit sandalyesinde torununun ismini değiştirmek için şahitlik yaptı. Annemse başlarda çok fobikti. Sonra bizi bir bayram günü evine çağırdı ve bize sarıldı. Anneannesine gitmeden önce çocuğum dedi ki, "Anne ne giyeceğim? Şimdi anneannem kızacak." Ben de, "En cafcaflısını giy, en kırmızısını sür!" dedim. Çünkü insan, bir kimseye ilk baktığında gördüğü şeyi kabulleniyor. Şimdi böyle yavaş yavaş annemi kabullendirmekle uğraşamazdım, yorulmuştum artık. Eve gittiğimizde, "Ay sen ne güzel olmuşsun," dedi. Kardeşim zaten, biraz okuryazar, ilgisi ve bilgisiyle desteklemişti bizi. Tabii baştan umursamaz gibi olsa da ona da öğrettik. Ailemle böyle mutlu bitti bu süreç.

Artık LİSTAG'da bir şeyler yapmaya çalışıyoruz. Türkiye'deki illere gidiyoruz. Oralarda da deneyimlerimizi paylaşıyoruz. Mesela Ankara'da trans aileleri çoğaldı, eskiden hep eşcinsel anneler babalar ağabeyler kardeşler vardı. Ben alınıyor ve kızıyordum tek başıma trans annesiyim diye. Şimdi bir dolu anne-babamız var. Hazırladığımız *Ben Bir Transseksüel Annesiyim* broşürü gibi bir şeye çok ihtiyacımız vardı. Trans kimlikle ilgili çok teknik, çok tıbbi bilgiler var bu broşürde, aynı CETAD'da öğrendiğimiz gibi... Sonra böyle bir Türkçe-Sosyal departmanının bireyleriyle, annelerimizle fikir birliği yapıp, bu broşürü kitapçık halinde çıkardık. Çok detaylı değil fakat bir annenin, bir babanın, bir yakının, bir komşunun bunu okuyup bilgileneceği bir şey. Benim gibi ilk şokları yaşayan aileler okusun, nelerle karşılaşacak, nasıl oluyormuş bu durum ve süreç diye tecrübelerimi paylaştım.[1]

Günsel— Biz LİSTAG aile grubu olarak bugün toplumda çok yaygın olan homofobi ve transfobiye karşı mücadele ediyoruz. Türkiye'de gün geçmiyor ki bir eşcinsel, bir transseksüel öldürülmesin. Biz bunlara karşı tepkimizi basın yoluyla, sitemiz yoluyla vermeye çalışıyoruz. Ahmet Yıldız'lar, Bursa'da İrem'ler olmasın istiyoruz. İrem'in annesinin gazetelerde okuduğunuz bir cümlesi vardı: "Okutayım dedim, okutmadılar, okutamadım. Çalışsın dedik çalıştırmadılar. Ne yapsaydım? Bu koca dünyada benim çocuğuma yer bulamadılar." Bu çok acı bir şey. İşte biz o annelere ulaşmak istiyoruz. Ancak bütün LGBT bireylerin de mücadelede yer alması gerekiyor. Aksi takdirde bizim sesimiz çok cılız kalır. Murathan Mungan'ın çok hoş bir sözü vardı: "LGBT bireyler kendi hakları için bu toplumda mücadele etmezlerse, sadece birbirleriyle sevişen insanlar olarak kalırlar." Bunun için hep birlikte olup mücadele etmemiz gerekiyor, bu çok önemli.

1. Bu kitapçığı Lambdaistanbul'dan temin edebilir ya da listag.wordpress.com/dokumanlar/web sayfasından okuyabilirsiniz. (Dokümanlara ulaşımın İstanbul 12. Sulh Ceza Mahkemesi'nin 08.03.2013 tarihli 2013/209 D. İş ve/sayı kararı ile engellendiği görülüyor. *–ed.n.*)

// Beni anlamasını istiyordum. Anneme "Babamın vajinası olsaydı onunla evlenir miydin? Önünde penis olmasa ya da göğüslerini aldırmak zorunda kalsan ne hissederdin?" gibi sorular sordum. "Sevmezdim tabii niye seveceğim?" dedi. Aslında söylemek istediklerimi anlıyordu, fakat kabul etmek istemiyordu; benim "kız" olduğumu yineleyip duruyordu. Bana "Babana sakın söyleme," dediğinin akşamı babama kendisi her şeyi anlatmıştı. Ben babamı toplumsal bir erkek olarak düşünüyordum: Beni evlatlıktan reddedeceğini, döveceğini, vurup kıracağını düşünüyordum. Babam umduğumun tersine her şeyi anlamış, bana hak vermişti. Hatta annem, çevremdekilerin kesinlikle babama söylememem konusunda beni uyardıklarını duyduğu zaman babamın ağladığını söylemişti. Ama onunki "Elâleme ne diyeceğiz?" kaygısıyla akan bir gözyaşı değildi: "Nasıl oldu da bu çocuğun böyle olduğunu fark edemedik? Nasıl oldu da bunca zaman ona acı çektirdik?" diye ağlamıştı. Buna çok şaşırmıştım. Daha sonra da babama, annemin onu sadece penisi için sevdiğini söyleyerek şakalaştım.

Bu arada annem teyzeme durumu anlattığında teyzem, "Sen onu okuttun da böyle oldu. Okutmayıp dövseydin, vursaydın böyle olmazdı. Bu çocuk düzelirdi," gibi şeyler söylemiş. Bir gün teyzemle yalnız kaldığımda üzerime yapıştı ve "Sen kızsın, cinsiyetini değiştirme, beynini değiştir," dedi. Yakamı tuttu ve göğüslerimi açmaya çalıştı. Ben de onun ellerini tuttum ve "Ben ne olduğumu senden daha iyi biliyorum," dedim. O günden beri onunla görüşmüyorum. //

ÜNİVERSİTEDE TRANS OLMAK

SEMA SEMİH

Sunumumun başlığı "Üniversitede Trans Olmak". İlk önce bu başlığı sorunsallaştırıp söze başlamak istiyorum. Altı yıldır Boğaziçi Üniversitesi'ndeyim ve bu süre boyunca istikrarlı bir şekilde "bir şey" olmadım. Bazen kadın, bazen erkek, bazen ne kadın ne erkek, bazen hem kadın hem erkektim. Üç yıl önce "Transseksüel bir kadınım ben," diye çevreme açılmıştım. O zaman yazdığım bir yazıda kendi durumumu şu şekilde ifade ediyorum:

"Üniversiteye gelmem, kulüpte çalışma yapan feminist kadın arkadaşlarla karşılaşmam, halihazırda kafamda yer alan cinsiyet kimliğime dair soruları kendime tekrar sormama fırsat yarattı. Uzun ve meşakkatli bir sorgulama sürecinin ardından transseksüel olduğumu kabul ettim. İçimde, bir yandan bireysel varoluşumu tanımlamamın, hayatta durduğum yeri bulmanın sevinci vardı, bir yandaysa şimdiye kadar sindirilen, ötekileştirilen, istenmeyen kadınlığı(mı) olabildiğince çok insana duyurabilme isteği."

Şimdi, bu cümleleri söyleyen transseksüel kadın ben değilim. Bu yazıyı yazarken Boğaziçi Üniversitesi Folklor Kulübü'nde dansçılık yapıyordum ve açılmamla birlikte kulüpte çalışan feminist kadınların 8 Mart Dans-Müzik gösterilerinin hazırlıklarına katılmaya başladım. Bu süreçte Feminist Kadın Çevresi'ne dahil oldum. Bedenimle, ikili cinsiyet sistemiyle, heteroseksizmle olan kavgamda transseksüel ve feminist kimliği kendime bir sığınak olarak görmüştüm. Hayatım boyunca hiçbir şekilde ideallere yakın bir kadın veya erkek olamamamın getirdiği bedensel sorgulamalar ve kendimi sürekli değiştirme isteğim bitmek bilmiyordu. Benim kendimi güzel hissettiğim halimle insanlar beni sevmiyor, onların beni görmek is-

tediği halde de ben mutlu olamıyordum ve böylelikle bir çekişmedir başladı.

Tabii ki bir sabah kalkıp "Aaa ben transmışım!" ya da "Bugün bir marjinallik yapıp etek giyeyim!" demedim. Bu bir sorgulama ve açılma süreciydi. Kendi istediğim hayatı yaşayabilme ve kendi istediğim bedene sahip olabilme mücadelesinin başlangıcıydı. Ancak dediğim gibi başlayan bu süreçle birlikte üç sene boyunca istikrarlı bir şekilde, her yerde her zaman transseksüel bir kadın olarak var olduğum söylenemez. O yüzden "trans olmak" başlığını problemleştirmek istedim.

Transseksüel ve feminist olarak açıldığımda çevremdeki feminist ve feminizm dostu insanlar beni aralarına almış, anlamaya, dinlemeye çalışmış, gerektiğinde bana destek olmuşlardı. Bu açıdan bakıldığında feministlerin bulunduğu bir ortamda bulunmam ve onlarla dayanışmayı tercih etmem, kimliğime dair sorgulama sürecimde benim için büyük bir şanstı diyebilirim. Özellikle bahsettiğim 8 Mart dönemi, sadece kadınlara açık bir çalışma ortamına dahil olmam ve sadece kadınlara açık bir dans-müzik gösterisinde sahneye çıkmam, benim çevreme açılmam ve bir "kadın" olarak kabul görmem için önemli adımlardı.

Ama bugün baktığımda ben bu "kadın"lıktan da sıkılıyorum. Çünkü ben vajinası olan, regl olan, hamile kalabilen, doğurabilen bir kadın değilim. Açıldıktan bir süre sonra, "Ben kadınım," dediğimde insanlar tüm bu meziyetlere sahipmişim gibi davranmaya başladılar. Örneğin, ilk cinsel ilişkisini yaşayan ve vajinasıyla birtakım sorunlar yaşayan yakın bir arkadaşım bana ne yapması gerektiğini sormuştu. Ben de "Ayol ben ne bileyim, git kukusu olan birine sor, benimki başka," demiştim.

Böyle gidip gelen bir kadınlık durumu hali içinde olunca kadın kategorisi de beni darlamaya başladı. Sonra baktım: Ya ben, bir öyleyim bir böyleyim. Örneğin, aileme açıldım, kabul etmediler. Ben eve giderken erkek oluyorum: Önce etekler, badiler, elbiseler bir tarafa pantolonlar, gömlekler bir tarafa ayrılıyor, sakıncalı kitaplar başka bir kenara ayrılıyor, sakallar bir hafta önceden uzuyor ve ben eve ondan sonra gidiyorum. Sanıyorum ki erkek oldum, ama saçım uzun diye her gören "kız gibi" olduğumu söylüyor. Kız gibi değil,

kız! Zırıl zırıl elim kolum durmuyor, kör müsünüz!

Aile yanına gittiğimde "erkek gibi" davranmak yetmiyor. Onlardan hayatımın büyük bir kısmını da saklamalıyım. Örneğin, geçtiğimiz ekim ayında İsveç'te *transgender* konulu bir konferansa katıldım. Tabii ki aileme bu konuyla ilgili bir konferansa katıldığımı söyleyemezdim. Onlara, bölümümle ilgili çok önemli bir sunum yapmam gerektiğini ve burs kazandığımı söyledim. Çok sevindiler! Konferans ise tam bir faciaydı. İsveç sokaklarında transfobik ve ırkçı bir saldırıyla karşılaşmış, Türkiyeli diğer iki trans arkadaşımla birlikte, İsveçli gençler tarafından yumurta yağmuruna tutulmuştum. Annem babam kendi hallerinde, benim başarımla mutluyken, daha önce bulunmadığım, dilini, insanlarını bilmediğim bir ülkede karakollarda ifade veriyor, konuyla ilgili bir eylem organizasyonunda yer alıyor ve oraya buraya röportaj veriyordum!

Geçen seneye kadar erkek yurdunda kalıyordum. Açılmadan önce daha üniseks kıyafetler giymeyi tercih ederdim. O dönemde tanımadığım insanlarla aynı yurt odasını paylaşıyordum ki aynı dönemde ailem beni reddetmiş, babam evden kovmuş, ancak annem sinir krizi geçirince aramız yumuşamıştı. Zaten kötü günler geçirirken bir gün odamda yatağımın kenarından LGBTT temalı çeşitli afişlerin söküldüğünü gördüm. Odadakilere sorduğumda yurt müdürünün beni çağırdığını söylediler. Gittim. Müdürümüz bana "trans olduğumu deşifre ettiğim için" oda arkadaşlarımı zan altında bıraktığımı, onlar hakkında dedikodu çıkabileceğini, beni zaten okulda herkesin konuştuğunu ve garipsediğini söyleyip, durumumun yurtlar komisyonunda tartışılacağını söyledi. Ben de, "Hayır bunu tartışamazsınız, bu benim özel hayatım, istediğim gibi giyinirim, istediğim afişi asarım, siz bana karışamazsınız," dedim ve trans olduğumu söylemediğimde asıl zan altında kalanın ben olduğumu açıkladım. Daha sonra konuyla alakasız olarak, kadın olmayı düşünüp düşünmediğimi, travestiliğin nasıl olduğunu, ne hissettiğimi filan sordu. Tabii ki odadan çıkar çıkmaz ben ve bu konuda duyarlı arkadaşlarım rektörlüğe konuyla ilgili bir dilekçe yazdık. Sonuçta, bu konu yurtlar komisyonunda tartışılmadı ve yurt müdürü ve yurtlar müdürü uyarıldılar. Daha sonra yurt müdürümüzün benden, "Ben onu çok severim, kendini inkâr etmiyor, delikanlı çocuktur," diye bahsettiğini duydum!

Bu olaydan sonra kıyafetime çekidüzen vermem kaçınılmaz olmuştu. Sağ olsunlar arkadaşlarım ve aileleri bana bu konuda çok yardımcı oldular! Yılbaşında feminist kadın arkadaşlarımla kendi aramızda bir hediye çekilişi yaptık. Ben bana çıkan arkadaşıma bir atkı ördüm, bana alınan hediye ise tütülü siyah bir etekti. Ben bu eteği önce kadın ortamlarında giydim daha sonra her yerde giymeye başladım. Bu arada beni tanıyan ve çok seven arkadaşlarım ve aileleri bana etekler, bluzlar, peruklar, elbiseler hediye etmeye devam ettiler. Arkadaşlarım da beni aileleriyle tanıştırarak bir şekilde ailelerinin bu konulardaki önyargılarını kırmayı başardılar. Hediyeler bunun en güzel ispatı ve beni en mutlu eden yanı.

Ve bir gün kalktım dedim ki, bugün güzel olacağım ben, saçımı yaptım, makyajımı yaptım, eteğimi giydim, erkek yurdundan salına salına çıktım. Erkek yurdunda bir kadın olarak yaşamak bana hayatım boyunca verilmiş en büyük nimetti herhalde! Kendimi, bunu düşünerek hep özel hissettim! O yurtta iki yıl boyunca bazen kadın bazen erkek olarak kalmaya devam ettim. Bir süre sonra baktım, hakkımda www.confessboun.com'a (öğrenciler arası bir itiraf sitesi) itiraflar yağmaya başlamış. Mesela, "2. erkek 2. katta kalan etek giyen, bakımlı, metroseksüel erkeğim. Biz odacak sana hastayız. Lütfen fark et bizi, odacak seni kesiyoruz koridorda hep. Banyoya gittiğin zamanları sabırsızlıkla bekliyoruz. Lütfen bizi fark et."

Bu itirafı okuduktan sonra yalnız olmadığımı anladım!

Kampüste etekle dolaşmaya başladığım günlerdeki bakışlardan, tacizlerden bahsetmiyorum bile, hele hele benimle mülakat yapıp, hocasına ödev hazırlamaya çalışanları söylememe hiç gerek yok sanırım!

Bu sayede ben bir şey oldum. Amacım sadece kendim olmaya çalışmaktı. Ataerkil ve transfobik bir toplumda "etek giyen bir erkekseniz" başınıza neler geleceğini düşünün artık. Bir yandan "E, tabii, Boğaziçi rahat bir okul olduğu için bu da böyle geziyor," diye düşünenler de oldu. Bir arkadaşım anlattı: Bölümden bir arkadaşım üniversitede toplumsal cinsiyet algılarının tartışıldığı bir forumda, "Boğaziçi'nde eşcinsellerin durumu ne?" sorusuna, "Çok rahatlar, bizim bölümde bir çocuk etek giyip geliyor, yani o kadar!" diye cevap vermiş!

Yaşadığım yabancılaşmalar ve işin psikolojik boyutu zaten tahammül edilebilir gibi değil. Ancak içinde mutlu olmaya çalıştığım "ben"i inşa ederken, çeşitliliğin olduğu bir dünyanın hayalini kurarken ve bu süreçleri benimle birlikte yaşayan ve artık benim kendi kurduğum ailemin bir parçası olan anne, baba, karı, koca, ağabey, kardeş olduğum arkadaşlarımı ve tanımadığım ama çeşitli örgütlenmelerde gönüllü çalışan ve bu konuda öyle veya böyle bulunduğu yerden bir söz söyleyen insanları düşündüğümde kendimi güçlü hissediyorum.

Geçtiğimiz yıl birkaç arkadaşımla birlikte okulda LGBTT bireylere ve dostlarına yönelik bir toplantı çağrısı yaptık. luBUnya (B.Ü. LGBTT Topluluğu) bu şekilde bir araya geldi. Hayal ettiğimizden çok daha fazla insana ulaşıp çok daha fazla etkinlik düzenledik. Bu örgütlenme sürecinde başlarda trans bir birey olarak aktif bir şekilde yer aldım. Ancak sonra birden "etek giyen bir erkek" olarak ne kadar yalnız olduğumu fark ettim. Çoğu insan bunu bir cesaret örneği, büyük bir aktivizm olarak görmüş, beni luBUnya'nın lideri olarak tanımlama girişiminde bulunanlar olmuştu. "Çok farklı, çok marjinal, değişik, cesur, efsanevi" gibi sıfatlarla nitelenir oldum.

Bugün bundan da son derece rahatsızım. Benim kendimi hissettiğim, içinde olmak istediğim bedenle ilgili sorunlarım var. Herkesin var. Çoğu insan kaşından, gözünden memnun değil. Hepimizin bedenleri başta ailelerimiz tarafından, sonra okullarımızda, orada burada bir şekilde terbiye edilmeye çalışılmadı mı? Benim arzuladığım beden, arzuladığım cinsellik neyse ona göre yaşamaya çalışıyorum sadece. Elimden geldiğince. Bu beni cesur mu yapıyor? Trans bir insansan bedenin kendiliğinden politik bir anlam kazanabiliyor ve bir yandan o politikanın nesnesi de olabiliyor. Ben tabii ki bedenime yüklenen ve benim de yüklediğim anlamlardan rahatsız değilim. Ancak bana cesur olduğumu söyleyip kendince iyi bir şey yaptığını düşünen LGBTT dostu arkadaşlarım, şurada konuşurken benim ne kadar farklı ve cesur olduğumu düşünen arkadaşlar veya bariz bir şekilde benim transseksüel olmadığımı, topluma bu şekilde tabii ki uyamayacağımı düşünen transseksüel arkadaşlarım kurdukları söylemlerle beni kendi kimliklerinden, hayatlarından ve bedenlerinden ne kadar dışladıklarını ve yalnızlaştırdıklarını fark edebili-

yorlar mı diye merak ediyorum.

Son olarak konuşmamı Ursula Le Guin'in "Devrimden Önceki Gün" adlı hikâyesinden birkaç cümleyle tamamlamak istiyorum: "Cesaret neydi? Hiçbir zaman anlamamıştı bu kelimeyi. Korkmamak diyordu bazıları. Bazıları da korkmak ama yine de devam etmek. Ama devam etmeyip de ne yapılabilir? Sahiden başka bir seçenek var mıydı ki?"[1]

1. Ursula K. Le Guin, *Gülün Günlüğü* içinde, çev. Ümit Altuğ, İstanbul: Ayrıntı, 1992.

"Aradan on sene gibi uzun bir süre geçti ve bir gün otobüste karşılaştık. Ben ona uzun uzun baktım, o mu değil mi emin olabilmek için. Emin olduktan sonra yanına gidip ismini söyledim; o da tanıdı beni... Sonra konuşmaya başladık. Nerede okuduğumu sordu. Konservatuvarda müzik okuduğumu söyledim. "Sen çok kaba bir insandın, nasıl oldu da sanat tercih ettin?" diye sordu bana. O zamanlar bedenimi gizlemek ve içimdeki doğal erkeği göstermek için toplumsal erkeklik rollerini göstermeye çalışıyordum. Ve o beni hiçbir zaman onun için şiir yazabilecek ya da gözyaşı dökebilecek bir insan olarak görmemişti. Sonra erkek olamayacak kadar insan olduğumu gördüm ve o erkeklikten vazgeçtim. Bana msn adresini verdi ve daha sonra oradan görüşmeye başladık. Bir gün msn'de yazışırken ona transseksüel olduğumu söylemek istedim. Ona açıldığım zaman bunun nasıl bir şey olduğunu ve ne zamandan beri kendimi böyle hissettiğimi sordu, ben de anlattım... "Peki hiç âşık olmadın mı?" diye sordu. "Oldum tabi. Herkes gibi ben de âşık oldum," dedim. "Peki söyledin mi hiç? Nasıl oldu?" dedi. "Söyleyemedim ama şimdi söylüyorum, o kişi sendin," dedim. Sonra buluştuk, konuştuk, sohbet ettik. Güzeldi!.."

"Ben her zamanki gibi başıma bir şapka, üzerime bol bir tişört ve altıma da bir şort giydim. Sahile, yeni arkadaşların yanına indim. "Merhaba," dedim. Tanıyamadılar. Sabah tanıştığımızı söylemek zorunda kaldım, aslında bunu yapmak istemiyordum. Hatta "Ben normalde buyum, sabah tanıştığınızı unutun ve beni böyle tanıyın," demek isterdim. Bu sırada diğer arkadaşlar da geldiler. Muhabbete başladık ve karşımda tanımadığım bir Alman arkadaş vardı. Onunla aramızda bir etkileşim oldu. Göz göze geliyor, bakışıyorduk. Kız benim yanıma geldi ama benim kafamda soru işaretleri vardı: Acaba benim biyolojik kadın olduğumu anladı ve tipimden mi hoşlandı da yanıma geldi? Yoksak erkek mi sandı? Kendi kendime düşündüm kıza ne diyeceğim diye: "Gece dolunaydan sonra kıza mı dönüşüyorsun diyeceksin?" dedim. Hiçbirine bir cevabım olamadığı için kızla olan yakınlaşmama bir son vermek zorunda kaldım. Yine içimdeki duyguları bastırarak, başımı öne eğip gecenin karanlığında evin yolunu tuttum."

KAMUSAL ALANDA MAHREM TAKTİKLER

ALP BİRİCİK[1]

İlk eşcinsel mekân? Mekândan neyi kastettiğimize bağlı... Fiziksel mekândan bahsediyorsan, ilk olarak internetten duydum, (*gülerek*) elbette ilk internetten duydum. Chat (sohbet) odaları ya da profil siteleri dediğimiz sitelerden... Bu siteler kimliğimi oturtmamda çok önemliydi. "Benden başkaları da var", "Aslında benim gibi bir sürü insan var", diye duymanın çok önemli olduğunu düşünüyorum. Girip her şeyi sorabileceğin bir *google* ve onun dışında forum siteleri var. İngilizce biliyorsan çok daha fazla şeye ulaşabiliyorsun.

Yukarıdaki alıntı, yürüttüğüm doktora araştırması[2] kapsamında İstanbul'da görüştüğüm, yirmili yaşlarının başında ve kendini eşcinsel olarak tanıtan bir erkeğin, "İlk eşcinsel mekândan nasıl haberdar oldun?" sorusuna yanıtıdır. 1990'ların ortasından beri Türkiye'de kullanımı yaygınlaşan internet teknolojileri (eş)cinselliğe dair birçok konuda, görüşmecinin de altını çizdiği gibi, cinsel yönelime bağlı mekân/topluluk bulma ve oluşturma safhalarında önemli bir araç oldu. İnternet arama motorlarına yazılan birkaç anahtar sözcük, bir dakikadan az bir sürede "arzu edilen özellikteki" fiziksel ya da

1. Bu makale, 21-22 Ekim 2010 tarihleri arasında İstanbul Boğaziçi Üniversitesi'nde düzenlenen "Queer, Trans, Türkiye" konferansının "Gündelik Hayat Pratikleri" panelindeki "Öteki'nin Mahremi: 1970'lerden Günümüze İstanbul'da Eşcinsel ve Trans Mekânlar" başlıklı sunumumu esas alıyor. Sunumun son şeklini verirken yorum ve düzeltmeleri için Ebru Uzpeder'e teşekkür ederim.

2. Araştırma, 1970'lerden bugüne İstanbul'da faaliyet göstermiş ve kapanmış eşcinsel ve trans mekânların üretim ve dönüşüm öykülerini incelemektedir. Araştırma temelde, 2009-10 yılları arasında altı aylık bir saha çalışmasında yaptığım rızaya dayalı ve yarı-yapılandırılmış yirmi dört yüz yüze görüşmeyi içeriyor. Bu yönteme ek olarak, kısa dönemli bir gazete arşiv taraması (1980-83) ve görüşmecilerin bahsettikleri yerleri haritalama yöntemini kapsamaktadır. Çalışmaya ilişkin başka yazı için bkz. Biricik 2010: 81-85.

sanal adresleri listeliyor. Kullanılan bu teknolojiler (profil sitelerine üyelik, webcam kullanımı) mahrem ve kamusal diye ayrılan alanların sınırlarını zorlayıp değiştirirken bedene, cinselliğe ve toplumsal cinsiyete ilişkin mekân/alan tartışmalarına farklı bir yerden bakmamızı öneriyor. Peki, internet teknolojilerinin sağladığı bu hızlı kolaylıkların olmadığı zamanlarda İstanbul'da eşcinsel/trans mekânlara gitmek isteyenler şehrin içinde yollarını nasıl buluyorlardı?

Bu yazı, kendisini eşcinsel kadın ve eşcinsel erkek olarak tanımlayan 40 yaş üstü bazı katılımcıların kişisel ve kolektif anılarından yola çıkarak, 1970'lerden 1990'ların ortasına kadar olan dönemde İstanbul'un Beyoğlu ilçesindeki eşcinsel/trans mekân (bar, eğlence kulübü vd.) ve (eş)cinsel toplulukları bulma öykülerini tartışmayı amaçlıyor. Daha detaylı tartışmalara girmeden önce burada iki noktanın altını çizmem gerek. Araştırma kapsamında görüşme yaptığım kişilerin mekânlara dair anlatıları İstanbul gibi çokmerkezli bir şehirde, elbette sadece Beyoğlu ilçesiyle sınırlı değil. Aksaray ve Kadıköy semtlerinin yanı sıra, İstanbul'a kişisel sebeplerle (öğrenim, iş, aşk) veya cinsel/cinsiyet kimliğinden dolayı göç etmek zorunda kalan görüşmecilerin alan/mekân deneyimlerini ve dolayısıyla İstanbul'un dışındaki yerleri de (Ankara, İzmir, Diyarbakır) kapsıyor. Ancak bu yerleri tartışmak yazının sınırlarını aşacağı için sadece Beyoğlu'ndaki mekân bulma anlatılarını ele alacağım.[3]

Diğer yandan, araştırmayı toplumsal cinsiyet çalışmaları alanından, yani disiplinlerarası akademik ve politik bir alandan yorumlamak, kaçınılmaz olarak birden çok disiplin ve disiplinlerarası akademik alanın (kültürel coğrafya, bellek çalışmaları, toplumsal cinsiyet ve cinsellik çalışmaları) kullandığı yöntem ve kuramları bir arada tartışmayı gerektiriyor. Ancak araştırmanın temel gayesi, "kesin" tarihsel bulgulara ve mekânların kronolojik sıralamasına dayalı bir tahlilden ziyade, geçmişi analitik bir kategori olarak ele alıp, araştırma öznelerinin mekânlara dair hatırlama ve unutma öykülerini kamusal/sosyal/kültürel bellek tartışmaları kapsamında çeviri ve yorumlama sorunlarıyla[4] ele almaktır. Bunun yanı sıra çalışmanın te-

3. Beyoğlu ve kadın deneyimlerini tartışan bir makale için bkz. Başdaş 2010.
4. İslamın yaygın olduğu ve kabul gördüğü topluluk ve kültürlerde cinsellik,

mel metodolojisini oluşturan kesişimsellik[5] (*intersectionality*) tartışmaları üzerinden iktidar-özne ilişkilerini irdelemeye gayret ediyorum.[6] Bir başka deyişle, eğer Henri Lefebre'nin (1974) işaret ettiği gibi (sosyal) alan (sosyal) ilişkilerden oluşuyorsa, alanı üreten, düzenleyen ve yok eden sosyal ve kültürel farklılıkların kesişimlerini tartışmak (örneğin yaş, cinsel yönelim, toplumsal cinsiyet, ekonomik ve kültürel sınıflara bağlı aidiyetler) cinsellik gibi "mahrem", eşcinsellik gibi "yasak", "ayıp", "yok" sayılan alanları var eden beden politikalarının birbiriyle nasıl etkileştiğini ve örtüştüğünü gösterecektir.

Çalışmanın kuramsal hareket noktalarını, kendi başlarına birer kitap konusu olacak nitelikteki "mahrem" ve "kamusal" alanlardan neyi kastettiğimi kısaca açmakta fayda var. Böylece kişisel ve kolektif deneyimlere dayalı anlatılarda yer alan mekân bulma öykülerindeki "taktiklerin" (Certeau 1984) kurguya dayalı zaman-alan sınırları daha iyi anlaşılacaktır.

Türkçede kamusal alan dendiğinde karşımıza önemli bir çeviri sorunu çıkıyor. İngilizcede *public sphere* ve *public space* olarak iki farklı ama birbiriyle örtüşen kavramın, Türkçede çoğu kez "kamusal alan" kavramıyla açıklandığını görüyoruz.[7] Kanımca Türkçede kamusal alan üzerine yayımlanmış en detaylı çalışmalardan birini

---

cinsel yönelim ve cinsel kimlik verilerinin Batılı kuramlarla olan epistemolojik ve yöntemsel problemlerine ilişkin detaylı tartışmalar için bkz. Babayan ve Najmabadi 2008; Schick 2011.

5. Kimberlé Crenshaw'ın (1991) önerdiği kavram esasında 1970'lerde gerek akademik gerekse eylemci siyah feministlerin, "beyaz Amerikan" feminizminin öznesi "beyaz kadın" yüceltmesine bir eleştirisi olarak gelişmiştir. Kesişimsellikten kasıt, kültürel ve sosyal alanlarda oluşan iktidar ilişkileri içinde kadınların yaşadığı ötekileştirme ve dışlanma mekanizmalarını toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf meselelerini esas alarak tartışmaktır. Geçen 40 yıllık zaman içinde cinsel yönelim, cinsiyet, etnisite, bedensel engel gibi yeni sınıflandırmaların tartışılması, kuramın / yöntemin, sadece kadınların sorunlarını anlamaya değil, iktidar karşısında dışlanan diğer öznelerin (örneğin bedensel engelli eşcinsel erkekler) yaşadıkları sorunları da araştırmaya yönelmesine sebep olmuştur. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. McCall 2005; Lykke 2007; Birkalan-Gedik 2011; Puar 2011.

6. Tarih ve geçmiş kavramlarının kuramsal ve yöntemsel tartışmaları için bkz. Lowenthal 1985; Traub 2008.

7. Kavramların çeviri sorununa ilişkin daha detaylı tartışmalar için bkz. Özbek 2004: 41; Akşit 2009.

hazırlamış olan Meral Özbek "Kamusal Alan" (2004) başlıklı derlemesinde konuya şöyle bir açıklık getiriyor:

> Bizde kamusal alan kavramının kapsadığı özelliklere ilişkin "kamu", "kamuoyu", "umumi", "aleni" ve "amme" gibi terimler var. Aslında Türkçe sözlüklerde bu terimlerin epey geniş tanımları bulunsa da, kamusallık ilkesi olarak "aleniyet"in, dilimizi ve genel politik kültürümüzü derinden etkileyerek toplumsal geçerlilik kazandığı söylenemez. Günlük dilde "umumi" terimi daha çok resmi organlar tarafından, herkese açık olan mekânları beyan etmek için kullanılageldi; ya da umumi yerlerde, herkesin ortasında yapılmaması gereken şeyler "ayıp" ve "yasak" terimleriyle bitiştirilerek ifade kazandı. Bu kullanımları pekiştiren bir biçimde gündelik konuşmada "kamu" dendiğinde, hemen devlet gelir aklımıza; devlet idaresi, organları, kuruluşları, görevlileri ya da etkinlikleri gibi şeyleri, devlete ait ya da devlet kontrolünde yürütülen resmi bir alanı kastederiz. (s. 30-31)

1960'lardan bugüne feminist tartışmalar, özellikle ev içi şiddetin bireysel/özel bir sorun olmadığına vurgu yapıp "kişisel olan politiktir" önermesini cesaretlendirerek, mahrem/özel alan ve kamusal alan meselesindeki cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve bedene ilişkin kurgulanmış sınırları sorguladılar.[8] Bu tartışmalara iyi bir örnek, 2000'li yılların ortasından beri özellikle büyük şehirlerde devletin trans kadınlara "gündüz vakti durduk yerde" çevreyi rahatsız ettiği için kestiği trafik cezalarıdır. Durum gerçekten kamusal alanda işlenmiş bir "kamu" suçu mudur, yoksa devletin gözünde "yasaklı"/"hastalıklı"/"zararlı" varsayılan trans bireylerin kamusal alandaki varlığının, yani görünürlüğünün oluşturduğu tehlikeyi önleme çabası mıdır? Bir başka deyişle, modern/eril söylemin "Herkes kendi yerini bilsin" düsturundan beslenen bu erkek denetimci vurgu, öteki saydığını en görülmeyecek yere, yani kendi mahremine/evine iteklemesi ve orada tutma çabasıdır. Fiziksel kamusal alan ve politik kamusal alanın sınırlarının nasıl kesiştiğini anlamak için mahrem ve özel alan tartışmalarına daha yakından bakmak gerekir.[9]

8. Detaylı tartışmalar için bkz. Fraser 1990; Savran 2002.

9. Bu tartışmalara ek olarak, ilki 2010 ve ikincisi bu yıl düzenlenen Trans Onur Haftası etkinliklerinin ve onur yürüyüşlerinde sıkça vurgulanan "Buradayız, Alışın" sloganının artık "Buradayız, Alışın, Gitmiyoruz" söylemine dönüşmesinin kamusal alandaki politik görünürlük açısından hayli önemli olduğunu düşünüyorum.

