QUEER DÜŞ'ÜN SERİSİ

QUEER TEMAŞA*

Derleyen:
LEMAN S. DARICIOĞLU

*SEL

QUEER TEMAŞA • LEMAN S. DARICIOĞLU

*

QUEER TEMAŞA*

LEMAN S. DARICIOĞLU, uzun yıllar LGBT ve *Queer* aktivizmine emek verdi. Enstalasyon, video, performans gibi sanatın farklı disiplinlerinde üretimler gerçekleştiriyor. Performans alanında üretim gerçekleştiren İstanbul Queer Art Collective'in bir üyesi. Pınar Büyüktaş ile birlikte çevirdiği Monique Wittig'in *Straight Düşünce* isimli kitabı yine *Queer* Düş'ün serisinden yayınlandı (2013). Tüm bunları korkuları bedenini kısıtlamasın, sınırlarının içinde hapsolmasın diye yapıyor.

*SEL YAYINCILIK / *Queer* Düş'ün Serisi

*SEL YAYINCILIK
Piyerloti Cad. 11 / 3 Çemberlitaş - İstanbul
Tel. (0212) 516 96 85

http://www.selyayincilik.com
E-mail: halklailiskiler@selyayincilik.com

SATIŞ - DAĞITIM:
Çatalçeşme Sokak, No: 19, Giriş Kat
Cağaloğlu - İstanbul
E-mail: siparis@selyayincilik.com
Tel. (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

*SEL YAYINCILIK: 748
Queer Düş'ün Serisi: 06
ISBN 978-975-570-767-9

***QUEER* TEMAŞA**
Derleyen: Leman S. Darıcıoğlu

© Leman S. Darıcıoğlu, 2015
© Sel Yayıncılık, 2015

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı
Queer Düş'ün Yayın Kurulu: Amy Spangler, Berfu Şeker, Gülkan 'Noir' Ahıska, Leman S. Darıcıoğlu, Pınar Büyüktaş
Editör: Barış Cezar
Yayına Hazırlayan: Bülent Doğan
Kapak tasarım ve teknik hazırlık: Gülay Tunç

Birinci Baskı: Şubat 2016

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaası
Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203
Topkapı-İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 11931

Queer Temaşa

Derleyen:
Leman S. Darıcıoğlu

Queer teori en temelde cinsiyet ve cinsellikle ilgili normatif olanın nasıl düzenlendiği ve sapkınlık kategorilerinin nasıl oluşturulduğunu sorgulayarak yola çıktı. Çokça beslendiği feminizm ve LGBT politikaları başta olmak üzere sınır politikaları, göçmenlik, milliyetçilik, militarizm bağlantıları, sanat ve psikoloji gibi sayısız alana girerek eleştirel ve dönüştürücü bir metodoloji olarak da algılanmaya başladı.

Türkçede *queer* metinlerle 2000'li yılların ortalarından itibaren telif yazılar ve çeviriler aracılığıyla karşılaştık. Zaman içerisinde *queer* teoriye ilgi hayli artmış olsa bile birçok temel metnin eksikliği hâlâ hissediliyor. Bu seri çıkış noktası itibariyle böyle bir ihtiyaçtan doğdu.

Biz bu seriyi yalnızca *queer* literatüre dahil olan metinlerden oluşan bir seri olarak değil; olmadıkları takdirde eksik kalacağını düşündüğümüz beden, duygulanım gibi alanlar üzerine yazılmış ya da *queer* bir gözle okunabilecek metinlerden; henüz *queer*'in adı anılmadığı zamanlarda onun yolunu açmış olduğunu düşündüğümüz metinlere yayılan bir yelpaze şeklinde tasarladık.

Arzumuz, *queer* düşüncenin ve deneyimin farklı dil ve coğrafyalardan çıkan metinlerini kapsayacak bir seri oluşturmak.

Yolların sınırlarını sorgulatan, aşındıran bir keyif, radikal eyleyişe ilham veren bir arzu mecrası olması dileğiyle...

Yayın Kurulu

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7

Sahte Kız 13

People With Aids Öz-Güçlendirme Hareketinin Tarihi 33
Michael Callan ve Dan Turner

Rektum Bir Mezar mı? 45
Leo Bersani

Kadın Oluş 83
Félix Guattari

Başka Bir Felsefi Dil 89
Ali Akay

Dil ve Bıçak 99
Selen Anse

Beden Makamından 116
Ufuk Ahıska

Sevginin Ölüm Dünyası:
Aile, Arkadaşlık ve Trans Kadın Cenazeleri 128
Aslı Zengin

Cinsiyetlendirilmiş Alanların Tahakkümü
İkili Cinsiyet Sisteminin Ötesinden Yansımalar 146
Petra L. Doan

Bir Dolap Vakası 180
Bruce La Bruce ve Glenn Belverio/Glennda Orgasm

Trans Tarihi, Homonormativite ve Disiplinerlik 198
Susan Stryker

Nurtopu Saçan'la İstanbul'da *Drag Queen*lik Üzerine 218
Söyleşi: Leman S. Darıcıoğlu

Miss File ile Transfemme Kuramı 227
Dr. Doll & Miss File/Miss Wilson

Sade SM Değildi, Spannerlar ve Foucault Öyleydi 232
Marie-Hélène Bourcier

İktidara Gelmek ve Zarları Bir Bir Yırtmak 252
Gülkan / Noir

Bir Dominantın Notları 263
Dom'ino Dom

Kontra-Seksüel Manifesto 275
Paul B. Preciado

Hareketleri Gezerken 281
Mary Zoumazi & Brian Massumi

Dizin 317

ÖNSÖZ

Bu derleme bedeni ve cinselliği zapturapt altına alan heteronormatif düzende ve ikili cinsiyet sisteminde bir delik açmak, *straight* düşüncenin ötesinde bir yaşayışa, tahayyül alanına kapı aralamak için beden ve cinsellik düzeninde bir yolculuk davetidir. Bu yolculuğun ilk şartı, *queer*i lezbiyen, gey, biseksüel, transseksüel olarak, *straight*i heteroseksüel olarak ele almayı bırakmak. Cinselliği yönelimlere bakılmaksızın norm ile kurulan ilişkiler üzerinden ele alan *queer*, tam da LGBT olmanın kişiye bir radikallik vermediğini söyler, na-trans* bir heteroseksüel olmanın da kişiyi bir *straight* yapmadığını.[1] Monique Wittig *straight* düşünceyi heteroseksüelliği doğa/doğal durum olarak tasvir eden tüm disiplinlerin yarattığı ideolojik sistem olarak tanımlar.[2] Bu tanımı yalnızca zorunlu heteroseksüellik olarak değil, normatif pratik ve düşünce olarak daha geniş bir şekilde ele almaya başladığımızda

---

* Trans olmayan. (e.n.)

1 Tuna Erdem *Cinsellik Muamması*'nda yer alan "Hizadan Çıkmaya, Yoldan Sapmaya ve Çıkıntı Olmaya Dair: Kimlik değil Cinsellik! Tektip Cinsellik değil, Cinsel Çeşitlilik!" yazısının ilk bölümünde bu konuyla hemhal oluyor. İlgilenenler için Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice haz., Metis Yayınları, İstanbul, 2012. s. 37-71.

2 Monique Wittig, *Straight Düşünce*, çev. Leman S. Darıcıoğlu ve Pınar Büyüktaş, Sel Yayınları, İstanbul, 2013.

anlamaya yaklaştığımız bir sistemden bahsediyoruz. Kişi kiminle seviştiğinden, ne olduğundan bağımsız olarak cinselliğe ve bedene dair kurduğu normlar nedeniyle *straight* olabilir, LGBT olmanın kendisi heteroseksist, ikili cinsiyet düzenini ihlal yahut ilga etmez. Yani artık odağımız kimlikler, özler ya da doğa değil, beden ve cinsellik üzerine kurulan kod sisteminin, normalin, normun kendisidir. Dolayısıyla *queer* bir tahayyülden, düşünüşten bahsedebilmemiz için sadece heteroseksüel dünyanın cinselliğe ve bedene yönelik bakışını değil, LGBT camiasında kurulan bedeni ve cinselliği de masaya yatırmamız gereklidir. Bu kitap boyu çıkacağımız yolculuğun durakları da yalnızca heteronormativiteyle değil, homo/trans-normativiteyle de şekillenecek.

Bugün, dünyanın farklı noktalarında *queer* teorisyenler, merkezine cinselliği, cinsiyeti alarak birçok farklı konuyla ilgileniyor, *queer* bir perspektifle ırk, kolonyalizm, göç gibi LGBT camiasında kritik olan birçok konuya açılıyorlar. Türkiye'de de LGBT camiasındaki Kürt/Ermeni/Alevi-fobi, milliyetçilik, (özellikle son dönemde Suriyeli mülteciler ile yükselen) göçmen karşıtlığı varken bu konuların burada tartışılması şüphesiz ki önemli, hatta gerekli; lakin bu derlemenin odağını oluşturan konular, cinsellik ve beden etrafında şekilleniyor. Derlemenin içerisinde yer alan herkes adına söyleyebilirim ki bu kişisel ve elbette politik tercih, cinselliğin ve bedenin de diğer konular kadar acil ve hayati olduğunu düşünmekten ileri geliyor.

Bu noktada belki toplumsal hareketler tarihinde *queer* kelimesinin sahiplenilişinin hangi döneme denk düştüğünden bahsetmek mevzunun hayatiyetini ve aciliyetini kavramak adına önem taşıyabilir.[3] 80'ler Amerika'daki LGBT'ler için korkunç yıllardır. AIDS salgınıyla bir LGBT kırımı yaşanırken devlet hastalığın tedavisine ve HIV virüsü üzerine çalışmalara ayrılan bütçeyi genişletmek, var olan tedavi

3 *Queer* tarih yazımı konusu başlı başına bir yazının konusu olmayı hak ediyor. Burada bu konuya girmeyecek olsam da *queer* kelimesinin sahiplenilme tarihi ile *queer* düşünce ya da pratik tarihinin farklı şeyler olduğunu ifade etmek önemlidir. Zira cinselliğin ve bedenin iktidarın bir mevzusu olduğu her dönem ve mekânda, iktidarın yarattığı normların ötesinde bir alan açmaya çalışan *queer* bir eyleyiş elbet vardır.

imkânlarını ücretsiz bir şekilde en fazla insanın erişimine açmak yerine AIDS'in bir eşcinsel hastalığı olduğunu söyleyerek, tedavi ücretlerini yüksek tutarak insanların ölümüne kayıtsız kalmıştır. Ölümleri görünür kılmak ve devleti nefret yaymak yerine bu mevzuyla ilgilenmeye zorlamak adına binlerce insanın katıldığı eylemler düzenleyen ACT-UP'ın talepleri AIDS tedavisi üzerine çalışmalara ayrılan bütçenin arttırılması, var olan ilaçların ücretsiz bir şekilde insanların erişimine açılmasıdır. O zamana kadar LGBTİ varoluşları aşağılamak amacıyla bir hakaret olarak kullanılan *queer* kelimesini sahiplenen ilk örgüt olan *Queer* Nation da, 90'lı yıllarda Amerika'da ACT-UP içerisinden bir grup aktivist tarafından kurulmuştur. 90'lar itibariyle telaffuz edilmeye başlanan *queer* teori, bu HIV-AIDS ve LGBT kırımı tarihinden ayrı düşünülemez. İşte bu tarih, *Queer* Nation ile beraber, kapalı kapılar ardında cinselliğini yaşayan uslu LGBT'ler olarak toplumda hoş görülmenin büyüsüne kapılmayan, yola çıkış noktası kimlikler değil norma karşı duruş olan bir politik hareket ve düşünüş yaratmıştır.

Türkiye'de neredeyse her gün bir kadın, bir eşcinsel, bir transseksüel vahşice öldürülse de cinsellikten ve bedenden bahsetmenin bir lüks olduğunu sık sık duyuyoruz. Bahsettiğim bu tarih, ibne bir yaşamı tahayyül etmenin tam da zamanı olduğunu bize gösterebilir. Üstelik bedeni bir hapishane mekânı, cinselliği bu hapishanenin gardiyanı kılan bir sistemde yaşarken hem "şimdi sırası değil" diyen seslere hem de nefrete, zorba şiddete rağmen (ve aslında tam bu nedenle) merkezimizde kalmak önemli. Çünkü 2013 yılında kaybettiğimiz *queer* teorisyen Jose Esteban Munoz'un dediği gibi, "yeni ve daha iyi hazları, dünyada olmanın başka biçimlerini ortaya koymalıyız".[4] İşte bunlar bedenden ve cinsellikten konuşmaya başlamadan, bedenin ve cinselliğin sıkıştığı kalıpları üzerimizden sökmeden yeşermeyecek.

Bu kitabın aralamak istediği dünya, cinselliğin ve bedenin binbir biçiminin yan yana, el ele, kıç kıça, dudak dudağa... kutlandığı, bedenlerin ve cinselliklerin içlerine sıkıştığı stereotiplerden kurtulduğunda yaşamın hazla kutlanabileceğini gösteren, geçtiğimiz 12 yıl boyunca

4 *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, New York University Press, New York, 2009. s. 1.

İstiklal Caddesi'ni kahkahalarla, neşeyle, hazla, dansla işgal etmiş olan Onur Yürüyüşü'nün dünyasıdır.[5]

İşte böyle bir amaçla girişilen bu kitaptaki konuları birkaç başlıkta toplamak mümkün: AIDS krizi ve aktivizmi (tarihsel bir referansla), homo-normativite, dil, iktidarın beden inşası ve algısı ve cinsellik, özellikle de BDSM cinselliği. Mary Zournazi ve Brian Massumi'nin çağdaş iktidar yapılanmasından, kapitalizmden, duygulardan ve bir özgürlük potansiyeli olarak duygulanımlardan konuştuğu *Hareketleri Gezerken* adlı söyleşisi ise, esasen kitabın içerisindeki konumuyla, *queer*den bahsederken iktidar yapılanmasının dinamiklerini, kapitalizmi ve duyguları unutmamamız gerektiğine dair bir uyarı niteliği taşıyor, beden ve cinselliğin tüm bu konulardan ayrı olmadığını bir kere daha hatırlatıyor.

Berfu Şeker, Gülkan "Noir" Ahıska ve Pınar Büyüktaş ile *Queer* Düş'ün serisi için yola çıkarken çerçevemizi Anglosakson dünyada *queer* teorinin ele aldığı konularla kısıtlamamış, beden teorileri, duygulanım teorisi gibi alanları da ele almayı planlamıştık. Keza bize göre bedenden, duygulanımlardan, duygulardan konuşmadan cinselliği, cinsiyeti konuşmak eksik kalıyordu. Aynı zamanda sadece *queer* teorinin çıktığı 90'lı yıllar sonrası yazılmış *queer* metinlerle değil *queer* esintileri taşıyan 90'lar öncesi metinlerle de ilgileniyorduk. Okuyacağınız metin seçkisi yine bu bakış açısıyla oluşturulmuştur.

* * *

5 2015 İstanbul Onur Yürüyüşü ramazan ayı gerekçe gösterilerek polis şiddetiyle engellendi. Bugüne kadar Onur Yürüyüşü'nde uygulanan şiddet egemen basında yürüyüşün görünmezliği boyutunda iken bu sene ilk kez şiddet gazlar, joplar ve yürüyüşün engellenmesi yoluyla ortaya çıktı. Bunu geride bıraktığımız seçim döneminde LGBTİ hareketinin HDP'ye desteğini açıkça ortaya koymasına bağlayanlar oldukça fazlaydı. Ben de AKP'nin tek parti iktidarına son veren geçmiş seçim döneminde LGBTİ hareketinin, 7 Haziran seçimlerinden %13'le çıkarak barajı aşan HDP'yi desteklemiş olması ile on üç yıldır ilk kez yürüyüşün engellenmesi arasında ilişki kuranlardan biriyim. Yürüyüşe yapılan bu müdahaleyi LGBTİ camiasının "barış mı, yürüyüş mü" gibi bir denkleme sürüklenmesi olarak da okuyabiliriz. Bu denklemi genişleterek düşünmek, önümüzdeki yıllarda LGBTİ hareketinin egemen politikanın tuzağına düşüp düşmeyeceğini belirleyebilecek önemli şeylerden biri olabilir.

Queer bir derleme yapma fikriyle yola çıkarken, çoğu zaman birbirlerine ellemeden, kendi köşelerinde soluk alıp veren teori, pratik ve aktivizm alanlarının birbiriyle konuşmasını arzu ediyordum. *Queer*'in bir çeşitlilik politikası olduğu düşünüldüğünde, önümüze çıkan "farklı dillerde konuşan, farklı türlerden gelen tekillikler nasıl yan yana durur?" soruları daha da anlam kazanıyordu ve farklı bilgi türlerine sahip teori, pratik ve aktivizm alanlarının yan yana varoluşunu araştırmak ilgi çekiciydi. Kitapta yazılarını ve çevirilerini okuyacağınız, her biri *dünyada olmanın yeni ve daha iyi hazlarını* kendi alanından araştıran yazarların ve çevirmenlerin arzusu ile benim arzum kesişmeseydi elbet bu mümkün olamazdı. Öncelikle onlara sonsuz teşekkürlerimi sunmak isterim; farklı bilgi türleri ve deneyimlerinin birbiriyle aynı olmaya gerek duymadan, ortak arzularda kesişerek kendi farklılıklarıyla yan yana durabileceğini, birbirleriyle konuşabileceğini gösterdiler. Dilerim, elinizdeki kitap pratik dünyada da bunu yapabileceğimizin bir göstergesi olur.

Hem teorik, hem teknik sıkışmalarımda yardımlarını esirgemeyen Berfu Şeker olmasaydı her şey daha zor olurdu. Yıllar önce Mimar Sinan Üniversitesi'nde verdiği "Beden Kimlik İktidar" dersinde bana *queer* bir dünyanın kapılarını aralayan Sibel Yardımcı; bedeni algılarken ufkumu sonsuzca açan ve aynı zamanda nasıl zarif bir şekilde dünyada olunur sorusunun aklımdaki cevabı olan Selen Ansen; sanat, felsefe ve sosyoloji arasında kurduğu disiplinlerarası bakışıyla Ali Akay; hayat her dar geldiğinde bana koca bir nefes alanı veren, her neşelendiğimde neşeyi dünyaya yayılabilecek kadar büyüten Tuna Erdem ve Seda Ergül; İstanbul'un taciz dolu sokaklarında gecenin karanlığında kenti beraberce bizim yaptığımız travestiler, ibneler, dönmeler... olmasaydı her şey bambaşka olurdu. Ve elbet sevgili yayıncımız İrfan Sancı'nın *queer* teoriye yönelik heyecanı da olmasaydı, her şey eksik kalırdı.

* * *

Bu kitap üç yıllık bir sürece yayılarak oluştu, bu dönemde beraber bir yaşamı örgütlediğimiz arkadaşlarımızdan kayıplarımız oldu.

Türkiye'de ilk trans erkek örgütlenmesi olan Voltrans'ın kurucularından, cinsel şiddet, *queer* teori, LGBTİ-A aktivizmi alanlarında birçok metnin çevirmeni Ali "Aligül" Arıkan; gündüz "her cadde gibi bir cadde" olan Cumhuriyet Caddesi'ni (Harbiye) geceleri seksi bir direniş caddesine dönüştüren "Harbiye kızları"ndan Özge Özge; buralardan gelip geçmiş *drag queen*lerin en muhteşemlerinden biri olan Faciya Von Tiss; hem aktivizm, hem sanat, hem gündelik yaşamda ibneliği baş tacı eden, birçok lubunyaya *şanlama* gücü vermiş Boysan Yakar; hem LGBT hem feminist harekette yıllarca barikatın en önlerinde yer almış, cesaretiyle birçok kadın ve transa cesaret vermiş Zeliha "Zeliş" Deniz; hayatımıza yakın zamanda Boysan'ın sevgilisi olarak giren, Feriköy Antika Pazarı'nın güzel satıcısı, felsefe ve hayvan aşığı, zarif Mert Serçe...

Arkalarında yerleri dolmaz boşluklar bıraktılar.

Queer Temaşa onlara ithaf edilmiştir.

* * *

Temaşa seyir, gezinti; hoşlanarak bakma, seyretme; seyredilecek görüntü, görülmeye değer şey anlamlarına gelen bir sözcük.[6] *Queer Temaşa*'yı tüm bu anlamlar üzerinden okumak mümkün: *Queer* etrafında bir sefer, hoşlanılarak bakılan bir ibnelik ve görülmeye değer ibne bir dünya.

İbneliğin bir yaşam tarzı olarak vücut bulması dileğiyle...

6 TDK güncel sözlük, temaşa maddesi. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=TEMA%C5%9EA (Son erişim tarihi: 5 Eylül 2015)

SAHTE KIZ[1]

2 Ekim

Er kişi niyetine saygıdan bir kapı örttüm. Önce muhammede, sayısını bilmediğim arkadaşlarına rahmet okudum. Komutlara uydum, yok yok uymadım. Üstümde siyah gömleğim, boynumda Kısrak'ın baykuş kolyesi.

Günlerdir Kısrak'ın gömleğini arıyorum. Tüm çiçek isminden dostlarına ulaştım. O kadar cesaretim olsaydı adımı ben de çiçeklerden koyardım. Nesrin derdim kendime, yaban gülü Farsçada.

Gömlekten haber yok. Olsaydı Kısrak'ın gidemediğim cenazesinde giyecektim. Orada da giyilmezdi hani ama pek de önemsemezdim. Bu bahsettiğim Kısrak değil, bu bahsettiğim Ali.

Er kişi niyetine, zorla kılındı cenazesi. Öncesinde ortalık karıştı, kılınmaz dendi. Bunu bir otorite demedi, kulaktan dolma geldi. Son-

1 Boysan Yakar, Eylül-Ekim 2013 tarihleri arasında Fulya Erdemci'nin küratörlüğündeki "Anne, ben barbar mıyım?" başlıklı 13. Istanbul Bienali'nde, Berlin'de yaşayan sanatçı ikilisi Elmgreen & Dragset'in (Michael Elmgreen ve Ingar Dragset) "İstanbul Günlükleri" (2013) isimli eserlerinin bir parçası olarak sergi süresince günlük tutmuştur. Boysan günlüğü diğer altı katılımcıyla beraber, İstanbul, Karaköy'de bulunan Galata Rum Okulu'nda bu performatif proje için düzenlenmiş loş bir sınıfta yazmış, toplumsal cinsiyetinin toplumsal olarak nasıl algılandığına dair bir metafor yaparak günlüğüne "sahte kız" başlığını vermiştir. Defter bu projenin eş-yürütücüsü Misal Adnan Yıldız'ın editörlüğünde Artspace NZ tarafından yayınlacaktır. Boysan'ın günlüğünden bu kesit sanatçıların izniyle yayınlanmaktadır.

ra ortalık karıştı. "Anarşik müslümanlar" biz kılarız dedi. Saygıdeğer insanlar cidden, saygı hep gerekir.

Ali o yola kolay girmedi. Kendinden büyük, dev memelerini aldırmak için girdi. Zor gittiği hastanenin, zor çıktığı doktoruna gitti. Yıllardır gitmesi gerekirdi ama insanın kendine sözü geçmez derler, sen de okuyorsun, bilirsin bu gibi cümleleri...

Ali bıçak altına girmeden, sonunda gitti, jinekoloğa göründü. Er kişisi için "kadın doktoru"na gitmek ne ise yaşadı. Çok bastırmış adam içine, içi sümük sümükmüş. Yüzünün pırıltısı ondanmış. Pasağı içine akmış, iyi insanmış.

Tutmuş, tutmuş, tutmuş.

Tam 7 kilo ur tutmuş.

Dev memeleri gitti. Ama erkek yumurtalıkları sisteme çoktan koyvermişti. Sistem ona illa kadın, illa meme, illa am, illa vajen demişti. Yumurtalıkları sisteme çoktan koyvermişti.

Tam 7 kiloluk tunç düştü yüreğimize.

Onlarcamız koştu hastaneye. Baktılar oğulları gibi. Kadınlar, kadın olmayanlar, adamlar, hiçbirşeyler 42 yaşındaki oğulları Aligül'e, Ali'ye baktılar.

Anne oldular yıllar önce giden annesinin yerine. Baba oldular derdini dinlemeyen babasının yerine.

Ali direndi. Ali denedi. Bir kral gibi selamladı binleri – onbinleri İstiklal Caddesi'nde. Onun da mimarı olduğu seller aktı 30 Haziran günü önünden. Kendi gibiler, kendi gibileri yeni keşfedenler, kendi gibi olmak isteyenler.

Ali gitti.

Er kişi niyetine kılındı ateistin cenazesi. Er kişisine sevindik, Ali de son kez sünni gibi ailesini sevindirdi. Sonra rahmet okuduk boş yere Kemal ve silah arkadaşlarına. Sanki borçlu gibiyiz bu ülkeye.

Bu ülke 7 kilo borçlandı benim gözümün önünde.

Ben çığırırın ey adalet, hukuk nerdesin diye.

Bilir misiniz ölüye ne derler eski dilde?

Müteveffa: Borçlu, ölü, ölmüş kişi (er).

Çünkü defter dürersiniz bu adamların ülkesinden giderken.
Sana, bana, bize sorulacak soru, ödenecek hesap bırakırlar geride.
Yalan söyledim, ileride de.
Çünkü onlara göre Ali'dir hatalı, Allahını bulamamıştı, yoldan çıkmıştı.
Büyük hesaptır ödeyeceği zaten hayatta iken yumurtasına sıkıştırılan.

"Şüheda fışkıracak toprağı sıksan şüheda"
Ölülerimiz girecek siz adamların uykularına
Bir bir zebani olarak kayıt olacaklar cehennemlerinize.
Birinin adı Özge, biri çiçek, biri böcek.

Baykuş ve ben yürüdük. Sağda bir cadı ağıt okudu. Acılı eller Kuran'ı yanlış sayfadan açtı, biri bu günü kameraya aldı. İmam kadınlara saf tutma izni verdi. İmam bütün kadınları arkada durmaya çağırdı. Baykuşa yaş düştü, ben birinin koluna girdim. Toprak karıldı, Ali gitti içine.

Başında göçebe kuşlar.
Martılar.
Küheylan, üç - beş kafir
Akşamüstü
Hava ağır, nemli
Aylardan sonbahar.

Sahte Kız
2 Ekim 2013

ve senin ardından...

Gün boyu yazacağımı söylediğim bu yazının başına gün boyu kaçtıktan sonra şimdi, gece ikide oturuyorum. Haris Alexiou eşliğinde nasıl yazacağımı bilmediğim bir yazıya başlıyorum sana dair. Nasıl yazacağımı bilmeyişimle yazmaktan başka yapabilecek hiçbir şeyimin olmaması bir arada; yazmam gerek çünkü artık fiziksel varlığın(ız) la burada değilsin(iz), yazmam gerek çünkü bahsedilmesi gereken onlarca muhteşem şey yaptın(ız), yazmam gerek çünkü bunların anlatılması gerek... Bu tarihi sensiz, seni tarihsiz bırakmama, bu "bunların anlatılması gerek" seni artık tanıyamayacak yeni lubunyalar, yeni güzel oğlanlar, laçolar... için mi, onlar seni tanısın, bilsin, neler yaptıklarını, ne olduğunu diye mi yoksa senin (ve sizin) kaybını(zı) nereye koyacağımı bilemediğimden mi? Evet, her ikisi de doğru ama ben kaybını alıp şu önümdeki birkaç saat boyunca buraya koymak için yazıcam Boysancım. Senin kaybını gözlerimle görebildiğim, ellerime alabildiğim bir forma sokarak bu koca boşluğu doldurmaya çalışacağım kendim için. Keza ölümü kavrayamıyor insan. Ölüm anında insan bedeni yirmi bir gram kaybedermiş ya hani, o yirmi bir gram gelip zamanın içine oturuyor sanki. Zamana yayılıyor ve zaman bükülüyor. An eksiğin bilgisiyle devam ettiğinde an da zaman da değişiyor. Bir şey birikiyor ama birikenin yokluk olması yani birikenin *olmaması* zaman bükülmesi adını verdiğim farklılığı yaratıyor. Hayat ve ölüm birleşiyor.