Nülüfer Göle, *Modern Mahrem* (1991) başlıklı çalışmasında Türkiye'de başörtüsü ve türban takan kadınların kamusal mekânlarda yaşadığı sorunları kadın bedeni, örtünme, İslam ve kamusal alan ilişkileri üzerinden ele alırken, mahrem kavramını açıklamak için ise Batılı kuramlarda tartışılan "yakınlık", "özel alan" kavramlarının yetersiz olacağını iddia eder ve ortaya çıkan anlam kaymalarının oluşturabileceği sorunların çözümü için "ampirik ve kuramsal diller arasında yeni bağlar kurulması" gerektiğini savunur (s. 20). Göle'ye göre mahrem "gizliliğe, aile hayatına, kadının sahasına, yabancının bakışlarına yasaklanan şeye ilişkindir. Aynı zamanda bir erkeğin ailesi anlamına gelir". Ancak Göle'nin tarif ettiği mahrem topoğrafyası kadın-erkek ilişkileriyle sınırlıdır. Bir başka deyişle Göle, bugün politik ve akademik alanda heteroseksüel/karşıt/düzcinselliğin beden, iktidar, cinsellik ve alansal kesişimlerini tartışırken, "öteki", "gizli", "yasak", "ayıp" varsayılan diğer cinsel/cinsiyet hallerinin alansal olarak nerede konuşlandığını ele almaz. Bu bağlamda şu sorunun kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum: Mahrem tartışmasını sadece düzcinsel erkeğin kadına yönelik denetleyici tahakkümü üzerine kurulu heteroarzu topoğrafyasıyla mı sınırlandırmak gerekir? Örneğin iki eşcinsel kadın veya kendini *queer*/kuir görenler için mahremin sınırları hep ev ve erkeğin bakışından mı geçer? Mahremin sınırları nerede başlar ve biter (mi)?

Yukarıdaki tartışmaların ışığında mahremi oluşturan değerlerin zaman ve alana bağlı söylem ve pratiklerle (mesela patriarka, modernite) değiştiğini göz önünde bulundurmak lazım. Örneğin yazının girişinde bahsi geçen tanışma amaçlı profil sitelerinde cinsel kimliğin temsiliyetine ve dolayısıyla ifşasına dayalı kişisel/özel sayfa oluşturmak, eşcinselliğe dair mahremin teknolojiyle beraber geçirdiği değişimin işaretlerini vermiyor mu?

Mahrem ve temsiliyet ilişkilerini detaylı incelemek için Nurdan Gürbilek'in *Vitrinde Yaşamak* (1992) kitabında yer alan, Türkiye'nin 1980'lerde başlayan kültürel dönüşümü üzerine gözlemlerini hatırlamakta fayda var. Gürbilek 1980 askeri darbesini takip eden dönemde devletin milliyetçi-militarist temellerden güç alarak uyguladığı baskıcı idarenin, tüm sıkıntılarına rağmen bir "özgürleşme vaadi" sunduğuna ve buna paralel bir "söz patlaması" yaşandığına dik-

kat çeker. Bugün "birey, kuşak, özel hayat, cinsellik" diye adlandırdığımız pek çok kavramın bu süreçte ortaya çıktığını vurgular. Gürbilek bunun sebebini, idarecilerin kamusal alanın mutlak denetimi ve kontrolü için uyguladıkları yıldırıcı baskı sebebiyle, medyanın ilgisini mahrem konulara yöneltmesine bağlar. Mahremi oluşturan "esas şeyler", Nilüfer Göle'nin de işaret ettiği gibi, cinsellik ve aileye dair olanlar artık kamusal alana taşınabilir, açıkça tartışılabilir, gerektiğinde öznelere itiraf ettirilebilir bir iç dökme meselesi haline gelmiştir (s. 54). Örneğin bu dönemde Arslan Yüzgün *Türkiye'de Eşcinsellik: Dün, Bugün* (1986) adlı bir araştırma yayımlamış ve medyada hayli ilgi uyandırmıştır. Yüzgün'ün çalışması tüm ciddi sorunlarına[10] rağmen İstanbul'daki eşcinsel/trans mekânlara ilişkin sözlü bir harita sunar.[11]

Yukarıdaki tartışmaların ışığında eğer mahrem ve kamusal alan tanımlamaları zaman içinde beden, cinsellik ve toplumsal cinsiyet kategorilerine bağlı sürekli değişen ve sınırları birbiri içine geçen bir iktidar topoğrafyası oluşturuyorsa, şehirde eşcinsel/trans mekânlar nasıl üretiliyordu? Yazılı bir adresleri olmayan bu mekânlara gitmek isteyenler yönlerini nasıl buluyorlardı? İlk eşcinsel mekânı nereden ve nasıl haber almışlardı?

10. Yüzgün'ün çalışması elbette bilimsel bir araştırmadan çok kişisel gözlemlere dayalı ve gazeteci merakıyla yazılmış, popüler olma iddiası taşıyan bir çalışma olarak ele alınmalıdır. Yüzgün burada sık sık genellemelere başvurmakta, tarihsel tahlillerdeki yetersiz bulgu, kaynakça sorunu ve etik kurallara uygunluğu oldukça şüpheli anket çalışmasıyla (223 kişiye 77 soruluk bir anket) eşcinselliğin varlığını bilimsel olarak kanıtlama endişesi taşımaktadır. Kitap basıldıktan sonra 1117 numaralı Küçükleri Muzır Neşriyattan Koruma Kanunu kapsamında toplatılmış ve daha sonra siyah poşet içinde satılmasına izin verilmiştir. Devamında Yüzgün'ün *Mavi Hüviyetli Kadınlar* (1987) adlı kitabı basıldıktan sonra mahkeme kararıyla toplatılmış ve yakılma kararı alınmıştır. Yüzgün'ün çalışmaları yurtdışında yankı uyandırmış, Türkiye'de eşcinselliği ele alan "ilk bilimsel" çalışmalar olarak kabul edilmiş ve örneğin Müslüman toplumlarda erkek eşcinselliğini hayli şarkiyatçı bir üslupla tartışan araştırmalarda da bilimsel kaynak olarak kullanılmıştır. Bkz. Schmitt ve Sofer 1992.

11. İstanbul'daki erkek eşcinsellerin ürettiği mekânlara ilişkin yakın tarihli bir çalışma için bkz. Durgun 2010.

EVİN DIŞINDAKİ TESADÜFLER DÜNYASINA KARIŞMAK

Bugün neredeyse her yerden erişimi mümkün olan internet teknolojilerinin sağladığı kolaylıkların ortaya çıkmasından önce eşcinsel/trans mekânları bulmak için uygulanması gereken basit bir yöntem vardı: evin/ailenin mahrem alanından çıkıp şehre karışmak. Bu, Beyoğlu'na "çıkmak" ve yabancılarla tanışıp, onlarla "takılmak", yani mekânları üreten sosyal ilişkilerin içine girmek ve zaman içinde mekânın üreticisi olmak demekti. Ancak bu sürecin kadınlar ve erkekler açısından, yani toplumsal cinsiyete bağlı olarak farklılıklar gösterdiğinin altını çizmem gerek. Örneğin erkek eşcinseller, özellikle İstiklal Caddesi ve civarındaki kamusal mekânlarda (meydan ve parklar) diğer erkek eşcinsellerle karşılaşma şanslarının yüksek olduğunu vurguladılar.

Sefa: İlk gittiğim eşcinsel mekân Beybon 67'ydi.[12] 77 senesiydi. Liseyi yeni bitirmiştim. Mekân olarak birahanelere gidiyorduk, ama tabii oralar tam olarak eşcinsel mekânlar değildi. Bir sürü heteroseksüelin gittiği yerlerdi. Bizler de gidiyorduk. Mesela Taksim'deki Otağ Birahanesi vardı. Birahaneye gittiğim ya ikinci ya da üçüncü geceydi... O gece bir çocukla tanışmıştım. "Hadi bizim gittiğimiz bir kulüp var, dans ediyoruz, gel oraya gidelim," dedi. Geç vakit oraya gittik.

Bugün ellilerinin başında olan Sefa'nın gittiği ilk eşcinsel mekân öyküsündeki tesadüf vurgusu, diğer erkek görüşmecilerin sık sık dile getirdiği bir durumdu. Bazen sıradan bir mekânda tanışılan bir başka müşterinin tavsiyesi veya yukarıdaki anlatıda olduğu gibi görüşmecinin "elinden tutması", yeni bir mekânın kapısını açabiliyor. Ancak bugün ellilerinde olan Hasan'ın aşağıdaki anlatısında aktardığı gibi tesadüfler bazen korkutucu deneyimlere dönüşebiliyor:

Hasan: Vallahi ilk gittiğim mekânı nereden duyduğumu hatırlayamıyorum. O kadar tuhaf bir şey ki, geyler biliyorsun birbirlerini sanki radarlarıyla bulurlar. Mesela benim eşcinselliğime dair en eski hatırladığım şey gayet berrak... Lisedeydim. Yine liseden bir arkadaşımla Beyoğlu'nda yürürken

12. Araştırmaya katılan tüm görüşmecilerin ve bugün faal olan mekânların isimlerini değiştirdim. Ancak bu alıntıda olduğu gibi kapanmış mekânların isimlerini aynen korudum.

peşimize iki adam takıldı. Biz korkunç bir paniğe kapıldık. Yani korkunç... Hemen anladık. "Kaçalım", "Aman ne oluyor?" derken ne olduğumuzu şaşırdık. Ben gey olduğumu söylüyordum. Açılmıştım zaten. Arkadaşım da beni biliyordu. Eh, fakat bu başka bir şey, büyüklerin dünyası artık bu. Bayağı ciddi, farklı bir şey...

Cherly L. Nicholas (2004) Anglo-Amerikan eşcinsel kültürlerinde hayli yaygın olarak kullanılan "gay" ve "radar" kelimelerinden türetilmiş "gaydar" benzetmesini, eşcinsel kültürlerini bilen veya deneyimleyen kişilerin herhangi bir yerde eşcinselliğe dair işaretleri ve bedensel tavırları neredeyse bir "dedektör" gibi fark etmesidir, diye yorumlar. İşaretleri görmek, kodlarını çözmek ve anlamak üzerine kurulu bu fark ediş süreci hem kişinin cinsel kimliğini oluşturmasında önemli bir aşama hem de bu süreçte diğer öznelerle kurduğu mekânsal ilişkileri anlamak için önemlidir. Bu tartışmanın ışığında Hasan'ın çocukluktan ergenliğe geçişini aktaran bu "kamusal" anısını yorumlarken, iki noktanın önemli olduğunu düşünüyorum. Öncelikle bugüne kıyasla 1970'lerde eşcinsel/trans kültürlere dair işaretlerin kamusal alanda hayli sınırlı olduğunu, dolayısıyla eşcinselliğin "gizli" ve ailenin/çevrenin sunduğu düzcinsel hayatın dışında "yabancı"/öteki bir dünyaya referans veren bir durum olduğunu hatırlamakta fayda var. Durum böyleyken Hasan'ın öyküsünde bahsettiği "radar" benzetmesini bu "yasaklı" dünyaya fark etmek ve ona erişmek için geliştirilen özneler arası bir beden teknolojisi olarak ele almayı öneriyorum. Hasan'ın beklemediği bir anda tesadüfe dayalı bu ilk "cinsel mekân" deneyiminde, onu ve arkadaşını takip eden sokaktaki yabancı erkeklerin bakışı bir bakıma Hasan'a evin mahremi dışındaki alanda erkeklere has bir homoarzu topoğrafyasının mevcudiyetini ispatlarken, bakışın bedenle buluştuğu yerde mahrem ve kamusal sayılan alanların nasıl yer değiştirebildiğini gösteriyor.

Ancak mekânı bulmak, her zaman yabancının bakışının neyi ifade edip, söylediğini veya bedenin hareket dilini çözmekten geçmiyor. Bazen şehri kullanan herkese açık bir yerdeki (eş)cinselliğe ilişkin işaretleri okumaya başlamak, esasında mekânı üreten topluluk tarafından oluşturulmuş mahrem görünme ve tanınma kodlarını çözmek demek.

Murat: İlk gittiğim yer (Beyoğlu'nda) Pandorosa'ydı, sonra Han oldu. Pandorosa'nın da öncesi varmış ama o zaman eşcinsel mekân olup olmadığını bilmiyorum, ancak Pandorosa'nın ünlü bir mekân olduğunu biliyordum. Fazla mekân yoktu o zaman İstanbul'da... Duyarak gitmedim. Pandorosa'ya yanlış hatırlamıyorsam, 84-85 yılında bir arkadaş grubuyla gitmiştik. Liseden bir arkadaş grubuyla... O zaman çok açık değildi böyle şeyler tabii... İnsanları görerek tanıyorsun. Biz de çok bilinçli değiliz. Daha sonra oranın öyle [eşcinsel] bir mekân olduğunu öğrendim. Ben de o zaman çok açık değildim... İstanbul'da öyle eşcinsel mekân yoktu. Bilerek bir mekâna gitmek mümkün değildi. Biz oraya bilinçsiz olarak gittik.

Murat'ın altını çizdiği "bilinçsizlik" halinin, "bilinçli" hale dönüşmesi için 1990'lı yılların başında İstanbul ve Ankara'daki politik örgütlerin (Lambdaistanbul, Kaos GL) ortaya çıkışıyla, eşcinsel arzunun cinsel kimlik ve politikaları olarak kamusal alanda daha net telaffuz edilmeye başladığı yılların gelmesi gerekir. Bugün kırklarında olan Mete'nin 1990'da yaşadığı mekân bulma öyküsündeki "tesadüf", cinsel kimlik gelişimi ve bilinçlenme sürecinin sadece mevcut sosyal ağlarla değil, gerektiğinde "dışarıdaki" yabancının "el vermesiyle" oluştuğunu gösteriyor.

Mete: Beyoğlu'ndaki British Council Kitabevi'ne gitmiştim. Orada Londra'da çıkan *Timeout* dergisini görmüştüm. Gey kavramını ilk defa orada öğrendim. Oradaki kişisel ilanlardan, arkadaş arayan insanların birine cevap yazdım, onunla arkadaş olduk. O İngiltere'de yaşıyordu, sonra bana bir tane *Spartacus*[13] gönderdi. Ben de dergiyi açıp baktığımda Kulüp 14'ü gördüm. Buraya gitmek gerektiğini düşündüm; İngilizler vasıtasıyla oldu bu işler...

Eşcinsel kadınların deneyimleri, bu bölümün başından beri tartıştığım erkek eşcinsel deneyimlerine kıyasla kaçınılmaz olarak hayli farklı bir seyir izliyor. Görüşmecilerin çoğunun altını çizdiği gibi eşcinsel ve biseksüel kadınların kamusal mekânlarda yan yana gelmeleri, 1990'ların başlarında ortaya çıkan politik örgütler ve bazı gece eğlence mekânları (Clup 14, Clup 19, Clup 2019) dışında oldukça sınırlı.[14] Bunun temel sebepleri, kadınların, hayatın mahrem

13. Erkek eşcinsellere yönelik *Spartacus* dergisi, 1970 yılından bugüne her yıl güncellenen ve dünyanın birçok ülkesindeki eşcinsel / trans mekânların adreslerinin detaylı olarak listelendiği bir kitapçık.

ve kamusal alan olarak kurgulanmış her mekânında cinsiyet/toplumsal cinsiyete bağlı erkek hegemonyasından dolayı yaşadıkları dahiliyet ve mekân üretim sorunlarıdır. Mekân üretiminin sadece toplumsal cinsiyete bağlı değil, aynı zamanda hayli sınıfsal bir zemini olduğunu unutmamak gerekiyor. Bugün kırklarındaki, kendini lezbiyen olarak tanımlayan Sevgi'ye 1990'lardan önce eşcinsel kadınların buluşma mekânlarını sorduğumda aldığım yanıt, ekonomik sınıf üstünlüğüne sahip eşcinsel kadınların mekân/mahrem üretimiyle, bu güce sahip olmayan kadınların birbirlerini bulmak için izledikleri farklı taktikleri açıklıyor.

Sevgi: 1990'lardan önce lezbiyenlik mi? Yok, çok gizli yaşanan şeyler... Zengin, sosyete bir ekip vardı, yurtdışında takılıyorlardı, yabancı kız getiriyorlardı. Hayatları çok kapalıydı; onları çok bilmiyorum. Biz bir grup lezbiyenle, sadece dans etmek için, içki içmek için de değil ama konuşmak için, Venüs'ün Kızkardeşleri'ne giderdik. Yoktu vallahi öncesi; büyük bir yokluk vardı.

Burcu Ersoy'un "Her Kadın Heteroseksüel Değildir: Çifte Kavrulmuş Mücadelede Eşcinsel ve Biseksüel Kadınlar" (2011) başlıklı yazısının girişinde "Türkiye'de lezbiyen olmaktan bahsederken, kaçınılmaz olarak ilk sözümüz 'görünürlük/görünmezlik' sorunu oluyor" (s. 411) diye işaret ettiğinin, Sevgi'nin "yokluk" diye tanımladığı alan-zaman sorunuyla yakından örtüştüğünü düşünüyorum. Ersoy yazısında ayrıca erkek eşcinsellerin park, meydan gibi şehrin açık mekânlarında birbirlerini bulup kendi mekânlarını üretirken, kadınların kamusal alandaki hareketlerinin erkeklerin sıkı denetiminden dolayı oldukça sınırlı kaldığının altını çizer. Bu tartışmaların ışığında, evin dışındaki tesadüfler dünyasını oluşturan toplumsal cinsiyete dayalı kurguda kadınların ürettikleri mekânsal taktiklere daha yakından bakmak gerekiyor. Bir başka deyişle, evin dışına çıkmak ve Beyoğlu'na karışmak, kadınlar için uygulanması oldukça zor bir yöntem. Bunun en temel sebepleri, kadın görüşmecilerin al-

14. Görüşme yaptığım eşcinsel kadınlar orta ve orta üstü ekonomik gelir sahibi kişilerdi. Araştırmanın sınırlı zamanı içinde ekonomik gelir seviyesi daha düşük kadınlara ulaşamadım. Ancak yapılacak böyle bir çalışmanın özellikle ekonomik sınıf, toplumsal cinsiyet ve cinsellik eksenlerini esas alarak kamusal ve mahrem alan üzerine tartışmalara çok önemli katkısı olacağını düşünüyorum.

tını çizdiği gibi "dışarıya" çıkmak için aileden, özellikle baba veya o iktidar statüsünü temsil eden evdeki diğer "büyüklerden" izin alma zorunluluğu, izin alınsa bile gidilecek mekânların kadınları kabul etmemesi, etse bile kadınların o mekânda zaman geçirecek yeterli parasının olmaması. Durum böyleyken kadınlar şehrin erkeklere sunduğu tesadüfler dünyasına karışmaktan çok, tesadüflerin oluşmasına izin veren alansal taktikleri üretiyorlar. Bu bağlamda 1990' larda eşcinsel kadınların mekân bulma ve üretme taktikleri, erkek eşcinsellerden farklı olarak "politik" bir dayanışmayla başlıyor. Sevgi'nin anlatısında bahsi geçen "Venüs'ün Kızkardeşleri" grubunun oluşum öyküsü, yukarıda altını çizmeye çalıştığım kendi tesadüflerini oluşturma sürecini daha iyi açıklayacaktır.

Nalan: Biz korkuyorduk. Mail box etc.'dan bir kutu kiraladık. Bildiğin posta kutusu yani. Mesela isim misim hiçbir şey söyleyemiyorduk. Ona bile isim koyarken gizli olsun istedik. Olmadı, sonra birimizin ismini koyduk. Sonra bir metin yazdık, işte hani kendinizi yalnız hissediyorsanız, mail box etc.'ya yazın diye. Buluşalım, görüşelim, tanışalım, yazışalım diyerek. Ondan sonra dağıldık. Duyuruyu barlara ve özellikle tuvaletlerine koyduk. Dışarı fazla koyamıyorduk. Kızlar tuvaletini kapatınca, görülebilecek bir yere koyuyorduk. Beyoğlu'na çıkıyorduk, bütün barları dolaşıyorduk.

Çoğunluğu gece hizmet veren mekânların "en" mahrem alanında sadece kadınların görebileceği yerlere, yani kapının iç tarafına yapıştırılan duyurular, daha sonra *Kaos GL* ve *Express* dergisinde yayımlanır. Kamusal olarak görünür olmaya başlayan kadın eşcinselliği, erkekler gibi kamusal mekânlarda birbirlerinden duyarak veya el vermekle değil, yazılı olarak ürettikleri çağrı söylemiyle kendilerine ait bir arzu topoğrafyası oluşturur. Bu süreçte yine erkeklerin göze aldıkları kamusal tanıma ve tanınma risklerinden farklı bir göze almışlık söz konusudur.

Nalan: 10-15 kişiye kadar çıktık. Küçük bir gruptuk. Yavaş yavaş büyüdü. Yeni biri geldiğinde şüpheyle yaklaşıyorduk. Bizden, aramızdan iki kişiyi seçiyorduk. Bir yere gidip, görüşme yapıyorduk; kızları anlamaya çalışıyorduk. Gerçek mi, yalan mı; hep bir paranoya ortamı vardı.

GEÇMİŞİ HATIRLAMAK VE UNUTMAK

1980 askeri darbesinin hemen ertesinde, Güner Kuban kendi yaşam deneyimlerinden yola çıkarak kadın eşcinselliğini anlattığı, kurguya dayalı *Sevişmenin Rengi* (1982) romanının girişinde okuru şöyle bir notla karşılar: "Ulusal bir tabuya karşı çıkmak görevini yüklenen bu kitapçık, amacına başarıyla erdi." Kitabın öyküsü, Kuban'ın Paris'te barış yanlısı bir gösteride başından yaralanması sonucu hafızasını kaybetmesi ve tedavi için yatırıldığı hastanede geçirdiği günler boyunca geçmişini hatırlama, hatırlatma, unutma ve unutamama çabası üzerine kuruludur. Bu yüzden Kuban olayları doğrudan kendi ağzından aktarmaz okura. Anlatılar, bazen hastanede Kuban'la ilginen doktorun tuttuğu günlüklere, bazen de yakın çevresindeki arkadaşlarının ve âşıklarının hatıralarına dayanır. Ötekinin gözünden kendi geçmişini hatırlama ve hatırlatma çabası, birbirine bağlı kronolojik, düz bir anlatıdan çok, neredeyse birbirinden bağımsız ve dağınık bir kurguya imkân bırakır. Kuban'ın doktoru "Belleğini tümüyle yitiren bu kadın lezbiyenliğini unutmamıştı" (s. 42) diye düşünürken esasında eşcinsel arzunun benlikten ayrı, kayıp hafızadan bağımsız hareket ettiğini vurgular. Ancak tüm "bilimsel" çabalara rağmen hastada bir düzelme olmaz. Hastanın hafızasının yerine gelmesi için gerekli olan "mucize", eski kadın sevgilisi ve hayatındaki tek aşkı diye bahsettiği Tony'nin öldükten sonra gözlerini bağışladığı Muti'nin (kitapta Muti genç, yakışlı, erkek, Amerikalı bir Kızılderili olarak tasvir edilir) hastaneye ziyarete gelmesiyle gerçekleşir. Kuban'ın eski sevgilisinin gözleri ve dolayısıyla bakışıyla "tekrar" karşılaşması etkili olur; kaybedilmiş geçmiş hayat, geri dönmeyecek sevgilinin başka bir bedenden "bakışıyla" geri gelir.

Türkiye'de 1990'larda sözlü tarih çalışmalarıyla başlayan bellek araştırmalarında son on yılda bir hareketlilik söz konusu. Tartışmaların çoğunluğu Cumhuriyet'in inşa aşaması ve takip eden dönemlerde ulus-devlet sürecine bağlı tek kimlik politikalarının özellikle dil, din, ırk/etnisite gibi kültürel ve sosyal farklılık sınıflandırmalarıyla ötekileştirilen, dışlanan ve mağdur olanların vatandaşlık deneyimlerini ele alıyor.[15] Bunların yanı sıra cinsel yönelim, biyolojik/

toplumsal cinsiyet kategorilerinin iktidar-özne arasındaki gerilimli ilişkilerini lezbiyen, gey ve trans bireylerin yaşantıları üzerinden tartışan çalışmaları da (Selek 2001; Hocaoğlu 2002; Özbay ve Soydan 2002; Berghan 2007) görüyoruz. Bu çalışmalar sözlü tarih/bellek araştırmalarının kullandığı yöntem ve kuramlara yakın duran, ancak esas olarak güncele dair mağduriyet öykülerine odaklı çalışmalardır.

Kuban'ın romanındaki gibi bir son dakika mucizesine gerek kalmadan, geçmişi, cinsel yönelimlerin kamusal/mahrem alan deneyimlerini hatırlamak ve hatırlatmak, mevcut LGBT sorunlarının (kimlik oluşturma, görünürlük vb.) çözümüne ne tip yeni açılımlar getirebilir? Örneğin argoda,[16] yani kamusal mekânda üretilen mahremiyet dilinde (eş)cinsel halleri tanımlayan "beş, beşlik, beşyıldız, dümbelek, esnaf, folluk, götlek, ibnetor, inek, kayarto, keçi, tayıncı, verek" (Develioğlu 1970: 80) gibi sözcüklerin zaman içinde hangi kültürel ve sosyal bağlarla oluştuğunu, artık çoğunun bugün neden hatırlanmadığını düşünmenin, Göle'nin (1991) ampirik bilgiyle kuramsal arasında yeni diller oluşturma tartışmasına yardımcı olacağını düşünüyorum. Böylece bugün cinsel ve toplumsal cinsiyet kimlik politikaları içinde sıkça kullanılan "heteronormativite",[17] "transgender", "gey", "queer"[18] gibi "Batılı" kavram ve tanım tartışmalarında bugünden bağımsız gibi görünen "kopuk" geçmişle bağlantılar kurulabilir ve bugünü anlamak için yeni akademik ve politik taktikler geliştirmeye yardımcı olabilir. Elbette bu konuda çeviri ve içeriden yorumlamaya dayalı akademik çalışmaların tek başına yeterli ola-

15. Türkiye'de sözlü tarih ve bellek çalışmalarının gelişimi üzerine detaylı bir tartışma için bkz. Leyla Neyzi 2011.

16. Türkçede argo kelimeler konusunda daha detaylı bilgiler için bkz. Aktunç 2008.

17. Kavramın ilk kullanımına ilişkin tartışma için bkz. Berlant ve Warner 1998.

18. Özellikle *queer* çevirisi üzerine Serkan Delice'nin (2002) haklı eleştirisini gözden kaçırmamak gerek. Delice'ye göre, "Queer kelimesi için önerilen 'top', 'ibne', 'terso', 'kaçıklık' gibi Türkçe karşılıklar, Queer kelimesinin tarihsel ve edebi alt yapısı yeterince dikkate alınmadan, dahası söz konusu kelimelerin etimolojik incelemesi ve tarih boyunca Türkçe metinlerde 'eşcinsel'i karşılayan kelimelerin doğru düzgün bir dökümü yapılmadan kullanılmamalıdır."

mayacağını, çalışmaların ancak devletin ve sokağın diliyle muhatap olan sivil toplum ve eylemcilerinin yarattıkları nefes alma alanlarıyla beraber düşünüldüğünde arzulanan dönüşüme yardımcı olacağını biliyorum. Geçmiş deneyimleri sözlü tarih/bellek çalışmalarıyla belgelemek ve arşivler oluşturmak, güncel ve acil çözüm bekleyen sorunları tartışırken (örneğin eşcinsel ve translara yönelik nefret cinayetleri), iktidarın bedenle ve beden üzerinden kurduğu ilişkilerin zaman ve mekânla nasıl değiştiğini ve dönüştüğünü farklı bir yerden okumaya ve çözüm üretmeye imkân sağlayacaktır. Tüm bu tartışmaların ışığında Nurdan Gürbilek'in geçmişi tartışmanın önemi üzerine söylediği ve kanımca hâlâ geçerli olan şu notunu tekrar "hatırlamakta" fayda var:

> Yaşanan her şeyin, denetleyen ya da estetize eden bir söz tarafından tüketildiği, dilsizliğe ya da dil dışına itildiğimiz bir ortamda, dilin bundan ibaret olmadığını ortaya koyabilmek için denenmesi gereken bir şey var: Yaşantıları koparıldıkları tarihe iade etmek mümkün olmadığına göre, yaşantılara koparıldıkları tarihi iade etmek. Adlandırılan söz düzeninin kendisini bize yansızmış gibi gösteren bu düzenin adını koyabilmek, tarihini kurabilmek. (1992: 50)

// Bir gün tesadüfen bu kadınla beraber tuvalete gittik. Oradan çıkarken beni tuttu. Çok normal, doğal davranıyordu aslında. Öyle olduğunu düşünüyordum. Bana "Sen benden niye kaçıyorsun?" dedi. Ben ne yaptığımın farkında değildim, o bana soruyordu. Bir şey söyleyemedim... "Sen benden kaçıyorsun. Ben sana kötü bir şey mi yaptım?" "Yooo," dedim. Tuvaletten çıkarken elimi tuttu, birden korkmaya başladım. Daha sonra biraz daha uzak durmaya çalıştım. Ama tabii böyle olmuyor. Gene bir öğlen molasında gene bahçeye gitmiştik ve diğer arkadaşlar normal çiftlerle döndüler, bizse kadınla yalnız kaldık. Çok tedirgindim. İçimden "Saat gelse de işbaşı yapsak," diyordum çünkü bir şeyler olacağını tahmin ediyorum. Oldu da... Elimi tuttu gene. İçimden sakin sakin "Gayet doğal ve normal bir şey," dedim. "Elini tutmak hoşuma gidiyor. Senin gitmiyor mu?" gibi sorular sordu. Ben yine hiçbir şey söyleyemedim. Zaten kadının yüzüne bile bakamıyordum, çünkü çok tuhaf hissediyordum. Olanlara hiçbir anlam veremiyordum. Tuvalette yakaladı beni ve direk, açıkça söyledi: "Ben seni bir adamı sever gibi seviyorum. Hoşuma gidiyorsun," dedi. Ben tuhaf davranmaya devam ediyordum. Aniden

dudaklarımdan öptü. Ben artık tamamen kopmuştum ve buna bir çözüm bulmam gerektiğini düşündüm. Bir yandan da şunları soruyordum kendi kendime: "Bir kadın bir kadının elini niye tutar? Bir kadın bir kadını niye öper? Bunun sonu nereye varacak?" İlerisini de düşünemiyordum. Sonra bir daha atölyenin dışına çıkmamaya ve bu kadınla yalnız kalmamaya karar verdim. Çünkü son derece yanlış bir şey yaptığımızı düşünüyordum. Yani bir şey yaptığımız da yok aslında ama yanlış olduğunu düşünüyordum. Suçluluk hissettim ve uzun süre kadından ve kendimden kaçtım.

Hikâyenin sonuna geliyoruz. O akşamüzeri, paydos vakti... Benim işim bitti. Yanımda çalışan bir arkadaşın masasına geçtim ve oturdum. Kadın da orada çalışıyordu. Arkadaşımla şakalaşırken kadın aniden ensemi öptü. Gene yapacağını yaptı! Bense direkt arkadaşıma kilitlendim fark etti mi durumu diye. Neyse, paydos oldu. Rahatsız oluyordum, kafamda soru işaretleri vardı ama onu görmek, elimi tutması hoşuma gidiyordu. Ama bir anlam veremiyordum kafamda... Ertesi gün işbaşı yaptık. Kadın yoktu, gelmedi. Saat onda çay molası veriyorduk. Ben de geç gelir diye düşündüm. Çay molası bitti, kadın hâlâ gelmedi. Bense hâlâ bekliyordum. Sonra "Acaba içeride düğme mi dikiyor?" diye düşündüm ve oraya bakmak için tuvalete gider gibi yaptım. Baktım, orada da yoktu. Sonra ustam geldi, biraz çekinerek "Gelmedi mi?" diye sordum. Diyarbakır'a gitti dedi... //

TRANS CİNSİYETLİ BİREYLERE YÖNELİK DIŞLAMA VE DİRENİŞ İMKÂNLARI

YASEMİN ÖZ

Trans cinsiyetli bireylere yönelik dışlama, yaşamın her alanında, her an ve neredeyse her yerde tezahür eden güçlü ve kabul gören bir mekanizmadır. Her toplumda, toplumsal çoğunluktan ayrı görüldükleri için din, dil, ırk vb. nedenlerle ayrımcılığa ve dışlamaya uğrayan çeşitli gruplar olmasına rağmen, trans cinsiyetli bireyler istisnasız her toplumda dışlamaya tabi olan ender gruplardan biridir. Bu da trans cinsiyetli bireylere yönelik dışlamanın şiddet ve gücünün başka bir göstergesidir. Dışlamanın küreselliğinden gelen güç, trans cinsiyetli bireylere yönelik ayrımcılığı daha da normalleştirmekte ve aslında görünmezleştirmektedir de.