İki sene önceydi, çok geç fark edilen bir kanser (çünkü jinekolojik muayene doktorların ikili cinsiyet sistemine duydukları inanç ve bilumum fobi ve bilgisizlikleri nedeniyle trans erkekler için birçok zaman kaçtığı bir şey olabiliyor) birkaç aylık bir sürenin ardından Ali'yi almıştı bizden. Ali'nin süreciyle ilgili yaptığımız bir toplantıdaydım, kalabalıktık, haber geldi ve hastaneye koştuk taksilere bölünerek. Orada seninle karşılaştığımızda ölümün kahrını senin kucağında atmıştım. Sabaha karşı tüm lubunyalar hastaneden dağılırken ben de seninle geldim. Ergenekon'da çalışan gacı bir arkadaşımıza uğradık önce, ona Ali'yi anlattık. Eve gittiğimizde Sezen Aksu'dan "Yaktılar

Halim'imi"yi açtın sen. Sabahı gördük Üftade Sokak'ın salonunda geçen birçok gece olduğu gibi, Ali'yi, ölümü konuştuk...

O gece Ali'den konuşurken kanser sürecinde oluşmuş olan işbölümünden, nöbet listelerinden falan bahsediyorduk, konu bize yani Ali'nin Lana Wachowski'den ödünç alarak kullandığı ve camiaya yaydığı o güzel tabirle, sevgi bağıyla bağlandığımız aileye[2] geldi.

Ali'nin kaybından bir buçuk sene sonra,

b e ş e y l ü l i k i b i n o n b e ş'te
Çanakkale yolunda, Gelibolu - İstanbul istikametinde bir kaza oldu.

ve
G İ T T İ N İ Z

Yokluğunda seni insanlara, bu kitabın okurlarına anlatmak için kurduğun aileyi anlatmayı seçtik. Sana anne diyen lubunyalar vardı, senin anne dediklerin vardı, ablaların ve ablası oldukların vardı ve daha bir sürü şey. Gezi sırasındaydı, olup bitenlerden konuşuyorduk Üftade Sokak'taki evinde küçük bir mola vermişken. Birçoklarının bugün parkta öğrendiği şeyin, beraber yaşamanın, ancak beraber yaşayabilecek olmanın bizlerin hayatında bu ülkenin tarihi boyunca yer etmiş, yer etmesi gerekmiş bir şey olduğu için hızlı hareket edebilmiş olduğumuzdan bahsediyordun. Beraber yaşayan bir camiaydık biz, ancak dayanışmayla hayatta kalmamız olası olduğundan dayanışarak yaşıyorduk. Birbirimizin annesi, ablası, bacısı, yengesi, halası... oluyorduk. Buna ihtiyacımız vardı ve bunun tek nedeni homo/trans-fobi, nefret vs. değildi, çocukluğumuzdan ergenliğe geçişimizde ya da yalnız başımızayken süremediğimiz rujları-giyemediğimiz elbiseleri-uzatamadığımız/kestiremediğimiz saçlarımızı-aldıramadığı-

2 Ali'nin bu konuda yazdığı bir yazı için bkz.: Hastanenin Transla İmtihanı http://bianet.org/biamag/toplumsal-cinsiyet/150674-hastanenin-transla-imtihani (Son erişim tarihi: 14 Ekim 2015)
Ali Aligül Arıkan'ın yazıları Zeynep Demirsu ve Gülkan "Noir" Ahıska editörlüğünde derlendi, yakın bir gelecekte bir kitap olarak erişebileceğiz.

mız kıllarımızı... sürmek, giymek, uzatmak/kestirmek, aldırmak için birbirimize ihtiyacımız vardı mesela. Cesaretlenmek, güçlenmek için birbirimize ihtiyacımız vardı. Aile'yi bozmaya ve başka türlü, yandan yemiş bir aile kurmaya.

Haber geldiğinde bu kitabı yayıncıma teslim etmek üzereydim; ekimde raflarda yerini alacaktı *Queer Temaşa*, heyecanlıydım uzunca bir yoldan getirdiğimiz bu kitap için. Haberin ardından Bozcaada'dan İstanbul'a dönerken yayınevine mail atarak süreci askıya aldım. Değil kitapla ilgilenmek, önüme çıkan tek bir kelimeyi doğru düzgün okuyamaz haldeydim. Ve Bozcaada - İstanbul yolunda, yani sizin geçip de İstanbul'a varamadığınız yolda sizden bir gece sonra otobüste uyuyamıyor, ne yapacağımı bilemiyordum. Üç yıl önce benim aklımda bir *queer* derleme yapma fikri dönerken ekibe dahil olma teklifini sunduğum ilk insanlardan biriydin, saatlerce konuşmuşluğumuz, hangi yazılar çevrilse diye düşünmüşlüğümüz vardı, asla yazmadığın yazının konusu ise şöyle idi:

Üftade*

> 2010 yılının başından beri yaşadığım Üftade Sokak'ta edindiğim dostluklar ve gözlemlediğim ilişkiler; mahallenin geçtiğimiz yıllar içerisinde demirbaşı haline gelen esnafı ve yaşayanlarıyla kurduğu sıcak ilişkiler, gündüzleri şehrin genel trafiğini tuttuğu gibi (turizm, avukatlık, kuaför hizmetleri, vb.) geceleri de İstanbul'un seks işçiliğini düzenliyor.
>
> Yapacağım çalışmada, 10 yılı aşkın süredir mahalle sakini olan dört trans kadın arkadaşımla Elmadağ bölgesinin yakın tarihine, sokak esnafıyla kurulan bağımsız ilişkilere, komşuluğa, İstanbul'daki LGBT ha-

* Üftade: Farsça, düşmüş < Üftadan: Farsça, düşmek, düşen = aşağı, uçmuş, âşık, fakir, biçare (kadın ismi, kullanıldığı bilinen ilk kaynak 1680 yılına ait, *Nişanyan Türkçe Etimoloji Sözlüğü*) (e.n.).

reketine olan bakışlarına ve trans varoluşu konularına değineceğim.

Bu çalışmanın, yeni Taksim Meydanı ve Cumhuriyet Caddesi düzenlemeleri şehrin hafızasına bir kayıp olarak kaydedilme riskiyle karşı karşıya olan Harbiye ve Elmadağ'daki görece müreffeh trans varoluşuna ışık tutacağı gibi, "mahalleli olmak" dinamiğinin nasıl oluştuğuna, dayanışma kültürünün nasıl köklendiğine de ilerki yıllar için referans olma niteliğini taşıyacağını düşünüyorum.

Yazacağım araştırma yazısı dolayısıyla konuyu bireysel deneyimler üzerinden ele alıp; güven, saygı, anlayış gibi gündelik-toplumsal duygulardan yola çıkarak değerlendirmeyi hedeflerken, ayrıca semt soylulaştırma çalışmalarının yaşadığımız evlere savurduğu tehditlere Elmadağlı trans kadınların nasıl baktıklarını öğrenmek ve hayallerindeki İstanbul'u keşfetmek niyetindeyim.

Kızmıştım sana, çok değerli bir şey yapacaksın, yapabilirsin, yapmıyorsun diye. Haklısın demiş, yine yapmamıştın ama bu kitabın içinde olmayı ne kadar istediğini söylemiştin. Sizin son yolunuz olan Bozcaada - İstanbul yolunda, cenazelerinize doğru yol alırken senin yazılarından birini kitaba koymaya karar verdim. Üftade'de o deliliğin içinde birkaç kişiyle konuştum bunu, Kaan'la, Baran'la, Derya'yla. Baran'la konuşurken çıktı işte yandan yemiş aileye, sevgi bağıyla kurulan aileye dair olan bu yazı fikri de. Senin ardından, kaybının boşluğuyla boğuşmaya çalışırken yazılabildiği kadar yazıldı senin yazmadığın yazı senin yerine.

leman.

Bu yazıyı ilk sen yazacakmışsın, son yılların moda lafı *queer* üzerine, nasip değilmiş.

Böyle bir yazı yazacağını ilk duyduğumda Boysan ne yazardı acaba diye bir an düşündüm.

Düşündüğüm ortamı söyleyeyim; senin evdeyiz, ertesi gün defnedileceksiniz, gelenler gidenler, ağlayanlar, gülenler, yaşarken yüzüne bakamayanlar, bakanlar ve ne olduğuna şaşıranlar, kısacası bir cenaze evi için çok *queer* bir ortamdı. İçinde seks olmamasına rağmen *queer*di. Çünkü biz alışık değildik. Deli gibi çığlıkların yükselmesi gerekirken arada histeri krizi geçiren *fag hag*'ler vardı, o kadar. Bu kadar kalabalıkta ve karmaşada bu kitabın editörü, arkadaşımız geldi ve böyle bir yazıdan bahsetti. İşte o an bu çocuk ne yazacaktı, ne yazardı diye düşündüm.

Sen anneydin Boysancım, hamarat, serseri, vejeteryan, trans bir anneydin.

Boysan, 2010 başlarında Harbiye'ye taşındıktan sonra Beyoğlu kafasından çıkıp Şişli *power* kafalarına girmişti. Esas olay Şişli olacak derken neler olacağını belki tahmin etmişti.

Gacıların, ibnelerin, etnik azınlıkların, ötekinin, ötekinin ötekisinin Şişli'de barındığını ve barınabileceğini tahmin ediyordu.

Kent yaşamı, Boysan için hayatında yürüdüğü caddenin tarihini, hangi apartmanın hangi dönem hangi mimariyle yapıldığını bilmek gibi basit bir şeydi. En son çalıştığı kurumda da kent bilincinin yükseltilmesi için eşitlik biriminin kurulmasına önayak olmuş, başı çekmiş, göğüs germiş, kent konseyini de sivilleştirmek için dayak yemeye kadar varan bir çaba sarf etmişti. Boysan için dayak yemek sorunlu bir durum değildi, zevk alabiliyordu bundan. Neden diye düşünmeyin bu da *queer* bir durumdu. Sonuçta haz alınabileceğini keşfetmişti.

Bunları yaparken de çalıştığı kurum ibne nedir görmüştü. Bir ibnenin kente sahip çıkabileceğini de görmüştü, mesela bu belediyecilik anlamında çok *queer* değil miydi? İbnenin biri saltanatı yıkılmış bir eski başkanın son kalelerinden birinin sırf halk yararına olması gerektiğini düşündüğü için mücadele veriyordu, bu da iş arkadaşlarına çok *queer* geliyordu.

Bengisu apartmanında beslediği, arkadaş olduğu, ablalık, annelik yaptığı bir sürü gey, lezbiyen, trans bir zaman sonra Harbiye'deki Latif apartmanında da sağında solundaydı. Yemekler yapılıyor, ev temizleniyor, makyajlar yapılıyor, danslar ediliyor, şarkılar söyleniyor

veya herkes bir kenarda romansına ya da kendi içinde yaşadığı depresyona giriyordu, Boysan da dahil.

Annelik Boysan'ın çok kolay yapabildiği bir şeydi. Hatta sloganı vardı: "İki paket yaptım bol bol yensin." İlk defa benim evde arkadaşlarımıza yemek yapmaya başladığında dört kişiye iki paket makarna yapıyordu. Neden diye sorulduğunda bu sloganla karşılık veriyordu. Keza anneliğin ilk kuralı bol bol yedirmek olmalıydı.

O büyüdükçe anneliği de büyüdü. Dertleri dinlemek, derman olmak, ağlamak, gülmek, yönlendirmek, motive etmek ve doğal olarak arada çocuklarından sıkılıp kaçmak. Devreye beni sokar ve "Anne, şunu başımdan alsana biraz" derdi. Ben de sisteme göre anneannesi olmam gereken çocukların LGBT altkültüründeki halalık özneliğine geçerek bacımın kızlarına halalık yapıyordum. Bu da bizim hayatımızın içindeki en sıradan, yine içinde seks olmayan *queer* haldi. Belki de aramızdaki her ilişki bir cinsel ilişkiydi, Anadolulu olduğumuz için halalık, kezbanlık, kocalık, laçoluk, annelik, ablalık ilişkileri kuruyorduk; sevişmeyi pek tercih etmediğimiz düz bir cinsel akış hali gibiydi. Bu durumda bile başka iki slogan devreye girerdi. Birisi "bugün bacım yarın ihtiyacım," diğeri de "abla deme lazım olur" du.

Son görüşmemizde Boysancığımla ortak kocamız, evimizin direği toparlayıcımız Kaanımızla konuşurken, "Ay bu Boysan da artık hiç annelik yapmıyor, babalık yapmaya başladı," dedi. Kikirdedim ama neden diye düşünmedim. Çünkü babalık yapıyor diye şikayetlendiği Boysan'ın, yaşadığım yere tatile gelirken yazlığa anasına gelir gibi gelmesi aklıma geldi. Kafasında yazma, elinde bir poşet içinde yastığı, başımın belası dediği ve neredeyse hiç yanından ayrılmayan Zeliha, kocası ve ortak kocamız, gelirken hem sıcaktan şikayetçi, hem saatlerce araba kullanmış, hem insanların yükünü de almış bir anaydı. Kapıya doğru ilerleyip karşılaştığımızda aaaaannnniiie (anne) diye çığırdı. Kocamızın şikayet ettiği gibi bir babalık hali yoktu. Sadece program yapmasını sevmeyen fakat hep programlı olan Boysan herkesi gücünün yettiğince Akdeniz kıyılarında sürüklüyordu. Sıcağı pek sevmeyen bacım, *ama Bozcaada'ya gidecek* diye de apayrı heyecanlıydı. Memleketiydi, çok severdi.