Bulundukları hiçbir yerde istenmeyen trans cinsiyetli bireylerle gündelik hayatın hemen hiçbir yerinde karşılaşmıyor olmamız, tesadüfen oluşan bir durum değildir. Küresel olarak egemen olan ataerkil ve transfobik sözsüz kurallar, trans cinsiyetli bireylerle aynı ortamları paylaşmamıza ve trans cinsiyetliliği olağan bir durum olarak algılamamıza müsaade etmez. Dışlama buradan başlamaktadır; onlarla karşılaşmıyor ve onları olağan algılamıyor olmamızla. Trans cinsiyetli bireylerle karşılaşmıyor olmamız beklenir bir durumdur, karşılaşmamız ise beklenmedik bir durum. Bu nedenle olağan olarak karşılaşmamız gerekenle karşılaştığımızda yaşanılan tüm tedirginlik, trans cinsiyetli bireylerle karşılaştığımızda da tezahür eder. Bu tedirginlikle baş etmek için, genellikle tedirgin edenin uzaklaştırılması yoluna başvurulur.

Dışlama mekanizmasının bu denli şiddetli olması, trans cinsiyetli bireylerin yaşamlarını denetlemenin görece daha yoğun hisse-

dildiği küçük şehirlerden, serbestliğin görece yaşanabildiği büyük şehirlere göçü de beraberinde getirmektedir. Trans cinsiyetli bireyler, büyük şehirlerin de her semtinde ayakta kalma imkânı bulamamakta, bu nedenle çoğunlukla beraber ikamete zorlandıkları gettolarda yaşam sürdürmeye çalışmaktadırlar. Türkiye örneğinde İstanbul, Ankara, İzmir, Mersin, Eskişehir, Bursa gibi belirli şehirlerin belirli bölgelerinde yaşadıkları gözlenmektedir. Göçe ve gettolarda yaşamaya zorlanmada işleyen bir diğer dinamik de, toplumsal yaşama katılmalarına izin verilmeyen trans cinsiyetli bireylerin, yaşamlarını sürdürebilmek için seks işçiliğine zorlanmalarıdır. Gettolar aynı zamanda seks işçiliği faaliyetinin sürdürülmesine de olanak tanımaktadır. Sığınılan bu gettolar, devlet ve yasalar tarafından korunmayan trans cinsiyetli bireyler için aynı zamanda alternatif bir dayanışma ağı ve güvenlik mekanizması kurulması gerekliliği açısından da zorunludur.

Genellikle bu şekilde işleyen dışlama mekanizması her toplumda görüldüğü gibi, Türkiye'de de hem diğerlerine benzer, hem de kendine özgü bazı mekanizmalarla tezahür eder. Türkiye örneğinde belki de eşi az görülmüş kitlesel dışlama olaylarıyla da karşılaşılmaktadır. Dışlamanın Türkiye'deki boyutlarını göstermesi açısından üç örnek vermek istiyorum:

İlki, 1980 darbesi sonrası trans cinsiyetli kadınlara çıkarılan sahne yasağı[1] ve saçlarının kazınarak İstanbul dışındaki şehirlere sürgün edilmeleridir. Bu, Türkiye'de bilinen ilk kitlesel dışlama pratiğidir.[2]

İkincisi, 1996 yılında İstanbul Habitat-II İnsan Yerleşimleri Zirvesi'ne hazırlanırken İstanbul Beyoğlu'nda, Ülker Sokak'ta ikamet eden trans cinsiyetli kadınlara yönelik "mahalleli" olarak tabir edilen bir grup tarafından uygulanan şiddet sonucu trans cinsiyetli ka-

1. 1980 darbesi yönetimi sahnede kadın kıyafeti giyen erkeklere yasak getirmişti. Yasak, İçişleri Bakanlığı'nın 19 Mart 1981 tarihli "Bar, pavyon gibi içkili yerlerde, kadın kıyafetiyle erkeklerin çalıştırılmasının engellenmesini içeren" genelgesiyle uygulandı. Bkz. Öz 2009.

2. Bkz. Seks ve şehir bölge planlama 2. madde. http://www.itusozluk.com/goster.php/seks+ve+%FEehir+b%F6lge+planlama/2010-08-16 (Erişim tarihi: 16.05.2013).

dınların sokakta yaşamayı bırakmaları, yani aslında sürgün edilmeleridir. Uygulanan şiddet evlerin yakılıp yıkılması ve linç girişimleri seviyesine ulaşmasına rağmen, trans cinsiyetli kadınların güvenlikleri devlet tarafından sağlanmamış, saldırganlar hakkında soruşturma dahi yürütülmemiştir (Selek 2001). Bu durum devletin, vatandaşları korumakla yükümlendiren yazılı kurallar yerine, dışlamayı meşru gören sözsüz kurallarla işletildiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Üçüncüsü ise Ülker Sokak olaylarına çok benzer şekilde, 2006 yılında, Ankara'nın Eryaman semtinde ikamet eden travesti ve transseksüel kadınlara, yine semtin "mahalle sakinleri" tarafından bir linç ve def etme kampanyası başlatılmasıdır. "Mahalle sakinleri" saldırılarını, travesti ve transseksüel kadınların arabalarının önünü kesip fiziksel şiddet uygulama, darp etme, mallarına zarar verme, evlerinin kapısını kırıp içeridekileri kurşunlama boyutuna taşırken, olaylar emniyet güçlerinin gözleri önünde gerçekleşmesine rağmen, emniyet güçleri olayları seyretmekle yetinmiştir (Öz 2009).

Ancak, bu defa bir değişiklik olmuştur. 2006 yılında artık örgütlenmiş olan LGBT bireylerin mücadelesi sonucu, saldırganlar yakalanarak yargılanmışlardır. Ankara 11. Ağır Ceza Mahkemesi olayları organize suç kapsamında değerlendirmiş ve bu saldırıların cinsel yönelimleri nedeniyle trans cinsiyetli kadınlara duyulan önyargı ve nefretle işlendiğine karar vermiştir. Ancak bir yıl dahi tutuklu kalmamış olan sanıklar, tutukluluk süresi yeterli bulunarak salıverilmiştir.[3]

Bugün geldiğimiz noktada böyle bir sistematik suç bir kere daha meydana gelse, bir kere daha cezalandırılır. Ama LGBT hareketi ne yaparsa yapsın, bu dışlamanın var olma ve meşru olma mekanizmaları kırılmadığı sürece, her zaman sistematik olmasa da, transfobi gündelik hayatın içinde içselleştirilmiş ve meşrulaştırılmış bir şekilde yaşamaya devam eder.

3. Bkz. Bawer Çakır, "Mahkeme Eryaman Saldırganları Çete Dedi, 4 Tutukluyu Tahliye Etti", bianet, 20.10.2008; www.bianet.org/bianet/toplumsal_cinsiyet/110331_mahkeme_eryaman_saldirganlari_cete_dedi_4_tutukluyu_tahliye_etti (Erişim tarihi: 16.05.2013).

Trans cinsiyetli bireylere yönelik tüm bu saldırı olaylarında, devlet, trans cinsiyetli vatandaşlara hukuka aykırı biçimde saldıran oluşumları kendisi organize etmemiştir ama aslında yasaya aykırı olduğu için edememiştir. Ne var ki bunu illegal alana, kendi arka bahçesine havale ederek, bu şiddetin gerçekleşmesine seyirci kalmayı tercih etmiştir. Devlet, dışlamak istediklerine bizzat kendi eliyle saldırmamış ya da saldırıyı finanse etmemiştir. Ama devletin ataerkil ve heteroseksist kültürünün hegemonyasında yetişen bireyler, kendilerine benzemeyen, heteroseksüel olmayan, hoşlanmadıkları, "anormal" kabul ettikleri vatandaşlara şiddet uygulama görevini gönüllü olarak üstlenmişlerdir. Bu dışlama mekanizması, eğitim sistemi ve toplumsal yaşam içinde devlet eliyle örgütlenmektedir. Devletin saldırı olaylarındaki işlevi, gönüllü saldırganları himaye etmekten ibarettir. Emniyet güçleri saldırıları engellememekte, savcılıklar soruşturma açmamakta veya tamamlamamakta, mahkemeler ceza vermemekte, vakalar faili meçhul olarak kalmaktadır. Ülker Sokak'ta ve Eryaman'da yaşananlar, dışlama organizasyonunun emir verilmesine gerek kalmadan arka bahçede nasıl organize edilebildiğini gösteren çarpıcı örneklerdir.

Ülker Sokak'ta gerçekleşen, trans cinsiyetli bireylere karşı bilinen ilk sistematik ve toplu saldırı olayıydı ve basında bu olaylar tek taraflı olarak, heteroseksüellerin cephesinden sunuldu. Olaylarda çarpıcı olan durumlardan biri de mahallelinin başlattığı Türk bayrağı asma kampanyasıydı. Travesti ve transseksüel olmayanlar, kendi evlerine de saldırılmasın diye Türk bayrağı asıyordu. Sembol olarak seçilen Türk bayrağı ve onun milliyetçiliğe yaptığı gönderme, ataerkil ve heteroseksist değerler ile milliyetçi değerlerin nasıl iç içe algılandığının çarpıcı bir göstergesiydi.

Bu olay Türkiye'de pek çok farklı kimlik üzerinden yapılan kategorizasyonlarda şiddet mekanizmalarının nasıl işlediğinin tipik bir örneğiydi. Aynı mekanizma Kahramanmaraş olaylarında ve 6-7 Eylül 1955 olaylarında da işlemişti: İnsanların evleri işaretlendi, hedef gösterildiler. Ülker Sokak tek başına bile bütün bunların tesadüf olmadığının, militarist, milliyetçi bakış açısıyla ataerkil, heteroseksist bakış açısının nasıl aynı kanallarla, nasıl aynı şekilde ilerlediğinin bir göstergesiydi.

Bu dışlamanın, bu örneklerle sınırlı kalmadığını hatırlatacak başka örnekler de yaşanıyor. Travesti ve transseksüeller, emniyet güçleri tarafından sürekli para cezasına çarptırılıyorlar. Gerekçe olarak toplum huzurunu bozmak, gürültü yapmak, vb. gösteriliyor. Ceza vermek için gerçekten bu eylemleri yapmaları beklenmiyor. Emniyet güçleri, trans cinsiyetli bireyleri kamusal mekânlardan uzaklaştırmak, yıldırmak, sokağa çıkmalarını engellemek için kanundaki bu düzenlemeleri keyfi olarak kullanıyorlar. Bu dışlama mekanizması Eryaman ve Ülker Sokak'ta olduğu gibi görünür olmasa da, şiddetli bir şekilde sürüyor ve olağan algılanıyor. Buna karşı örgütlü bir toplumsal karşı çıkış da görülmüyor.

Dışlama mekanizması, farklı olarak algılamanın kendisiyle işlemeye başlıyor kanımca. Farklılığa atfettiğimiz önem dahi bazen eşitsizliğin sürmesine yol açabiliyor. Farklılıklara önem atfetmek sürdürüldükçe, kimliklerin kategorizasyonu ve kimlikler arasındaki hiyerarşi de bir şekilde sürüyor. Bu nedenle kimliklerin kategorik ve hegemonik bir hale gelmesini reddetmek önemli bir yaklaşım. *Queer* yoldaşlığı, hegemonik olmayan kimlikleri sahiplenmeyi, lezbiyenlik, travestilik, transseksüellik gibi, ya da örneğin Ermenilik, Kürtlük, Rumluk gibi kimliklere sahip çıkmayı, ancak bunun yeni hegemonik ilişkiler kurulmasını reddeden bir biçimde işlemesini önerir. *Queer* yoldaşlığının yalnızca travesti, transseksüel ve eşcinsel bireyler için heteroseksist hegemonyaya karşı değil, her türden hegemonik kimlik kategorilerine karşı çıkma anlamında da değerlendirilebilecek bir yöntem olduğunu düşünüyorum.

Günümüz siyasetinde, ezilen farklı kesimler kendi taleplerini birbirinden bağımsız olarak dile getirmeyi sürdürüyor. Oysa bu talepleri birbiriyle kesiştiren ve bir şemsiye altında toplayan karşı unsurlar var. Ataerkillik, kapitalizm, milliyetçilik, militarizm ve heteroseksizm, pek çok farklı kimliği ezen bir yapının dinamikleri. Bu yapıya karşı geniş bir ittifak kurulmasının mümkün olduğunu düşünüyorum. Kimsenin yok sayılmamak için kendisini belirli bir kimlikle ifade etmek zorunda kalmayacağı, dahası bunun hiçbir anlamının olmayacağı, ve kimsenin hiçbir ezen ya da ezilen kimlik kategorisine dahil olmayacağı bir hayatın özgürleştirici olacağını düşünüyorum.

Trans cinsiyetli bireylere yönelik saldırı olaylarının da gösterdiği üzere, bu şiddetli dışlama mekanizması ve kuşatmadan çıkabilmenin yolu örgütlü mücadele ve dayanışmadır. Toplumsal olarak azınlık konumuna itilen yalnızca trans cinsiyetli bireylerin değil, LGBT bireylerin örebileceği bir dayanışma bu kuşatmadan çıkış için bir yoldur. "*Queer*, Türkiye ve Trans Kimlik" konferansı dolayısıyla bulduğumuz bu tartışma zemininde hatta şunu söylemek isterim ki, bu dayanışmanın *queer* bir şemsiye altında olması ve Judith Butler'ın 5. Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma'da işaret ettiği *queer* yoldaşlığının imkânları araştırılarak oluşturulması kanımca hayatidir.[4]

Butler'ın konuşmasında işaret ettiği gibi, "Hangi bedenin 'beden sayılıp' hangisinin değersiz bir 'şey' olarak görüleceğini, kimin ölümünün yasının tutulabileceğini belirleyen, ötekileştiren, ezen, dışlayıcı, baskıcı normların üretimine ve yeniden üretimine hep birlikte 'hayır' diyecek" tüm kesimleri bir araya getirebilecek bir *queer* yoldaşlığı, yalnızca toplumsal cinsiyet üzerinden değil, her türlü toplumsal dinamikle işleyen dışlama pratiklerine karşı koyma ve direniş üzerinden geliştirilecek "kimlikleştirmeyen bir ittifak oluşturmak", bir çıkış yolu imkânı yaratabilir. Bu ittifakın ancak küresel, yurtsuz, ulussuz ve her türlü şiddet ile ayrımcılığa karşı bir mücadele yürütmesi halinde, dışlamaya karşı etkin bir direniş inşa edilebilir düşüncesindeyim.

4. Bkz. www.kaosgl.com/icerik/judith_butler_ve_queer_yoldasligi (Erişim tarihi: 16.05.2013).

"İlkokula başladığım sene kızlara karşı olan duygularım da yavaş yavaş aşka dönüşüyordu ve kendimi onların karşı cinsi olarak görüyordum. Fakat bana alınan önlüğü bütün kızların üstünde görünce onlarla aynı cinsiyette olduğum gerçeğiyle karşılaşmış, büyük bir hüsrana uğramıştım. Ailenin ilk çocuğu olduğum için annem 23 Nisan, 19 Mayıs gibi bayramlarda beni özenle süsler, hiç takmayı istemediğim o beyaz kurdeleyi saçıma zorla takar, ayağımdan o çok sevdiğim pantolonumu çıkarır ve beyaz bir külotlu çorap giydirirdi. ... Bütün çocuklar heyecanla bayramı kutlarlarken ben o işkencenin bir an önce bitmesini isterdim. İlkokul dört ve beşinci sınıfa geldiğimde ise bedenimde alarmlar çalmaya başlamıştı; bedenim değişiyordu ve bu durum beni rahatsız ediyordu. Bedenim değiştikçe ben içimdeki erkeği gösterebilmek için toplumun erkeğe yüklediği cinsiyet rolünün bütün normlarını yerine getirmeye çalışıyordum: adam dövmek, ağır kaldırmak, soğukta üşümemek, sıcakta yanmamak, acıda ağlamamak...

İlkokul ve ortaokul hayatım bütün bu kurallara uymakla geçti. Fakat vücudumda salgılanan *hormonlar, uyguladığım bütün normların* önüne geçiyor, çevremdeki insanlara bedenimden dolayı beni kadın olarak, ya da olsa olsa en fazla erkek Fatma olarak göstermeye devam ediyorlardı. //

NEFRET CİNAYETLERİYLE NASIL MÜCADELE EDECEĞİZ?

EYLEM ÇAĞDAŞ

Ben nefretle ve nefret cinayetleriyle nasıl mücadele edeceğimizden bahsedeceğim. "Nasıl mücadele edeceğiz?" başlığını özellikle seçtim, çünkü birçok söyleşi ve panel yapılıyor ama çözüme dair ne yapacağız, beraber ne yapabiliriz yeterince konuşulmuyor. Çözümcülüğü ve pratiği önemsiyorum ve özellikle büyük laflar etmenin, bugün pek moda olmasa da, büyük başlıklar açmanın önemli olduğunu düşünüyorum. Eskisine göre gerçekten nefreti, nefret cinayetlerini ve yaşama hakkını çok daha yoğun tartıştığımız bir dönemdeyiz. Bunun vahametini anlatmak için çok fazla örnek vermek gerekmiyor; belki bir örnek burada açıklayıcı olabilir. Ben her gün Galatasaray Meydanı'ndan geçiyorum, orası artık bir kampanyalar, stantlar, sergiler fuarına döndü. Yan yana açılmış stantlar eşliğinde sürekli kampanyalar yapılıyor orada. Bir yerde hayvanlara tecavüz etmeyin (hayvan hakları) stantları kuruluyor; onun yanında mahkûm yakınlarının "Mahkûmları ölüme terk etmeyin!" kampanya stantları var. Onun yanında kadın cinayetleri standı: "Her gün dört kadın öldürülüyor." Böyle bir stantlar dizisi görebilirsiniz Galatasaray Meydanı'nda. Herkes artık daha iyi yaşamak için değil, yaşamak için sokağa çıkıyor. Toplumsal mücadele içinde olanlar, aktivistler olarak daha iyi yaşamayı yeterince tartışıyor muyuz? Gündemin ağırlığı içinde, kaybolmuş yaşama hakkını, yaşamayı eskiden olduğundan çok daha fazla tartışıyoruz. Bunun toplumsal, siyasal ve hukuki nedenleri var. Özetlemeye çalışacağım. Siyasi ve yasal olarak mülteci-göçmenler ve seks işçileri, devletin kasıtlı olarak hukuksuzluğa terk ettiği tipik alanlar. Transseksüeller de bu alana dahiller. Yani trans-

seksüellere ne yapsalar mubahtır, arkalarında kimleri kimseleri yok algısı çok güçlü. Mesela on beş yaşında çocuklar bile bu algıyla hareket ediyorlar. On beş yaşında bir çocuğun bir arkadaşıma, çok net bir ifade ve cümleyle "Ben senin kıçına bıçağı takarım. Bir travesti öldürmenin cezası üç ay," diyerek ona saldırdığını hatırlıyorum. On beş yaşında çocukların bu cezasızlığı, hukuksuzluğu bildiği bir noktadayız. Öte yandan kadın cinayetleri de artıyor, kadınların büyük çoğunluğunun çok daha savunmasız olduğunu söyleyebiliriz: Günde dört kadının öldürülmesinden bahsediyoruz. Özellikle bazı yerlerde yaşayan çocuklar, tecavüzü artık oyun zannediyorlar. Birleşiyorlar, gruplaşıyorlar, on bir, on iki yaşında bir kız çocuğu bulup tecavüz ediyor, sonra da gömüyorlar. Bunu da akıl edecek bir noktadalar. Devlet kasıtlı olarak hukuksuzluğa, kör dövüşüne terk ediyor.

Bir de toplumsallaşmış, içselleştirilmiş bir nefret türü var. Aslında kuşkusuz, "nefret kültürü" diye bir kültür de yok. Böyle bir kültür olsa olsa kültürün bittiği yer olabilir. Toplumsallık o kadar geriletiliyor ve parçalanıyor ki sistemin topluma taarruzunun artık çok ileri bir noktada olduğunu görüyoruz. Kültürün bitirildiği yer diyorum, çünkü bu kadar derin çelişkilerin yaşandığı bir toplumda bir adalet arayışının olması gerekir. Ancak adalet arayışı çok tıkandı; insanlar artık tepki veremiyorlar, verdiklerinde ise sonuç alamıyorlar. Dolayısıyla yeraltında bekleyen, haksızlıktan kaynaklanan, ciddi bir şekilde kanalize olamayan bir öfke, bir nefret var. Bu maalesef en zayıf kesimlerin üstünde patlıyor. Hukukun, adalet arayışının bittiği yerde bir anlamda orman kanunu başlıyor. Sokağın dili neredeyse şiddet, sadece şiddet... Tabii hümanist, umut veren tablolar da var sokakta ama genelde şiddetin dili işliyor. Kaldı ki bu, medya yoluyla da teşvik ediliyor. Mesela *Fatmagül'ün Suçu Ne?* dizisi sözde kadın sorununa, tecavüze dikkat çekiyor. Web sayfalarında çıkan reklamlardan birinde "Fatmagül'ün tecavüze uğradığı elbise geldi!" diye bir ifade vardı. Bunun böyle bir şekilde reklamı yapılabiliyor.

Ben biraz da sorunların çözümünü tartışmaya ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum. Nefretin ve şiddetin bu kadar güçlü ve yoğun örgütlendiği bir toplumda çözüm, pratik çözüm bulmak hayli zor. Mayınlı bir bölgedeyiz yani. Yaşam pratiği de böyle ama yine de ben soruna el atmak gerektiğine inanıyorum. Bu yapı içinde bir ge-

leceğimiz var mı yok mu? Bu kadar nefret dolu bir toplumda bir geleceğimiz olacak mı? Bu soruların da yanıtlarını içerebilen bir çözümü tartışmalıyız. Pratik çok zorlu da olsa, en azından zihniyeti kazanmak gerekir. Pratiği gerçekleştirmek zor olabilir ama bence güçlü bir zihniyetle bunu başarabiliriz — büyük paradigmalardan ya da çok da entelektüel bir düzey üzerinden gidilmesini kastetmiyorum. Nefret nasıl ve nerede örgütleniyor, hayatımıza nasıl bu kadar sirayet ediyor? Gençler veya çocuk yaştakiler psikopatlarla, zorbalarla nasıl özdeşleşiyorlar? Nasıl bunları model görüyorlar ve niye tek model bu? Bütün bu soruları öz, sarih ve biraz da manifestovari bir şekilde anlatabilmemiz gerekiyor. Özellikle toplumsal mücadele içinde olanlar için söylüyorum bunu; durumu net ifade etmek, resmi anlaşılır bir şekilde çizmek lazım. Yaptığımız şeyler için "salon aktivizmi devri" demek çok haksızlık olur. Ben de birçok panel, konferans ve sempozyum takip ediyorum, buralarda konuşmalar yapıyorum, başka şeyler söylemeye çalışıyorum. Mesela Bilgi Üniversitesi'nde Düşünce Özgürlüğü paneli vardı; düşünce özgürlüğünün geleceğini tartışıyorduk. Bu gibi etkinliklerde konuya en duyarlı kimseler birbirleriyle fikir teatisi yapıyorlar ve biraz daha zihniyet kazanıp dağılıyorlar, gidiyorlar. Üniversitelerde çok anlamlı paneller ve söyleşiler yapılıyor. Toplumsal akıl burada, bütün bilgi ve imkânlar burada, ama bir de sokak var; bilgisizliklerin, imkânsızlıkların, akılsızlıkların hüküm sürdüğü, kör dövüşün sürüp gittiği sokak var. Üniversitedeki bilgi ve imkânlar, sokaktaki tıkanmışlığa hiç çevrilmiyor, tercüme edilmiyor. Buradaki aklın, söyleşilerden, konferanslardan, panellerden, yani bu meclislerden çıkan aklın maksimum düzeyde toplumsallaştırılması gerekiyor. Hatta basitleştirilip manifestolaştırılması, bildirileştirilmesi gerekiyor. Mesela belli bir paneller dizisinin bir sonuç bildirisi olacaksa, maksimum iletişim ağlarına yayılması gerekiyor. Zaten buradaki konunun iletişim ağlarında birçoğumuz belli bir mücadele yürütüyoruz. Bu Lambda Dostları mail grubu, Facebook'ta kendi kontrol ettiğimiz gruplar olabilir, hatta chat grupları, Gay Romeo gibi arkadaşlık siteleri, Ekşi Sözlük gibi pek çok ağdan bahsedilebilir. Kendi arkadaşlık grubumuz olabilir. Yani canlı ve net konuşmamız gerekiyor. En önemlisinin de insanları seçenekli kılabilmek olduğunu düşünüyorum.

Nefret kültürüne, artan nefrete karşı mücadelede seçenekler sunmak, kurulan yeni toplum için insanları bu seçenekler yoluyla mücadelede yerini almaya davet etmek, beraberlikle bu nefretin altından kalkalım diyebilmek gerekiyor. Bir umut ışığına, bir nefes borusuna, bir şeylere çekebilmek gerekiyor insanları.

Aslında hiçbir şey yapılmıyor değil. Mesela Lambdaistanbul, İstanbul LGBTT, Kadın Kapısı gibi örgütler *pride*'lar düzenliyorlar. 3000 kişi sokağa dökebiliyorlar, ama sanki anlık bir sempati, bir performans yaratılıyor gibi. Bu bana da çok umut veriyor ama o sempati kanalize edilemiyor; bize akan yoğun sempatiyi bir yere kanalize edemiyoruz ya da bunu kanalize etmekte zorlanıyoruz. Dediğim gibi hep takılıyoruz bu gündeme; nefret cinayetleri ve artan nefret gündemimiz bizim. İstesek de istemesek de, politikadan da kopsak, işlerden de kopsak nefretle karşılaşıyoruz. Evde pencereyi açtığımızda, sokaktan yüzümüze bu çarpıyor. Nefrete karşı biraz daha çıkarlar üstü, örgütler üstü, projeler üstü çalışmamız gerektiğini düşünüyorum. Projecilik mesela, en militan insanları bile biraz uyuşuklaştırabiliyor, memurlaştırabiliyor. Bu projelerimizi, çıkarlarımızı ve örgütlerimizi bir kenara koyup bir-iki ortak hedefe kanalize olabilmek gerekiyor. Üç-beş sene içinde bu nefret cinayetlerini durduramasak bile nasıl minimize edeceğiz? Bu gibi çok net soruları sorabilmemiz gerekiyor. Bu konuda net bir yol haritası çıkarmış değiliz ama çok ciddi bir potansiyel var, çünkü LGBT hareketi artık nispeten daha güçlü: İlişki zenginliği var, mekânları var, belli bir düşünsel birikimi var. Sokağa binleri dökebiliyorsak eğer, bu karanlık döneme güçlü hazırlanabilmenin yolunu da bulmak lazım. Bu konuda herkes ayrı ayrı kendi alanında mücadele ediyor ama bir taraftan da kendi yetmezliklerinin gayet farkında. Mesela, biliyorsunuz, Doğu'da hak ihlalleri çok fazla. İnsan Hakları İletişim Grubu'nda göçmenler üzerine, mahkûmlar üzerine ve ırkçılıkla ilgili çalışanlar var. Bu gibi grup ve örgütler kendi alanında bir şeyler yapıyorlar ama yetmezliklerinin de farkındalar. Hep birlikte bir platform oluşturma yolunda yavaş yavaş gidiyoruz, potansiyelimiz var ancak bunun daha da güçlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bunu yapamasak bile en azından kendi alanımızda bireysel olarak bu nefretle ve şiddetle günlük hayatta nasıl mücadele edebileceğimiz konu-

sunda, hiç olmazsa bir zihniyet oluşturabilmemiz lazım.

Son dönemde birçok anayasa tartışması yapıldı ancak daha kendi demokrasisini kuramamış bir halkın anayasa tartışmasını anlamsız buluyorum. Bu ancak bir zemin olabilir: İdeal hukuk, demokrasi tartışmak için bir zemin olabilir ama sabah akşam anayasa değişiklikleri tartışıldı. Sanki bizim hayatımızla anayasa arasında çok büyük bir bağ varmış ve bugüne kadar yapılan anayasa değişiklikleri bizim hayatımızı çok etkilemiş gibi o tartışmayla özdeşleşebildik. Bu kadar karanlık bir rejimde, düzende bence demokratik bir anayasa tartışılması, halk demokrasisi ve taban demokrasisi tartışılması gerekiyor. Sokağın sesinin nasıl daha güçlü çıkabileceğinin tartışılması gerekiyor, çünkü siyasetin ve yasakların, sınırlamaların, toplum yararına yapılmadığı bir ülkedeyiz. Bu coğrafyada halk her gün hakkını, hukukunu gözetmek ve kopartarak aramak/almak zorunda. Devletin nasıl kurala, hukuka, hiç olmadı insafa getirileceğini konuşmamız, düşünmemiz gerekiyor. Son olarak da kendi özgürlük arayışımızı mutlaka toplumun demokrasi arayışıyla birleştirmemiz; kendi arayışımızı toplumunkine tercüme edebilmemiz ve buradan da tekrar kendimize dönmemiz; toplumun demokrasi arayışından ilham alabilmemiz gerekiyor.

Translara dün ne yapıldığı, yirmi yıl sonra bugün bize ne yapıldığının işaretidir. Yirmi yıl önce kentsel dönüşüm, translar ve sokak çocukları üzerinden başladı. Bugün kentin tamamına yayılmış olan bu dönüşüm beraberinde trans cinayetlerini de getirdi. On beş sene önce transların cesetleri çöplüklerden çıkarıldı, bu bugün de devam ediyor: On sekiz yaşındaki Cem Garipoğlu, sevgilisinin cesedini elektrikli testereyle kesmeyi, sonra gitar çantasına koyarak çöpe atmayı akıl edebiliyor. Yani bize gösterdikleri yüzlerini artık kadınlara da gösteriyorlar. Bugün artık trans cinayetleriyle birlikte kadın cinayetlerinin de çok arttığını görebiliyoruz. Bunu ciddiyetle, bir alarm sistemi gibi düşünmek lazım. Buna, *trans cinayetleri arttığında demokrasi ve özgürlükler alarm veriyordur*, şeklinde bakmamız ve bunu bir barometre gibi düşünmemiz gerekiyor.

"Kızın yanına gidip oturmak; tanımadığım bir insana merhaba deyip tanışmak kolay değil. Bir-iki hafta geçti ve kızla konuşmaya başladık. O benden önce biniyordu servise, daha sonra beni evden alıyorlardı. Zamanla ben onu okul bahçesinde takip etmeye başladım: Ne yaptığını, nereye gittiğini merak ediyordum. Teneffüslerde de görüşüyorduk. Telefon numaralarımızı birbirimize vermiştik. Akşamları iki sevgili gibi mesajlaşıyorduk. Ama okulda yanına gidince suratıma bile bakmıyordu ve beni tersliyordu. Sonra eve gidip mesaj atıyordum. Sanki hiçbir şey yokmuş, okulda beni tersleyen o değilmiş gibi rahat cevaplar yazıyordu, ama ertesi gün yine okulda beni tersliyordu. Yanına gittiğimde benden kaçıyor, arkadaşlarının yanına gideceğini söylüyordu. Ben bir akşam ona ondan hoşlandığımı belli eden bir mesaj attım. Bekledim, bekledim ama cevap gelmedi. Sabah serviste gördüm kızı: "Neden mesajıma cevap vermedin?" dedim, ama bir şey söylemedi. Ben gene sıkıştırdım onu ve "Yaptığını anlamıyorum," dedim. Hayatımda karşılaştığım en büyük tepkiydi. Bana "Git başımdan! Ne peşimde dolaşıp duruyorsun?

Nesin sen? Lez misin? Beni rahat bırak!" dedi. Benim başımdan aşağıya kaynar sular döküldü. Kendimle özdeşleştirdiğim kelime o muydu? Ben "lezbiyen" miydim? Aslında böyle hissetmiyordum. Onu karşı cins olarak gördüğüm için ona açılmıştım. Söylediği şeyden sonra ben on adım geri attım: "Ne oluyor ya? Ben ne yaptım, kötü bir şey mi yaptım? Canını mı acıttım? Suç mu işledim?" Daha sonra peşinden çok koştum; tanışmaya çalıştım onunla ama o benimle tanışmadı, beni tersledi... Okulların kapanmasına da birkaç ay kalmıştı. Sürekli konuşmak istedim, "Olanları unutalım," dedim ama o mezun oldu gitti; benden iki yaş büyüktü.

Konu böyle kapandı sanıyordum ama yanılmışım. Lise son sınıftayken, Facebook yeni mi çıkmıştı bilmiyorum, ama ben henüz üye olmamıştım. Bir yeğenim beni Facebook'a üye yaptı. Üye olduktan birkaç gün sonra bana bir mesaj geldi. Site İngilizceydi ve ben kullanmayı da bilmiyordum. Mesaj açılmıyordu... En sonunda açabildim: "Merhaba, ben Canan" yazmış. İlk anda benim için hiçbir şey ifade etmedi bu. Ondan sonra dedi ki "Hani küsmüştük ya..." Benim kafamda şimşekler çaktı! Birkaç ay konuştuk, daha sonra da çıkmaya başladık. İki buçuk yıldır beraberiz... //

KÜÇÜK İSKENDER'İN BİÇİMSİZ BEDENLERİ

ABBAS BOZKURT[1]

küçük İskender şiirinin, analizi mümkün mertebe zorlaştıran, tasnif edilmeyi imkânsız hale getiren kaotik bir akışı var. Onun tek bir şiirinin içinde, bir mısradan diğerine uzanırken sayısız bağlam kaymasına uğramak mümkün. Bırakın tek bir küçük İskender şiirini, tek bir küçük İskender mısrasının içinde bile zeminin kaymasını engellemek, onun imgelemini sabitleyip yorumlamak/eleştirmek oldukça güç. Hal böyle olunca küçük İskender şiirinin içinde bir yol haritası belirlemek de oldukça çetrefil bir iş. Benim burada yapmaya çalışacağım şey, bizzat İskender'in şiirindeki bu kaotik akışı kullanarak onun imgeleminin içinde yol almak olacak.

Bu işe başlamanın en iyi yolu, küçük İskender'i okurken kafamda oluşan bazı temel soruları dillendirmek olabilir. Şu tip sorulardan bahsediyorum: Sürekli sızdıran, içindeki akışkanların dışarı taşmasına engel olmayan ve böylelikle sürekli biçim değiştiren bir bedeni tasavvur etmek bize ne sağlar? Tenin "içerisi" ve "dışarısı" arasında geçirgen bir zar olmaktan başka bir işlevinin kalmadığı bir bedeni, sıvıların devinimine karşı koymayan, bu devinimle beraber kendi katı içeriğini çözüp, kendini sürekli bir akışın ekseni haline getiren bir bedeni düşlemek bize nasıl bir hareket alanı yaratır?

küçük İskender şiirine bu soruların eşliğinde bakmaya çalışacağım. Onun vücut akışkanlarına olan "takıntısına" ve o akışkanlar üzerinden önerdiği alternatif iletişim şekline, diğer bedenlere akışkanlardan örülmüş bir köprüyle bağlanma uğraşına değineceğim.

1. Bu makale, yazarın Boğaziçi Üniversitesi Eleştiri ve Kültürel Araştırmalar Yüksek Lisans Programında tamamlamış olduğu tez çalışmasının bir bölümünü oluşturmaktadır.

Yazı üzerinden, Dil üzerinden bize ulaşan bu alternatif iletişim şeklinin, paradoksal bir şekilde, Dil'den, arzuyu sabitlemeye çalışan Sembolik'in, simgesel ekonominin alanından bir kaçma çabası, arzunun yüzergezerliğini ona iade etme mücadelesi olduğundan bahsedeceğim. Tüm bunları tartışırken, 20. yüzyılın ilk yarısına, Fransa'ya dönüp bakmak gerekecek zaman zaman, İskender'in sınır çizgilerini sürekli muğlaklaştıran bedenini ve diğer bedenlerle biçimsiz bir akıntı üzerinden bağlanma çabasını Bataille'ın Türkçeye "biçimsiz" ya da "biçimsizlik" olarak çevirebileceğimiz *informe* kavramıyla ilişkilendirmeye, küçük İskender'in imgelemiyle Bataille'ın *informe* kavramını etkileşime sokmaya çalışacağım.

Teorinin pratikle kesişim noktalarının çok kırılgan ve muğlak olduğu bir konu bu. Ama şunu da belirtmeliyim ki, bu yazı boyunca değineceklerim, nihayetinde, kendi bedenimizle ve diğer bedenlerle ilişki kurmaya dair ve ben bunun her zaman *queer* kuramının ve "beden politikaları"nın merkezinde yer alan temalardan biri olduğunu düşünüyorum. Bu nedenle de, her ne kadar küçük İskender şiirinden mülhem soyut fikir temrinleri gibi görünseler de, bu yazı boyunca betimleyeceğim "mümkün bedenlerin", farklı bir beden tahayyülü kurmak, dahası o farklı bedenler arasında "yeni bağlantı şekilleri" düşlemek açısından son derece önemli olduklarını düşünüyorum. Bu bağlamda *queer* kuramının —ve bunun sokaktaki pratik karşılıklarının— içerisinde giderek güçlenen ve görünürlüğü artan bir ses olarak trans bireylerin de burada açacağım tartışma alanlarıyla doğrudan ilintili olduklarını söylemek yanlış olmaz. İskender'in şiirlerinden destek alarak bahsettiğim türden bir bedensel düş gücü, bir anlamda bir "beden inşa etme sanatı" olarak da görülebilecek, bedeni bir direniş sahası olarak kurma arzusundaki her türlü teorik ya da pratik yaklaşım için vazgeçilmez bir düşünsel alan oluşturuyor. Her zaman bir tür "ara hal"i, bir tür "geçişlilik"i ve akışkanlığı savunan trans kimlikler için de bu düşünsel alanın içinde gezinmek elzem olsa gerek.

"KİRLİ" BİR İMGELEM

Öncelikle küçük İskender şiirinin üzerine yerleştiği alanın kafamızda canlanması ve onun tüm yazdıklarına bir tür arkaplan teşkil eden imgeleme dair daha kuvvetli bir izlenim edinmemiz için başka bir yazarın satırlarına başvurmak istiyorum. Özgür Taburoğlu, küçük İskender üzerine kaleme aldığı makalesinin bir noktasında Henry Miller'a bırakır sözü. İskender'i Henry Miller'la aynı yazınsal damarın temsilcisi olarak gören Taburoğlu'nun *Oğlak Dönencesi*'nden alıntıladığı bölümden bir parçayı paylaşmak istiyorum ben de burada:

> Akmakta olan her şeyi seviyorum: nehirler, lağımlar, lav, meni, kan, safra, sözcükler, cümleler. ... Histeriklerin sözcüklerini ve cümlelerin dizanterili gibi akışını seviyorum. ... Akışkanları seviyorum... oluklardan akan tükürüğü, göğüsteki sütü, dölyatağından akarak gelen keskin balı, tüm akışkanları, eriyen rezilce ve dağınık tüm cerahat ve pisliği... ölüme ve çözülmeye doğru müthiş bir çevrimi meydana getiren her şeyi seviyorum. (Aktaran: Taburoğlu 2000: 56)

Bu alıntıyı aklımızın bir köşesinde tutarak küçük İskender şiirinin imge haritasını gözümüzün önünde canlandırmak çok daha kolay olacak. İlk olarak vurgulamamız gereken şu: İskender'in şiirinde pisliği, "kirli olanı", cerahati, ifrazatı, kusmuğu, tükürüğü, kanı, meniyi, irini her fırsatta öne çıkarmak, onları görünür kılmak için sürekli bir mücadele vardır: "Kirle samimiyim," der "Romantik Cerrah"ta (2010a: 79); "Bohemlerin Türküsü"nde "jilet gibi" dediği kıyafetleri "çamur, kusmuk ve kan"dan (2010b: 34) oluşturur; "Romeo"da "Kanla süslen, lenfle boyan, dışkıya bürün" (2010c: 171) der; *Lezzetli Tümörler Lokantası*'nın bir bölümünün adını "Cerahat Bahçesi" koyar. "Pençenin Şüphesi Sendromları" şiirinde (2010d) "tertemiz cerahatlerle yıkanmak"tan (s. 32) bahseder. Bedenden fırlatıp atılanı, bedenden dışlananı, yani *zillet*'i (*abject*); bedenden çıkıp sonra bedene dahil edilmeyeni, bir kez fırlatıp atılınca artık ne özneye ait, ne de özneden bağımsız bir nesne olabilen şeyleri inatla kullanır İskender: "Şehir Seansı"nda "atma vücudunun kabuklarını yere" (2010a: 58) der. "Black Light"ta ise zillet ile bedenin ilişkisi-

ni tanımlar adeta: "Ben senin tırnağınım/Kessen de beni yeniden uzarım/Yeniden uzarım" (2010c: 227).

Kristeva'nın (1982) kavramlaştırdığı şekliyle *zillet*, nesne ve özne arasında belirsiz, ara bir konuma sahip, tehdit edici gücü de bu arada kalma durumundan, ne özne ne de nesne olma halinden geliyor büyük oranda. Sembolik'in alanına dahil edilemeyen zilleti kullanmak, Sembolik'in üzerine kurulduğu içerisi/dışarısı ve temiz/kirli gibi ikiliklerin alanına dahil olmayı reddetmek (Sayın 2000: 93) demek aynı zamanda.

Zillete ve özellikle de vücut akışkanlarına sürekli başvuran küçük İskender'de de böyle bir etkiden söz etmek mümkün. İskender'in sürekli salgılayan bedenlerinde dışarısı ve içerisi giderek bulanıklaşıyor. O bedenler terledikçe, işedikçe, tükürük ve meni salgıladıkça, kan sızdırdıkça bedenin o katı içeriği çözülüyor sanki; organizmanın o bütünlüklü, fonksiyonel, hiyerarşik, dış hatları belli yapısı bozuluyor; bedenin sınır çizgileri kaybolup kaybolup tekrar beliriyor. Bedeni çevreleyen ten sabitlenmekte güçlük çekiyor. Ten geçirgen bir zar, hatta yırtık bir zar oluyor: durmaksızın sızdıran bir zar. Sızan şey, akışkan, içerden dışarı, dışardan içeri sürekli devinim halinde. Akışkanlar içeride olunca mı temiz, yoksa dışarıda olunca mı? Bedenden atılan kime ait? Bedenden fışkıranlar artık kimin, neyin, hangi bedenin parçası? Beden nerede bitiyor, dışarı taşan akışkanlar da bedenin bir uzantısı mı?

küçük İskender'in salgıların, zilletli olanın, akışkanların etrafında şekillenen bu beden tahayyülünü tek bir imgede toplamak zorunda kalsaydık, bu "yaralı bir beden" olurdu. Açık bir yaraya sahip, yarasını ısrarla kapatmayan, ısrarla sızdıran bir beden. Taburoğlu'nun "Hep yaralı, hep bir tarafları kanıyor" (2000: 47) dediği küçük İskender bedeni bu. Vücut akışkanları bu açık yaralardan taşıyor dışarı, sonra tekrar giriyor bu kapıdan; dışarıdaki sıvılar ve içerideki sıvılar karışıp sürekli bir akış oluşturuyor bedenin yörüngesinde — yaralar zillet'in geçitleri, yaralar akışkanların kapıları oluyor. İskender'in deyimiyle "bataklığın arkasındaki şehirde"ki "sabaha kadar açık yaralar" bunlar ("Ölümün Aldatma Hevesi", 2010e: 79).

INFORME: BİÇİMSİZLEŞTİRME EYLEMİ

Tam da bu yaralı bedenlerle, bu yara imgesiyle yaklaşıyor İskender, Bataille'ın *informe* kavramına. Zeynep Sayın'ın da belirttiği üzere *informe* "biçimi yarmaya çalışan koca bir biçimsizlik zinciri" (2000: 84). Bataille'ın kavramından yola çıkarak *Formless: A User's Guide* adında, güncel sanat üzerine yazılmış kayda değer teorik işlerden birine imza atan Bois ve Krauss'un ifadesiyle "*Informe*, bir tanıma, biricik bir anlama sahip bir kavram değil; *informe* bir eylem, bir hareket" (1997: 18): bir biçimsizleştirme eylemi. Biçime, sınır çizgileri atfedilebilene, hudutları çizilebilene karşı bir eylem *informe*; şeylerin biçim aldığı an bozunup çözülmesine uğraşan, şeylerin dış hatları belirginleştikçe o belirgin hatları dağıtmaya çalışan bir tür hareket. Zeynep Sayın'ın ifadesiyle "simgesel ekonomiyi yarma" (2000: 96) hareketi bu ve bu hareketin başrol oyuncuları, hep bir arada düşünülen, hep birbirine koşut giden iki unsur: *informe* ve zillet.

küçük İskender'in yaralarıyla olan akrabalığı da buradan *informe*'un: biçim alanı bozunmaya itmesinden, sürekli bir "ara hal"e zorlamasından. küçük İskender'in yaralı bedenleri bir anlamda *informe*'un uygulamaya geçmiş, cisimleşmiş halleri. O açık yaralar, bedenin sınır çizgileri belirmeye başladıkça, akışkanların serbest devinimine şekli belirlenmiş olan bir kap, bir hazne verilmeye başladıkça bozuyor vücudu; tam biçim almışken onları çözülmeye zorluyor; o dikte edilen haznenin içini boşaltıp bedenin içeriğini sürekli bir akışın parçası haline getiriyor.

Tam bu noktada zilletin hareket alanını akla getirmek gerekiyor yeniden; zilletin simgesel ekonominin alanına girmeye karşı gösterdiği direnci hatırlamak gerekiyor. küçük İskender, zillete muğlaklaştırıcı gücünü de veren, biçim ve biçimsizlik arası bu ara hal ile kaçmaya çalışıyor simgesel ekonominin alanından. Bu sürekli akış ile kurtulmaya çalışıyor Dil'den, Yasa'dan — Lacancı terminolojiyi kullanacak olursak, büyük Öteki'den. En baştan içine atıldığımız erkek egemen, hiyerarşik, ikilikler üzerine inşa edilmiş Sembolik'in alanından kurtulma çabası bu sürekli akış. Muhafaza edilemeyen bu sürekli akışın içerisindeki zilletli akışkanlar biçim almayı reddedi-

yor. Dikey değil, yatay bir akış bu. İki kutup, iki karşıt cenah atfedilemiyor bu biçimsizliğin içine; o iki kutbun birisi yukarı, birisi aşağı yerleştirilemiyor: Akışın içerisinde iki nokta seçilip de onlar arasında bir hiyerarşi kurulamıyor. Bu yatay akıntının içinde tüm akışkanlar aynı seviyede.

Açık yaralara sahip, açık yaralarla kendi bedenini deforme eden /kuran ve onlar aracılığıyla diğer bedenlerle temasa geçen bir öznenin tam şekil alacakken, tam muhafaza edilecekken aldığı şekli reddedip çözülmesi, şeklini dağıtması ve biçimsiz akışın bir parçası olması da bununla ilgili. Açık yaralar ve açık yaraları diğer bedenlere bağlayan biçimsiz akış, iki beden arasındaki yolu Sembolik'in, Yasa'nın, büyük Öteki'nin tahakkümünden kurtarmaya çalışıyor. İki bedenin arasındaki iletişim şekillerinin belirlenmesine, iletişim repertuarının belirli bir alanla sınırlı tutulmasına karşı çıkıyor. İki beden arasındaki temas etme şekillerinin kontrolüyle birlikte arzunun da sabitlenmesine, arzunun biçimsizliğine bir biçim verilme çabasına karşı durmaya çalışıyor.

Bunun için küçük İskender'in önerdiği şey, iki beden arasındaki mesafeyi katederken Dil'in dolayımından kaçmak. Bu nafile bir çaba belki, ama her halükârda ilgiyi hak eden bir çaba. Çok temel bir soru soruyor aslında küçük İskender: Dil'i bir kenara bırakacak olursak, iki beden arasındaki mesafeyi katetmenin yolu nedir? Bedenler arası alternatif bir iletişim kurma çabasını da beraberinde getiriyor bu soru. Dil'in dolayımı yerine vücut akışkanlarını koymaya çalışan, diğer bedenlere uzanmak için bu tip alternatif bir yol arayışında olan, akışkanlardan "likit bir köprü" kurma uğraşındaki epeyce "uçuk" bir çaba bu. Bedenlerin arasındaki alanı dolduran mevcut kodlara isyan eden, bu alanı "temizlemeye", "sıfırlamaya" çalışan ütopik bir manevra küçük İskender'in sürekli akış halindeki bedenlerinin işaret ettiği.

Bu aynı zamanda, Dil'in alanından kaçmaya çalışan bir topluluk arayışını da beraberinde getiriyor. Açık yaralarıyla sürekli hem kendi bedenlerini hem de diğer bedenlerle bağlantı kurma şekillerini bozan ve yeniden kuran, tam bir şekil alacakken, tam adlandırılabilecek ve simgesel ekonominin içine asimile edilebilecekken kendi çizgilerini, kendi ismini silen bir topluluk. Sürekli bir biçimsiz akış-

la kurulan, tekil bedenlerin birbirlerine bu biçimsiz akışla değdiği, akışkanlar aracılığıyla iletişime geçtikleri bir topluluk. Bedenler arası iletişim şekillerinin ve arzunun, bu sürekli akışın içerisinde yüzergezerliğini, sabitlenemezliğini yeniden kazandığı bir topluluk hayali bu bahsettiğim. "Medeniyet kalmadı akışkanlığımda" ("Veda Mucidi", 2010e: 66) derken bu arayıştan bahsediyor belki de küçük İskender. Yaralarını Özgür Taburoğlu'nun bahsettiği şekliyle, bir olanak olarak, "organizmayı açabilmenin, arzu dağılımını serbest bırakmanın" (2000: 46) bir yolu olarak kullanıyor. Zeynep Sayın'ın "büyük ötekinin anlatılarından kurtularak özgürleşme" (2000: 94) dediği şeyi yapmak için didiniyor küçük İskender.

DİL'DE BİR ÇATLAK BIRAKMAK

İskender'in bıkıp usanmadan şiirlerinde aksettirdiği farklı beden tahayyülleri bir anlamda nafile bir çabaya tekabül ediyor. Nafile bir çaba, çünkü daha en baştan bir paradoksu da beraberinde getiriyor. küçük İskender, sürekli salgılayan ve kendi biçimini bozup bozup yeniden kuran bir beden tahayyülünü aktarmaya çalışırken bunu kelimelere, Dil'in dolayımına başvurarak yapıyor; bunu Sembolik'in alanının içinden yapıyor. Dil'in, Yasa'nın beden ve arzu üzerindeki belirlenimlerinden kaçmaya çalışırken, bu çabayı Dil'in aracılığıyla temsil etmeye çalışıyor. Onun açık yaraları ve vücut akışkanları Dil'in süzgecinden geçip bize ulaşıyor.

Foucault'nun (1998) Bataille'ın dile karşı yürüttüğü nafile çabadan bahsederken söyledikleri burada küçük İskender için de geçerli: Kaçınılmaz "bir döngüsellik" var burada, çünkü "dilin dille sorgulanması" (s. 38) söz konusu olan. Ancak tüm bu döngüselliğe karşın, Foucault'nun Bataille'ın dile karşı giriştiği savaşta gördüğü bir imkânı burada küçük İskender için de tekrarlamak mümkün. Dil'i dille sorgulayan bu tip bir çaba, kırmaya çalıştığı simgesel ekonominin dışına tamamen çıkamayacak olsa da, yaptığı bir şey var, o da Yasa'nın "söylemsel bütünlüğünü çatlatmak" (s. 37) — kendi üzerine kapanan Dil'in, Sembolik'in içinde bir çatlak, bir yırtık oluşturmak. Özgür Taburoğlu'nun küçük İskender'le ilgili makalesine attığı "Yırtılan Plazma" (2000) başlığı da benzer bir şeyden bahsediyor

muhtemelen; ya da küçük İskender'in "et yırtıkları" (2010e: 23) dediği şey de buraya işaret ediyor. "Açık yaralar" bir imge olarak tam da bunun karşılığını düşünme çabası bana kalırsa. Vücudun kendi üzerine kapanmasına, Dil'in vücudu kapatmasına karşı her daim bir yırtık, bir açıklık bırakma uğraşı.

Bunun edebiyattaki karşılığı nasıl olabilir; yani kendi üzerine kapanmaya çalışan dilde hep bir yarık, bir yırtık, bir kesik bırakmak nasıl mümkün olur? Diğer bir deyişle, küçük İskender'in önerdiği "açık yaralar"ın yazınsal karşılığı nedir? Bu, başka bir makalenin konusu olabilecek denli geniş bir konu belki. Ancak bu soruları burada dillendirmenin yine de önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu sorulara yanıt aramak, en baştan beri sözünü ettiğim paradoksla ilgilenmek demek aynı zamanda; "dili dille sorgularken", "dile karşı verilen savaşı dil ile temsil ederken" döngüsellikten kurtulmaya çalışmanın imkânsız mücadelesini vermek demek.

"MÜMKÜN BEDENLER"

Yazıya başlarken sorduğumuz sorulara geri dönecek olursak: O adlandırılması, biçim verilmesi, muhafaza edilmesi oldukça güç küçük İskender bedenini, bu bedenden ve onun bağlandığı bedenlerden taşan, bu bedenleri birbirine bağlayan, onları iletişime sokan sürekli akışı ve bu akışın geçiş noktaları olan yaraları düşünmek, bunlar aracılığıyla yeni bedensel olanaklar, "mümkün bedenler" düşlemek bize nasıl bir hareket alanı yaratır? Bu "mümkün bedenler" üzerine kafa yormak, en baştan itibaren içine daldığımız teorik tartışmaların da pratikle en güçlü şekilde temas ettiği noktaların üzerinde gezinmek demek aynı zamanda. küçük İskender'in imgeleminin merkezinde yer alan sürekli bozunan beden tasvirleri, onun, bedenlerin birbirine temas etme şekillerine yönelik tavrına da işaret ediyor. Bedenin tamamının arzunun iletimine açıldığı, bedenin bütünüyle erojen kılındığı, bedenin farklı bölgelerindeki organlar/noktalar arasındaki hiyerarşinin işlevsiz hale getirildiği bu tavır, İskender'in şiirinin "beden politikaları"yla ve *queer* kuramıyla da en kuvvetli şekilde kesiştiği alanları oluşturuyor. Onun şiirlerinin zımnen de olsa işaret ettiği bu tavrın, hiçbir şey için değilse bile, farklı

bedensel oluşları düşlemeyi tetiklediği, bedenler arası alanı düş gücüyle bambaşka bir akışla doldurduğu için önemsenmesi gerek.

İskender'in şiirlerine öyle ya da böyle bir şekilde sirayet eden bu tavır, hangi vücut akışkanlarının diğer bedenlerle temas ettirilip hangilerinin ettirilemeyeceğine, hangi akışkanın ne zaman kullanılıp ne zaman vücutta saklanması gerektiğine, bir akışkanın bir bedende hangi delikten çıkıp hangisinden çıkamayacağına, diğer bedenlere ulaşırken bu akışkanın hangi açıklıktan girip hangisine giremeyeceğine, iki bedenin hangi akışkanlar aracılığıyla birleşebileceğine, bedenler temas ederken hangi girintilerin hangi açıklıklara yerleşmesi gerektiğine, hangi açıklıklarımızdan, hangi deliklerimizden zevk alıp hangilerinden zevk almamamız gerektiğine, hangi sıvıları zevk almak için kullanıp hangilerini kullanmamamız gerektiğine, bedenin hangi bölgelerinin erojen olup hangilerinin olmadığına, ne tip temaslardan zevk almamız gerektiğine, ne tip temaslardan kaçınmamız gerektiğine dair tüm belirlenimlere karşı duran bir tavır. Dahası, tüm bu öğrenilmiş/içselleştirilmiş bedensel hareketlerin yerine, yeni temas etme biçimleri de öneren bir tavır İskender' inki. Son sözü küçük İskender'in kendisine bırakacak olursak, "sinirleri saran iltihap"ı alıp, "hayal gücümüzdeki erojen bölgeleri ... saracak" bir tavır bu ("Guillan Barre", 2008: 64).

"Terapi görürken, testleri yaptırmadan ve hormon sürecine başlamadan önce bir memurla sürekli görüşmem gerekiyordu. Bir gün o memura karnemi uzattım ve bana "hanım" diye hitap etti. Ben de bu duruma sinirlendim ve ona bir kadın olmadığımı, öyle hissetmediğimi, transseksüel bir erkek olduğumu söyledim. Bana "Siz cinsiyetinizi değiştirene kadar kadınsınız. Hepinize öyle hitap edeceğim," dedi. Buna çok fazla sinirlenmiştim ve hıçkıra hıçkıra ağlamaya başladım. Sonra terapi doktorumun yanına geçtim. Bana "Neden bu kadar ağlıyorsun?" diye sordu. Bugünlerde çabuk sinirlendiğimi söyledi ve antidepresan kullanmamı önerdi. Ben de bu ilacı kullanmak istemediğimi ve ağlamamam gerekiyorsa kendime hâkim olabileceğimi söyledim. Bunu ilaçla başarmak istemiyordum. O ise bana "Niye ilaç kullanmak istemiyorsun?", "İlaç kullan." gibi şeyler söyleyerek ısrar ediyordu. Bu şekilde onunla tartıştık ve oradan ayrıldım. Doktora da sinirlenmiştim. Ama raporumu da almıştım. Bu arada çabuk sinirlendiğimi dosyasına yazmıştı; gizli gizli görmüştüm bunu.

Geçen gün yolda karşılaştık doktorla. Yanıma yaklaştı, "Ne haber?" dedi. Ben de biraz hastaydım, griptim. Ne yapıyorsun, ne ediyorsun diye konuşurken "Biraz hastayım," dedim. "Yaa, ilaç kullanıyor musun?" dedi bana. İnsan bir geçmiş olsun der önce. Ben de "Her ilaca karşı bir antipatim yok, tabii ki kullanıyorum. Bunu da mı dosyaya yazacaksınız?" dedim. O da "Öf," dedi, "Onlar çoktan hastanenin tozlu raflarına karıştı. Zaten bir sürü yolum var beni sinir etme şimdi." Ben de, "Bugünlerde çok çabuk sinirleniyorsunuz. Antidepresan kullansanıza," dedim. "

TRANSDOC: "TRAVESTİLER" VE "TRAVESTİ TERÖRÜ" BELGESELLERİ ÜZERİNE BİR SÖYLEŞİ

SEYHAN ARMAN, AYKUT ATASAY

AYKUT ATASAY– *Travestiler*'i (2007) çekerken yaptığım şeyin tehlikeli olduğunu düşünmüştüm; yanlış anlaşılabileceğimden, insanları güldüremeyeceğimden korkuyordum açıkçası. Özellikle Pembe Hayat'tan trans arkadaşlara filmi izlettikten sonra adeta bir öfke seli geldi üzerime. Hatta bazı aktivistler bu filmi çöpe atmamı bile söylediler. İnsanların transların yaşamları hakkında bir şey bilmediklerini ve bu nedenle filmdeki kara mizahı, ironiyi anlayamayacaklarını düşündüler. Ama film, !f İstanbul'da izleyici ödülü aldı. Bazı üniversitelerde özel derslerde gösterilip tartışıldı; benim ardından konuşma yaptığım alanlarda da gösterildi. Ben film gösterimlerinde özellikle bulunmak istedim, çünkü diğer türlü film tek başına kaldığında kendi kendini iyi anlatamıyordu. Bir kitapçıkta yer alacaksa da bunun sahte-belgesel olduğunun özellikle belirtilmesini istedim. Ancak filmin yanlış anlaşıldığı bir durumla henüz karşılaşmadım. Bir istisna dışında... Mithat Alam Film Merkezi'ndeki Hisar Film Seçkisi'nde gösterildiğinde bir kişi —ki ikinci dakikada salona gelmişti, yani filmi başından izlememişti— "Ne kadar saçma ve salak bir film yapmışsınız," dedi. Ben "Televizyonda translarla ilgili bir haber gördüğünüzde öfkeleniyor musunuz? Haberin yanlışlığına dair kafanızda bir soru işareti oluşuyor mu?" diye sorduğumda "Evet," dedi. "Bu filme kızdınız ama değil mi?" diye sordum. "Çok kızdım, translar böyle değiller," dedi. "Ama daha önce hiç düşünmediniz bunu, bu film size düşündürttü ve onlarla empati kurdu-

nuz," dedim. "Orada sizin gözünüzde nesneleşmiş transları anlamaya çalıştınız ve onları kötüledikleri için filmi yapanlara kızdınız. Halbuki görüyorsunuz, travesti haber klibi bu filmde tekrarlanıyor ama üst ses değiştiğinde, anlatının içine başka biri yerleştiğinde ona bakış açınız da çok değişiyor," dedim.

SEYHAN ARMAN– Aykut'la *Travestiler* filmiyle ilgili ilk konuştuğumuzda aslında bu hali gibi değildi; en azından benim kafamda gelişen film böyle değildi, çünkü biz madalyonun iki yüzünü göstermeyi düşünüyorduk. Önce bu izlediğiniz yüzünü gösterecektik; zaten orada da kurmaca oyunculuk abartılı olacaktı ve filmde ironi olacaktı. Daha sonra madalyonu çevirip aslında travesti ve transseksüellerin yine hiç görmediğimiz fakat gerçek anlamda var olan bir yüzünü sunacaktık. Mesela *Travesti Terörü*'nde (2005) konuşan Esin arkadaşımızın arkasında görünen resimler gibi... Bunlar Esin'in yaptığı resimler; o bir resim öğretmeni aslında, ama uzun bir süre seks işçiliği yapmak durumunda kaldı. *Travestiler* filmi için madalyonu tersine çevirme fikrindeki amacımız, bire bir medyada görülenden, yani insanların medya yoluyla öğrendiklerinden başka şeyler de olduğunu göstermekti. Ancak daha sonra Aykut filmi bu sahte-belgesel haliyle tamamladı. Yapmak istediğimiz şeyi bildiğim için filmin bu halini beğenmiştim. Daha sonra filmi arkadaşlarıma da izletmek istedim, ancak birkaç gey ve trans arkadaşım bana resmen saldırdılar: "Böyle bir filmde nasıl oynarsın?" diye bana çıkıştılar. Arkadaşlarımla birlikte ben de filmin sonundaki abartılı yoğurt yeme sahnesinden dolayı karşı çıkmıştım. Ben de Aykut'a bir hata yaptığımızı, filmin istediğimiz gibi olmadığını söyledim. Biz bu gibi ironik sahnelere gülebiliriz, ama maalesef gerçekten böyle olduğumuzu ve hatta daha kötüsü olabileceğimizi düşünen insanlar var. Mesela birçok insanın bizi ciddi anlamda tanımadığını ve bizim birer canavar olduğumuzu düşündüğünü göstermek için, filmin başlarında travestilerin kendisine tecavüz edeceğinden korkan birisini betimleyen güzel bir ironi yaratıldı. Travesti ve transseksüellerin böyle olmadığını biliyoruz ancak festivaldeki bir sürü seyirci arasında da böyle düşünen insanlar olabileceğinden ve filmin bu düşüncelerini destekleyebileceği ihtimalinden dolayı büyük bir korku

yaşamıştım. Hatta Aykut'a ismimi filmden çıkarmasını; filmde oynamak istemediğimi söylemiştim. Aykut bunun üzerine evime geldi, tedirginliğimle ilgilendi, hatta tekrar arkadaşlarımla konuştu ama pek ikna edemedi sanırım. O arkadaşlarım hâlâ aynı şeyleri düşünüyorlar muhtemelen. Filmi tekrar izleyince biraz daha beğenmiş olmamın, arkadaşlarımınki gibi tepkiler vermemiş olmamın sebebi belki de *Travesti Terörü* filminin hemen ardından izlemiş olmamdır. Çünkü *Travesti Terörü*'nde birtakım gerçekleri açıkça görüyoruz ve arkasından *Travestiler* filmini izlediğimizde anlatmak istediğimiz şey biraz daha amacına ulaşmış gibi oluyor. Yine de tehlikeli bir yanı var bunun: Bu film az önce çizdiğim seyirci profiliyle karşılaşır mı? Eğer karşılaşırsa bu seyirciler gördüklerine sorgulamadan inanabilir, hatta öyle yoğurt yediğimizi bile düşünebilirler. Ama en azından böyle düşünmeyen, bizi anlayan insanlar da var. Bu bize yeter belki de.

AYKUT ATASAY– Filmografimde *Travestiler*'den önce *Yürüyoruz* (2006) ve *Travesti Terörü* filmleri var. Yani ben nasıl bir zihniyetle ve niyetle bu filmlerin altına girdiğimi kendi çevreme iyi anlattığımı düşünüyorum. Ancak sonraki kısım beni tanımayanlar kısmı: "Bu çocuk ne niyetle bu filmi yaptı? Daha önce neler yapmıştı?" Bu soruların cevaplarını bilmeyince, *Travestiler* filmini izleyenlerin kafasında bir hayli soru işareti oluşabiliyor.