Annelik hep zordu onun için, nerede sorunlu çocuk var, nerede ışığı parlasın istediği insan var yan yana gelmek isterdi. Çünkü kimsenin inanmadığı ne kadar genç ibne, lezzo, gacı varsa döner dolaşır Boysan'ı bulurdu. Tedrisattan geçirir, fobilerinden arındırır, kezbanlık kültürünü öğretir, işini gücünü almasına destek olur, insanları birleştirir ve hep barışçıl çözümler bulurdu. Biri sevilmeyecekse de sevilmez, sevdirilmezdi. Bunu baskıyla değil kötülük kelimesinin içinden ciddi bir açıklama sunarak anlatırdı. Sevilmeyecekse de neden sevilmemesi gerektiğinin altı doldurularak kezbanlara söylenirdi; ileride karşılaştıkları bir durumda mücadele edebilsinler diye...

Benim için yazması zor ve sancılı bir yazıydı. Yıllar sonra kalemi sayende ele almak da ayrı heyecanlıydı. Ama annelik kavramı içerisinde senin yerin yazılacaksa ben de bir şeyler söylemek istedim. Senin bu durumunun ne kadar *queer* olduğu belki konuşulacak belki konuşulmayacak. Söylemek istediğim tek şey oradan da yüzümüze baktığın. Özlüyoruz.

Anan, bacın, bibin Baran.

Bi gece çıkmışız. Sabah olmuş. Bir arkadaş dedi ki: "Sıraselviler'de bir ev var. Biz *after party*'e oraya gideriz. Hadi sizi oraya götüreyim." Gittik. Kapıyı açan çocukla birbirimizi gördük gülümsedik. Gözlerimiz parladı bi anda. Sanki evvelden tanışmışız gibiydi. İçeri girdik hemen anlaştık. Na'lar sarıldı. Aşkımız o zaman başladı. Çok gecmeden, her sıkıştığımda kendimi o evde buldum. Partiler, arkadaşlar, sevişmeler, kafalar.. Birbirimizin kalesi, limanı, bodyguardı, vokalisti, mutfak yardımcısı, gece uyurken sarılanı olduk. Bu kadar değerli biriyle bir telefon mesafesinde olmak harikaydı. Bir gram şüphe duymadan kendimi Boysan'ın kollarına bıraktım.

Boysan benim annemdir çünkü hayattaki en önemli öğretmenim, beni ben yapan, üzerimde sayısız emeği olan tek insandır.

Daha kendimi bilmezken bana kimliklerimi oldukları gibi sevmeyi öğretti. Saatlerce konuştu benimle. Sabırla dinledi. Acı çekerken bile

acının dibine kadar nasıl yaşanacağını gösterdi. Sabahlara kadar sarhoş oldu. İlk şekerimde bütün gece, barda bulduğu bir tepeden beni seyretti. Ben attıkça ağzıma sakız koydu. Elimden suyumu eksik etmedi. Evine her aç gittiğimde, ailemin evinde yemediğim sebzeyi o yedirdi. İçmediğim çorbayı o içirdi. Sevişebileyim diye evini, yatağını açtı. Yaşadığım şehrin, ülkenin bütün kültürünü tek tek gösterdi. Bütün oyunlarımı oynadı. Sorduğum bütün saykodelik sorulara cevap verdi. Bütün gözyaşlarımı sildi. Benimle yerlere düştü. Bağıra haykıra şarkı söyledi. Hayatıma giren herkesi bokladı. Kıskandı. Onu kıskanmama izin verdi. Bazen göremediklerimi, bazen görmek istemediklerimi yüzüme tokat gibi çarpa çarpa gösterdi. Korkmamayı öğretti bana. Ne olursa olsun korkmamayı...

Bana kalırsa hayat, öğrenmemiz gerekenlerden ibaret. Öğrendikçe daha bütün bir insan olduğun bir deneme tahtası... Geriye baktığım zaman, beni daha bütün yapan ne kadar deneyim ya da konuşma varsa, hepsi Boysan'dan gelme. Annelik daha ne kadar güzel yapılır bilmiyorum. Bana her şeyi yapabilirdi. Bunu çok da iyi bilirdi. Çünkü birbirimizden kötülük gelmeyeceğinden emindik. Her zaman...

Beni aşağıladı. Yerden yere vurdu. Yeri geldi koynuna aldı. Yedirdi içirdi. İçine girmek istediğim tüm yeni deneyimlerimde elimden tuttu. Beni ileriye itti. Ben ilerlerken her zaman arkamda durdu. Karışmadı. Uzaktan izledi. İyi olduğumdan emin oldu sadece. Sadece bir bakışımdan içimden geçeni, aklımdan geçeni bildi. Neye ihtiyacım varsa o oldu. Hep kendi üslubuyla ama her zaman orada oldu.

Boysan benim annem çünkü annelik başka türlü yapılamazdı. Boysan her zaman benim annem çünkü benim her yerimde onun izleri var. Attığım her adımda, okuduğum her altyazıda mutlaka ondan bir şeyler var. Belki bir daha onun o uzun boynuna uzanıp, o eğilince ona sıkı sıkı sarılıp derin bir nefes verme şansım olmayacak. Ama gözlerimi her kapattığımda, içimde bir yerlerde onun hâlâ elimi tuttuğunu biliyor olacağım.

Bu kadar yalan bir hayatta, bu kadar gerçek olduğun için; her zaman olduğun gibi, olması gerektiği gibi olduğun için; beni benden

daha iyi bildiğin için; elimi her zaman hiç bırakmamacasına tuttuğun için çok teşekkür ederim Boysan'ım.

Kurban olduğum, limanım, aşkım, annem.. Çok teşekkür ederim..

Yasmin

Neşeli bir annem var benim. Açık olmadığım ama açık olmaya lüzum duymadığım. Gerek yok bu yaştan sonra söylemeye. Her halime alışkın ama biraz şaşkın... Bozcaada'ya Boysan'ın yanına gideceğim. Ona bir hediye götürmek istiyorum. Anneme diyorum ki başındaki yemeni ile altındaki şalvarı versene onları götüreyim hediye. Sever Boysan. Ki hemen giyiyor takıyor ikisini birden. Boysan anne oluyor. O da benim annem. Benim için onun anneliği kan bağından öte, dostluktan önde. Çünkü o da bana anne diyor. Belli ki anne olmamı istiyor ileride...

Çocuklar annelerinin ne giymesini isterse onu giydirdiği bir nevi oyuncak bebekleri oluyor bilirsiniz. Bir yaştan sonra kendi istediklerimi giydim elbet ama asıl sokağa çıkmak istediğim giysileri Boysan annemin cesareti ve iteklemesi ile giydirebildim üstüme. Onur Haftası yürüyüşünde o elbiseyi kolyeyi çantayı renkleri Boysan anne olmadan giyemez, Harbiye'den İstiklal Caddesi kalabalığına karışamazdım bağıra çağıra. Boysan annemin *dragdrob*u onun tüm kızlarının ortak giyinme süslenme kızlığımızı yaşama alanımızdı.

Boysan benim annem çünkü:

Sabahın altısı tüm gece barları sokakları kolileri yemiş bitirmişiz. Birlikte Boysan annenin evine dönüyoruz. Ayaklarımız ağrılı karnımız da açlıktan kürek. İşte anne Boysan gün ağarmadan mercimek çorbasını o anda başlar pişirmeye. Biz kızları açtır, bilir. Yoldan geçen trans ablalarımız da açsa gelir. Annenin yemeği çok lezzetli olmasa da sıcak ve iyi gelir.

Boysan benim annem çünkü:

Hem sevişir hem seviştirir. Kızları bir odada sevişirken inim inim o da odasında yer birer birer kalem gibi oğlanları. Hangi anne kızlarının eline böyle güzel oğlanı verir, bir yandan da elinden similyayı

eksik etmeden. Öğretir inceliklerini koca bulmanın, koli kaldırmanın, sipet alıkmanın inceliklerini.

Boysan benim annem çünkü üstümde emeği gözümde kalemi var. İnce ince çekilmiş ona doğru bakan hayran hayran...

Boysan'ın kızı
Metin

Sen şimdi bu satırları okusaydın, "Ay anne saçmala, seviyorum ben eş dost ağırlamayı" derdin ama farkında olmadan bir sürü insanı etrafına topladın, bize cesaret verdin, bizi kolladın yani aslında bize "annelik" yaptın. Senin gardrobunda başlayan Onur Yürüyüşleri hazırlıkları, giymeye cesaret edemeyeceğimiz kıyafetlerin sayende içine girip, İstiklal Caddesi'nde salınmalarımız, bunları yaparken de göz ucuyla bize "Aferin Kızlarım" bakışların, senin bizim annemiz olman için yeter de atar. Gece Üftade Sokak'ta noktalanan partilemelerimizde, kafana geçirdiğin birbirinden renkli eşarplarla bizi ayıltmak için hazırladığın karışımların, annemin hasta olduğum zaman hazırladığı tavuk suyuna çorbalardan emin ol herhangi bir farkı yok.

Talihsizliğin de etrafında birbirinden beceriksiz kızlarının olmasıydı anne. Sendin bizi giydiren çünkü biz beceremiyorduk, sendin bizi doyuran çünkü zevkli olan senin ellerinden yemekti. Çoktur sorguluyorum bu durumu. Yaptıkların yakın arkadaşlıktan mıydı, fedakârlıktan mıydı, yoksa iyilikten miydi.. Ama cevabı biliyorum artık. Ailelerimizden uzakta ya da yakın olsak bile kuramadığımız bağı birbirimizi bularak kurduk ve senin de küfenden annelik çıktı şansımıza. Bu bir mirassa eğer senden öğrendiklerimizi başka kızlara aktaracağımızdan eminim. Ama içinde olması lazım annelik hallerinin. Derler ya, annelik duygusu doğurduğun zaman içgüdüsel olarak gelirmiş, iyi ki doğurdun bizi...

Boysan'ın kızı
Kağan

Anne kelimesi bazılarımız için pek çok anlam ifade ediyor, bazılarımız için hiç. Bunu hayatım boyunca hep sorguladım. Anneme açılmalı mıyım, ona kendimi anlatmalı mıyım? Sonra her seferinde vazgeçtim çünkü yılda bir görüyorum, onun hayatına ben, benim hayatıma o dahil değil. Yani sadece aramızda biyolojik bir bağ var. İçtenlik, duygusallık yok. Tam o sıralardı ya da bu düşüncelerimden sonraydı sanırım hatırlayamıyorum, seni tanıdım Boysan. Az bir süre geçtikten sonra birbirimize anne demeye başladık ve o anne kelimesinin içi dolmaya başlamıştı. Evet o öğretilmiş "anne: fedakâr, içten, karşılıksız sevgi" gibi kavramları gördüm ve mutluydum. Çünkü bize anlatılan anneliği yaşıyorduk. Tabi kendi doğrularımızda. Çünkü bi anne çocuğunun kolisine kondomu geçirip hadi bakalım demezdi ya da ben hiç görmedim. Kendi kolisini verip senin kolini istemezdi. Fedakarlık karşılıklıydı. Beraber gezer, beraber yer, içerdik. İşte o yüzden kaybetme korkusu olurdu içimde. O korkuyu acı bir şekilde yaşayacağımı tahmin etmezdim. Cesur olmayı, metanetli olmayı sen öğrettin bize ama şu an eser yok o halimizden. Ama inanıyorum ki toparlayacağız ve senin kızların olarak bize öğrettiğin her şeyi biz de yaşatacağız.

Boysan'ın kızı
Ferhat

Kaza haberinden beri kitap rafının üzerine koyduğum bir fotoğrafımız durur. 2014 yılında İKSV'nin İstanbul Film Festivali kapanışı için düzenlediği gecede çektirmiştik. Uzun, mavi, pileli eteğiyle yine, yine, yine geç gelmişti. Sadece sağ gözüne çektiği sürmesi ve neon sarısı sahte kirpiği ile gecenin en gösterişlisiydi. İstanbul'a tatile gelen annem, iki üç gündür fotoğrafa bakıp fotoğrafı sanki iğreti duran, düzeltilmesi gereken bir eşyaymış gibi kitapların arasına sıkıştırıyor. Neden böyle yaptığını sorduğumda ise hiçbir şey diyemiyor. Fotoğrafın sabitliği güzel bir çerçeve almamla birlikte kitaplıktaki yerini sağlamlaştırıyor. Muhtemelen annem Boysan'ın güzelliği, gösterişi, kirpikleri ve bir fotoğraf karesine sıkışan kışkırtıcılığı ile içten içe çatışıyor.

O kitap rafının üzerinde geçtiğimiz yıl alınmış bir hediyelik eşya, Bozcaada'da geçen mükemmel dört günü hatırlatıyor. Boysan'ın kullandığı araçta tatilden dönerken, İstanbul yolunda araca tıkışan beş arkadaşın hikâyelerini sırasıyla anlatması. Güzel ya da tatsız yanlarıyla çocukluk anılarına dalışımız ve tam derinlik sarhoşluğuna yakalanmışken Tekirdağ'daki lunaparkta mola verişimiz, çığlıklar atarak bir eğlence aracına binişimiz. Yol boyunca Boysan bir yandan sevgililerini, yaşadığı kalp kırıklıklarını, kırdığı kalpleri, küçükken okuldaki veletlerden yediği sözlü tacizleri anlatırken hiç ünlü biri ile yatıp yatmadığımızı soruşu ve küçücük arabanın içinde geçmişe dair düğümlerin içimizde teker teker çözülüşü: Kağan'ın üniversite sırasında dört yıl çıktığı sevgilisinin ismini hatırlayamaması (hâlâ hatırlamıyor); Metin'in annesinin kendisini hapishane ziyaretinde eteklerine doldurduğu şekerlemeleri, çikolataları güvenliğe yakalanmadan masaya nasıl fırlattığını anlatışı; Soner'in küçükken evde kimse yokken annesinin kıyafetlerini giydiğinden ve ruj sürdüğünden bahsedişi; benim ilk defa 26 yaşında hemcinsimle bir ilişkimin olduğunun itirafı ve neredeyse arabadan atılacak olmam. Boysan'ın paslanmış bir kapının kilidini çözüşü gibi, bir anda, belki de onun için çok sıkıcı olan sırlarımızı yavaş yavaş ele geçirişi.