SEYHAN ARMAN– Sanırım bu, eşcinsellerin içindeki transfobiden de kaynaklanıyor. En azından biz travesti ve transseksüeller böyle düşünüyoruz. Her ne kadar kendimi sadece travesti ve transseksüellerin haklarını savunmakla yetinmeyen bir LGBTT aktivisti olarak tanıtsam da maalesef örgütlerdekiler de dahil olmak üzere eşcinsel erkeklerde çok büyük bir transfobi var. Kendi gey arkadaşlarım arasında bile medyada gördüklerine inananların sayısı az değil. Aynı cinsel yönelimden değiliz ama özellikle bir dönem kendimizi birlikte hissetmiş ya da akran saymış insanlar olarak bile ötekileştirilmiş hissediyorken, biz travesti ve transseksüeller, diğerlerinin yani "bizden olmayanlar"ın filmi izlediğinde neler düşüneceğini kestiremiyoruz. En önemli sorunun, travesti ve transseksüellerle tanışmamak olduğunu düşünüyorum. Maalesef eşcinsel erkekler de bizlerle ta-

nışmıyorlar; Harbiye'de caddede gördükleri veya televizyonda izledikleri şeyler üzerinden travesti ve transseksüelleri karikatürleştiriyorlar. Tanıştığımızdaysa bunlardan farklı olduğumuzu görüyorlar. Seks işçiliği yapmayan bazı travesti ve transseksüel arkadaşlarımız da kendilerinin "farklı" olduğunu düşünebiliyorlar. Kendilerinin "onlar" gibi olmadıklarını, başka işler yaptıklarını, oyuncu vb. olduklarını ifade ediyorlar ve travestilerin gerçekten bu filmde ironik yolla anlatıldıkları gibi, televizyonda gördükleri gibi olduklarını düşünüyorlar. Bana "onlar" gibi olmadığım söylendiğinde çok sinirleniyorum. Her şeyden önce, "onlar" kim? Bu şekilde ötekileştirdiğimiz birileri mi var? Cinsiyet kimlikleri üzerinden baktığımızda travesti ve transseksüellerle, biyolojik kadınların hepsi aynı... Karakterleri ve kişilikleri, yaptıkları işler tabii ki farklı olabilir. Kendi arkadaşlarımızın bile bizi tanımamalarından ve farklı değerlendirmelerinden, bizden korkmalarından, neden kavgacı tavırlarımızın olduğunu anlamamalarından kaynaklanan bir endişem var açıkçası. Bilmiyorum, belki de biz önyargılıyız. Belki de yaşadıklarımızdan dolayı böyle. Sonuçta hani ben otuz yaşındayım ve otuz yıldır bu gibi şeyler yaşıyorum. Özellikle on bir yıl önce transseksüelliğe geçişimi tamamladıktan sonra buna benzer birçok şey yaşadım ve hâlâ da yaşıyorum. Bir işyerinden de kovuldum, dayak da yedim, sadece yolda yürüdüğüm için bana küfür de edildi. Bu bahsettiklerim artık canımı acıtan şeyler değiller, ancak bunları deneyimlediğim ilk zamanlarda çok büyük sorunlar yaşamıştım. Bunları ajitasyon yapmak için söylemiyorum, ama bunları yaşadığım için endişeli ve korkulu olabilirim/olabiliriz. Bunun nedenini hayatımın belki de en kötü anısı üzerinden kısaca anlatmak isterim.

Bir keresinde haksız ve gerekçesiz bir şekilde Dolmabahçe Sarayı'ndaki çay bahçesinden kovuldum. Dolmabahçe sürekli gittiğim bir yerdi. Günlerden bir gün, o zamanki erkek arkadaşımla gidip çay bahçesine oturduğumuzda bize servis açamayacaklarını söylediler. Nedenini tabii ki biliyordum ve yanımdaki erkek arkadaşımı da önemsediğim için bu duruma doğal olarak bozuldum. Garsonlara ısrarla bunun nedenini sordum. Travesti olduğum, "dönme" olduğum için servis açamayacakları cevabını vermelerini bekliyordum. Ama bana bir cevap vermediler. Bu sırada müdür de geldi; bana say-

gılarını belirttiğini ancak işletme kuralları gereği bize servis açamayacaklarını söyledi. Daha önce böyle bir şey başıma gelmemişti ve hatta o gün de özellikle kalabalığın olmadığı bir tarafa oturmuştum, bugün olsa kendimi "öteki" gibi hissetmeden istediğim yerde otururum. Adama artık oturduğumuzu, bize servis açmalarını, sadece iki çay istediğimizi ve içmeden hesabı ödeyip gideceğimizi söyledim. Daha önce verdiği cevabı tekrarladı; ben de kendi dediklerimi tekrarladım. Kendimi çok kötü hissediyordum, psikolojim fena halde bozulmuştu. En sonunda da "Bana saygınız yoksa müşterilerinize saygınız olsun, rezalet çıkarırım!" dedim. Oradan normal bir şekilde kalkıp gitmemeye kararlıydım yani. Yönetici yine aynı şeyi söylemeye başladı. Ben de masadan kalkıp etraftaki insanlara döndüm: "Beni dinleyin, ben bir travestiyim," dedim — kendimi öyle adlandırıyordum o dönemde. Ağlamaya başlamıştım. Müdürle, garsonlarla aramızda geçen konuşmayı kısaca anlattım oradakilere ve "Birazcık insanlığınız varsa benimle birlikte siz de kalkın gidin!" dedim herkese. Yüz kişi varsa altmış kişisi kalktı. Belki bunların altmışı birden benden rahatsız oldu. Yani bir travestiyle, böyle bir ortamda bulunmaktan rahatsız oldular. Belki de gerçekten duyarlı davrandılar, gerçekten üzüldüler, acıdılar, bilemiyorum. Ben tabii ki bu arada "travesti dehşeti"mi yaptım: Sinir krizi geçirdim, birkaç sandalyeyi denize fırlattım. İşin en güzel tarafı, erkek arkadaşım beni bırakıp gitmedi. Bilmiyorum, bırakıp gitmesi gerekiyordu bence ama gitmedi. Yaşadığım bu olay çok büyük bir rezillikti ama yıllarca, nasıl bir tepki alacağımı bilmediğim mekânlara giremedim. "Acaba bizi alıyorlar mı, alırlar mı?" gibi sorular geçerdi kafamdan. Şu anda artık bu gibi durumlar beni yıkamaz. Ben bu anlamda güçlendiğimi hissediyorum. Birisi bana "Sizi buraya almıyoruz," dediği zaman nedenini sorarım, gerekirse polis bile çağırırım, zira almamak gibi bir hakları yok. Ben haklarımı biliyorum ve daha güçlüyüm. Ancak bu bireysel bir şey; bu gücü kullanamayan birçok trans birey var.

Bu örneğime benzer deneyimleri farklı biçimlerde de yaşıyorum. Diyelim ki bir mekânda servis açma sorunuyla karşılaşmadığım zamanlarda da, bana yönelik kullanılan dilin satır aralarında ima edilenler problem oluyor: "Canım", "gülüm", "Benden bile güzelsin" sözleriyle yaklaşanlar oluyor. Bakıyorum da sen zaten güzel

değilsin. Burada beni rahatsız eden şey, "Sen erkeksin, kadın kılığına girmişsin ve benden bile güzel olmuşsun" şeklindeki alt metin. Bazen hiç tanımadığım insanlar bana bakıp "Başarılı..." diyorlar. Nedir başarılı olan? Bizde durum tamamen fiziğe dayalı olduğu için bunlarla karşılaşıyoruz. Hatta bize aktivist çevrede bile: "Travesti misin, transseksüel misin?" diye soruyorlar. Travesti ya da transseksüel olmak neye göre bellidir? "Ameliyat oldun mu, olmadın mı?" diyorlar. Hayır, olmadım. Ben hep inançlarıma göre hareket ettim. Akademisyenlerin ya da aktivistlerin ne dedikleri benim için hiç önemli değil. Benim için transseksüellik bir varoluş hali. Otuz yaşındayım ve otuz bir yıldır transseksüelim; ana rahmine düştüğüm andan itibaren böyleyim. Üstelik heteroseksüel bir transseksüelim. Henüz bunu bile kendi arkadaşlarımıza anlatamazken; henüz birbirimizi bile tanımazken bu filmi bir başkasına gösterdiğimizde ne olur? *Travestiler* filmi için duyduğum şey özetle bunun korkusuydu.

DİNLEYİCİ– Aykut sen de biliyorsun, kara mizah ile ironi arasında bile ince de olsa bir çizgi var. Bir film yapımcısı herkese her şeyi öğretmek zorunda değil. *Yürüyoruz*'u bu iki filminden ayırıyorum açıkçası. O tam anlamıyla bir dokümanter. Bursa'da bir olayı belgelediniz ve İstanbul'a döndünüz. Belgelemek için gittiniz, belgeleyip geldiniz. Bu gerçekten yaşanmış bir olaydı ve hiç kurgu yapmadınız. Bu iki film, *Travesti Terörü* ve *Travestiler*, *Yürüyoruz*'dan farklılar. Birinde temsili bir gerçeklik var, diğerinde gerçek bir temsil var. Sanki bir üçüncü filmin tamamlayacağı bir üçlemeyle; *temsillerin gerçeği* ve *gerçeklerin temsili*'nin iç içe geçtiği bir filmle anlatmak istediğin şeylerin daha iyi tamamlanabileceğini düşünüyorum. Sen ve bütün takım gerçekten iyi işler yapıyorsunuz. *Travesti Terörü* ya da *Travestiler* tek başlarına gösterilebilecek filmler değiller. İkisi birbirini tamamlıyor ve bu ironinin neden gerektiğini anlatmak için bir üçüncüye ihtiyaçları var diye düşünüyorum.

AYKUT ATASAY– Üçlemenin üçüncü bir filmi yok, ancak ileride sadece benim işim olmayan, kolektif olarak ortaya koyacağımız bir projemiz olacak. Kolektifi vurguluyorum, çünkü bir filmin yönetmeni olduğunuzda sanki her şeyi siz yapmışsınız gibi bir izlenim

oluşuyor, halbuki bu bir ekip işi. Bir film çekmek sanki üç-beş kişinin elindeymiş gibi görülmemeli. Bence bir konuyla ilgili hep aynı yüzleri görmemeliyiz, aynı cümleleri işitmemeliyiz. Başka projeleri teşvik etmek, cesaretlendirmek, isteyenlere yardımcı olmak ve gerekiyorsa işi birlikte yapmak gibi bir düşüncemiz var. Güliz Sağlam'la birlikte bir LGBT video-aktivizmi projesi üzerine çalışıyoruz. Sadece eylemleri kaydetmekle kalmıyoruz, aynı zamanda LGBT tarihine dair görsel bir arşiv oluşturuyoruz.

Mesela ben onlarca kaset, eylem, konferans çektim ve bunlar çok dağınık bir şekilde evimde duruyor. Bunu yapan başka insanlar da var; aktarılmayı ve kamusallaşmayı bekleyen bir sürü görüntü var. Bunların hepsini toplayıp, birçok deneyimi aktarabileceğimiz bir görsel havuz haline gelecek bir web sitesi projesi tasarlıyoruz. Mesela bütün illerdeki insanlarla, en azından telefon ve mail yoluyla tanışıp neleri sunmak, neleri göstermek istediklerini ve birlikte neler yapmak istediklerini tartışmak istiyoruz. İlerleyen aşamalarında bütün illeri gezip, hem oralardaki hareketi ve örgütlenmeleri, hem de o şehirlerde yaşanan deneyimleri aktarabileceğimiz bir proje olacak bu. Televizyona çıkabilecek görünür LGBT birey sayısının ve bu konu üzerine konuşabilecek akademisyen ve sanatçı sayısının az olduğunu düşünüyorum. Sırf, kamuya yansıtılma şekillerinin kendilerine negatif bir deneyim olarak döneceğini bildikleri için çoğu kişi televizyona çıkmamayı tercih ediyor. Halbuki nasıl sunulacaklarının beraber kararlaştırılacağı bir ortamda kamera karşısına geçebilecek veya kamera tutabilecek insan sayısının çok fazla olacağını düşünüyorum. Dolayısıyla bunu başarabilirsek üçleme yerine daha geniş bir proje gerçekleştireceğiz. Bu döneme kadar çekilmiş, haberdar olmadığımız işler de var. Mesela Seyhan bir sürü öğrenci filminde oynuyor ama bu öğrenci filmleri nerede? Neden *Travestiler* filmi hâlâ daha çok ilgi çekiyor? Başka türlü filmler çekilmiyor mu? Lambda-istanbul'da bir süre önce belgesel proje danışmanlığı yapmıştım, bu filmlere ne oldu? Tamamlanmadılar mı? Bunlara ulaşabilmemiz gerekiyor. Birlikte oluşturacağımız havuza da herkesin istediği şekilde, hiçbir sansüre uğramadan ulaşabilmesi gerekiyor. İnsanların doğru temsil edileceklerini düşündükleri bir alan yaratıp, orayı bunları paylaşabilecekleri bir mecra haline getirmek istiyoruz.

SEYHAN ARMAN– Televizyonda var olan o kısıtlı görüntülerin hâlâ daha nerelerde etkili olduğunu başımdan geçen bir şeyi anlatarak örneklendireyim. Bir HIV aktivisti olarak, HIV testiyle ilgili anlaşma yapmak istediğim, kendi özel hastanesi olan bir doktora uzmanlık alanıyla ilgili bir soru sormuştum. "Birisi HIV+ çıkarsa ne olur?" diye sorduğumda "Biz bunları Sağlık Bakanlığı'na bildiriyoruz, geliyorlar ve bunları bir yere kapatıyorlar," dedi. Nasıl? Kim kimi nereye kapatıyor? Böyle bir şey söz konusu değil. Uzmanlık alanı bu olan doktor bile o eski, bir kere öğrenip de sabitlediği bilgiyle konuşuyor; araştırmamış ve yeni durumları bilmiyor. Bilgisinin dayandığı zemin herhalde beş-on yıl öncesinin televizyon bilgisi... Birçok insan her şeyi televizyondan öğrendi ve bildikleri de bu şekilde kaldı. Büyük bir kitleden bahsediyoruz. *Travestiler* filmini o kitle izlediğinde ne olacak? Buradaki insanlar izlediğinde anladı; Cenk Özbay sınıfındaki öğrencilerine izlettiğinde muhtemelen onlar da anlayacaklar, Lambdaistanbul'da izleyenler de anlayacaklar belki ama diğerlerini bilemiyoruz.

DİNLEYİCİ– Bana sadece filmde oynayan transfobik berber filmi izlerse anlayamayabilir gibi geliyor. Bir de o berber nerede ve nasıl izleyecek bu filmi? Bir yandan ona da izletmemiz gerekiyor ancak nasıl gidecek bu film o berber gibilerine?

AYKUT ATASAY– Bu söylediğin bir şey hatırlattı bana, birçoğunuz belki görmüşsünüzdür. Facebook'ta bu iki günlük konferansın etkinlik sayfasında, *Travesti Terörü*'nde oynayan Esin öğretmenin bir açıklaması vardı: "Bu tartışmaları kendi kendinize yapıyorsunuz, akademik bir ortamda dönüp duruyor bu tartışmalar, ama sokaktaki bizlerde bir dönüşüm yaratmıyor," demişti. Başka biri de "Esenler'deki esrarkeşe nasıl gidecek?" diye sormuştu. Söz ettiğim şeye benzer bir sorun bu, yani bunların kamusallaşmasını nasıl sağlayacağız?

SEYHAN ARMAN– Evet, neden burada bu konuşmayı yapıyoruz ki? Kör topal sağırlar birbirini ağırlarsa, zaten bilen kişiye gösteriyor ve anlatıyorsak, bunu yapmanın bir anlamı var mı? Sanat böyle bir şey mi? Niye yorulduk bu kadar? Bu konferansa zaten durumu bilen ki-

şiler geldi. Böyle düşünmeyen kişilere hiçbir şey vermeyeceksek ve bilene de bildiğini bir daha göstereceksek burada yaptığımızın bir gereği var mı?

AYKUT ATASAY– Her şeyden önce, Türkiye'nin birçok yerinden bu konu üzerine fikir ve iş üreten insanları buluşturmaya, tanıştırmaya ve iletişimi kuvvetlendirmeye yarıyor buradaki temas bence. Bu en önemlisi: iş üretenleri bir araya getirmek. İki şeyden söz etmiştim: Birincisi bu konuya dair bir üretkenliğin olmaması. Yapanların ne yaptıklarını göremiyoruz, bunlar niye kamusallaşmıyor? İkincisi de benim etrafımdaki insanların bunun için çözümü, sosyal ağlardan biri olan internet, çünkü bu işler televizyona gidemiyor. Televizyondan sonra ikinci en büyük dağıtım olanağı internet... *Yürüyoruz* filmi Akbank Kısa Film Festivali'nde ödül aldığı için elli üniversiteyi gezmişti. Neredeyse bir Nuri Bilge Ceylan filminden daha fazla seyirciye ulaştı. Böyle bir festivalde ödül aldığında ve festival bunun dağıtımını yaptığında beş bin kişi izliyor filmi.

SEYHAN ARMAN– Yani insanlar izliyorlar. Elli tane üniversitede hiç mi o berber gibi, o ev hanımı gibi düşünen insan yok? Elli üniversiteye bu film gittiğinde de benim ve bazı arkadaşlarımızın dile getirdiğimize benzer kaygılar olacaktır. O elli üniversite içinde de travesti deyince korkan insanlar var. Mesela benimle röportaj yapmaya gelen üniversite öğrencisi bir kız bile benden korkuyor. Olmadık yerde babasının geleceğini söylüyor, geriliyor, tedirgin oluyor. Kıza "Biraz rahat ol," dedim. Röportajın sonunda da fotoğraf çekilmek istedi. Samimi bir ortam da oluşmuştu; sarıldık ve çekildik. Arkadaşlarına anlatınca çok sevineceklerini söyledi çünkü bir travestiyle röportaj yapmamasını, falçata çekip, onu dövebileceğini söylemişler. Aynı üniversitenin öğrencilerinden söz ediyorum. Aynı üniversitelerde ya da aynı izleyici kitlesi içinde zaten böyle düşünenler var. Bu bağlamda Esin'in söylediği şey çok da doğru değil ama farklı bir anlamda doğru: Esenler'deki esrarkeş bizi izlemeyecek ama Esenler'deki esrarkeşle aynı düşünceye sahip olan bir üniversite öğrencisi izleyecek. Farklı bir şey yok bence, her şey hâlâ bıçak sırtı sayılır.

AYKUT ATASAY– Zaten transfobi dediğimiz şey bir film izlemekle, bir kitap okumakla kırılan bir şey değil. Biz bile farkında olmadan cinsiyetçi söylemi yeniden üretiyoruz; homofobik ve transfobik dili yeniden kullanıyoruz. Yıllardır bunun içinde olup, yıllardır kendimle, kimliğimle baş eden birisi olarak ben bile bunu yeniden üretebilirim. Benim de ikaz aldığım oluyor. Yani her şeyi biliyormuşuz gibi hareket edemeyiz. Biz de kendimizle savaşmaya, bu dili kırmaya çalışmaya devam ediyoruz.

SEYHAN ARMAN– Ama zaten film değişmiş, sonuna da bir şeyler eklemişsin Aykut. Yani görüntüyle ve sesle filme bir şeyler eklediğin için ilk zamanlardaki gibi bir sorun olmayabilir. Olsa bile artık başka bir filmde de bunu çözeceğiz o zaman. Bence bir de insanları "heterolar", "totorolar" diye ötekileştirirsek onlar da bizi öteki kılabilir. Bugün hem konuşmacı hem de katılımcı olarak buradaydım ve anlattıklarımla, duruşumla, bakışımla, gülüşümle, kısacası varoluşumla bir dönüşüme katkı sağladığımı düşünüyorum. Eğer gelmeseydim, hayali bir "ben"i insanlar istedikleri gibi anlatacaklar ve zaten kalıplaştırdıkları gibi bir algıyı yine devam ettireceklerdi. Değişen bir şey olmayacaktı. Ama bugün ben buradaydım ve kendimi bir nebze de olsa tanıttım, işte bu da bir şeyler yapmanın ta kendisi. Transfobinin ana nedeni tanışmıyor olmak, ben burada sizlerle tanıştım!

"BEN VE NURİ BALA" FİLMİ ÜZERİNE BİR SÖYLEŞİ

ESMERAY, MELİSA ÖNEL
AYKUT ATASAY

AYKUT ATASAY– Aslında filme dair çok şey söylemek istiyorum çünkü Melisa *Ben ve Nuri Bala*'yı (2010) çekerken benimle *Travestiler* (2007) filminde de çalışıyordu, görüntü yönetmenliği yapıyordu. Bu süreçte filmi nasıl çektiğini ve filme dair neler yapmak istediğine yakından tanıklık etme fırsatım oldu. Esmeray da *Travesti Terörü*'nde (2005) yer almıştı. Bir anekdot vermek istiyorum: Geçen sene *Altyazı* dergisi için Melisa'yla yaptığım röportajda, filme başlama isteği ve arzusuyla ilgili şunu söylemişti: "Ben Esmeray'a Esmeray'ı çekmek için gitmedim, Esmeray'la tanışmak için gittim." Esmeray'la tanışması için kendisini teşvik eden sebeplerden birinin, çok küçük yaşlardan beri kendisinin de kadınlığı sorgulaması olduğunu, o sorgulama serüvenine Esmeray'ı da eklemek istediğini, toplumsal cinsiyet ve kadınlık rolleri üzerine Esmeray'la birlikte düşünmek istediğini söylemişti.

MELİSA ÖNEL– Aykut'un dediği gibi, birbirimizi tanıdığımız için de çok daha kişisel cevap vermiştim o röportajda. Kendi hayatımda da hep sorguladığım bir şeydi aslında: Başka birisinin gözünde, kendi düşündüğümle aynı olan bir insan değilsem, o kişi beni nereye koyuyor? Kimliğimin ne kadarı başka bir insan tarafından oluşuyor, ne kadarı benim kendi hayal ettiğim şekilde oluşuyor? Bu soruları ve bu insanın içi ile dışı arasındaki ilişkiyi düşünüyordum: Hangisi kendisini nasıl ortaya koyuyor; kendisinin temsilini —toplumdaki yansımalarını— kendisine nasıl geri getiriyor? Bunlarla da yıllardır kendimce ilgileniyordum. Esmeray'la tanışınca anladım ki, onun hi-

kâyesi, bunları anlamak için yola çıkmış birinin serüveni gibiydi aslında.

AYKUT ATASAY– Esmeray da filmde diyordu: "Kadın olmak nedir? Ben de kadınlığımı sorguluyorum."

MELİSA ÖNEL– Bu aslında benim için filmin ana cümlesi; kadınlığın ne olduğunu sürekli sorguluyor ve kadınlığı tekrar tekrar üretiyor olma hali. Kendi hayatımda da bunu hissediyor ve yaşıyorum. Aslında sadece kadınlık ve erkeklik üzerine bir şey değil bu, hayatın her alanıyla ilgili. Sürekli kendini yeniden üretiyor ve tanımlıyor olma, bir şeyleri geride bırakıp, derini değiştirip yeni bir kimliğe bürünüyor olma halimizle ilgili. Ama bu yeni kimliğe bürünebilmek için kendimizi sürekli yeniden var ediyoruz ve bu noktada kimi zaman kategorilere sığmıyoruz. En azından bana böyle geliyordu; kimi zaman kadınlık, erkeklik, aşk, seks vesaire ile ilgili kategorilere sığmıyoruz. Esmeray'da bunun yansımaları olduğu için onun peşine takıldım.

AYKUT ATASAY– Esmeray'ı sadece travesti Esmeray olarak algılamıyor olman da önemli. Ben filmi izlediğimde aslında daha çok bir göç hikâyesi alıyorum. Esmeray'ın trans olmasından dolayı gördüğü ayrımcılıktan ziyade orada sanki bir özlem hikâyesi var, ancak trans oluşundan dolayı da bir kırılma var. Bu yüzden hep köyüne, ailesine ve ailesiyle birlikte vakit geçirmeye özlem duyan bir Esmeray var. Kısacası, kamera doğrultulan kişi trans kimliğe sahip olduğunda, onu sadece trans oluşu üzerinden algılama ve trans kimliğini önplana çıkarma eğilimi ortaya çıkıyor ve bu karşılaşma "Ne kadar ilginç bir karakter!" diyerek şaşırma, heyecanlanma ve bunu temsil etme haline dönüşebiliyor. Ancak ben burada soğukkanlı bir film görüyorum.

MELİSA ÖNEL– Aslında bu söylediğin, tam da durumun kategorileştirmeye çok müsait olmasından kaynaklanıyor. Bu, çekim esnasında Esmeray'la üzerine konuştuğumuz bir şeydi. Kimliğinden dolayı, "Ne kadar enteresan, o zaman bir tek kamerayı tutsam yeter, çünkü kendi içinde ilginç bir şey" gibi sorunlu bir noktaya savrulmadım. Zaten böyle bir düşünce en başından hatalı. Esmeray'a da haksızlık

etmek olurdu. Bana göre hiçbirimiz sadece tek bir özelliğimizle olduğumuz kişi olmuyoruz. Ben fotoğraf çekiyorum, film yapıyorum ama bu ancak bir noktaya kadar benim kim olduğumu belirtebilir. Esmeray'la yakınlaşırken de, onun sadece bir kimliği üzerinden gitmek, indirgemeci davranmak ve haksızlık etmek demekti benim için. Dolayısıyla bir şeyin propagandasını yapan bir film olmasın ya da Esmeray'ın sadece iyi yönünü gösteren bir film olmasın diye düşündük.

AYKUT ATASAY– Esmeray, sen sahnede birçok otobiyografik öğeden bahsediyorsun, kendini anlatıyorsun ancak kendini göremiyorsun. Bu film ise hem kendini anlattığın hem de kendini izleyebildiğin bir şey. Melisa'yla tanışmandan şu âna kadar geçen sürede, bu filmle birlikte yaptığın yolculuk nasıldı? Filme baktığında neler düşünüyorsun? Kendine, konuştuklarına, filme dair, filmden sonrasına dair neler hissediyorsun?

ESMERAY– Ayy... Bu akademisyenlerle başım sürekli belada. Yani, öyle akademik bir dil kullandın ki... Bir sürü şey söyledin. Tek bir cümlede, bir soru sorabilirsin aslında. Akademisyenler, ne dediklerini anlamayacağımı düşündükleri için sürekli açıklama yapma gereği duyuyorlar. Şimdi... Sen ne sormuştun?

AYKUT ATASAY– Halbuki konferanstan önce bu soruyu soracağımı söyledim sana. "Tamam, çok güzel bir soru," demiştin, şimdi de böyle diyorsun...

ESMERAY– Şuradan başlasam belki daha iyi olur: Sahnede performans yapan oyuncuların birçoğu için kendini izlemek kadar utanç verici bir şey yok. Ben kendimi izlerken sürekli utanıyorum; bu belgeselde de öyle oldu. Nedenini bilmiyorum. Bu film aslında bana *Cadının Bohçası*'nın belgesel hali gibi geliyor, çünkü orada da benzer şeyler anlatıyorum. Belgeseli izlerken en çok üzüldüğüm, her seferinde eksikliğini hissettiğim şey şu: Melisa'yla köye gidemedim. Bu çok etkiliyor beni. Köye gitmeyi çok istiyorum ancak gidemedim.

Ben oyunumun tanıtımında sorduğum "Bir 'travesti'nin ezberinizi bozmasına izin verecek kadar cesur musunuz?" sorusunu ken-

dimi kategorize etmek için sormuyorum. Ben travesti değilim, bunu sürekli söylemek zorunda olmak da çok kötü bir şey. Sürekli "Ben kadınım" demek, kadın olduğumu söylemek istemiyorum. Travesti bambaşka bir şey... Birileri travesti kimliğini buraya getirmiş ama nereden, hangi ülkeden getirmiş bilmiyorum. Birilerinin tanımladığı, özellikle medyanın tanımladığı bir travesti kimliği var ortada. Türk Dil Kurumu sözlüğü, "akşamları kadın kılığına giren, para karşılığı çalışan erkekler" diye kendine göre tanımlıyor. Bu tanımların içinde kadın travesti de yok, kadın bedenindeki travestilere hiç değinmiyorlar. Bütün bu tanımlamaları yok etmek için, ben tırnak içinde "travesti" kimliğine sahip çıkıyorum. "Siz bana bu sıfatı taktınız ancak beni bu şekilde tanımlayamazsınız, ben kendimi tanımlarım," diyorum. Bu anlamda sahip çıkıyorum bu kimliğe. Merak edenler olursa diye söylüyorum: Ben bir kadınım, transseksüel bir kadınım. Sürekli ne olduğumu söylemek istemiyorum artık. Kimseye kendimi kabul ettirmek de istemiyorum. Bu kabul edenin de, etmeyenin de kendi sorunudur. Belgeselin amacı biraz da buydu.

Belgeseldeki tek sorunlu taraf bence hayatımın çoğu Amargi'de geçmesine rağmen Amargi'nin pek görünür olmaması. İzlerken bu eksikliği biraz hissediyorum.

DİNLEYİCİ– Belgeselde iki televizyon kaydı var, Türk Max ve NTV' den. Bunları izlerken, Esmeray, senin o programlarda huzursuz olduğunu fark ettim. Hem Hülya Avşar, hem Can Dündar seni anlamayacakmış gibi bir gerginlik vardı sanki üzerinde. Bu programlarda ne hissettiğini merak ediyorum. Hülya Avşar gibi bir kadın sana çok güçlü bir konumdan bakarak sorular sorarken, ya da hümanist Can Dündar, anlamaya çalışan bir yargıç gibi sana bakarken neler hissettin? O bakış alanında nasıl bir durumdaydın?

ESMERAY– Can Dündar'ın programında çok da gergin değildim aslında. Sadece söyleşiden önce gösterilen dosyadaki travestilerle ilgili görüntüler nedeniyle kötüydüm. Yoksa Can Dündar'la ilgili bir problemim yoktu. Ama Hülya Avşar'da bir hayli gergindim. Ertesi gün insanlar beni aradılar ve programı izlerken "Esmeray şimdi çantayı indirir kafasına... Tamam, şimdi vuracak, bu sefer kesin..." gibi tedirginlikler yaşadıklarını söylediler. "Bu nasıl bir sabırdı, sen

nasıl sabrettin kadına?" diye sordular bana. Ama ben, Hülya Avşar' dan öyle soruların geleceğini biliyordum ve buna hazırlıklı gitmiştim. Aslında beklediğimin dışında, ağır sorular da sordu. Mesela bana transseksüelliğin ne olduğunu üç kere söylettirdi. İnsanların transseksüellerin agresif oldukları ve sorulan sorulara cevap vermedikleri yönündeki önyargılarını kırmak için gayet sakin bir şekilde cevap vermeye çalışıyordum. Bana, elleriyle de anlatarak şöyle bir şey söyledi: "Şimdi ben geylerin nasıl seviştiğini biliyorum." Geylerin nasıl seviştiğini nerden biliyor bilmiyorum. "Travestiler nasıl sevişiyor?" diye sordu. Şimdi bu bir soru mu? Ben de "Hülya Hanım, şimdi tek tek travestilerin yataklarında nasıl seviştiklerini size anlatamam," dedim. "Hayır" dedi. İşaret de yaparak, "Vajinası olan, ameliyatlı olan bir transseksüel nasıl sevişir?" diye bir soru sordu. "Yani Hülya Hanım, bir insanın vajinası varsa, lezbiyen de değilse, nasıl sevişir sizce?" dedim. "Haa, anladım," dedi. Bu gibi sorular çok gerdi beni ama agresif olmamak için sürekli kendimi kontrol ediyordum. Hülya Avşar gerçekten de bilmiyor. Hani gazeteciler, toplumun, halkın sorabileceği ve anlayabileceği şekilde sorular sorar ya, bu öyle de değil. Bilmiyor, algılayamıyor. Öyle bir sorunu var. Ama samimiydi; kamera arkasında konuştuğumuzda öyle bir hissiyat verdi bana.

DİNLEYİCİ– Esmeray'ın Kars'taki köyünden görüntülerle beraber huzurlu bir şekilde açılan film, sonrasında buradaki hayatına, İstanbul' daki o korkutucu şehir görüntüsünün içinde nasıl bir yaşam tutturduğuna ve bir direniş hikâyesine girdi. Filmin sonu ise yine geçmişte yaşanan, ancak geçmişte kalmayan bir cinsel şiddet anlatısıyla bitti. Böyle bir akışla bırakılmak istenen etki neydi? Benim hissettiğim şey şu oldu: Eşcinsellerin ve transseksüellerin hayatları sürekli abluka altında ve sürekli bir yas çemberi içerisinde tutsak kalmış haldeler. Artık bu tür temsilleri bir şekilde kıran, buna direnen hikâyeler görmek istiyoruz. Esmeray'ın oynadığı oyunlar, mesela *Cadının Bohçası* oyunu insanda umutlu bir beklenti uyandırıyor. Filmin ise *Cadının Bohçası*'nın tam tersi bir etki bıraktığını düşünüyorum. Keza *Tecavüz* oyununda da içine attıklarını döküp kurtularak yeni bir hayata başlama arzusu vardı. Bu filmde ise böyle geleceğe dö-

nük bir umuda rastlayamıyoruz. Özellikle yönetmen olarak hikâyenin sonunu bu şekilde bitirmeyi neden tercih ettiniz?

MELİSA ÖNEL– Öncelikle, Esmeray'ın sahnede bir performansı/kimliği var, bir de sahneye hazırlanırken içinden geçtiği, belirli bir oyunu seçmesinin ardında yatan sebepler var. Aslında bu ikisi birbirinden farklı şeyler... Sahne bir performanstan oluşuyor. Dolayısıyla bizim amacımız o performansın arka planına, Esmeray'ın sahnedeki dokunulmazlığının arka planına gitmek ve onu paylaşmaktı. Aslında insan, geçmişini diğerleriyle sahneden paylaştığı zaman da onunla yüzleşmiş oluyor, ancak Esmeray o oyun için hazırlanırken esas yüzleşmeyi yaşadı. Yani birlikte çalıştığımız süreçte bana böyle gelmişti. Birlikte çalışırken "Şunu da söyleyelim mi?", "Onu da söyleyelim mi?" vb. derken aslında onun geçmişiyle yüzleştiğini düşünmüştüm.

Bunun dışında, filmi Esmeray'ın geçmişte yaşadığı şiddet vakasını anlatışıyla bitirmekteki amacım, bunun hayatının bittiği nokta olarak anlaşılması değildi. Esmeray bir oyuncu ve filmi bitirdiğimizde sahneye koyacağı oyunun hikâyesi buydu ve hayat onun için böyle devam edecekti. Evet, geçmişteki bir şeyle yüzleşecek, onu geride bırakacak, ondan sonra da sokakta yürüyüp evine gidecek, ertesi gün tekrar olağan bir gün olacak. Film olağandışı bir şeylerle değil, bir şeylerin sıradanlaşmasıyla ilgili aslında. Dolayısıyla amacımız bir yas hissine odaklanmak değildi. Daha ziyade, "Esmeray bunu da bir şekilde geride bırakabiliyor, bu hayatının bir parçası olsa da yürümeye devam ediyor," gibi bir şey demekti amacımız.

ESMERAY– Biz içinde olduğumuz için böyle anlaşılabileceğini belki fark etmemiştik ama dışarıdaki göz sizin gibi algılıyor. Orada yaşadığım şiddeti anlatmam oyun öncesindeki çalışmamızın bir parçasıydı. Filmde o olayı anlattığımı gördüğünüz ve Melisa diye seslendiğim kadın da yönetmen Melisa değildi; oyun için birlikte çalıştığımız başka bir kadındı ve ben ona anlatıyordum. "Hikâye budur; bunu oyunlaştıralım mı, oyunlaştırmayalım mı?" aşamasındaydık. Melisa'nın dediği gibi, filmden sonra hayat devam ediyor. Filmin orada bir yerde bitmesi lazımdı ve öyle bitti diye düşünüyorum.

MELİSA ÖNEL– Bir de o kadrajda benim olmamam, o sahnenin filmde olmasına olanak sağlayan bir şey. Çünkü Esmeray'ın karşısına bir psikolog gibi oturup, geçmişindeki travmaları sorarak onu kameraya çekip, ona geçmişiyle yüzleşmesini önermek değildi bu filmde yapmak istediğim şey. Bu, tamamen benim dışımda gelişen bir şeydi. Ben orayı, kendimi ve kamerayı Esmeray'ın içeri aldığı, içeri alacak kadar güvendiği bir göz olarak gördüğüm için filme dahil ettim.

AYKUT ATASAY–"Nuri Bala" derken, Esmeray'ın sahiplendiği ya da sahiplenmediği farklı kimliklerin dışında Melisa Önel var mı peki? Sonuçta köyü senin bakışından görüyoruz, belki orada en çok seni hissediyoruz.

MELİSA ÖNEL– Ben aslında filmi yaparken, bir parça yönetmenin de işin içinde olduğu belli olsun istemiştim. "Esmeray'ı temsil edeceğim, kamerayı ona çevirdim, onu anlatacağım," gibi şeylerin olma ihtimalini kırabilmek için bunu istiyordum. Filmin içinde yer alarak bir şekilde aynadan görüneyim istiyordum. Ben de bir insanım ve bu benim gözüm. Dışarıdan bir gözle Esmeray'ı anlatıyor olmamak için bunu istiyordum. Bende bu düşünce vardı ama filmin genelinde böyle bir dil oluşmadı. Yani ben, yönetmen olarak işin içine girmedim. Dolayısıyla filmin kurgusu bu noktada Esmeray'a geri döndü. Yani Esmeray anlatıcı oldu. Madem ben içine giremiyorum ve insanlara, "Evet, ben de bir gözüm, benim de durduğum bir yer var," diyemiyorum; o zaman Esmeray olabildiğince çok kurguyu belirleyen unsur ve kişi olsun.

ESMERAY– Öyle mi oldu?

MELİSA ÖNEL– Sence öyle olmadı mı? Yani iki yılın sonunda bir sürü şey toplandı etti ama...

ESMERAY– Tamam kız, şaka yaptım.

DİNLEYİCİ– Esmeray, köye tekrar gittin mi onu merak ediyorum? Baban vefat etmediyse onunla görüşme imkânın oldu mu? Bir de küçükken bir seçim yaptın, peki, pişman oldun mu bu seçiminden?

Acaba "Hayatıma normal doğduğum şekilde devam etseydim belki de o da iyi bir seçenek olabilirdi," diye düşündün mü hiç? Bir de insanlar çevrede sıradanlıktan bıkarken, sürekli monoton bir hayat yaşarken, sıradışı bir hayat yaşamak istiyorlar. Esmeray da tam tersine sıradanlaşmak mı istiyor, sıradan bir hayata karışmak mı istiyor, sürekli farklı görünmek istemiyor mu?

ESMERAY– Ben doğduğum gibi "normal" yaşıyorum zaten, bunu neden sordun anlamadım. İnsanlar doğduğum gibi yaşamama engel oldukları için, bunu açığa çıkarmak için yaşıyorum. Nasıl doğduysam öyle yaşıyorum. Allah korusun babam ölmedi daha, ama görmedim. Çok görmek istiyorum, maalesef herhalde göremeyeceğim hiçbir şekilde. Çünkü babamın bilmesini hiç kimse istemiyor, ben de istemiyorum. Bilmemesi daha iyi bu durumda; bilirse daha kötü şeyler olur. Köye de gitmedim ama Kars'a *Cadının Bohçası*'nı götürmek istiyoruz. Köy de çok yakın, orada belki bir kaçamak yaparım. Bir de sıradan derken nasıl sıradan hayat? Yani onu biraz daha açarsan daha iyi olur. Ne demek sıradan hayat, kimdir sıradan olan?

DİNLEYİCİ– Herkes size normal bakmıyordur herhalde. Yolda, sokakta, diğer insanlar gibi bakmıyordur. Bunu siz de fark etmişsinizdir. Siz de farklı görünmemek mi istiyorsunuz, mesela hayatın içine karışmak mı istiyorsunuz? Belgeselden de biraz öyle bir şey anlaşılıyor.

ESMERAY– Ben hayatın içindeyim zaten, toplumun içindeyim. Kendimi heteroseksist topluma hiçbir zaman uydurmak, kabul ettirmek istemiyorum. Kendimi toplumla birlikte dönüştürmek istiyorum. Çok farklı olduğumu da düşünmüyorum. Nerem farklı, boynuzum mu var? Hangi fark? Normal karşılamayan insanların sorunlu olduğunu düşünüyorum. Bu benim sorunum değil. Ben buyum, Esmeray'ım, kadınım, Kürt'üm. Travesti kimliği taktınız bana, bunu da yok etmek için, hep birlikte mutlu bir şekilde nasıl yaşayabiliriz, onun mücadelesini veriyorum.

DİNLEYİCİ– Bu türde, yani LGBT konulu filmlerde, anlatı biraz söylem eksikliği içeriyor ve şöyle bir hissiyat uyandırıyor: "Esmeray bir şeyi seçti, ve seçiminden sonra İstanbul'a geldi. O seçtiği şeyin

sonucunda birtakım kötü sonuçlar yaşadı." Anlatıdan böyle bir şey de çıkabilir. Çünkü eski görüntüler konulmuş. Beden geçişi öncesi fotoğrafların konulma sebebi, süreci nedir? Karar alma süreci nasıl işledi? Kurgu öyle bir gidiyor ki buradan her sonucu çıkarabilirsiniz. Baktığınız göz önemli. Bakan gözü değiştirmeye yönelik bir şeyin yapılmamış olduğunu düşünüyorum. Belki de "Esmeray böyleydi, İstanbul'a geldi, bunu seçti" izlenimine baştan bir cevap verebilirdi.

MELİSA ÖNEL– Ben kendi üretimlerimde biçimsel olarak izleyicileri ve düşüncelerini koşullandırmamayı, bazı iddialar sunmamayı tercih ediyorum. Ancak bir şeyin toplamı, kurgusu, başladığı noktayla bittiği nokta zaten insana bir şey söylüyordur. Burada izleyici istediği şeyi alsın. Böyle bir form kimi insanlara hitap etmeyebilir ama ben izleyiciye güveniyorum diyebilirim. İzleyicinin, Esmeray'ın tecrübesini anlayabileceğine güveniyorum. Dolayısıyla evet, ucu açık kimi şeyler bırakabiliyorum. Ben sanatın, üretimin ve paylaşımın böyle bir şey olduğunu düşünüyorum. Arkadaşlıkta da aynı şey söz konusu, bir kimseyle muhabbet ederken de... Bir noktadan başlıyorsunuz, bir noktaya geliyorsunuz. Karşınızdakine "Bu böyledir" diyerek değil de, bir yolculuk içinde bunu yapabileceğinize inanıyorum.

DİNLEYİCİ– Esmeray, ben seni ayrıca tanıyor olmanın verdiği bilgiyle konuşacağım şimdi. Filmde, on küsur sene önce İstanbul'a geldiğin günle bugünün arasındaki farkı, tek başına yürüttüğün bir mücadeleye veya belki bir şekilde şanslı olmana, bir şeylere tutunabilmene bağlıyormuşsun gibi okudum. Ama Amargi'yi çok göremediğini de söyledin. Feminist ya da LGBT aktivisti kadınlarla çevrili olmanın aktvist olmana etkisi olduğunu düşünüyorum. Yanılıyor muyum, bilmiyorum? Ben Melisa'nın bunu filme bilerek mi dahil etmediğini merak ediyorum.

MELİSA ÖNEL– Evet doğru... Esmeray'la film üzerine birlikte çalışırken, kendisini 8 Mart Dünya Kadınlar Günü'nde filme alan üç kamera vardı. İki yıl içerisinde herhalde on kişi Esmeray'la ilgili film yapıyordu. Ben bu filmde onun politik bir kadın olması dolayısıyla

insanlarla sosyalleşmesi üzerine bir söz söylemiyordum. Süreç içerisinde herkes Esmeray'la ilgili bir şeyler yapmak istiyordu ve genellikle herkes feminist kimliği, aktivist olması gibi şeyler üzerinde duruyordu. Ben de iki yıl önce, eğer bu film üzerine çalışacaksam, aynı şeyi üretmek istemediğime karar verdim. Zaten Esmeray'ın duruşundan politik olduğu anlaşılıyor. Dolayısıyla ben de kalkıp Amargi'nin içine girmemeyi tercih ettim. Zaten herkes Amargi'de onunla röportaj yapıyordu. Yurtdışından insanlar geliyor, hepsi Amargi'deler. Belki Amargi gerçekten eksik; belki Esmeray tek parça birisi gibi duruyor ama bu bir noktada yönetmen olarak karar vermem gereken bir şeydi. On tane kamera iki yıl içerisinde Esmeray'ı çekerken, bu filmi farklı yapan bir şey olmasını ve bir de Esmeray'ın hayatını başka bir noktadan ele almasını istiyordum. Bir meta gibi olmamasını istiyordum. Dolayısıyla bazı parçaları dışarıda bırakmam gerekti.

DİNLEYİCİ– Toplumu dönüştürmekten ve toplumla dönüşmekten bahsettiniz. Bu konuda toplumda bir kıvılcım görüyor musunuz ve başarılı olduğunuzu düşünüyor musunuz? Geleceğe dönük umudunuz var mı?

ESMERAY– Tabii ki umutlu olmalıyım, yoksa yaşayamam. Son birkaç yıldır özellikle toplumun ciddi bir şekilde muhafazakârlığa doğru yol aldığını görüyorum. Bu daha önce de vardı ama şu anda beni çok ciddi bir şekilde rahatsız ediyor. Öte yandan da tabii ki bir sürü şey değişiyor, sadece benim tek başıma yaptığım şeyler yok. LGBT ve feminist hareketle birlikte ürettiğimiz politikalar üzerinden, özellikle LGBT hareketinin yaptığı politikalar üzerinden dolaptan çıkan pek çok eşcinsel birey tanıyorum. Bunlar küçük adımlar olsa da birdenbire devrim olmaz, birdenbire toplum dönüşmez. Çok iyi adımların atıldığına inanıyorum ve bu nedenle de umutsuz değilim.

"TRANS, ONURLU VE TÜRKİYELİ"

GABRIELLE LE ROUX İLE SÖYLEŞİ

BERFU ŞEKER

Gabrielle Le Roux Londra'da doğup, Güney Afrika'da büyüyen bir sanatçı ve insan hakları aktivisti... Türkiye'de onu ilk defa 2010 yılında, 18. İstanbul LGBTT Onur Haftası etkinlikleri kapsamında sergilenen "Afrikalı, Transgender ve Onurlu" projesiyle tanıdık. Daha önce Karayipler, Londra, Amsterdam ve Kanarya Adaları'nda yaşayan Gabrielle Le Roux, feminist bir aktivist olarak 1992-2000 yılları arasında Güney Afrika'daki çeşitli STK'larda kadın hakları, AIDS ve LGBT hakları üzerine çalıştı. Kadınların Medya İzleme Grubu'nda kadınların temsil edilişi üzerine de çeşitli politik çalışmalar yürüten sanatçı 2001 senesinde Karayipler'e tekrar döndüğü bir ziyaret sırasında, ileride çeşitli projelerde de sürdüreceği portre çizimleri ve kişisel anlatılardan oluşan bir konsept geliştirdi. Portre çizmeyi kendi kendine öğrenen Le Roux'nun bu konseptteki ilk projesi olan "Living Ancestors" (Yaşayan Atalar), Dominika Adası'nda yaşayan, yaşı yüzün üzerinde olan kadınların portrelerinden ve onlarla yapılan röportajlardan oluşuyor.

Sanatçının 2008 yılında yürüttüğü ve on Afrikalı transgender aktivist ile beraber gerçekleştirdiği "Afrikalı, Transgender ve Onurlu" sergisini 2010 yılında Türkiye'ye getirmesiyle başlayan iletişim süreci, 2011'de beş farklı şehirden Türkiyeli on sekiz trans aktivistle gerçekleştirdiği "Trans, Onurlu ve Türkiyeli" projesinin oluşumuna olanak sağladı. On yedi portre ve on sekiz videodan oluşan serginin yanı sıra, portrelerde ve videolarda yer almayan bazı mülakatların da toplandığı bir kitap ve DVD de projenin diğer yan unsurları ara-

sında. Videolarda ve kitapta, çocukları trans olduğu için politize olmuş ailelerle yapılan mülakatlar da yer alıyor.

Türkiye'nin doğusundan batısına, çeşitli bölgelerinden gelen trans aktivistlerin portreleri ve video-mülakatlarından oluşan "Trans, Onurlu ve Türkiyeli" projesi ve multi-medya sergi çok büyük özverilerle ve yoğun bir çalışma temposuyla bir yıldan kısa bir sürede tamamlandı. "Sosyal Adalet İçin Sanatsal Bir Müdahale" sloganıyla yola çıkan proje, bize özellikle son üç yıldır güçlenmekte olan Türkiye'deki trans aktivizmine dair, tarihin tam da bu kritik noktasında neler olup bittiğini belgeleyen çok önemli bir çalışma. Gabrielle'i bu süreçte tanımak, sınır tanımayan bir insan hakları aktivisti olarak kendini işine nasıl adadığını görmek, onunla çalışan çoğu kişi için çok önemli bir deneyim oldu. Gabrielle ve projesi, 2011'de düzenlenen Trans Onur Haftası, İstanbul Onur Haftası, Ankara'da ve İstanbul'da birer hafta aralıklarla düzenlenen Nefret Suçu Mağduru Trans Bireyleri Anma Yürüyüşleri de dahil olmak üzere çeşitli LGBT eylemlerinin aktif bir parçası haline geldi. Portrelerde ve videolarda bu eylemliliğin ne kadar canlı olduğu ve aktivistlerin cesur bir açıklık ve kararlılıkla verdikleri mücadelenin onurlandırıldığı, sanatçının da hedeflediği üzere, açıkça görülüyor.

Dolayısıyla bu proje, içinde yer alan çoğu insan için de çok büyük önem taşıyor. Portreler normlara ve ayrımcılığa karşı duran yüzlerin inanılmaz dirayetini aktardığı gibi, videolar da aktivistlerin hayatlarına daha yakından bakabilmemizi sağlıyor. Proje, materyallerinin bedava oluşu ve internetten kolay erişilebilirliği sayesinde de çok kolay kamusallaşan, yayılan ve dolaşan bir özelliğe sahip ve bu özelliğiyle ulusötesi bir bağlamda da ses getirecek gibi görünüyor. Gabrielle Le Roux'nun projesi bedenlerin sınırları üzerine düşündürüp, cinsiyet sınırlarının geçişkenliğini görünür kılmaya dair bir mücadeleye tanıklık etmemizi sağlarken, başka türden sınırlara, örneğin sanat ve aktivizm arasındaki sınırlara ya da coğrafi sınırlara dair algılamalarımızı da zorluyor. "Trans, Onurlu ve Türkiyeli", insanları her daim tasnif etmek üzere oluşturulan suni sınırlara ve o sınırları muhafaza etmek adına yaşamların harcanabilirliğine karşı, küresel olarak edindiğimiz ortak dertler üzerinden düşündürücü bir deneyim alanı yaratıyor.

BERFU ŞEKER– "Trans, Onurlu ve Türkiyeli"den önce, Afrikalı trans aktivistlerle birlikte "Afrikalı,Transgender ve Onurlu" sergisini hazırlamıştın. Transgender meseleleriyle ilişkilenmeye nasıl başladın?

GABRIELLE LE ROUX– 2007 senesinde, (beden) geçiş sürecinde olan bir trans kadınla aynı evi paylaştım. Onunla yakınlaşmak ve onunla birlikte yürürken cinsiyeti ilk bakışta anlaşılmayan birine karşı toplumun ne kadar nefret dolu olduğunu hayatımda ilk defa görmek ve bunun onu ne kadar çok incittiğine tanık olmak benim için dünyayı tümden değiştirdi. İnsanların birbirlerinin cinsiyetlerini nasıl sahiplendiklerini ve elli metre öteden birinin cinsiyetini tahmin edemediklerinde ne kadar sinirlendiklerini gördüm. O zamana kadar cinsiyet ayrımcılığını "kadın" ve "erkek" arasındaki bir mesele olarak düşünüyordum ve trans bireyler için bu ikiliğin arasında hiçbir alan olmadığını, varsa da çok dar olduğunu fark etmemiştim. Sokaklar ve kamusal alan genelde translar için pek tekin değildi.

Ugandalı ve çok tanınmış bir LGBT insan hakları savunucusu, aynı zamanda da çok cesur bir trans aktivist olan Victor Mukasa'yla zaten arkadaştım. Sadece hayatlarını yaşamaya çalışan diğer trans bireylerin de yalnızca kendilerine dürüst oldukları için toplumsal dönüşümün birer faili haline geldiklerini ve böylece kendiliklerinden aktivist haline geldiklerini gördüm. Transgender meseleleriyle bu yakın arkadaşlıklar ve bana öğrettikleri sayesinde ilişkilenmeye başladım.

BERFU ŞEKER– Bugünlerde Türkiye'de de çok önemli bir tartışmanın parçası olduğu için sormak istiyorum. Kendini feminist olarak tanımladığını biliyorum (*Gabrielle şüpheli gözlerle bakıyor. Ara verip, konuşmasını bekliyorum*).

GABRIELLE LE ROUX– Evet, ben bir feministim. Ancak trans meseleleriyle ilişkilenmeye başladıktan sonra feminizmimin değiştiğini düşünüyorum. Halen çok fazla feministin trans bireylere karşı düşmanca bir tavır içinde olduklarını, trans bireylere karşı çok dışlayıcı davrandıklarını ve transgender meselelerini toplumsal cinsiyet meseleleri olarak görmezden geldiklerini düşünüyorum. Sanırım bu

yüzden gözlerimde bir tereddüt gördün.

BERFU ŞEKER– Peki feminizm, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kategorilerinin ikiliğini sorgulamanda nasıl bir etkide bulundu?

GABRIELLE LE ROUX– Evet, ataerkil bir dünyada yaşıyoruz ve evet, ataerki toplumsal cinsiyetin ikiliği üzerine kurulmuştur. Fakat translıkla ilgili meseleleri, toplumsal cinsiyet meseleleri olarak görmek bu ikiliğin kendisinin bir mit olduğunu ve cinsiyetin (hem biyolojik, hem toplumsal) çeşitlilik arz ettiğini görmemizi sağlar. Ancak dediğim gibi, bu gözardı edilen bir mesele.

BERFU ŞEKER– Halbuki feminizmin kendisi toplumsal cinsiyetin inşa edilmiş olduğunu, kadının ya da erkeğin özü, hakikati diye bir şey olmadığını söyler. Ancak Türkiye'de de feminist politika içerisinde yaşadığımız sıkıntılardan birisi cinsiyetler arası güç hiyerarşisinin ve eşitsizliğin yalnızca kadın/erkek kategorileri üzerinden tartışılıyor olması ve cinsiyet çeşitliliğinin ve trans olmanın bu hiyerarşi içerisinde nerede konumlandığının (her zaman değil ama pek çok durumda) hareket içerisinde gözardı ediliyor olması.

GABRIELLE LE ROUX– Evet, cinsiyet eşitsizliği genelde sadece (trans olmayan) kadın/erkek arasındaki bir mesele olarak anlaşılıyor.

Benim deneyimimde tek bir "feminizm" yok ve translıkla ilgili meselelerde, farklı feminist çevrelerde trans oluşlara kapalı olanlarla, bundan heyecanlananlar arasında bir bölünme var. Bu bütün dünyada olan bir şey... Transları dahil etmek konusunda bazı feminist grupların bu kadar direnç göstermesi beni hayal kırıklığına uğratıyor. Çoğu zaman bu gruplar, bu dışlama halini trans bireylerin cinsiyet stereotiplerini tekrar ettiklerini söyleyerek meşrulaştırmaya çalışıyorlar ki bu çok önyargılı bir genelleme.

BERFU ŞEKER– Ya da mesela trans kadınlar için yeterince "kadın gibi" olmamak da bazen sorun teşkil edebiliyor. Örneğin, projede portresi yer alan trans aktivistlerden Sema, bazı feministlere feminist olduğunu kanıtlamak zorunda olduğu hissine kapıldığını, çünkü cinsiyet ikiliğinin iki tarafına da her zaman tamamen uymadığı

için bunun "erkeklik"in ayrıcalıklarından tamamen vazgeçmemekle bir tutulabildiğini söylüyor. Yani yeterince "kadın" olmamak —artık bu ne demekse— bazı feministler açısından bir sorun teşkil ediyor. Ancak yine bir trans kadın normlara uygun bir cinsiyet performansı sergilediğinde bu sefer de ataerkinin belirlediği kadınlığı yeniden üretmekle suçlanabiliyor yine bazı feministler tarafından. Öbür taraftan trans erkeklere getirilen eleştirilerden biri bu ayrıcalıkları talep ettikleri ve dolayısıyla erkekliğin patriarkal cinsiyet performansını yeniden ürettikleri şeklinde... Bana göre bu direncin temelinde aynı zamanda (toplumsal) cinsiyete karşı (içselleştirilmiş) özcü bir yaklaşım da yatıyor. Demek istediğim, doğduğu biyolojik cinsiyeti toplumsal cinsiyetiyle uyum içerisinde olan bir kadın da, feminist bile olsa, aynı şekilde toplumsal cinsiyetin normlarını yeniden üretmekten arınmış değil; ya da bu, o kadının eril tavırlar sergilemeyeceği anlamına da gelmiyor; bunlar onun feminizmini sorgulamayı, kabul etmemeyi ya da hareketin içine eklemlenmesine mani olmayı tetiklemiyor. Ama mevzu translara gelince normların günlük pratik içerisinde ne derecede yeniden üretilip/üretilmediği her daim sorunsallaştırılan bir mesele haline geliyor.

GABRIELLE LE ROUX– Bazen, bazı feminist çevreler tahakkümün yekpare olduğu ya da tahakkümler arası bir hiyerarşi olduğu duygusuna kapılabiliyorlar, ama bence bu doğru değil.

BERFU ŞEKER– Tekrar projelere dönecek olursak, "Afrikalı, Transgender ve Onurlu" burada sergilendiğinde Türkiye'deki trans aktivistler tarafından nasıl karşılandı?

GABRIELLE LE ROUX– Serginin açılışında Şevval Kılıç gelip benimle konuştu. Uluslararası Af Örgütü'nden açılışta muhakkak Türkiye'den bir trans aktivistin de burada neler olup bittiğini anlatması için bulunmasını istemiştim. Böylece Afrikalı trans aktivistlerle birlikte gerçekleştirdiğimiz proje en başından beri buradaki trans aktivistlerin de Türkiye'de neler olduğuyla ilgili konuşabildikleri bir platform oluşturdu. Öbür türlü burada olanlarla herhangi bir ilişkisi olmayan egzotik bir etkinliğe dönüşebilirdi. Şevval'le böyle tanıştık, çok iyi anlaştık ve birbirimize kanımız kaynadı. Sergiyi beğen-

di, ben de onunla tanışmış olmaktan çok mutlu oldum ve söyledikleri benim için çok değerliydi. Böylece Türkiye'deki trans aktivistlerle benzer bir şeyler yapmanın olasılığı üzerine konuşmaya başladık.

BERFU ŞEKER– Peki neden özellikle aktivistlerle çalışmayı seçtin?

GABRIELLE LE ROUX–Transfobik şiddetin derecesi burada çok yüksek. Aktivist olmayı seçen kişiler zaten açıklar ve bu bizim için çok önemliydi. Aktivistler, çok büyük bir ayrımcılığa karşı çok cesur bir duruş içerisindeler ve hakları için çoktan hayatlarını ortaya koymuşlar. Bence bunun için tanınmaları çok önemli bir şey.

Aktivistlerle özellikle yaptıkları işleri onurlandırmak ve sözlerini söyleyebilecekleri daha çok alan açabilmek için işbirliği yapıyoruz, çünkü onlar sorunları biliyor ve bunlara karşı bir duruş sergiliyorlar. Öte yandan sadece aktivistlerle çalışıyoruz, çünkü henüz açılmamış olan kimseyi açılmak durumunda bırakmak istemiyoruz. Bu çalışmamızın çok önemli bir parçası: Kimsenin güvenliğini hiçbir şekilde tehlikeye atmamak...

Bu açıdan bakınca portre çizimleri fotoğraflardan daha farklıdır, çünkü söz konusu çizim olunca siz olduğunuzu daima inkâr edebilirsiniz; fotoğraflar ise sizi tespit etmek için kullanılabilir. Fakat bu projede video da kullandık. Açıkçası, ben bu projenin formatında video kullanabileceğimizi düşünmemiştim. Videoyu sadece LISTAG'dan ebeveynler için kullanmayı düşünmüştüm ama Şevval kendisinin ve diğer trans aktivistlerin de videoda olmak isteyeceklerini söyledi. Gerçekten de istediler. Ben videonun çok güçlü bir araç olduğunu düşünüyorum ve eğer trans aktivistlerin kendilerinden böyle bir teklif gelmemiş olsaydı, güvenlikle alakalı durumlardan ötürü böyle bir şeyi asla teklif etmezdim.

Her yerde açılmış olan, ama bunu tercih etmemiş olan insanlar var. Afrika'nın çeşitli bölgelerinde, sıklıkla —şu anda bunu söylerken özellikle Uganda'yı düşünüyorum açıkçası— insanlar medya tarafından çok saldırgan ve zedeleyici şekillerde ifşa ediliyorlar. Bu genellikle o insanlar için çok şeye mal oluyor ve zaten çok şey kaybettikleri için aktivist oluyorlar. Çok yoğun şiddet ve tahakkümün insanları genellikle politikleştirmesi ve hayatlarının diğer alanların-

da da aktivist olmalarına yol açması gibi...

Çoğu trans birey için amaç açılmak değil. Amaç "normal" birer hayat sürebilmek... Hayatlarının daha basit olabilmesini ve kabul görmeyi istiyorlar, ancak bu şiddetli bir ayrımcılık yüzünden imkânsız kılınıyor. Bunu becermeye çalışan birilerinin hayatta en son isteyecekleri şey dikkatleri kendi üstlerine çekmektir. Böyle hisseden insanlar böyle bir serginin içinde olmazlar, olmamalıdırlar da.

BERFU ŞEKER–Videoların ve portrelerin yanı sıra kitap, DVD ve paneller de bu projenin parçası. Neden bu kadar çok araç kullandınız?

GABRIELLE LE ROUX– Bu çalışmanın amaçlarından biri de bunun aynı zamanda bir eğitim ve hak savunuculuğu için bir araç olarak kullanılması. Bu proje panellerle, atölyelerle, tartışmalarla ve etkinliklerle ne kadar çok dışarı açılırsa ve insanları bu mevzular üzerine konuşmaya, farklı açılardan düşünmeye ne kadar çok sevk ederse o kadar başarılı olur. Amacımız bu... Dekoratif anlamda bir sergi yapmadık. Serginin insanları bu konuların içine çekmesi gerekiyor.

Ayrıca bu sadece benimle ilgili bir şey de değil. Video meselesinde de dile getirdiğim gibi çalışmanın diğer ayakları da insanların heyecan dolu tepkileriyle organik bir şekilde gelişti. Kitap öncelikle bir sergi kataloğu gibi küçük bir kitapçık olacaktı, fakat daha sonra bağlamla ilgili daha fazla bilgiyi ve başka sesleri de dahil etmek daha anlamlı geldi.

BERFU ŞEKER– Serginin sloganı "Sosyal Adalet İçin Sanatsal Bir Müdahale". Sergi Nefret Suçu Mağduru Transları Anma Haftası etkinlikleri kapsamında Ankara'da da sergilendi, sonra da İstanbul'daki anma yürüyüşüne katıldı. Bir anlamda bu çalışma Türkiye'deki trans aktivistler üzerine bir çalışma olmaktan ziyade buradaki aktivizmin bir parçası haline geldi. Öte taraftan çağdaş sanatın her zaman sokaktaki aktivizmle bu kadar ilişki içerisinde olamadığını görüyoruz. Genelde işler, çokça ekonomik ve kültürel sermayenin dolaşımda olduğu steril sergi salonları içerisinde sınırlı kalıyor. Çalışmalarındaki sanat ve aktivizm ilişkisini açıklayabilir misin?

GABRIELLE LE ROUX– Öncelikle ben kendimi sosyal adalet için çalışan bir aktivist *ve* sanatçı olarak tanımlıyorum, yani bir aktivist olarak çalışıyorum, bu işi bir aktivist olarak yapıyorum. Aktivistlerle işbirliği yapıyorum. Bu aktivistler arası bir işbirliği ve ben bunun içine çizim yapmak için duyduğum tutkuyu katıyorum.

Ben portre çizmeyi kendi kendime öğrendim. Başka bir şekilde portre çizmeyi düşünmezdim, ama çizim yapma arzum için kendime politik bir alan buldum. Bunu insanları tanıma ve onurlandırma aracı olarak kullanabiliyorum ve insanlar da benim niyet ettiğim şekilde bununla ilişkileniyorlar. Şu anda bu yürüyor ve yapmak istediğim şeyi yapabildiğim için kendimi şanslı hissediyorum. Daha büyük bir şeyin parçası olarak ise amacım, üzerine konuşulmayan konular üzerine bir alan açmak. Bu projede yer alan herkes çok önemli kişiler ve bunun bir parçası olmayı seçtiler.

BERFU ŞEKER– Başka bir röportajda "Modellerinizi nasıl seçiyorsunuz?" sorusuna, "Benim modellerim ya da nesnelerim yok. Bu dili kullanmıyorum ve bu terimlerle düşünmüyorum," (Kazak vd. 2011) diye yanıt vermişsin. Bence bu çalışmayı bu kadar çarpıcı ve canlı kılan böyle bir yöntem benimsemiş olman. Senin portrelerine bakarken insan "sanatsal nesneler"e bakıyormuş gibi hissetmiyor. Bence bu daha çok senin sanatının aracılık ettiği interaktif bir deneyim... Bu yöntemden biraz bahsedebilir misin?

GABRIELLE LE ROUX– Bence bu soruyu kısmen cevapladın. Böyle algıladığın için çok memnun oldum. Yaptığım iş, bunun iletişim için bir yol olduğunu düşünen insanlarla işbirliği yapmakla ilgili. Hepimiz bunun iletişim için makul bir yol olduğunda hemfikiriz. Bence beraber çalıştığımız insanlarla işin içine koyduğumuz enerji, katılım, odaklanma ve niyet sayesinde insanlar tasvir ettiğin şekilde hissediyorlar. Bu benim tek başıma yapabileceğim bir şey değil. Asıl heyecan verici olan da bu.

BERFU ŞEKER– Esmeray'ın portresini çizerken sizi izleme olanağı buldum. Göz temasına çok önem verdiğini gördüm. Göz teması senin için neden bu kadar önemli?

GABRIELLE LE ROUX– Portrelerimi çizerken göz temasına çok önem veririm, çünkü bir insanın gözlerinin içine bakmak çok yoğun ve kişisel bir duygudur. Bu bana enerji veriyor. Birilerinin portrelerini çizerken eğer onlar başka yöne bakıyorlarsa, ben de öylece onlara bakıyorsam bu benim için çok zor oluyor. Bunun çok daha basit bir yöntem olduğunu ve ilgi çekici olmadığını düşünüyorum.

Ayrıca, portresi çizilen kişinin size baktığını hissettirmek de hoşuma gidiyor. Bu, ancak ben onları çizerken onlar da benim gözlerime bakıyorlarsa gerçekleşebilecek bir şey, sonuçta hepimiz insanlara konuşmasını umduğumuz bir iş yapıyoruz.

BERFU ŞEKER– Portrelerin mücadele etmek için inanılmaz bir gücü olan kişileri tasvir ediyor. Bence ilk projen "Living Ancestors" ile daha sonra Afrikalı ve Türkiyeli trans aktivistlerle yaptığın çalışmaların arasında güçlü bir bağ var. Hepsine kişisel anlatılar eşlik ediyor. Bir taraftan bu çalışmalar bir tür sözlü tarih çalışması. Çalışmalarını alternatif bir tarihyazımı olarak görüyor musun?