Öyküleri, anıları, rüyalarımızı birbirine dize dize İstanbul'a gece varışımız. Güzel bir tatil ertesi, dört beş saatlik bir yolculukta bir arkadaşlığın vereceği tüm saadetin yaşanıp nihayete erişi. Sevgilisi Mert'in, limana yakın bir çardak altında çay içerek adaya sessizce vedasıyla başlayan ve İstanbul'a yorgun bir şekilde varışımızla tamamlanan seyahat.

Ekim ayında düzenlenen Aligül'e Sevgilerle etkinliğinde Aligül ile birlikte, acısı taze olduğu için kazada hayatını kaybeden Mert, Zeliha ve Boysan da anıldı. Seveni, kavga edeni, tanıyanı anılarını paylaştı. Gidenlerin ardından yarım kalan hikâyeler böyle tamamlanıyormuş: Kalınan yerden başkalarının hikâyelerinin parçalarını birleştirip bütünleştirerek ve resmi tamamlamaya çalışarak. Kapıların başka kapılara açıldığı, okunmuş sayfalara başkalarının eklemeler ve dipnotlar düşerek yaptığı tüm bu toplanmalar; 7'sinin, 40'ının aradan çıkması,

hepsi bu yüzden: İçimizden başka Aligülleri, Boysanları, Zelihaları ve Mertleri ortaya çıkarma ve tanıştırma arzusu. Sosyal bir ortamda tahammül bile edemediğiniz bir kişiyi gidenler hakkında konuşurken duyduğunuzda kulaklarınızı kabartıp dinliyor ve tanımadığınız bir Zeliha ya da Boysan'la tanışıyorsunuz.

Hemen hemen aynı yüzlerin bir araya geldiği bu toplantılarda çok gözyaşı döküldü, kahkaha atıldı. Uzaktan biri görse Adsız Alkolikler Derneği faaliyeti sanacağı bu toplanmalarda, bir aydır dağılmayan karamsar hava yine dağılmadı. Birisinin hayat hikâyesini bilseniz bile diğerinin hayat hikâyesinin bilinmeyen bir yönü size çarpıyor: Aligül'ün geçirdiği bir operasyonda yedi kiloluk bir kitlenin içinden çekip çıkartılmasını, onu yatağa düşüren hastalığını, tüm fotoğraflarında çocuk coşkusuyla gülümseyen birine yediremiyorsunuz. Mert'in siyah ispirtolu kalemle Boysan ve kendi adını çelik kilide yazıp anahtarı Âşıklar Köprüsü'nden Seine'e fırlatmadan önce kameraya dönüp gülümsemesi içinizi yakıyor; Zeliş'in Deniz'le iki şirin çocuk gibi olan fotoğrafları burnunuzu sızlatıyor. Tüm bu toplanmalar, etkinlikler derinlerde bir yerde gidenin geri dönmeyeceği bilgisini pekiştiriyor ya da tam tersine başka formlarda ortaya çıkarak gülümsetiyor (Boysan'ın "İyi Saatte Olsunlar", "Boş Sokak" gibi video işleri, "Travesti Pinokyo" gösterisi, Zeliha'nın "Beyaz Atlı Prens Boşuna Bekleme" belgeseli, Aligül'ün yayımlanacak öyküleri, yaşama sevinciyle dolu blog yazıları).

Bu küçük ve aslında hiçbirinin kişiliğini tamamıyla yansıtmayan işler onu tanıyanları bir anlığına sevindiriyor. Hiçbirinin hikâyesi bitmemişti, daha çok saatleri, planları ve fikirleri vardı. Zeliha ıslak bir 8 Mart Gece Yürüyüşü'nde mor bayrağı polislere karşı sıkı sıkı tutarken gözlerindeki haklılığı ve direnci daha çok görmeye ihtiyacımız vardı.

28 Haziran 2015'te Pazar günü Valilik tarafından engellenen 13. Onur Yürüyüşü'nde Boysan'ın, Galatasaray Lisesi önünde yürüyüşü sonlandırmakta ısrarcı milletvekillerine minnet duymayarak ve tatlı tatlı davranmayıp en sonunda çıkışarak "Hayır, Tünel'e kadar yürünecek" demesi gözümün önüne geliyor. Gezi Parkı'nda ortaya çıkan

bu duruşa ihtiyacımız vardı. İhtiyacımız olan şey sesi ve görüntüsü cılız mecalimizin sistem içindeki yansımalarıydı.

Tüm bu aktivist, danışman rollerinin ardında arkadaş Boysan'ı elimden geldiğince zihnimde saklı tutmaya çalışıyorum. Kimden öğrendiğini/devraldığını asla anlayamayacağım anneliği aklıma düşüyor. Kendi içinde geliştirdi belki de. Ama anneliği daha çok bahşedilmiş gibiydi. Kamuda çalışmaya başladıktan sonra yavaş yavaş o anneliğinin nasıl üstünden aktığını, "kamusal trans"a dönüştüğünü görünce sinirleniyordum. Boysan daha fazla anne kalmalıydı. Şenol Birahanesi'nde dağıtan anne; içip dans edip kulüplerde yerde neşeden yuvarlanan anne; Onur Haftası yürüyüşünde milletvekillerine "Hayır, Tünel'e kadar yürüyeceğiz" diye yaptığı taarruz, harp anneliği. Kalabalıkta kaybolduğunuzu sanırsınız, anneniz pat diye kolunuzdan tutar da sahipsiz olmadığınızı hissedersiniz ya, Boysan'ın yoğun bir şekilde hatırladığım son anısı bana bunu hatırlatıyor hep.

İçkili bir sabah, saat 5'te, o bir yandan çorba ısıtırken kocaman salonunda salyası parkeye akmış bizlere, birbirinden tuhaf pop şarkılarını yüksek sesle çalıyor. Bu tuhaf şarkıları çalmadan önce uvertür olarak muhtemelen şarkıların sahibinin bile unuttuğu çöp bilgileri tane tane sıralıyor: "Türkiye'nin ilk lezbiyen şarkıcısı", "Arızaydı, sesi ablasından iyiydi. İntihara kalkıştı", "Hayır Mina değil, bu Stefania Rotolo, kür bir şarkıcıdır." Sabah sabah anlattığı bu bilgileri dinleyen kaç kişi var diye etrafı yokluyorum. Zihnimin o saatte asla bulamayacağı şarkıları shazamlarken bir yandan Boysan'ın birbirinden komik anekdotlarını uykulu hafızama gömmeye çalışıyorum ("Nakarat kısmı geldi, burayı sadece sen bilirsin, yaşlısın zaten, bak herkes uyudu: Şimdi başka biri var, hayatımın tadı vaar, çoktan unuttum senii, kayboldu hatıralaaar")

Gelecek sene Onur Haftası Yürüyüşü gerçekleşir mi gerçekleşmez mi, bilemiyorum. Tek bildiğim, Boysan'ın asla hafızamdan çıkmayan ısrarının alana gelen herkes tarafından hatırlanacak olması: "Herkesi çağırın, Tünel'e kadar yürüyoruz arkadaşlar!"

Neşet

olamıyorum.

zeliş ve mert&boysan'ın bu zamansız tek yönlü yolculuğu karşısında metin olamıyorum.

cinsiyet ifadesi bakımından "arada" kalmış cinsiyet bükücüler olarak biyolojik ailelerimiz de dahil birçok çevre tarafından taciz edilir, hor görülür, reddediliriz. bunun karşısında gerektiğinde ve gullümüne sığındığımız, bizleri destekleyen ve güçlendiren seçilmiş ailelerimiz oluşur. bu seçilmiş ailelerde bulduğumuz dayanışma, varoluşlarımız için hayati önem taşır, ailelerimizden görmemiz "gereken" ama o ya da bu sebeple göremediğimiz ve yerine psikolojik ve/veya fiziksel şiddet gördüğümüz şeyleri (güven, huzur, yakınlık, sıcaklık) kompanse eder. bu seçilmiş ailenin üyeleri anne, baba, kızkardeş, bacı, sista, mama, daddy'den biri, hepsi ya da dönüşümlü olarak bazıları oluverir.

ben bugün ilk kez seçilmiş bi ailemin üyelerinden birini yitirdim. seçmediğim ailemde yitirdiğim ebeveynimden görmediğim, belki yaşasa bile istediğim düzeyde göremeyeceğim desteği bana fırsat buldukça gösteren ve bana "küçük anne" diye seslenen adalı bir anneyi... bana biyolojik ebeveynimi yitirdiğimde hissettiğim acıdan çok daha fazlasını, biyolojik ebeveynimi yitirdiğimde ona olduğum mesafeden çok daha fazlasından hissettiren bi hemşehriyi.

sevdiğim (ya da hayatımda o ya da bu şekilde önemli bir yer kaplayan) birisini kaybettiğim bilgisine ulaştığımda ya da bilgi bana tam anlamıyla iletilmediğinde ama çıtlatıldığında ilk olarak şaka, yalan, rüya gibi, yani gerçeği yansıtmayan şeylerle karşı karşıya olduğumu sanırım. o yüzden hemen küçük planlar yaparak gerçekliği test etmeye çalışırım. o planın bu koşullarda mümkün olmayacağını belli eden hayal pofurtusundan sonra gelen o farkındalık gözlerimi doldurur, hönkürtür.

bugün hönkürmede kişisel bi *high score*'a eriştim sevgili anne ve bu *high score* koca şehirde hönküren tek kişi ben oldukça combolandı durdu.

şu evrendeki rasgele varoluşunuz bu şekilde basitçe ve rasgele elinizden alındığı için çok üzgünüm. bunun size ve hepimize karşı yapılan bir hırsızlık olduğunu düşünüyorum ve alınan şeyin geri dönüşünün olmaması beni öfkelendiriyor.

uyuyorsanız huzur içinde uyuyun.

madır öktiş

PEOPLE WITH AIDS ÖZ-GÜÇLENDİRME HAREKETİNİN TARİHİ*

MICHAEL CALLAN VE DAN TURNER*

Editör notu: *Metin 1988 Lesbian&Gay Health Education Foundation program broşürü için yazılmış, ilk orada yayınlanmış ve* Surviving and Thriving with AIDS: Volume 2 *'de yeniden basılmıştır.*

Anılarımız tamamen kaybolmadan "People With AIDS Öz-güçlendirme Hareketi"ni [PWA] nasıl kurduğumuzu kayıt altına almanın önemli olduğunu düşündük. Artık hayatta olmayan birçoklarına ve PWA hareketini takip edecek olan nesillere karşı sorumluluk duyan bizler, HIV pozitif kişilerin hayatlarına doğrudan etkisi olan kararlara katılmasının zorunlu olduğu gibi nefes kesecek kadar aşikâr bir anlayışa dayanan hareketin nasıl doğduğunu anlatacağız.

People With AIDS Öz-güçlendirme Hareketi büyük ölçüde iki şehrin hikâyesidir: San Francisco ve New York. Amerika'daki AIDS'in "geniş kapsamlı" tarihi olan *And The Band Played On* filmi ne yazık ki PWA Öz-güçlendirme Hareketi'ni ihmal etti veya küçük düşürdü. Bu

* People With AIDS *Self-Empowerment Movement:* Michael Callan ve Dan Turner http://michaelcallen.com/mikes-writing/a-history-of-the-pwa-self-empowerment-movement/ (Son erişim tarihi: 15 Ocak 2016). (e.n.)

nedenle elimizden geldiğince burada kendi tarihimizi kendimiz anlatacağız ki gelecek kuşaklar nereden nereye, nasıl geldiğimizi anlayabilsin.

San Francisco Ruhu

San Francisco'nun ilk AIDS vakası olan Bobbi Campbell'a 1981 Eylül'ünde teşhis konuldu. Kamuya açılan ilk HIV pozitif kişi oydu. 1982'nin başında Bobbi *San Francisco Sentinel*'de neler yaşadığını anlatan ve diğerlerine tavsiyelerde bulunan köşe yazıları yazmaya başladı. Dan Turner'a 1982 Şubat'ında teşhis kondu. Dr. Marcus Conant, Bobbi ve Dan'e bir araya gelip deneyimlerini paylaşmalarını önerdi. Dan'in Castro tepelerindeki evinde buluştular. People With AIDS San Francisco haline gelecek olan PWA Öz-güçlendirmesi'nin ilk tohumu orada atıldı. Dan, Bobbi'nin üzerinde basit ama güçlü bir mesaj taşıyan rozetler yaptırdığını hatırlıyordu: "HAYATTA KAL."

Cleve Jones, Dan'e Harvey Milk'in doğum günü partisinde konuşma yapıp yapmayacağını sordu. Castro Sokağı yakındaydı ve Dan HIV pozitif bir kişi olarak kamuya açık ilk konuşmasını yaptı. Mesajı üç önemli noktayı kapsıyordu: "Bilgilenin. Dikkatli olun ama paranoya yapmayın. Destekleyici olun." Dan dokuz kemoterapi tamamladıktan sonra bir maraton koştuğunu söyleyince kalabalık coştu. Dan ve Bobbi için bu kamuya açık birçok konuşmanın başlangıcıydı.