GABRIELLE LE ROUX– Evet, kesinlikle. Önemli olan insanların kendileri adına konuşmaları ve kendi hikâyelerini anlatmaları... Biliyorsun, uzun zaman feminist bir medya aktivisti olarak çalıştım. Kadın Medya İzleme Grubu olarak çok farklı kişilerden oluşan bir gruptuk ve her şeyden önemlisi orası herhangi bir konu hakkında farklı sesleri duyabilmek için çok önemli bir alandı. Bir araya gelip, birbirini dinleyerek insanların birbirine öğretebileceği çok şey var ve genelde hayatımızda eksik olan da bu. Anaakım toplum ve medya bize bunu sağlamıyor. Şimdi yaptığım şey de, başka türlü duymamın mümkün olmadığı öyküleri sürekli duyarak öğrendiklerimle alakalı. Dolayısıyla bu çalışmada da başkalarının onların adına konuşmasındansa, insanlar öznesi oldukları öykülerini kendi kelimeleriyle anlatıyorlar. Bu çalışmada bunu sürekli vurgulamak zorunda hissediyorum, çünkü bazen insanlar "Sesi duyulmayanların sesi oluyorsun," gibi şeyler söyleyebiliyorlar. Gerçekten yaptığım şey bu değil. Birincisi, herkesin bir sesi vardır; ikincisi, ben kimsenin sesi olamam. Bu ayrımı vurgulamak istiyorum. Yaptığım biraz alternatif tarih, biraz da alternatif medya.

Çağdaş sanatla ilgili soruna geri dönecek olursak, imajla metin

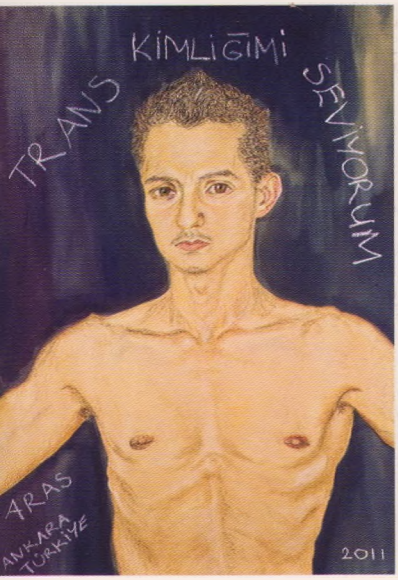
arasındaki bu kombinasyona bazı yerlerde daha sık karşılaşmaya başladık ancak halen metinle çizimi veya resmi birleştirmek çoğu yerde bir tabu. Benim içinse yaptığım şeyin içinde her şeyin olması gerekiyor. Bir portreye bakarken o insanla özdeşleşebilirsiniz ancak o insanın söylemek istediklerini duymazsanız o portre muhakkak sizin onu nasıl yorumladığınızla ilgili olacaktır, bu da her zaman sizin kim olduğunuzla alakalı olacaktır. Yani o imajı hep kendi kimliğinizle ilişkili bir yerden göreceksiniz demektir. Dolayısıyla birinci şahıs anlatımlar, portreleri çok kişisel ve özel kılarak sizin gerçek hikâyeyle özdeşleşmenizi sağlar. Mesela size büyükannenizi çağrıştıran bir kadının portresiyle karşılaşabilirsiniz ama portredeki kişinin lezbiyen olduğunu okuduğunuzda bir şeyleri sorgulamaya başlarsınız.

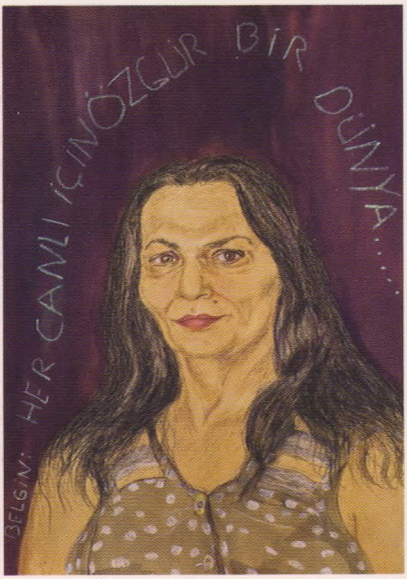
BERFU ŞEKER– Ayrıca aktivistler portrelerin üzerine kendi sözlerini de yazdılar.

GABRIELLE LE ROUX– İnsanların direkt olarak yazdıkları benim için çok önemli, çünkü bana göre yazdıkları imajdan ayrılmaz şeyler.

BERFU ŞEKER– "Afrikalı, Transgender ve Onurlu"da Afrika'nın doğusunda ve güneyindeki çeşitli ülkelerden trans aktivistlerle beraber çalıştın. "Trans, Onurlu ve Türkiyeli"de de batıdan doğuya kadar pek çok farklı şehirden aktivistlerle çalışarak benzer bir yöntem izledin. Bu coğrafi seçimi nasıl yaptığınızdan biraz bahsedebilir misin?

GABRIELLE LE ROUX– Pembe Hayat, İstanbul LGBTT ve Uluslararası Af Örgütü-Türkiye ile projeyi hazırlarken, aynı zamanda trans aktivistlerin coğrafi açıdan da farklılıklarını göstermek, trans aktivistlerin sadece İstanbul ve Ankara'da olmadıklarının altını çizmek istedik. Çalışmada taşra ve şehir deneyimlerinin farklılıklarını göstermesi açısından da bir coğrafi çeşitlilik mevcut... Örneğin İlksen, herkesin herkesi tanıdığı ve seni düzene uymaya zorladıkları bir kasabada, trans bir birey olarak büyümenin zorluklarını anlattı.



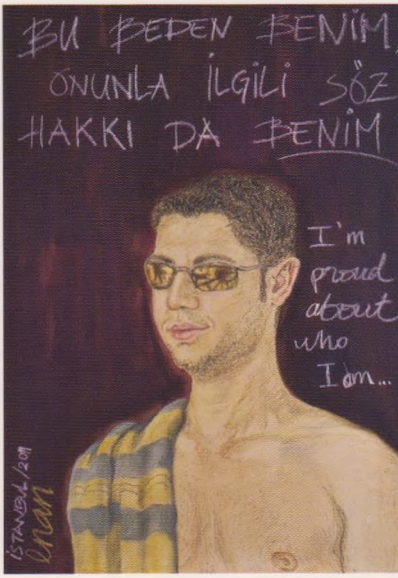


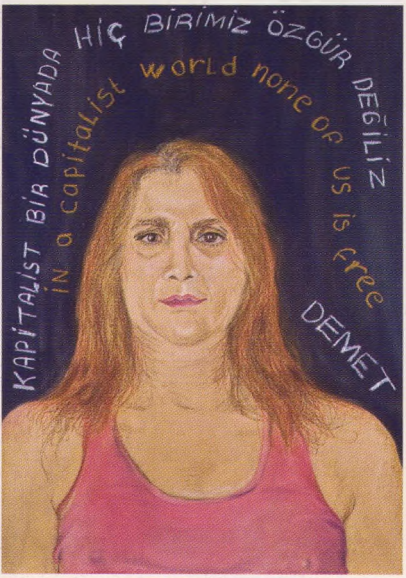
Gabrielle Le Roux, "Trans, Onurlu ve Türkiyeli" projesi portreleri.
Sanatçının izniyle.

ÖZGÜR YAŞAM ÖZGÜR BEDENLE İNŞA EDİLİR.
BÜŞE

KEDİ GÖRÜNÜRLÜLÜK AŞK MÜCADELE YAŞAM
ÖRGÜTLÜLÜK
BEDENİME
DOKUNMA
SEVGİ
ÖZGÜRLÜK YEMEK CONCON
EYÜP


İSTİYORSUNUZ AMA
BEN BUYUM
SİZLER GİBİ OLMAMI


BU BEDEN BENİM
ÖNÜNLE İLGİLİ SÖZ
HAKKI DA BENİM
I'm proud about who I am...
İSTANBUL/2011


KAPİTALİST BİR DÜNYADA HİÇ BİRİMİZ ÖZGÜR DEĞİLİZ
in a capitalist world none of us is free
DEMET


CİNSİYET SABİTLENEMEZ

BERFU ŞEKER– Şevval kitapta senin özellikle çeşitliliğin üstünde çok durduğunu yazmış.

GABRIELLE LE ROUX– Ben bunun çok önemli olduğunu düşünüyorum. Tek bir hikâyeden yola çıkarak herkesin hikâyesini bildiğini iddia etmek çok kolay, ancak insanlar birbirinden çok farklıdır. Her yerde olduğu gibi, durum Türkiye'de de böyle.

Yaşları yirmi dört ile elli yedi arasında değişen ve Türkiye'nin beş farklı bölgesinden projeye katılan aktivistler farklı cinsiyet kimliklerine ve farklı cinsel yönelimlere sahipler. Aktivist olmalarının yanında farklı mesleklere sahipler — seks işçiliği fazlasıyla temsil ediliyor, bunun projedeki diğer trans kadınlar için ne anlama geldiği de çok farklılık gösteriyor. Aralarında öğrenci, çevirmen, müzisyen, oyuncu olanlar ve başka meslek gruplarından olan translar da var. Bazıları engelli. Çoğu, trans ve LGBT aktivizmi içinde aktif olmasının yanı sıra anarşizm, anti-kapitalizm, feminizm, çevrecilik, hayvan hakları vb. gibi diğer toplumsal hareketlerin de içinde yer alıyorlar. Kimi Türk, kimi Kürt ve her birinin Müslümanlıktan ateizme kadar değişen farklı dini ve manevi inanışları var.

BERFU ŞEKER– Trans kimliklerin farklılıklarına vurgu yapmana rağmen interseks bir aktivistin portresi yok. Neden?

GABRIELLE LE ROUX– Bizimle hikâyesini paylaşan bir interseks aktivist gündelik hayatta açık olmadığı için portresinin çizilmesini istemedi. Aktivizmini daha çok internet üzerinden yürütüyor.

BERFU ŞEKER– Güney Afrika'da interseks aktivizmi güçlü mü?

GABRIELLE LE ROUX– Az sayıda interseks aktivist var. Ancak mesela Güney Afrika'da Sally Gross yıllardır açık ve aktivizmle uğraşıyor. Uganda'da Julius Kaggwa var, bu durumla ilgili ondan çok şey öğrendim. Afrikalı trans aktivistlerin toplantısına gelmişti; "Afrikalı, Transgender ve Onurlu" sergisinde de portresi var. Onun sayesinde trans aktivizmi içerisinde interseks seslerin de duyulur olmasının önemi konusunda farkındalık geliştirdim. Açıkçası Uganda'da bir interseks örgütünün bulunmasını olağanüstü buluyorum.

BERFU ŞEKER– Son yıllarda Türkiye'deki LGBT aktivizminin içine, ufak ufak da olsa interseksüellikle ilgili meseleler dahil olmaya başladı, ancak bu dediğim gibi çok yakın zamanda olan bir şey. Hâlâ çok az sayıda interseks birey açık.

GABRIELLE LE ROUX– Eğer insanların toplumsal cinsiyet konusundaki algılarının sınırlarını genişletmeye çalışıyorsanız, sadece toplumsal cinsiyetin çeşitliliğini anlamalarını sağlamak değil, aynı zamanda fiziksel ve biyolojik cinsiyetin de çeşitliliğini anlamalarını sağlamak çok acil ve önemli. Herkesin "kız" ya da "oğlan" olarak doğduğunun bir yalan olduğunun anlatılması lazım. Bu tıbbi ve bilimsel açıdan da doğru değil. Bu tıp efsanesini sürdürebilmek adına, dünya çapında —kendini "ilerlemeci" olarak adlandıran ve kadınların sünnet edilmesine kesinlikle karşı çıkan ülkeler de dahil olmak üzere— yeni doğan çocuklar, "normalleştirmek" adına sakat bırakılıyorlar. Bu ilerlemeci ülkeler kendi çocuklarını doğar doğmaz sessizce sakat bırakmakta, onların varlıklarını bile tanımamaktadır. Bu çok büyük bir insan hakları ihlali... İkiyüzlü ve barbarca... Ve bütün bunların tek amacı ikili cinsiyet sistemini korumak...

BERFU ŞEKER– Ulus ötesi bir sanatçı olarak farklı yerel deneyimlerden doğan projelerini dünyanın başka bölgelerine de taşıyorsun. Bu projenin Türkiye'deki transgender seslerle, dünyanın başka bölgelerindeki insanlar arasında nasıl bir bağ kuracağını düşünüyorsun?

GABRIELLE LE ROUX– Sergi ben gitsem de gitmesem de büyük ihtimalle buradan bir aktivistle beraber, İstanbul LGBTT, Pembe Hayat ve Af Örgütü aracılığıyla gezecek. Üç örgüt de istedikleri zaman ve istedikleri şekilde sergiyi gösterebilmek için portrelerin reprodüksiyonlarına sahip olacaklar.

Proje, Af Örgütü'nün kanalları vasıtasıyla dünyayı dolaşacak. Ben dediğim gibi serginin bir trans aktivist eşliğinde gezmesini istiyorum. Sergi şimdiden Karadağ, İskoçya, Berlin ve Amsterdam'dan davetiye aldı. Deneyimlerime dayanarak, daha pek çok kapının açılacağını bekleyip görmek gerektiğini söyleyebilirim. Göreceğiz tabii ama bu projenin ardında Af Örgütü olduğu için "Afrikalı, Transgender ve Onurlu"dan daha fazla kaynağa sahip. İsteyenler kitabı ve

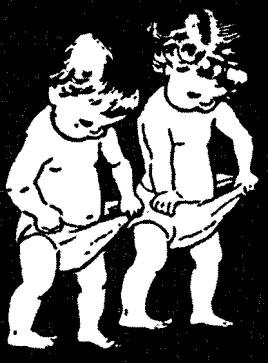
videoları Uluslararası Af Örgütü-Türkiye'nin web sayfasından indirebilirler. Her şey ulaşılabilir ve bedava olduğu için çok heyecan verici.

Bu projeyi gerçekleştirmek gerçekten çok büyük bir onurdu. Bu kadar çok cesur insanla çalışmak üzere davet edildiğim için kendimi çok ayrıcalıklı hissediyorum.

BERFU ŞEKER– Harika bir iş çıkardın.

GABRIELLE LE ROUX– Çok teşekkürler.

TRANS KİMLİKLER HASTALIK DEĞİLDİR



STP 2012

www.stp2012.info

Tüm Dünyada, farklı şehirlerde gösteri ve eylemler

23 2010

19:00 Taksim Tramvay Durağı, İstanbul

TRANS MANİFESTO[1]

Bizler Türkiyeli Translar olarak Stonewall isyanına da Ülker Sokak direnişine de, Eryaman davasına da sahip çıkıyoruz. Evlerinde, sokaklarında, parklarda öldürülen, intihara sürüklenen trans ve eşcinsellere sahip çıkarak, her transın doğduğu andan itibaren verdiği mücadeleyi hareketimizin tarihi olarak kabul ederek bu manifestoyu yayımlıyoruz. Bizim mücadelemiz yan yana geldiğimizde değil, doğduğumuz anda başlıyor!

Trans olmak insanların birbirlerinden farklı olduklarını gösteren mükemmel bir durumdur. Trans bireyler herkesle, her şartta, her zaman eşittir.

Nefret Cinayetlerine Sessiz Kalma! Suça Ortak Olma!

Trans cinayetleri politik cinayetlerdir. Katilleri Biliyoruz! Katil sadece silahı, bıçağı tutan ellerin sahipleri değildir. Katil, trans bireyleri temel hak ve özgürlüklerinden mahrum ederek yaşamaya zorlayan sistemdir. Bu sorunları çözmek için çaba göstermeyen ve bu cinayetlere sessiz kalan, yasal düzenlemeler yapmayan yetkililer katildir!

1. Bu manifesto, Türkiye'nin çeşitli bölgelerinden gelen örgütlü ve örgütsüz trans bireyler tarafından bir buçuk senelik bir süre zarfında yazılmıştır. Pembe Hayat LGBTT Dayanışma Derneği'nin sekreteryasını yürüttüğü "Trans Ağı Buluşmaları" kapsamında şekillenmeye başlayan bu metin, Mayıs 2012'de düzenlenen 7. Homofobi ve Transfobi Karşıtı Buluşma bünyesinde gerçekleştirilen "Trans Forum"da tartışmaya açılmış, *Lubunya* dergisi aracılığıyla da kamuoyuna sunulmuştur. *Trans Manifesto*, hem transların halihazırda maruz kaldığı ve gün geçtikçe kuvvetlenen şiddete ve ayrımcılığa, hem de toplumda yerleşik ve örgütlü bir şekilde var olan transfobiye karşı savaşmak amacıyla yayımlanan bir belgedir.

Bize "ikinci sınıf vatandaş" ya da "3. Cins" gibi davranılmasına izin vermeyeceğiz. Bize dayatılan ve mutlak olduğu varsayılan cinsiyet, cinsel yönelim ve cinsiyet kimliklerini sorgulayan bizler, trans varoluşların belirli kategorilere hapsedilmesine izin vermeyeceğiz. Feminen/maskülen, çift cinsiyetli, cinsiyetsiz veya daha farklı olabiliriz ve bundan asla vazgeçmeyeceğiz.

Bütün iktidar biçimlerini sorgulayarak toplumsal muhalefetle dayanışarak ancak özgürleşebileceğimizi biliyoruz.

Tüm trans varoluş biçimlerinin görünürlüğünü artırıp, heteroseksist ezberi bozarak trans hareketi görünür kılacağız. Biz trans insan hakları savunucuları, insan hakları için çalışacak ve sesimizi yükseltmeye devam edeceğiz. Sadece kendimiz için değil, herkes için bunu yapacağız.

Açılmak Haktır, İfşa Suçtur!

Cinsel yönelim, cinsiyet kimliği, cinsiyetlerimiz üzerinden tanımlanmayı reddediyoruz. Cinsel yönelimimizi, cinsiyet kimliğimizi gizlemeye ve bizi yok sayan ideolojilere karşı duracağız. Trans varoluşumuz üzerinden kimliklerimizin ifşa edilmesine izin vermeyeceğiz. Cinsiyetimizi, cinsel yönelimimizi, cinsiyet kimliğimizi kimseye açıklamak zorunda değiliz.

Kurtarılmış Bölgeler Değil! Kentin Tamamını İstiyoruz!

Metropollerde gecelere ve gettolarda sıkıştırılmayı reddediyoruz. Küçük şehirlerden büyük şehirlere göç etmek zorunda kalıyoruz. Geldiğimiz şehir bize mutluluk ve özgürlük vaat etmiyor. Yaşamak için göç etmek zorunda kalıyoruz.

Barınma hakkımızın önündeki engelleri kaldırmak için çalışacağız. Ev tutma ve yurtlarda yaşanan sorunlarda trans arkadaşlarımızla dayanışarak transfobik ayrımcılığı görünür kılacağız.

Kamusal alandaki transfobiyi deşifre edeceğiz. Trans bireylerin belirli sokaklarda çalıştırılmasına ve buralarda yaşamaya zorlanmasına karşı çıkıyoruz. Gettoları değil kentin tamamını istiyoruz.

Eğitimin heteronormatif yapısını eleştiriyoruz. İkili cinsiyet rejimiyle kurulan ve heteroseksüel cinsel yönelimi baz alan, üreme

odaklı bir eğitim sistemini reddediyoruz. Var olan eğitim sistemi trans bireylerin eğitime erişimini engellemektedir. Eğitim alanındaki ayrımcılık ve insan hakları ihlalleri, istihdam ve kendimizi gerçekleştirme hakkımızı engellemektedir.

İşe başvuru, işe alınma, terfi ettirilme, işten ayrılma, vasıfsızlaştırma süreçleri de dahil olmak üzere her türlü transfobik, homofobik ve cinsiyetçi tutumu ifşa edeceğiz ve istihdam alanındaki her türlü ayrımcılığa karşı çıkacağız. Trans bireylerin istihdam edilmelerinde pozitif ayrımcılık uygulanmasını talep ediyoruz.

Seks işçiliğinin bir emek biçimi olarak tanınması için mücadelemize devam edeceğiz.

Toplumda herhangi bir grubun/bir bireyin, sahip olduğu cinsel yönelimi, cinsiyet kimliği, din, etnik köken, sağlık durumu, bedensel farklılıkları, ırk, renk, yaş, cinsiyet gibi özellikleri nedeniyle diğer gruplara/bireylere sunulan hak ve özgürlüklerden faydalanamıyor olmasını ayrımcılık olarak değerlendirir ve buna karşı mücadele edeceğimizi duyururuz.

Sadece heteroseksüel ilişkileri tanımlayan heteroseksist evlilik birlikteliğiyle birlikte, toplumsal cinsiyet rollerini yeniden ve yeniden üreten, mevcut haliyle özel mülkiyetin aktarımına hizmet ederek kapitalizmi güçlendiren, erkeği eve para getiren söz/güç sahibi olarak yücelten ve kadını ev işleri ile çocuk bakımından sorumlu tutarak eve hapseden cinsiyetçi aile kurumunu eleştiriyoruz.

LGBT (lezbiyen, gey, biseksüel, trans) bireylerin sırf cinsel yönelimleri ve cinsiyet kimlikleri nedeniyle birlikteliklerinin kayıt altına alınmamasını ve bu birliktelikler üzerinden heteroseksüel evli çiftlere tanınan haklar ve hizmetlerden faydalanamamasını ayrımcılık olarak değerlendiriyoruz ve buna karşı mücadele ediyoruz.

İmza ile üreme amacı için bir araya gelen ailelerin dışında hiçbir resmi belgeye imza atmayan ve de asla üreme amacı gütmeyen kişilerin birlikteliklerinin de aile olduklarını kabul ediyoruz.

Cezaevlerinde kişisel beyan kabul edilmeyerek, trans bireylerin "varsayılan" biyolojik cinsiyetleri üzerinden cezaevlerine yerleştirilmelerine karşı çıkıyoruz. Erkek cezaevlerine gönderilen kadın translar ve kadın cezaevlerine gönderilen erkek translar müşahede "hücre hapsi" ile cinsiyet kimlikleri ve cinsel yönelimleri nedeniyle

cezalandırılmaktadır. Cezaevlerinde, mahkûmlara tanınan sosyal aktiviteler ve sosyal hizmetlerden diğer mahkûmlarla kaynaşmaları engellenmek istediğinden tecrit edilmekte ve hizmetlerden faydalanmaları engellenmektedir.

Medyada trans bireyler cinsel obje olarak sunuluyor. Trans bireyler ve olaylar kriminalize ediliyor; transseksüelliğe ilişkin sterotipleri besliyor, translara yönelik şiddeti meşrulaştırıyor. Trans bireyler karikatürize ediliyor. Sadece saldırganın ifadesiyle haber yapılıyor. Aynı zamanda transların hak mücadelesine medya sansür uyguluyor. Medyanın transfobiden vazgeçerek, nefret söylemini üretmenin ve yaygınlaştırmanın aracı olmaktan vazgeçip, ayrımcılığı meşrulaştırmamasını, deşifre etmesini ve mağdurdan yana haberler yapmasını talep ediyoruz.

Medyada trans bireyleri ifşa eden ve mağduru küçük düşürücü fotoğrafları kullanmaktan vazgeçin. Kullanılan görsellerle önyargıyı beslemeyin. Trans bireyleri ifşa etmekten vazgeçin, transfobiyi görünür kılın.

Trans bireylerin, kendilerini ifade edebilecekleri alanları yaratmak için mücadele edeceğiz. Transfobiye karşı mücadele eden herkesten, trans bireylerin kendilerini temsil edebilecekleri alanları yaratma konusunda trans bireylerle dayanışmasını istiyoruz.

Yasa yapıcı ve uygulayıcıların transfobisini deşifre edeceğiz. Ve trans hakları için mücadele edeceğiz. Kolluk kuvvetlerinin ve özel güvenliğin yetkilerini aşarak trans bireylere yönelik işkence ve kötü muameleye ve özgürlüklerini kısıtlayıcı her türlü müdahaleye karşı hep birlikte karşı çıkacağız.

Trans varoluşumuzun "genel ahlak", "müstehcenlik", "Türk aile yapısı" gibi muğlak ifadelerle cezalandırılmasına ve cinsiyet kimliğimiz üzerinden kabahatler kanunu, trafik kanunu gibi kanunlarla yaşamlarımızın devlete ve polis rüşvetine endekslenmesine izin vermeyeceğiz.

Mağdurken zanlı olmaya; polisin tacizi, kötü muamelesi ve işkencesinden şikâyetçi oldukça polislerin "beraatla", "takipsizlikle" ödüllendirilmesine, "polise direnme", "polise mukavemet" ile trans varoluşlarımızın zapturapt altına alınmasına izin vermeyeceğiz.

Homofobi ve transfobi karşıtı hareketin özneleri olan bizler, lez-

biyen, gey, biseksüel ve trans bireylerin temel hak ve özgürlüklerinin korunması için, anayasanın ayrımcılığa karşı eşitliği düzenleyen maddesine cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği maddelerinin eklenmesi için mücadele edeceğiz.

Nefret söylemi ve nefret suçları ile ölümle yüz yüze yaşamak zorunda bırakılan yaşamlarımıza sahip çıkmak için nefret suçları mevzuatının oluşturulması için çalışacağız.

Transları Hasta İlan Etmeyi Durdurun!

Trans varoluş her zaman tıbbi ve psikiyatrik meslekler tarafından istismar edildi ve hor görüldü.

İnterseksüeller kendi iradeleri dışında, haberleri olmadan bıçak altına yatırılmış ve vücutlarında değişiklikler yapılmıştır. Toplumsal kadınlığın ve erkeklik rollerinin katılığına meydan okuyan davranışlar sergileyen çocuklar, gey, lezbiyen veya trans olmalarının önlenmesi için psikiyatri kliniklerinde, zorlayıcı davranış değiştirme tekniklerine maruz kalmışlardır. Kendilerini nasıl görüyorlarsa diğerlerinin de onları o şekilde görmelerini istedikleri için vücutlarını dönüştürmeyi seçen trans kadın ve erkeklerin sağlığa erişim hakları engellenmekte, psikolojik, bedensel şiddete maruz kalmaktadırlar. Cinsel yönelimlerin, cinsiyet kimliğinin ve cinsiyet kategorilerini aşan varoluşların kategorilere hapsedilmesine izin vermeyeceğiz.

Askeri psikiyatrinin, genel ahlaktan, militarizmden, cinsiyetçi ve transfobik ideolojiden beslenerek trans kadınları ve eşcinsel, biseksüel erkekleri hasta ilan etmesine karşı sesimizi yükselteceğiz. Hasta olan, genel ahlak, militarizm, cinsiyetçi, transfobik ve homofobik heteroseksist sistemdir.

Transseksüelliği hastalık kategorisinden çıkartın ve kişisel beyanı esas kabul edin!

Sağlık ve sosyal hizmetlere erişimimizi engelleyen, cinsiyetçi, transfobik ve homofobik tavırlara karşı mücadele edeceğiz. Bu tavır ve tutumları deşifre edeceğiz.

Trans cinsiyetin inşası sürecinde farklı aşamalarda, prosedürler arasındaki farklılıklar trans bireyleri mağdur etmektedir. Trans ör-

gütler ve aktivistlerle dayanışarak, hiçbir trans varoluşu mağdur etmeyecek şekilde yeniden yapılandırılması için çalışacağız.

Transfobi mağduru trans bireylerin maruz kaldığı travmalarla mücadele edebilecekleri özel merkezlerin yaratılmasını talep ediyoruz.

Eğer bulunduğumuz şartlardan memnun değilsek sesimizi yükselteceğiz. Saygısız, ayrımcı yorumları ve davranışları kabul etmeyecek ve bunları değiştirmek için çalışacağız. Öfkemiz eylemlerimize eşlik etsin ve eylemlerimiz bizi dönüştürdükleri gibi dünyayı da dönüştürsün.

Trans olduğumuz için utanmayacağız.

Biz değişmeyeceğiz, siz alışacaksınız!

—

TRANS
ONUR HAFTASI
16-19 HAZİRAN 2011 / İSTANBUL

17 Haziran
15:00 - 18:30

Asya Nasıl Kurtulur?
Nefret Suçlarına Karşı
Trans Kadınların Çözüm Önerileri

SURVIVOR İSTANBUL
Hayatta Kalma Becerileri

Oldu da Bitti Maşallah
Trans Erkeklerden Beden Geçiş Deneyimleri

18 Haziran
15:00 - 18:30

Selvi Boylum Silikon Dudaklım
Estetik Operasyonlar: Dayatma mı Seçim mi?

Ben Senin Bildiğin Erkeklerden Değilim
Bir Erkeklik Deneyimi Olarak Trans Erkeklik

Yer: Keldani Kilisesi
Hamalbaşı Cad. No:22 Girişkat / Galatasaray
transpride2011.tumblr.com

19 Haziran
17:00
TRANS ONUR YÜRÜYÜŞÜ
Taksim Meydanı

İSTANBUL LGBTT DAYANIŞMA DERNEĞİ
www.istanbullgbt.org

VOLTRANS
trans erkek inisiyatifi

PEMBE HAYAT

LAMBDA İSTANBUL
LGBTT Dayanışma Derneği

KAOS GL

Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı

PLANETROMEO FOUNDATION

KAYNAKÇA

Akalın, Nur (2006), *Şehir Filmleri: Attilâ İlhan*, İstanbul: +1 Kitap.

Aksoyak, İ. Hakkı (2009), "17. Yüzyıldan Tescilli bir Köçek: Behzat", *Millî Folklor*, yıl 21, sayı 84.

Akşit, Elif Ekin (2009), "Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de Kamusallık Kavramının Dönüşümü ve Dışladıkları", *SBF Dergisi* 64, no. 1, s. 1-21.

Aktunç, Hulki (2008 [1990]), *Büyük Argo Sözlüğü (Tanıklarıyla)*, 5. basım, İstanbul: YKY.

Altuntaş, Yener (1997), "Kaybolmakta Olan Bir Kültür: Köçekler", *Türk Halk Oyunları Kataloğu*, 2. cilt, Mahmut R. Gazimihal, Kültür Bakanlığı.

And, Metin (1976), *A Pictorial History of Turkish Dancing: From Folk Dancing to Whirling Dervishes, Belly Dancing to Ballet*, Ankara: Dost.

— (2002), "Osmanlı Sanat Dansı: Çengiler-Köçekler-Curcunabâzlar", *Sanat Dünyamız*, sayı 85.

Anderson, Scott A. (2002), "Prostitution and Sexual Autonomy: Making Sense of the Prohibition of Prostitution", *Ethics*, Temmuz, s. 748-80.

Andrews, Walter G. ve Mehmet Kalpaklı (2005), "Introduction", *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*, Durham ve Londra: Duke University Press.

Aquan-Assee, Jasmin (1993), "Prostitution is Work", *Social Text*, 37: 33-37.

Babayan, Kathryn ve Afsaneh Najmabadi (haz., 2008), "Preface", *Islamicate Sexualities: Translations across Temp Geographies of Desire*, vii-xiv, Cambridge: Harvard University Press.

Baird, Vanessa (2004), *Cinsel Çeşitlilik: Yönelimler, Politikalar, Haklar ve İhlaller*, çev. Hayrullah Doğan, İstanbul: Metis.

Bardakçı, Murat (2005), *Osmanlı'da Seks*, İstanbul: İnkılâp.

Bartholdy, Jakob Ludwig Salomo (1807), *Voyage en Grèce, fait dans les années 1803 et 1804*, Traduit de L'Allemand par Auguste Du Coudray, Paris: Dentu.

Başdaş, Begüm (2010), "Kadınların Haritası: Toplumsal Cinsiyet, Kamusal Alan ve Farklılıkların Merkezi Beyoğlu", *Dosya 19: Cinsiyet ve Mimarlık*, TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi, Nisan, s. 75-80.

Batur, Enis (2007), *Gövde'm*, İstanbul: Sel.

Beasley, Chris (2005) *Gender & Sexuality: Critical Theories, Critical Thinkers*, Londra: Sage Publications.

Berghan, Selin (2007), *Lubunya: Transseksüel Kimlik ve Beden*, İstanbul: Metis.

— (2011), "Transfeminizm", *Cogito*, Bahar, sayı 65-66, s. 140-8.
Berktay, Fatmagül (2004), "Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye", İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları, no 7; http://stk.bilgi.edu.tr/docs/berktay_std_7.pdf (Erişim tarihi: 21.10.2011).
Berlant, Lauren ve Michael Warner (1998), "Sex in Public", *Critical Inquiry* 24, no. 2, s. 547-66.
Biricik, Alp (2010), "Öteki'nin Ürettiği Mekânlar ve Toplumsal Cinsiyet/Cinsellik Kurguları", *Dosya 19: Cinsiyet ve Mimarlık*, TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi, Nisan, s. 81-85.
Birkalan-Gedik, Hande (2011), "Türkiye'de 2000'li Yıllarda Farklılık, Cinsel Kimlikler ve Kimlik Politikalarının Yönetimi", *Cinsel Yönelimler ve* Queer *Kuram*, *Cogito*, no. 65-66, Bahar, İstanbul: YKY, s. 340-52.
Bois, Yve-Alain ve Rosalind E. Krauss (1997), *Formless: A User's Guide*, New York: Zone Books.
Bourdieu, Pierre (2002), *Masculine Domination*, Stanford, CA: Stanford University Press.
Butler, Judith (1999), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge; Türkçesi: *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2008.
— (2004), *Undoing Gender*, New York: Routledge.
— (2007), *Taklit ve "Toplumsal Cinsiyet"e Karşı Durma*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı.
Califia, Pat (1988a), *Lesbian Sadomasochism Safety Manual*, NY: Alyson Books.
— (1988b), *Sapphistry: The Book of Lesbian Sexuality*, FL: Naiad Press.
— (1997), *Sex Changes: The Politics of Transgenderism*, San Francisco: Cleis Press.
— (1998), *Bitch Goddess: The Spiritual Path of the Dominant Woman*, CA: Greenery Press.
— (2001), *Speaking Sex to Power: The Politics of Queer Sex*, San Francisco: Cleis Press.
Case, Sue-Ellen (2010), *Feminizm ve Tiyatro*, çev. Ayşan Sönmez, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
Casey, Edward (1998), "The Ghost of Embodiment: On Bodily Habitudes and Schemata", *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, haz. Donn Welton, Oxford: Blackwell.
Certeau, Michel de (1984), *The Practice of Everyday Life*, Berkley, Los Angeles ve Londra: University of California Press.
Connell, R. W. (1998), *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı.
Covel, John (2009), *Bir Papazın Osmanlı Günlüğü: Saray, Merasimler, Gündelik Hayat*, çev. Nurten Öz, İstanbul: Dergâh.
Crenshaw, Kimberlé (1991), "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review* 43, no. 6, s. 1241-99.
Cromwell, Jason (1999), *Transmen and FTMs: Identities, Bodies, Genders and Sexualities*, University of Illinois Press.