Aynı zamanlarda iki önemli olay oldu. Dr. Conant ve Dr. Paul Volberding, Bobbi ve Dan'den KS/AIDS Derneği'nin kurulacağı San Francisco'daki toplantıya katılmalarını rica ettiler. (KS/AIDS Derneği Cleve Jones ve Dr. Conant'ın kurduğu AIDS Yardım Hattı haline geldi.)

Kısa bir süre sonra Bobbi ve Dan sonradan HIV pozitif kişiler tarafından ve HIV pozitif kişiler için kurulan ilk örgüt olan People With AIDS San Francisco'yu oluşturacak olan HIV pozitif birkaç kişiyi daha toplantılara davet ettiler. Başlarda Dan, Bobbi ve birkaç kişi daha "yıldız vakalar" oldular; yani kamuya açık konuşmalar yaptıkları için doktorlar ve medya tarafından "yıldız vakalar" olarak adlandırıldılar.

Bu önemli kavramı (HIV pozitif) görünür kılmanın dışında HIV pozitif kişiler AIDS hizmet derneklerinin ayrılmaz bir parçası olmak zorundaydı. Sonuç olarak People With AIDS San Francisco'dan hangi

HIV pozitif kişilerin hangi yönetim kuruluna gireceğini belirlemeleri istendi. Bobbi Campbell KS/AIDS Derneği'nin yönetimine katıldı, Dan Turner da San Francisco KS/AIDS Derneği yönetim kuruluna seçildi. Önceki PWA San Francisco grubundan geçici olarak düşürülen Bobby Reynolds ise Santi Project'in yönetimine getirildi.

2 Mayıs 1983'te birçok mum ışığı yürüyüşlerinin ilki People With AIDS tarafından düzenlendi.

Yürüyüşün amacı HIV pozitif kişilerin durumlarına dikkat çekmek ve AIDS'ten ölenleri anmaktı. People With AIDS'in organize ettiği yürüyüşe Gary Walsh, Mark Feldman, Chuck Morris ve (Dan Turner'ın günlüğüne göre "Umut" konuşmasını yapan) Bobbi Campbell katıldı. Sonraları PWA Öz-güçlendirmesi'nin mottosu haline gelecek olan pankartın arkasında ilk kez bu eylemde yüründü: "YAŞAMLARIMIZ İÇİN SAVAŞIYORUZ."

People With AIDS San Francisco 23 Mayıs'ta Dan Turner ve Bobbi Campbell ile tanıştı ve onları Haziran 1983'te Denver'daki konferansa göndermeyi oy birliği ile kabul etti. Bu çok önemli toplantı People With AIDS Öz-güçlendirme'nin hareket haline gelmesindeki kıvılcımı sağladı. "YAŞAMLARIMIZ İÇİN SAVAŞIYORUZ" pankartı, Denver'daki AIDS Üzerine İkinci Ulusal Forum'u ve Birinci Ulusal Amerikan İnsan Hakları İçin Hekimler Derneği Sempozyumu'nu da içeren Beşinci Ulusal Lezbiyen/Gey Sağlığı Konferansı'na doğru yola çıktı. Bu tarihi buluşmada ulusal People With AIDS hareketi oluştu ve pankart Denver ilkelerinin sunumunda kullanıldı.

Bu sırada, New York'ta...

AIDS'in her zaman AIDS olarak adlandırılmadığını hatırlamamız önemlidir. İlk günlerde bu veba için çeşitli isimler önerildi. 1981'in sonu ve 1982'nin başlarında ya "GRID" (Geylere Özgü Bağışıklık Yetersizliği) ya da basitçe "şey" ismi seçilmişti. Birinde "şey" vardı. "GRID" ve nihayetinde "AIDS" terimleri, özensiz bir şekilde, lenf bezleri hastalığı ve bizim şimdi AIDS'e Özgü Hastalıklar Bütünü (*AIDS-related complex*, ARC) dediğimiz hastalıklardan AIDS'e kadar çeşitli durumları kapsar şekilde kullanılırdı. People With AIDS

Öz-güçlendirme Hareketi'nin kurucuları sayılan, bizim açıkça AIDS dediğimiz şeye sahip olmayan birçok kişi bir araya geldiğinden beri aradaki (HIV pozitif olmak ile AIDS olmak arasındaki) farkı hatırlamak önemlidir.[1] Fakat aynı zamanda hareketin içindeki kimse bunu önemsemiyordu, (AIDS'e değil de) lenf bezleri hastalığına ve AIDS'e Özgü Hastalıklar Bütünü'ne (ARC) sahip olanların sağladıkları enerjiye (hareket içinde) nesilden nesile ihtiyaç duyuluyordu.

People With AIDS New York gruplarından ilki Michael Callan ve Richard Berkowitz tarafından kuruldu. 1982 Kasım'ında *New York Native* 'de yayınlanan "Kim olduğumuzu biliyoruz" başlıklı tartışmalı makalelerinin sonucu olarak HIV pozitif kişiler için bir grup kurmak gerekti. Grubun adı "Gay Men With AIDS" (GMWA) oldu. GMWA'nın hedefi "kişisel deneyimlerimizi, gücümüzü ve umudumuzu paylaşarak birbirimizi desteklemek"ti. Politik bir grubun aksine duygusal destek grubu olarak ortaya çıktı. Ayrıca 1982 sonbaharında Mike ve Richard ilk olarak başka HIV pozitif kişiler ile sonra da New York'taki destek gruplarıyla tanıştılar. Bu gruplar, Beth Israel Tıp Merkezi'nden Dr. Stuart Nichols'un kendini dayatmayan yardımıyla esas olarak birer *peer-run*dı.[2] New York PWA hareketinin "büyükbabası" Phil Lanzaratta da bu gruptaydı. Phil New York'ta kamuya açılan ilk HIV pozitif kişi oldu. Birkaç TV ve gazeteye konuştu ve *Christopher Street* dergisine AIDS ile yaşamanın nasıl olduğunu ilk elden anlatan bir metin yazdı. Gene de Stuart Nichols'un grubu öncelikli olarak duygusal destek grubuydu, politik bir grup değildi. Görünüşe bakılırsa hayatta kalmakla o kadar meşguldük ki politik olarak örgütlenmedik.

1 HIV virüsünün yaratabileceği hastalıkların birçok evresi vardır. HIV ile enfekte olmak AIDS olmak anlamına gelmez. HIV pozitif kişilerin çoğu doğru tedaviye erişebildiğinde uzun yıllar AIDS olmadan yaşamlarını sürdürmektedir. Yazarlar burada HIV ve AIDS arasındaki bu farktan bahsediyorlar. (e.n.)

2 *Peer-run programs*: Terim "akıl hastası" teşhisi konmuş (psikiyatri bölümünde tedavi gören, bir akıl hastalığı için terapi ve/veya ilaç alan) kişilerin çalıştığı ve yönettiği öz-belirleme ve öz-yardım (*self-help*) programları için kullanılmaktadır. (ç.n.)

1982 yazında veya sonbaharın sonuna doğru, HIV pozitif kişiler olarak bazılarımız (not: "PWA" kısaltması henüz keşfedilmemişti, o zamanlar bizler "AIDS kurbanları" veya "AIDS hastaları"ydık) Toplum Sağlık Projesi'nin East Village'teki ofislerinde salı günleri, kargaların daha kahvaltı etmediği saatte, sabah 7'de toplanan bir grup olan New York AIDS Ağı'nın varlığından haberdar olmuştuk. Ağ Dr. Harold Kooden, Virginia Apuzzo ve Dr. Roger Enlow tarafından kuruldu; AIDS hakkında bilgi ve endişeleri paylaşmak üzere oluşturulan ilk politik forum oldu.

New York'daki birçok HIV pozitif kişi, San Francisco'daki Bobbi Campbell'in varlığından haberdardı. O güne kadar duyduğumuz, kamuya açık olacak kadar cesur –veya aptal– ilk AIDSli eşcinsel erkekti. *Sentinel*'de haftalık bir köşesi bile vardı! San Francisco kraliçelerinin (*queen*) ne kadar ilerici olduklarını düşündük. Ara sıra *Oscar Wilde Memorial Bookstore*'da satılan *Sentinel*'in eski sayılarından kariyerini seyrek de olsa takip ettik. Biz New York'taki HIV pozitif kişiler ve AIDS'e Özgü Hastalıklar Bütünü'ne sahip insanlar doktorların, hemşirelerin, avukatların, sigorta eksperlerinin ve sosyal hizmet çalışanlarının bizlere AIDS'li olmanın nasıl bir şey olduğunu anlatmalarını sessizce oturup dinlediğimiz Eşcinsel Erkeklerin Sağlık Krizleri Derneği (Gay Men's Health Crisis) olarak da bilinen GMHC'nin birçok forumuna devam ettikçe büyüyen düş kırıklıklarını(mızı) ifade etmeye başladı(k)lar. Artie Felson, Tom Nasrallah, Bill Burke, Bob Cecchi, David Goldstein, Pete Nalbandian, John Bernd ve diğerlerinin de dahil olduğu bu toplulukta çoğumuz eşzamanlı olarak bu resimde bir şeyin yanlış olduğunu gördük: "Gerçek uzmanlar"ın orada olmadığını fark ettik. Bu, hiçbir siyahın katılması istenmeyen orak hücre anemisi[3] konferansı düzenlenmesine benziyordu.

1983 baharının sonlarındaki önemli AIDS Ağı toplantısında Lezbiyen ve Gey Sağlık Eğitim Kuruluşu'nun [National Lesbian and Gay Health Education Foundation] desteklediği İkinci Ulusal AIDS

3 Orak hücre anemisi siyahlarda ve kadınlarda daha yüksek oranlarda görülüyor. http://www.thebody.com/content/art6002.html?ic=4001 (Son erişim tarihi: 3 Eylül 2015). (ç.n.)

Forumu'na katılma planları yapıldı. Bobbi Campbell ve San Francisco'daki diğerlerinin, HIV pozitif bir veya daha fazla eşcinsel erkek konferansa katılabilsin diye tüm harcamaları karşılayarak sponsor olmaları için birçok şehirdeki büyük AIDS hizmet sağlayıcılarına ısrar ettikleri lafı bir şekilde bize ulaştı.

[Bu] fikir bir şimşek gibi çaktı. O güne kadar New York'taki AIDS tanısı konulmuşlar olarak, henüz tanı konulmamışların içten bakım ve ilgilerinin pasif alıcıları olmanın ötesine geçebileceğimizi görmemiştik. HIV pozitif kişilerin kendilerini temsil etmeleri teklif edilir edilmez (bazı GMHC gruplarında karşıt fikirliler çıksa da) fikrin söndürülemez ateşi hepimizi sardı.

Öz-güçlendirme kavramının yaygın kabulünün bir bölümünü feminist ve yurttaş hakları mücadelelerinden çıkarılan derslere atfetmek zorundayız. Öz-güçlendirme hakkının en eski ve sesli destekçileri AIDS Ağı katılımcıları arasındaki lezbiyenler ve feministlerdir. Bu onur, People With AIDS Öz-güçlendirmesi'nin önemli olduğunu düşünerek üçümüzün harcamalarını kişisel güvencesi altına alan, o sırada sağlıklı olan (ve geçenlerde AIDS'ten ölen) Alan Long'a aittir.

Tarihi Denver Konferansı

Ülkenin birçok yerinden HIV pozitif kişiler konferans koordinatörleri Fran Miller, Dan Pfeffer, MPH, Helen Shietinger, R.N ve Jeff Richards tarafından aceleyle ayarlanan misafirperver süitte toplandı. Bugün hafızamızdaki isimlerden ilk akla gelenler: Bobbi Campbell, Dan Turner ve San Francisco'dan Bobby Reynolds (Mark Feldman gelmeyi planlamıştı ama konferansa çok az bir zaman kala öldü. Yine de sevgilisi Michael Helquist HIV pozitif bir kişi olmamasına rağmen Denver'daki yemekte bize katıldı ve Mark'ın ruhunu temsil etti); Phil Lanzaratta, Artie Felson, Mike Richard Berkowitz, Bill Burke, Bob Cecchi, Matthew Sarner ve New York'tan Tom Nasrallah, Los Angeles'ten Gar Traynor, Houston-Kansas City'den Elbert adında biri ve Denver'dan ne yazık ki adını hatırlayamadığımız biri daha. Bobbi hemen idareyi eline aldı. Çok büyük AIDS nüfusuna sahip bütün şehirlerdeki iddialı politik örgütler olan People With AIDS gruplarının

birbirine eklemlenebileceğini söyledi ve Ulusal People With AIDS Derneği'ni oluşturmayı önerdi. New York'un etiyolojik tartışma hakkındaki endişeleri, California'nın politik ve bütünsel endişelerini yansıtan tavsiyelerle birleştirildi. Şaşırtıcı derecede az sürtüşmeyle konsensusa vararak "Denver İlkeleri" adıyla da bilinen taslağı çıkardık.

Bobbi Campbell, Mark Feldman'ın "People With AIDS" olarak adlandırılmak konusunda ısrar edilmesi gerektiği yönündeki anlambilimsel teklifini aktardı. Mark "kurban" veya "hasta" gibi terimleri reddetmemiz gerektiğini tutkuyla savundu. Bu konunun önemi üzerine ilk şüphelerden sonra New York grubu California'nın "People With AIDS" konusundaki ısrarını ve "People With AIDS"in tanımlama olarak seçilmesini kabul etti.[4] Zor bölüm bitirilmişti, sonra hızlıca kapanış bölümüne geldik ve taleplerimizi sıraladık. Tüm tavsiyeler ve sorumluluklar listemiz kamuya ilk defa ifade edilene kadar her birimiz konulardan birini yüksek sesle okuduk. San Francisco "Yaşamlarımız İçin Savaşıyoruz" pankartını getirdi.

Washington Blade'in aktardığına göre salonda gözü yaşarmayan kalmamıştı. Ana konuşmacı Ginny Apuzzo katılımcıların yatışması için on dakika kadar beklemek zorunda kaldı. İkinci Ulusal AIDS Konferansı'nın ana konusu "Seksenlerde Sağlıkta Çığır Açmak" oldu. Ginny duygusal yönden tahrip edici sunumumuzdan sonra göz korkutucu görevle yüzleşti: Sağlık hizmeti sağlayıcılarının varlığı sağlık hizmetlerinde çığır açıyorsa öyleyse biz HIV pozitif kişiler gerçek öncülerdik.

Neşeyi korumak

Denver'ı New York'ta bir People With AIDS Koalisyonu oluşturma göreviyle terk ettik. Bobbi Campbell, Artie Felson, Richard Berkowitz ve Mike Callan'la birlikte New York'a uçarken, sigara içilen

4 Türkiye üzerinden düşündüğümüzde, 90'lardan başlayacak bir medya araştırması bize gösterir ki medyanın HIV/AIDS vakalarına yönelik terminolojisi halen HIV pozitif kişilere yönelik ayrımcılığı meşrulaştıran bir niteliktedir ve AIDS'li tanımı kendinde bu ayrımcılık tarihini taşır. Bu nedenle bahsedilen AIDS'li insan tanımını bugün Türkiye'de HIV pozitif kişi tanımıyla bir tutabiliriz. (e.n.)

bölümde AIDS'i devirme planlarını başlattılar. Artie ve Bobbi yakın arkadaş oldu ve coğrafi temsilcilik temelli Ulusal People With AIDS Derneği için bir plan oluşturmaya başladılar.

New York'a dönelim; yerel eşcinsel gazetelerine, New York'taki HIV pozitif kişilerin People With AIDS-New York diye adlandırdıkları ilk politik örgütlenmeyi oluşturmaya öncülük edecek bir reklam verildi. Ne yazık ki, Eşcinsel Erkeklerin Sağlık Krizleri Derneği [GMWA] HIV pozitif kişilerin kışkırtıcı bulunan örgütlenmelerini ilk başlarda reddetti. Gerçekte, ilk People With AIDS aktivistlerinin bir çoğu GMWA'nın bize yönelik patriyarkal yaklaşımlarından dolayı (bazıları GMWA'nın patronluk tasladığını düşünüyordu) düş kırıklığına uğradığı için PWA'da örgütlenmişti. En büyük AIDS hizmetleri sağlayıcısı olan GMWA, toplum tarafından tanımlanmış HIV pozitif kişileri yönetim kurullarına kabul edecek bir prensibi uygulamaya koymayı uzun süre reddetmişti. Bazı sarsıntılı başlangıçlar ve sürtüşmelerden sonra barış sağlandı ve bugün GMWA ve People With AIDS-New York koalisyonu uyumlu bir işbirliği içinde. HIV pozitif bir kişi olan Max Navarre eşzamanlı olarak PWA-New York'un ve GMWA'nın yönetim kurulunda oturdu.

New York tuvaletlerinde görülen ilk güvenli seks afişi bu ilk People With AIDS örgütü tarafından yazıldı, tasarlandı, parası ödendi ve dağıtıldı. İlaveten, HIV pozitif grupları Denver toplantısında doğdu ve sayısız geçit töreninde yürüdü, sayısız yasal kurul önünde ifadelerine başvuruldu ve genel olarak AIDS'e insani bir yön eklediler. San Francisco'da Dan Turner bir beyaz ve bir siyah erkeği çıplak olarak birbirine sarılmış gösteren seksi bir görsel içeren, başarılı ikinci güvenli seks afişinin tasarlanmasına yardım etti. Bu seks pozitif afiş, odağı "yapılmaması gerekenler listesi"nden "güvenle yapılabilecekler listesi"ne çevirdi.

San Francisco'ya geri dönersek, hareket Denver konferansından sonra başarılı olmaya devam etti. Grubun daha mı sosyal, yoksa daha mı politik olması gerektiği üzerinden öfkeli tartışmalar yürüttüler ve ikisinin ortasını buldular. Shanti Projesi yönetim kurulu üyesi Bobby Reynolds bir grup HIV pozitif insanın oluşturduğu *Fun Squad*'ı kurdu, masaj gecelerine ve diğer birçok etkinliğe sponsor oldu.

26 Haziran 1984'te San Francisco Eşcinsel Onur Yürüyüşü ilk defa HIV pozitif kişilere adandı. HIV pozitif kişiler, *Dykes on Bikes* grubunun hemen arkasından yürüyordu. Ünlü "YAŞAMLARIMIZ İÇİN SAVAŞIYORUZ" pankartıyla yürürlerken herkes onlara neşeyle tezahurat ediyordu. Bobbi Campbell üzerine giydiği eflatun renkli "AIDS afiş oğlanı" tişörtüyle kalabalığı eğlendirdi.

New York'ta, orijinal People With AIDS-New York zor zamanlar geçiriyordu. İç anlaşmazlıklar, kurucuların çoğunun ölümü ve genel olarak düşmanca çevre derneğin çözülmesine yol açtı. Küllerinden People With AIDS Koalisyonu oluşturuldu. Bugün, PWA Koalisyonu yarım milyon dolar yıllık bütçesiyle büyüyen bir örgüttür. HIV pozitif kişilerin ve destekçilerimizin en iyi yazılarını içeren aylık dört sayfalık, People With AIDS *Koalisyonu Bülteni*'ni yayınlamaktadır. Ayda 14 bin kopya basıldığı anda tükenmektedir. "AIDS'le Hayatta Kalmak ve Başarmak: Yeni Tanı Konulanlar İçin Püf Noktaları" ikinci baskısını yapmıştır. 20 bin kopyası tüm dünyaya dağılmış durumda, düzeltilmiş baskısı üzerinde çalışılıyor.

Ulusal People With AIDS Derneği nihayetinde Lezbiyen ve Gey Sağlık Eğitim Kuruluşu'nun bir kolu haline geldi. En başta, Bernice Goodman ve Caitlin Ryan, özellikle Bobbi Campbell ve Artie Felson'ın ölümünden sonra Ulusal People With AIDS Derneği [NPWAA] hayalini canlı tuttukları için bir teşekkürü hak ediyorlar. NPWAA'nın doğumu kolay olmadı ama birileri teşekkürü hak ediyorsa bu kişiler onlardır. Şimdiki Boston, Chicago, New York, Atlanta, Columbus, Miami, Dallas, Houston, Kansas City, Seattle, Vancouver, Los Angeles ve San Francisco'dan People With AIDS'lerin içinde olduğu, büyüyen NPWAA Colorado dağlarındaki büyük toplantının soyundan geliyor.

The AIDS Show'un orijinal prodüksiyonunun açılış ve kapanış esprilerini, HIV pozitif oyun yazarı Dan Turner, People With AIDS Öz-güçlendirme Hareketi'nin kuruluşunu kutlamak için Denver'daki yemekte yeniden yarattı. Michael Callan'ın yarattığı ortamı yumuşatan, gürültülü *seks, uyuşturucu ve rock'n roll* yarışması her yıl ülkenin dört bir yanından politik strateji tartışmaya gelen HIV pozitif kişiler tarafından gelenekselleştirildi. Günler süren zahmetli politik tartışma-

lardan sonra, her birimiz sırayla Bobbi Campbell'in –namı diğer Daimi Bağımlılık Rahibeleri'nden Rahibe Florence Nightmare– rahibe kıyafetini giyip çeşitli pozisyonlarda fotoğraf çektirerek kurtlarımızı döküyorduk. Denver'daki HIV pozitif kişiler arasındaki ve takip eden NPWAA etkinliklerindeki kolileri anmasak olmaz. Hepsinde de güvenli seks vardı, tabii ki. Birçokları için bu HIV pozitif bir başka kişiyle yakınlık kurabilmek adına iyi bir fırsattı.

Takip eden yıllarda, People With AIDS Öz-güçlendirme meşalesini bu yıkıcı hastalığa yenik düşenlerin ellerinden alan yeni kahramanlar çıktı. Bobby Reynolds, Dean Sandmire, Paul Castro, John Lorenzini, Roger Lyon, Ron Carey; San Francisco'dan Gary Walsh, David Summers, Griffin Gold, Michael Hirsch, Michael Calvert; New York'tan Max Navarre, Boston'dan Seth Newman ve Alan Kikonis; Chicago'dan Bruce Hall; Indiana'dan Amy Sloan ve ne yazık ki adlarını unutmuş olduğumuz diğerleri.

People With AIDS Öz-güçlendirme Hareketi'nin kısa tarihini 1983'te Denver'da ifade edilen 17 ilkeyi anmadan bitirmenin doğru olmadığını düşünüyoruz. O zaman oldukları gibi, bugün de anlamlı ve güçlüler.

Denver İlkeleri

PWA Danışma Kurulu'nun Beyanı:

Bizi hüsrana işaret eden "kurban" terimiyle etiketlemeye kalkışanları kınıyoruz. Biz sadece zaman zaman "hasta"yız. "Hasta" terimi edilgenliği, savunmasızlığı ve başkalarının ilgisine bağımlılığı ima eder. biz "AIDS'li kişiler"iz.

Öneriler:

Sağlık hizmetleri profesyonellerine tavsiyelerimiz:

1. Açık davranın, özellikle AIDS'li hastalarınıza.
2. Önyargılar tedaviyi ve verilen tavsiyeleri etkilediği için AIDS'in sebebi olarak kabul ettikleri düşünceleri her zaman açıkça tanımlayın ve tartışın.

3. Hastaların AIDS hakkındaki (kokular, anksiyeteler, umutlar vb.) duygularıyla ilişkiye geçin ancak AIDS'e ilginiz entelektüel olmasın.
4. Hastaların AIDS etrafındaki kendi gündemlerini kişisel olarak tespit edin, tanıyın ve inceleyin.
5. AIDS'li insanları diğer tüm insanlar gibi tedavi edin ve biofiziksel mevzuların olduğu kadar psiko-toplumsal mevzuların da üzerine eğilin.
6. AIDS'li kişilerle mutlaka ve hassasça cinsellik konusunu konuşun, genel olarak gey erkek cinselliği, özel olarak AIDS'li kişilerin cinselliği konusunda bilgi verin.

Tüm insanlara tavsiyelerimiz:

1. AIDS'in sıradan, sosyal temasla bulaştığına dair bir kanıt olmamasına rağmen bizi işlerimizden kovanlara, evimizden atanlara, bizlere dokunmayı reddedenlere, bizleri sevdiklerimizden, camiamızdan veya akranlarımızdan ayıranlara karşı bizleri destekleyin.
2. AIDS'li insanları günah keçisi haline getirmeyin, bizi salgın yüzünden suçlamayın veya yaşam biçimimizi genellemeyin.

HIV pozitif insanlara tavsiyelerimiz:

1. Kendi temsilcini seçmek, medyayla uğraşmak, kendi gündemini belirlemek ve kendi stratejilerini oluşturmak için toplantı yap.
2. Özellikle hizmet sağlayıcı örgütlerin yönetim kurullarında görev alacak ve her seviyede karar alma mekanizmalarının içinde olacak şekilde katılım göster.
3. Deneyimlerini ve bilgilerini paylaşan diğer katılımcılarla eşit şekilde tüm AIDS forumlarına katıl.
4. Kendini veya partnerlerini riske sokabilecek davranışlar yerine düşük riskli cinsel davranışlar edin. AIDS'li insanların cinsel partnerleri olabilecek kişilere kendi sağlık durumlarını bildirme yönünde etik sorumlulukları olduğunu düşünüyoruz.

AIDS'li İnsanların Hakları

HIV pozitif insanların hakları vardır:

1. Herkes gibi duygusal ve tatminkâr cinsel hayat hakları vardır.
2. Cinsel yönelim, cinsiyet, HIV pozitif tanısı, ekonomik durum veya ırk üzerinden ayrımcılığa uğramadan kaliteli sosyal hizmet ve tıbbi tedavi alma hakları vardır.
3. Tüm tıbbi süreçlerin ve risklerin eksiksiz açıklamasını isteme, tedavi yöntemlerini seçme veya reddetme, tedavilerini zora sokacak araştırmalara katılmayı reddetme ve kendi yaşamları hakkında bilgilendirerek kararlar alma hakları vardır.
4. Mahremiyet, tıbbi kayıtların kişiye mahsusluğu, insan saygısı ve kendileri için neyin önemli olduğunu seçme hakları vardır.
5. Saygınlık içinde ölme ve YAŞAMA hakları vardır.

Çeviri: Ali Arıkan[5]

5 Ali Arıkan bu metni gerçekleşmemiş bir başka kitap projesi için 2012 yılında çevirdi. 2013 yılında aramızdan ayrılırken ardında LGBT (özellikle "T") mevzularına dair birçok yazı ve çeviri bıraktı. Hem LGBT hareketinde, hem kitabı oluşturan birçoğumuzun hayatında önemli bir yeri olan Ali'nin bu çevirisi aracılığıyla bizimle olmasından hüzünlü bir mutluluk duyuyorum.
Ali Arıkan metni çevirirken örgüt isimlerini ve kısaltmaları da Türkçeye çevirmişti, lakin bu metni okurken kimi zorluklara yol açtığı için İngilizce orijinal isimleriyle kalmasını daha uygun buldum. People With AIDS'in Türkçe çevirisi olan "AIDS'li insanlar", HIV konusunda çalışan Pozitif Yaşam Derneği'nin ayrımcılığa yol açması nedeniyle kullanılmamasını önerdiği bir terminoloji. Yanı sıra metinde PWA kısaltması kimi zaman örgütü kimi zaman HIV pozitif kişileri imleyen bir şekilde kullanılmıştı. Bu nedenle HIV pozitif kişileri imlediğinde HIV pozitif kişi olarak değiştirmeyi, örgütü imlediğinde PWA olarak bırakmayı tercih ettim.
Türkiye'de HIV konusunda çalışan tek dernek olan Pozitif Yaşam Derneği'nin HIV ve AIDS mevzularına dair önerdiği terminoloji için şu bağlantıya bakabilirsiniz: http://pozitifyasam.org/tr/hiv-ve-AIDS-terminolojisi.html (Son erişim tarihi: 3 Eylül 2015). (e.n.)