Davidson, Julia O'Connell (1998), *Prostitution, Power and Freedom*, Cambridge: Polity Press.

— (2002), "The Rights and Wrongs of Prostitution", *Hypatia*, 17, Bahar, 2: 84-98.

Delice, Serkan (2004), "Queer Kuramı Üzerine Bir Başlangıç Yazısı", *Üç Ekoloji*; http://www.ucekoloji.net/?p=183.

Develioğlu, Ferit (1941/1970), *Türk Argo Sözlüğü*, 5. basım, Ankara: Bilgi.

Dickenson, Donna (2006), "Philosophical Assumptions and Presumptions about Trafficking for Prostitution", *Trafficking and Women's Rights*, haz. C. L. van den Anker ve J. Doomernik, NY: Palgrave Macmillan, s. 43-53.

Duberman, Martin (2008), *Stonewall İsyanı*, çev. Ceren Günger, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Duman, Hilal (2002), "İslam hukukunda çift cinsiyetliler (hünsâ)"; www.cumhuriyet.edu.tr/edergi/makale/348.pdf, s. 295-318 (Erişim tarihi: 29.12.2009).

Durgun, Doğu (2010), "Eşcinsel Mekânlar: Erkek Eşcinseller Arası İletişim", *Kültür ve Siyasette FEMİNİST Yaklaşımlar*, Ekim, no. 12; http://www.feministyaklasimlar.org/magazine.php?act=viewall&cid=204#magazine.php?act=print&cid=204.

Dworkin, Andrea (1987), *Intercourse*, New York: Free Press.

Enderunlu Fazıl (2006), *Zenânnâme / Kadınlar Kitabı: The Book on Women*, haz. Filiz Bingölçe, İng. çev. Kevser Demir, Ankara: Alt-Üst.

Ersoy, Burcu (2011), "Her Kadın Heteroseksüel Değildir: Çifte Kavrulmuş Mücadelede Eşcinsel ve Biseksüel Kadınlar", *Cinsel Yönelimler ve* Queer *Kuram*, *Cogito*, no. 65-66, Bahar, İstanbul: YKY, s. 411-28.

Ersoy, Şeyma (2007), "Osmanlı'da Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Çengiler, Köçekler", İstanbul: İTÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Evliya Çelebi (2003), *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, İstanbul: YKY.

Faderman, Lillian (1997), *Erkek Aşkının Ötesinde: Rönesanstan Günümüze Kadınlar Arasında Romantik Dostluk ve Aşk*, çev. Zülal Kılıç, İstanbul: Göçebe.

Feinberg, Leslie (2007 [1993]), *Sevici Türküsü: Bir Sevicinin Romanı*, çev. Cemile Çakır, İstanbul: Artshop.

Foucault, Michel (1988), *Cinselliğin Tarihi 2*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Afa.

— (1993), *Cinselliğin Tarihi 1*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Afa.

— (1998), "A Preface to Transgression", *Bataille: A Critical Reader*, haz. Fred Botting ve Scott Wilson, Oxford: Blackwell.

Fraser, Nancy (1990), "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text*, no. 25/26, s. 56-80.

Fuller, Margaret (1999 [1845]), *Woman in the Nineteenth Century*, New York: Dover.

Göle, Nilüfer (1991), *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis.

Gürbilek, Nurdan (1992), *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi*, 5. basım, İstanbul: Metis.

Hiçyılmaz, Ergun (1991), *Çengiler, Köçekler, Dönmeler, Lez'olar...*, İstanbul: Cep Kitapları.

Hines, Sally (2007), "(Trans)Forming Gender: Social Change and Transgender

Citizenship", *Intimate Citizenship: Gender, Sexualities, Politics*, haz. Elz'bieta H. Oleksy, New York: Routledge, s. 79-99.

Hocaoğlu, Murat (2002), *Eşcinsel Erkekler: Yirmi Beş Tanıklık*, İstanbul: Metis.

Irigaray, Luce (1999), *Doğu ve Batı Arasında: Tikellikten Topluluğa*, çev. Nilgün Tutal, İzmir: Ara-lık, 1999.

Isin, Engin F. ve Bryan S. Turner (haz., 2002) "Citizenship Studies: An Introduction", *Handbook of Citizenship Studies* içinde, Londra: Sage Publications, s. 1-10.

İskender, küçük (2008), *Ölü Evinde Seks Partisi*, İstanbul: Sel.

— (2010a), *Ağır Abiler Orkestrası*, İstanbul: Sel.

— (2010b), *Sarı Şey*, İstanbul: Sel.

— (2010c), *Lezzetli Tümörler Lokantası*, İstanbul: Sel

— (2010d), *İskender'i Ben Öldürmedim*, İstanbul: Sel.

— (2010e), *Teklifsiz Serseri*, İstanbul: Sel.

Jeffreys, Sheila (2009), "Prostitution, Trafficking and Feminism: An Update on the Debate", *Women's Studies International Forum*, 32, s. 316-20.

Jennes, Valerie Jennes (1990), "From Sex as Sin to Sex as Work: Cayote and the Reorganization of Prostitution as a Social Problem", *Social Problem*, 37, 3, s. 403-20.

Kandiyoti, Deniz (2003), "Pembe Kimlik Sancıları, Cinsiyetlerin Yol Ayrımında Sorun ve Çatışma", *Kültür Fragmanları*, haz. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, İstanbul: Metis.

Kazak, Gökhan, Elçin Kurbanoğlu ve Aras Güngör (2011), "Trans, Onurlu ve Türkiyeli", Gabrille Le Roux ile Söyleşi, *Lubunya*, no. 8, Kasım, s. 46-49.

Kılıçkaya, Buse (2010), "3 Mart Dünya Seks İşçileri Günü", *Lubunya*, sayı 5.

Koçu, Reşat Ekrem (2003 [1947]), *Eski İstanbul'da Meyhaneler ve Meyhane Köçekleri*, İstanbul: Doğan Kitap.

Koloğlu, Orhan (1972?), *Tarih Boyunca Aşk*, İstanbul: Kitaş.

KPSS, Eğitim Bilimleri, Gelişim Psikolojisi (2010), Ankara: İhtiyaç.

Kristeva, Julia (1982), *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, çev. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1982.

Kuban, Güner (1982), *Sevişmenin Rengi*, İstanbul: Kazancı Matbaacılık.

Kulick, Don (1998), *Travesti: Sex, Gender, and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*, Chicago: University of Chicago Press.

Kuo, Lenore (2005), "Evolving a Policy-Legal Status", *Prostitution Policy: Revolutionizing Practice Through a Gendered Perspective*, New York ve Londra: New York University Press, s. 119-37.

Kurtoğlu, Ayça (2009), "Erkek Egemenliği, Kültürel Şiddet ve Hukuk", *Toplum ve Bilim*, 144, s. 74-97.

Küntay, Esin ve Muhtar Çokar (2007), *Ticari Seks Medya Dosyası*, CEDAD, İstanbul, http://www.ikgv.org/sws_dosyalar/CETAD_resimli.pdf (Erişim tarihi: 05.06.2013).

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

Lawler, Steph, (2002), "Narrative in Social Research", *Qualitative Research in Action* içinde, haz. T. May, Londra: Sage, s. 242-58.

Lefebvre, Henri (1974), *The Production of Space*, Oxford ve Massachusetts: Blackwell.

Leproux, Jean (haz., 2000), *Renée Vivien'den Kerime'ye Mektuplar*, çev. Aysel Bora, İstanbul: YKY.

LGBTT Bireylerin İnsan Hakları Raporu (2007), http://www.kaosgl.org/resim/InsanHaklari/LGBTT_IH_Raporu_2007.pdf (13 Nisan 2011'de indirildi).

Lim, Lin Lean (1998), *The Sex Sector: The Economic and Social Bases of Prostitution in Southeast Asia*, Cenevre: ILO.

Lister, Ruth (2002), "Sexual Citizenship", *Handbook of Citizenship Studies*, haz. Engin F. Isin ve Bryan S. Turner, Londra: Sage Publications, s. 191-208.

Love, H. (2011), "Transgender Kurmaca ve Politikası", *Gey ve Lezbiyen Yazını*, haz. H. Stevens, çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul: Sel.

Lowenthal, David (1985), *The Past is a Foreign Country*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lykke, Nina (2007), "Intersectionality – A Useful Concept for Feminist Theory?", *Gender Studies: Trends/Tensions in Greece and other European Universities*, haz. T. S. Pavlidou, Thessalonica: Zhth Publication, s. 151-60.

MacKinnon, Catharine A. (1989), *Towards a Feminist Theory of the State*, Cambridge: Harvard University Press; Türkçesi: *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, çev. Sabri Yücesoy, Türkan Yöney, İstanbul: Metis, 2003.

McCall, Leslie (2005), "The Complexity of Intersectionality", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30, no. 31, s. 1771-1800.

Miller, Ruth A. (2007), "Rights, Reproduction, Sexuality and Citizenship in Ottoman Empire to Turkey", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, C. 32(2), s. 347-73.

Milliyet (2006), "Üzerine AIDS'li Travesti Düştü", 10 Ekim 2006; http://www.milliyet.com.tr/2006/10/10/yasam/yas04.html (Erişim tarihi: Haziran 2011).

Mithat, Ahmet (2004), *Dürdane Hanım*, haz. Melek Kocaoğlu, İstanbul: Klas.

Nanda, Serena (2000), *Gender Diversity: Crosscultural Variations*, Illinois: Waveland Press.

Neyzi, Leyla (haz., 2011), *Nasıl Hatırlıyoruz?: Türkiye'de Bellek Çalışmaları*, İstanbul: İş Bankası Kültür.

Noble, Jean Bobby (2004), *Masculinities without Men: Female Masculinity in Twentieth-Century Fictions*, Vancouver: UBC Press.

Oktay, Ahmet (1998), *Şeytan, Melek, Soytarı / Selim İleri'nin Romancılığı ve Romanları*, İstanbul: Oğlak.

Olson, Tanya (2010), "Cross-Dressed'in Pedagojisi", *Bad Subjects*, sayı 59, Şubat 2002'den çeviren Serdar Kara, *Kaos GL*, Kasım.

Outshoorn, Joyce (2004), "Introduction: Prostitution, Women's Movements and Democratic Politics", *The Politics of Prostitution: Women's Movements, Democratic States, and the Globalisation of Sex Commerce*, haz. J. Outshoorn, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1-20.

Overall, Christine (1992), "What's Wrong with Prostitution? Evaluating Sex Work", *Signs*, 17, no. 4.

Öz, Yasemin (2009), "Ahlaksızların Mekânsal Dışlanması", *Cins Cins Mekân*, haz. Ayten Alkan, İstanbul: Varlık.

Özbay, Cenk ve Serdar Soydan (2002), *Eşcinsel Kadınlar: Yirmi Dört Tanıklık*, İstanbul: Metis.

Özbek, Meral (haz., 2004), *Kamusal Alan*, İstanbul: Hil.

Özdemir, Kemal (2000), *Oriental Belly Dance*, İstanbul: Dönence Basım ve Yayın Hizmetleri.

Pakalın, Mehmet Zeki (1983), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Parla, Ayşe (2001), "The 'Honour' of the State: Virginity Examination in Turkey", *Feminist Studies* 27(1), s. 65-89.

Pateman, Carole (1983), "Defending Prostitution: Charges Against Ericsson", *Ethics*, Nisan, 93, s. 561-5.

— (1988), *The Sexual Contact*, Standford: Standford University Press.

Plummer, Ken (2003), "Intimate Citizenship and the Culture of Sexual Story Telling", *Sexualities and Society: A Reader*, haz. Jeffrey Weeks, Janet Holland ve Matthew Waites, Cambridge: Polity Press, s. 33-43.

Puar, Jasbir (2011), "'I would rather be a cyborg than a goddess': Intersectionality, Assemblage, and Affective Politics", *EJPCP*; http://www.eipcp.net/transversal/0811/puar/en.

Rauf, Mehmet (2008), *Bir Zambak Hikâyesi*, haz. S. Emrah Arlıhan, İstanbul: Sel.

Raymond, Janice (1994 [1979]), "Introduction", *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*, NY: Teachers College Press.

Richardson, Diane (2000a), "Claiming Citizenship? Sexuality, Citizenship and Lesbian/Feminist Theory", *Sexualities*, c. 3(2), s. 255-72.

— (2000b), "Constructing Sexual Citizenship: Theorising Sexual Rights", *Critical Social Policy*, c. 20(1), s. 105-53.

Roberto, Valera, Robin Sawyer ve Glenn Schiraldi (2001), "Perceived Health Needs of Inner-City Street Prostitutes", *American Journal of Health Behavior*, 25, s. 50-59.

Robson, Ruthann ve Tanya Kessler (2008), "Unsettling Sexual Citizenship", *McGill Law Journal*, 53, s. 537-71.

Rosenberg, Tiina (2006), "Out of the National Closet: *Show Me Love*", *Sex, Breath, and Force*, haz. E. Mortensen, Lanham, Md: Lexington Books, s. 111-28.

Rubin, A. Gayle (1975), "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", *Toward an Anthropology of Women*, haz. Rayna Reiter, New York: Monthly Review.

Sand, George (1979), *In Her Own Words*, Önsöz: Ellen Moers, haz. Joseph Amber Barry, NY: Anchor Books.

Saraçgil, Ayça (2005), *Bukalemun Erkek*, çev. Sevim Aktaş, İstanbul: İletişim.

Savran, G. Acar (2002), "Özel/Kamusal, Yerel/Evrensel: İkilikleri Aşan Bir Feminizme Doğru", *Praksis*, 8, Güz, s. 255-306.

— (2009), *Beden Emek Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin*, İstanbul: Kanat Kitap.

Sayın, Zeynep (2000), "Beynin Uzvu: Yüksel Arslan Resmi Üzerine Bir Okuma Denemesi", *Defter* 41.

Schick, Irvin Cemil (2011), *Bedeni, Toplumu, Kâinati Yazmak: İslâm, Cinsiyet ve Kültür Üzerine*, çev. Pelin Tünaydın, İstanbul: İletişim.

Schmitt, Arno ve Jehoeda Sofer (1992), *Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies*. Binghamton: The Haworth Press.

Selek, Pınar (2001), *Maskeler, Süvariler, Gacılar*, İstanbul: İstiklal Kitabevi.

Sevengil, Refik Ahmet (1993), *İstanbul Nasıl Eğleniyordu?*, İstanbul: İletişim.

Seyfettin, Ömer (2002), *Gizli Mabet*, İstanbul: İnkılâp.

Shay, Anthony (2005), "The Male Dancer in the Middle East and Central Asia", *Belly Dance: Orientalism, Transnationalism and Harem Fantasy*, haz. Anthony Shay ve Barbara Sellers-Young, California: Mazda.

Shrage, Laurie (1989), "Should Feminism Oppose Prostitution?", *Ethics*, Ocak, 99, s. 347-61.

Stockton, K. Bond (2011), "Irk ve Hemcins Arzusunun Queerliği", *Gey ve Lezbiyen Yazını*, haz. H. Setevens, çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul: Sel.

STP (2012), www.stp2012.info/old/tr/manifesto (Erişim tarihi: 23.12.2011).

Stryker, Susan (2004), "Transgender Studies: Queer Theory's Evil Twin", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 10(2), s. 212-5.

— (2006) "(De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies", *The Transgender Studies Reader*, haz. Susan Stryker ve Stephen Whittle, New York: Routledge, s. 1-18.

Şafak, Elif (2004), "Transgender Bolero", *Middle East Report*, Bahar, sayı 230, s. 26-47.

Taburoğlu, Özgür (2000), "Yırtılan Plazma: Küçük İskender'in Akışkanları, Bakhtin'in Karnavalları", *Defter* 41.

Tempo (2011), "Özgürlük mü? Skandal mı?: The Porn Project", Röportaj: Işıl Cinmen, Ocak, sayı 24.

TMK Rapor (1999), *Türk Medeni Kanunu Tasarısı ile Türk Kanunu Medenisinde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun Tasarısı ve Ankara Milletvekili Yücel Seçkiner'in, Ankara Milletvekili Esvet Özdoğu ve Dört Arkadaşının; Aynı Kanunda Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun Teklifleri ve Adalet Komisyonu Raporu (1/611, 1/425, 2/361, 2/680)*.

TMK, 2001, Ankara: Seçkin.

TMK, 2002, Ankara: Seçkin.

Toklucu, Metin (2009), "Milli tarih: Bülent Ersoy'un sahne yasağı", *Radikal*, (www/radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=cts&haberno=6744 (Erişim tarihi: 05.06.2013).

Traub, Valerie (2008), "The Past Is a Foreign Country? The Times and Spaces of Islamicate Sexuality Studies", *Islamicate Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire*, haz. Kathryn Babayan ve Afsaneh Najmabadi, Cambridge: Harvard University Press, s. 1-40.

Tuğcu, Emine (2007), "Şehrengizler ve Âyîne-i Hûbân-ı Bursa: Bursa Şehrengizlerinde Güzeller", Ankara: Bilkent Üniversitesi, Türk Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Tezi.

Tunç, Ayfer (2011) *Bir Maniniz Yoksa Annemler Size Gelecek: 70'li Yıllarda Hayatımız*, İstanbul: Can.

Uluslararası Af Örgütü (2011), *"Ne Bir Hastalık Ne de Bir Suç": Türkiye'de Lezbiyen, Gey, Biseksüel ve Trans Bireyler Eşitlik İstiyor*, Londra: Uluslararası Af Örgütü Yayınları.

Walkowitz, Judith R. (1980), "The Politics of Prostitution", *Signs*, 6, no. 1, s. 123-35.

— (2005), "Tehlikeli Cinsellikler", *Kadınların Tarihi*, cilt IV, haz. G. Duby, M. Perrot, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: İş Bankası Kültür.

Weitzer, Ronald (2005), "New Directions in Research on Prostitution", *Crime, Law & Social Change*, 43: 211-35.

Wilson, Elizabeth (1992), "Görünmez Flâneur", çev. Filiz Çulha, Aksu Bora, *Birikim*, Kasım.

Wilton, Tamsin (2004), *Sexual (Dis)Orientation: Gender, Sex, Desire and Self-Fashioning*, New York: Palgrave.

Winter, Sam ve Mark King (2011), "Well and Truly Fucked: Transwomen, Stigma, Sex Work and Sexual Health in South o East Asia", *Global Perspectives on Prostitution and Sex Trafficking: Africa, Asia, Middle East, and Oceania*, haz. R. Dalla, L. Baker, J. DeFrain ve C. Williamson, Lanham: Lexington Books, s. 139-64.

Woolf, Virginia (2000), *Orlando*, çev. Seniha Akar, İstanbul: İletişim.

— (2003), *Kendine Ait Bir Oda*, çev. Suğra Öncü, İstanbul: İletişim.

Yalur, Tolga (2011), "İhlal ve Belirsizlik: Hünsanın Bedeni, İslam Hukukunun Kararsızlığı", *Cinsel Yönelimler ve* Queer *Kuram*, *Cogito*, no. 65-66, Bahar, İstanbul: YKY, s. 278-86.

Yıldırım, Fügen (2002), *Fahişeliğin Öbür Yüzü: On Beş Kadının Tanıklığı*, İstanbul: Metis.

Yurdigül, Yusuf (2008), *Medyatik Kimlikler: Farklılık, Ötekilik, Sıradışılık Bağlamında Travesti Kimliği*, Konya: Tablet Basım Yayın.

Yüzgün, Arslan (1986), *Türkiye'de Eşcinsellik (Dün, Bugün)*, İstanbul: Hür-Yüz.

— (1993), "Homosexuality and Police Terror in Turkey", *Journal of Homosexuality* 24, no. 3, s. 159-70.

Zatz, Noah D. (1997), "Sex Work / Sex Act: Law, Labor, and Desire in Construction of Prostitution", *Signs*, 22, no. 2, s. 277-308.

Ze'evi, Dror (2006), *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley: University of California Press.

KATKIDA BULUNANLAR

DENİZ AKIN: 1984'te İzmir'de doğdu. Lisans eğitimimi ODTÜ Sosyoloji Bölümünde tamamladı. 2007 yılında, University of Bergen'de Toplumsal Cinsiyet ve Kalkınma programında yüksek lisansa başlayan Akın, halen burada insan hakları, toplumsal cinsiyet ve mültecilerle ilgili konularda araştırma yapmaya devam ediyor.

ALİ ARIKAN: 1972-2013. İstanbul'da doğdu. Aktivizme 2003 yılında başladı. Lambdaistanbul LGBT Örgütü, Voltrans Trans Erkek İnisiyatifi, Amargi Feminist Kadın Örgütü ve Biz Erkek Değiliz İnisiyatifi'nde gönüllü olarak çalıştı. Esnaf olarak çalışan Arıkan, hikâyeci.livejournal.com ve cinsel-istismardan-hayatta-kaldim.blogspot.com adresli bloglarında, trans bir birey olarak yaşadıklarını yazdı.

SEYHAN ARMAN: 1980'de Adana'da doğdu. İstanbul'da tiyatro ve sinema oyunculuğu yapan Arman, LGBTT ve HIV aktivisti.

AYKUT ATASAY: 1982'de İstanbul'da doğdu. Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi mezunu olan Atasay, sinema ve tarih üzerine eğitim gördü. Çeşitli festivallerde gösterilen filmleri arasında, *Travesti Terörü* (2005), *Yürüyoruz* (2006), *Travestiler* (2008), *Beyaz Atlı Prens Boşuna Gelme* (2009), *Adalet İçin Tarafım, Pınar Selek'in Yanındayım* (2010) var.

IŞIL BAŞ: Boğaziçi Üniversitesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümünde İngiliz Dili ve Edebiyatı Doçenti olan Işıl Baş, aynı bölüm altındaki Eleştiri ve Kültür Çalışmaları Yüksek Lisans Programı'nın kurucusu ve koordinatörü. Master ve doktora derecesini Boğaziçi Üniversitesi'nden alan Baş'ın araştırma alanları arasında eleştirel ve kültürel teori, tiyatro, toplumsal cinsiyet çalışmaları ve anlatıbilim bulunuyor. Donald Freeman'la birlikte editörlüğünü üstlendiği *Challenging the Boundaries* (Amsterdam, New York: Rodopi, 2007) kitabı ve "Looking Awry at Contemporary Fiction: Post-porn Modernism" makalesi (Rio de Janeiro: Publit, 2007) yayımlanan çalışmalarından bazıları.

SELİN BERGHAN: Lisans ve yüksek lisans öğrenimini Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde tamamladı. Cinsel azınlıklar, seks işçileri ve suça itilen çocuklarla ilgili çeşitli çalışmaları ve yayınları bulunuyor. Yüksek lisans tezinden yola çıkarak hazırladığı çalışması, *Lubunya: Transseksüel Kimlik ve Beden* (Metis, 2007) başlığıyla yayımlandı. Halen ODTÜ Sosyoloji Bölümünde doktora öğrenimine devam ediyor.

ŞULE CEYLAN: 1949'da İstanbul'da doğan Ceylan, ressam ve LİSTAG aktivisti.

ÖMER CEYLAN: 1941'de Karaman'da doğdu. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi ve İşletme İktisadı Enstitüsü mezunu. Şu anda bir LİSTAG gönüllüsü.

EYLEM ÇAĞDAŞ: 1982 senesinde doğdu. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde lisans eğitimini tamamladı. Kadın Kapısı ve İstanbul LGBTT derneklerinde gönüllü olarak çalışmalar yapmıştır. İngilizce ve Fransızcadan çeviriler yapmaktadır.

BELGİN ÇELİK: 1956'da Artvin'de doğan Çelik, Lambdaistanbul LGBTT Dayanışma Derneği'nin kurucularından. Birleşmiş Milletler Yüksek Komiserliği'nde mülteciler üzerine çalışmalar yürüttü. Pek çok toplumsal mücadele alanının yanı sıra, hayvan hakları aktivisti olan Çelik, Pembe Hayat LGBTT Dayanışma Derneği'nde insan hakları raportörlüğü yapıyor.

GÜNSELİ DUM: 1955'te Ankara'da doğdu. İstanbul Üniversitesi, Fen Fakültesi Biyoloji Bölümünden mezun oldu. İmmunoloji alanında yüksek lisans yaptı. Halen Biyoloji Derneği ve İmmunoloji Derneği üyesi ve LİSTAG aktivisti.

İLKSEN GÜRSOY: 1984'te, Edirne'nin Uzunköprü ilçesinde doğdu. 2003 yılında İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuarı'nda üniversite eğitimine başlayan Gürsoy, o tarihten beri İstanbul'da yaşıyor. 2004 yılında Lambdaistanbul Derneği'nde aktivist olarak çalışmaya başladı ve 2007'de Voltrans Trans Erkek İnisiyatifi'nin kuruluşunda yer aldı. Müzisyen ve müzik öğretmeni olarak çalışıyor.

BELGİN İNAN: 1980'de İstanbul'da doğdu. Yerel bir gazetede editörlük yapıyor. Edebiyatla ilgili çalışmaları bazı edebiyat dergilerinde ve Yapı Kredi Yayınları'nın şiir yıllıklarında yayımlandı. İnterseks bireylerle ilgili Türkiye'de bir ilk olan intersexualshalala.wordpress.com adlı bloğun ku-

rucusu ve yazarı. Şu an ulaştıkları interseks bireylerin sayısı çok az olsa da, birkaç yıl önce bunun bile hayal olduğunu söylüyor.

AYÇA KURTOĞLU: 1998 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde doktorasını tamamladı. Akademik çalışmaları cinsiyet, göç, feminist etik, şiddetsizlik, vatandaşlık, toplumsal hareketler ve kent konularıyla ilişkilidir.

GABRIELLE LE ROUX: 1961'de Londra'da doğdu. Güney Afrika'da büyüdü ve okudu. Sanatçı olarak kendi kendini yetiştiren Le Roux, feminist aktivist olarak çeşitli STK'larda kadın hakları, AIDS farkındalığı ve *queer* hakları üzerine çalıştı. Women's Media Watch'ı (Kadınların Medya Takibi) yönetti. 2001'de porte çizmeye başlayan Le Roux'nun çalışmaları, Türkiye dahil birçok ülkedeki farklı mecralarda sergilendi. Sergi alanları arasında Londra Docklands Müzesi, Paris'teki UNESCO ve Amsterdam' daki NiNsee Müzesi bulunmaktadır.

HANDE ÖĞÜT: İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi'ni bitirdi. Çeşitli gazete ve dergilerde editörlük yaptı. *Erotik Öyküler* (Okuyanus, 2003), *Şimdi Seni Konuşuyorduk / Selim İleri Kitabı* (Doğan Kitap, 2007), *Şiddete Karşı Anlatılar* (Mor Çatı, 2009), *Bedende Kıpırdanmalar* (Varlık, 2010) adlı kitaplara katkıda bulundu. *Kadın Öykülerinde İstanbul* (Sel, 2008) ve *Kadın Öykülerinde Doğu* (Sel, 2011) adlı antolojileri hazırlayan Öğüt'ün *Bomonti'den Harbiye'ye* (Heyamola, 2010) adlı bir kitabı yayımlanmıştır. Halen çeşitli dergilerde yazmaya devam ediyor.

MELİSA ÖNEL: 1980'de İzmir'de doğdu. Uluslararası İlişkiler okuduktan sonra sinema ve fotoğrafa yöneldi. "Kişinin yaptığı her şey o esnada durduğu nokta, içinde bulunduğu durumu ifade eder," diye düşünüyor ve elinden geldiğince buna sadık kalarak iş üretmeye çalışıyor.

YASEMİN ÖZ: 1974 senesinde Afyon'da doğdu. Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde tamamladı. Aralarında LGBT dernekleri ve feminist örgütlerin de bulunduğu pek çok örgüt ve sivil toplum kuruluşunun hukuki danışmanlığıyla birlikte gönüllü üyeliğini üstlenen Öz, genel olarak LGBTT, kadın hakları ve bu gruplara yönelik şiddet ve ayrımcılık alanında, özel olarak ise kadına yönelik aile içi şiddet ve cinsel şiddet konularında çalışmalar yapmıştır. Belirtilen alanlarda yayımlanmış makaleleri, hazırlamış olduğu ulusal/uluslararası raporları ile konferanslarda yapmış olduğu sunumları ve eğitim çalışmaları bulunmaktadır. 2013 yılında merkezi New York'ta olan IGLHRC (International Gay and

Lesbian Human Rights Commission) tarafından kendisine Felipa de Souza ödülü verilmiştir.

ESMERAY ÖZADİKTİ: *Cadının Bohçası*, *Tecavüz*, *Yalnız Kadın* adlı oyunlarını sahneleyen Özadikti, *Taraf* gazetesinde "Cadının Bohçası" adlı köşesinde yazılar yazıyor. Feminizm ve LGBT hakları aktivisti, uzun yıllar Amargi bünyesinde çalışmalar yürüttü.

PINAR ÖZER: 1961'de Kayseri'de doğdu. Halkla İlişkiler Yüksek Okulu mezunu olan Özer, sigortacı olarak çalışıyor. LİSTAG gönüllüsü, aktivist.

SEMA SEMİH: 1987'de İstanbul'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunu. Bir Lambdaistanbul gönüllüsü. Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler Bölümünde yüksek lisans eğitimine devam ediyor.

BERFU ŞEKER: 1983'te İstanbul'da doğdu. Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Sinema-TV Bölümünden mezun olduktan sonra 2011 senesinde yüksek lisans derecesini Boğaziçi Üniversitesi Eleştiri ve Kültür Çalışmaları Programı'ndan aldı. Çeşitli yayınlarda makale, çeviri ve söyleşileri yayımlandı, feminizm, LGBT, *queer* teori ve sinema üzerine konuşmalar yaptı.

NEJAT ÜNLÜ: 1970'te Erzurum'da doğdu. Üniversite eğitimini İTÜ Uçak ve Uzay Bilimleri Fakültesinde tamamlayan Ünlü, çeşitli toplumsal sorunlar konusunda sivil toplum kuruluşlarında çalıştı ve HIV/AIDS alanında çeşitli faaliyetlerde bulundu. 2005 yılında, Pozitif Yaşam Derneği'nin kurulmasında rolü olan Ünlü, halen bu derneğin yönetim kurulu başkanıdır.

TOLGA YALUR: 2008'de ODTÜ İktisat Bölümünden, 2013'te Boğaziçi Üniversitesi Eleştiri ve Kültür Çalışmaları Bölümünden mezun oldu. *Devrimden Sonra Birinci Yüzyıl: Yönetmenlerin İzinde Macar Sineması* (Phoenix, 2009) adlı kitabı yayımlanan Yalur, yüksek lisans tezini *Adı Vasfiye* (1985, yön. Atıf Yılmaz) filmi üzerine yazdı.

BERFU ŞEKER
BAŞKALDIRAN BEDENLER
TÜRKİYE'DE TRANSGENDER, AKTİVİZM VE ALTKÜLTÜREL PRATİKLER

Trans kimlik kavramına odaklanan akademik çalışmalar ile trans bireylerin deneyimlerini bir araya getiren bu derleme, 2010 Kasımı'nda Boğaziçi Üniversitesi'nde düzenlenen "Queer, Türkiye ve Trans Kimlik" konferansı temelinde hazırlanmıştır. Bu konferans bir yandan Türkiye'de beden ve cinsellikle ilgili, trans kimlik bağlamında yapılan çeşitli çalışmaları trans bireylerin kendi sesleriyle etkileşim halinde bir araya getirmeyi, diğer yandan queer teori üzerine çalışan, düşünen ve eyleyen kişileri buluşturarak, akademi ile aktivizm arasında varsayılan ayrımı aşan, queer düşünce ve pratiğin birbirleriyle konuşmasını sağlayan bir platform oluşturmayı amaçlıyordu.

Başkaldıran Bedenler de konferansın bu amacının bir devamı olarak okunmalı. Deneme, inceleme, anlatı ve söyleşi gibi farklı türlerdeki katkıları bir araya getiren kitap, queer kuram çerçevesinden translığa bakışla sınırlı kalmak yerine, Türkiye'de trans kimliklerin nasıl deneyimlendiğine, iktidar yapılarının trans kimliklerle nasıl ilişkiye geçtiğine ve bu mefhumun tarihten bugüne temsil alanına nasıl yansıdığına bakan çalışmalara ağırlık veriyor. İki uçlu bir yaklaşım bu: Sadece kimliği reddeden bir yerde durmuyor, bir yandan veriliymiş hissi uyandıran kimlikleri sorgularken, diğer yandan normativitenin dışındaki ya da sınırlarındaki kimliklerin tanınmasına önem veriyor.



Metis Siyahbeyaz
ISBN-13: 978-975-342-255-0



Metis Yayınları
www.metiskitap.com