REKTUM BİR MEZAR MI?*

LEO BERSANI

Robert Hagopian'ın anısına

Bu insanlar gecede yirmi ila otuz kez cinsel ilişkiye giriyor... Bir adam gelip anüsten anüse giriyor ve tek bir gecede penisindeki hastalıklı hücreleri tıpkı bir sivrisinek gibi başkalarına aktarıyor. Bir erkeğin yılda üç bin kez ilişkiye girdiği düşünülürse büyük bir salgınla karşı karşıya olduğumuz gerçeği hemen fark edilebilir.

Profesör Opendra Narayan, Johns Hopkins Tıp Fakültesi

Bir kadın kamera karşısında bacaklarını ayırdığı zaman neden özgür iradesini kullanıldığının varsayıldığını benimle birlikte sorgulamaya davet ediyorum sizi.

Catherine A. MacKinnon

Benlik nefret edilecek bir şeydir...

Pascal

---

* "Is Rectum a Grave?", *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism*, The MIT Press, No: 43 Kış, 1987, s. 197-222.

Sekse dair büyük bir sır var, o da şu: Çoğu insan bundan hoşlanmıyor. Buna dair elimde kanıt niteliğinde hiç istatistik yok; üstelik (her ne kadar Kinsey'den beri cinsel davranış konulu anket kıtlığı yaşanmıyorsa da) bugüne kadar bu konuda katılımcılarına sadece, "Seksten hoşlanır mısınız?" sorusunun sorulduğu bir anket yapılmış olduğundan şüpheliyim. Öte yandan böyle bir ankete ihtiyaç olduğunu da ima ediyor değilim zira insanlar muhtemelen sanki kendilerine "Ne kadar sıklıkla seks yapma ihtiyacı hissediyorsunuz?" sorusu sorulmuş gibi yanıtlar verecektir; hem benim amaçlarımdan biri de bu iki sorunun neden tamamen farklı iki soru olduğunu ortaya koymaktır.

Bununla birlikte, ben var olmayan anketimizin gayet güvenilmez biçimde açıklanmış sonuçlarıyla ilgilenmekteyim. Zira bunlar seks ve cinsellik hakkında başka her türlü varsayıma kıyasla daha geniş yelpazede görüşler ortaya koyulmasına yardımcı olmaları açısından ilgimi çekiyor. Pek çok insanın seksten hoşlanmadığını söylerken, bastırılmış cinsel arzuların içten içe yanan alevlerinin seksle ilgili en katı ahlakçı görüşlerce gizlendiğini iddia etmiyorum (yahut bunu açıkça reddetmiyorum). Bu savı ortaya koyduğunuzda, insanları iki gruba ayırmış ve hangi gruba ait olduğunuzun bilinmesini sağlamış olursunuz. İnsanların bir kısmının cinsel arzularıyla (veya benzer biçimde bu arzular ve cinsellik hakkındaki görüşleri arasındaki ilişki ile) yüzleşemediğini, bir kısmının ise böyle bir ilişkinin varlığından haberdar olduğunu ve büyük olasılıkla kendi cinsel dürtülerinden korkmadığını üstü kapalı bir biçimde söylemiş olursunuz. Bense daha ziyade her iki grubun da ortak sahip olduğu, bir tür *nefret* olarak değerlendirilebilecek başka bir şeyle ilgileniyorum; nefret cinselliğin bastırılmasıyla aynı şey değildir ve örneğin birden fazla seks partneri ve poliseksüelliğin en coşkulu biçimde desteklenmesi gibi durumlarla dahi gayet rahat bir biçimde bir arada var olabilir.

Kastettiğim nefret hem iyicil hem de kötücül biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Kötücül nefret son dönemlerde hem kendini ifade etmek (ve açığa vurmak) hem de trajik bir biçimde, gücünü ispatlamak için eşsiz bir fırsat elde etti. Bunu AIDS'e verilen tepkilerin seyri, özellikle de kamu sağlığına yönelik bir krizin benzeri görülmemiş

bir zührevi tehdit olarak değerlendirilmiş olması bağlamında düşünüyorum. Bu olağanüstü mevzi değiştirmenin işaretleri ve anlamı Simon Watney'in gayet yerinde bir başlıkla yayımlanmış *Policing Desire* [Arzu Polisliği] isimli mükemmel kitabında konu edilmektedir.[1] Watney'in önermesi "AIDS'in yalnızca benzersiz bir ölçekte tıbbi bir kriz olmayıp aynı zamanda bu verinin ortaya koyulmasıyla da ilgili, insan vücudu ve cinsel haz alma yetilerine dair bilginin tüm çerçevesini kapsayan bir kriz olduğu" yönündedir (s. 9). *Policing Desire* hem bu krizin genellikle (büyük ölçüde İngiltere ve Amerika'da AIDS ile ilgili hükümet politikalarından ve bu hastalıkla ilgili olarak basın ve televizyonda yer verilen haberlerden alınmış) dehşet verici nitelikteki örneklerini içeren bir vaka kitabı, hem de daha ilginci, bir ıstırap ve ölüm manzarası ortaya çıkaran ve hatta öldürme dürtüsünü meşrulaştırdığı görülen mekanizmaları açıklamaya yönelik bir girişim niteliğindedir.

Her şeyden önce Watney'in araştırmasına konu olan değişime dair şimdiye dek iyi bilinen, az çok şeffaflığa sahip ve giderek artan kanıtlar mevcuttur. Memur sınıfının en üst kademelerinde, fon araştırmalarında ve tedavide yaşanan ciddi gecikmeler, tedavi etme yerine test yapma takıntısı, Reagan'ın (gecikmeli olarak teşkil edilmiş) AIDS komisyonunun tuhaf bir biçimde vasıfsız üyelerden oluşması gibi durumlar[2] ve AIDS'i bir günümüz felaketinden ziyade geleceğin

1 Simon Watney, *Policing Desire: Pornography, AIDS and the Media*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987. Mevcut makale bu kitabın bir kritiği gibi başlamıştır; sayfa referansları parantez içinde verilmiştir.

2 Reagan'ın AIDS komisyonunu Uzay Mekiği Challenger'ın kaza nedenini araştırmak üzere kurulmuş Komisyon ile karşılaştıran Philip M. Boffey şöyle yazmıştı: "AIDS komisyonuna tahsis edilen personel ve kaynaklar Challenger komisyonuna tahsis edilenden çok daha az. Challenger heyetinin 15 araştırma sorumlusu ve diğer birkaç uzman dahil 49 kişilik personeli ve çalışanların maaşları hariç yaklaşık 3 milyon dolarlık bir bütçesi bulunuyordu. Üstelik, Challenger komisyonu NASA'nın test ve analizleri (masraflarını da üstlenerek) gerçekleştirmesini talep edebiliyor, böylece kendi tasarrufundaki kaynakları kayda değer biçimde artırabiliyordu. Buna karşılık AIDS komisyonu eski başkan Dr. Mayberry'ye göre toplam 10 ila 15 kişi görevlendirebilecek durumda ise de şu an yalnızca altı çalışana sahip. Bütçesinin maaşları hariç 950.000 dolar olması öngörülüyor. Her

salgını gibi tahayyül etmeye yönelik genel bir eğilim söz konusu olmuştur.

Dahası, Watney'in bildirdiği üzere New York'tan bir doktora göre, "hastane politikaları AIDS hastalarının sağlığına ilişkin kaygılara kıyasla diğer hastaların AIDS kapma konusundaki korkularını daha fazla ciddiye almaktadır" (s. 38). Doktorlar HIV virüsüyle enfekte olduğu bilinen kişilere cerrahi müdahale yapmayı reddetmiş, okullar AIDS'li çocukların derslere girmesini yasaklamış ve son dönemde Florida'daki cennet gibi Arcadia şehri sakinleri HIV ile enfekte olduğu bilinen hemofili hastası üç çocuk sahibi bir ailenin evini ateşe vermişlerdir. Televizyon ve basın AIDS'i HIV virüsü ile karıştırmayı, AIDS'ten sanki zührevi bir hastalıkmış gibi bahsetmeyi ve bu hastalığı kapanların önüne gelenle cinsel ilişkiye girdiğini iddia etmeyi sürdürüyor. AIDS ile mücadelede medyanın eğitici bir güç olarak etkinliği Watney'in belirttiği bir anketin sonuçlarıyla ölçülebilmektedir. Bu ankette *News of the World* okurlarının yüzde 56,8'i "AIDS taşıyıcılarının sterilize edilmeleri ve cinsel iştahlarına gem vurulması için tedavi edilmeleri" fikrini savunurken yüzde elli birlik bir kısmı da homoseksüelliğin yeniden bir suç kabul olarak edilmesi gerektiğini düşünmektedir (s. 141). İronik bir biçimde, eşcinsel erkek cinselliğinin –bu makalenin en başında alıntıladığım– yüksek bir mesleki uzmanlık düzeyinde olduğu varsayılan tanımı *BBC Horizon* programının seyircilerine Johns Hopkins Üniversitesi Tıp Fakültesi'nden (veterinerlik kökenli) Opendra Narayan tarafından yapılmıştır. Söz konusu tanımdaki kadar renkli ifade edilmemekle beraber, homoseksüellerin cinselliğine dair en az onun kadar korkutucu olan bir başka açıklama da *New St. Marks* hamamının kapatılmasına neden olan geçici men emrini veren Manhattan'daki New York Eyaleti Yargıtay Hâkimi Richard Wallach'tan gelmiştir: "Kişilerin birbiri ardınca beş dakika içerisinde beş ayrı ilişkiye girilebildiği [bunun gibi] bir hamamda birden fazla partnerle zevke yönelen davranışı

ne kadar tüm Federal makamlar AIDS komisyonuyla işbirliği sözü vermişlerse de komisyon onları işlerini yapmaya zorlayacak konumda değil" (*New York Times*, 16 Ekim 1987, s. 10).

teşvik eden bir ortam yaratılmaktadır."[3] Son olarak, bana en dehşetli hazzı veren hikâye de Londra'nın *The Sun* gazetesinde çıkan "Rahip 'Oğlum AIDS'li Olsaydı Onu Vururdum' dedi!" başlıklı ve tüfeğinin namlusunu kendisine oldukça yakın bir mesafede duran genç bir erkeğe doğrultmuş bir adamın fotoğrafını içeren haberdi. Babasının saygın din adamı kimliğinden ziyade şiddet tutkusuna uyum sağlamış görünen oğul içtenlikle şu sözleri eklemekteydi: "Bazen öyle geliyor ki, AIDS olsam da olmasam da beni vurmak istiyormuş gibi geliyor" (s. 94-5).

Belirttiğim gibi tüm bunlar bilinen dayanaklar ve ben yalnızca analitik sorgulamamızın nerede başladığını hatırlatması amacıyla bunları ele alıyor ve başlangıç noktamızın çerçevesinde, analiz gerektirse de bazı durumlarda savunulamaz bir lüks haline gelebileceklerini ortaya koymak için bu az sayıdaki farklı örneğe gelişigüzel bir biçimde değiniyorum.

Watney'in yorumlarına katılıyorum; fakat bunların tümüne ahlaksal açıdan verilmesi gerekli tek yanıtın öfke olduğunun belirtilmesi de önemli. Watney'in yazdığı üzere, "AIDS, Batı'da bir mazeret olarak etkin biçimde, toplumsal açıdan tasvip edilmeyenler olarak değerlendirilenlerin yasa ve düzenlemelerde giderek artan ölçüde tanımlanmasına yönelik talepleri "onaylamak" için kullanılıyor" (s. 3). Üstelik AIDS krizinde tasvip edilmeyen statüsünde değerlendirilenler tabii ki homoseksüel erkekler ve damar içi uyuşturucu kullanıcılarıdır (bildiğimiz üzere uyuşturucu kullanıcılarının çoğu da yoksul siyahiler ve Latin Amerikalılardır). *News of the World* okurlarının ve silah taşıyan İngiliz rahibin, "halkın" AIDS'e tepkisini temsil eden örnekler olduğunu söylersek haksızlık etmiş olur muyuz? AIDS'lilerle aynı dünyayı paylaşmama konusunda güçlü bir özleme kapılmayan, daha düzgün heteroseksüeller yok mu hiç? Bu elbette mümkün, fakat –özellikle İngiltere ve ABD için– iktidar, son aşamada bir KS (kaposi sarkomu) hastasının ıstırabından ziyade iyi din adamının

3 "Mahkeme Köydeki Hamamın Kapalı Kalmasına Karar Verdi," *New York Times,* 28 Aralık 1985, s. 11.

ölüm saçan "ahlaksal" hiddetini anladıklarını her şekilde ortaya koyanların ellerindedir. Nitekim ABD Adalet Bakanlığı bir işyerinde, tıbbi kanıt olsun ya da olmasın, diğer çalışanlara virüsün bulaşması ihtimalinin bir şüpheden ibaret olduğu durumda dahi, işverenlerin AIDS'li çalışanlarını işten çıkarabileceklerini bildiren bir yasal görüş tebliğ etmişti. Yine ABD Sağlık ve İnsani Hizmetler Bakanlığı, HIV ile enfekte kişilere karşı ayrımcılığı yasaklayan yasa tasarısına ilişkin eylemi ertelemesi için son dönemde Kongre'ye baskı yapmış ve HIV antikoru testi sonuçlarının gizliliğini güvence altına alan federal bir yasa ihtiyacına karşı çıkmıştı.

Bu görüş ve tartışmaların ortaya konulması kuşkusuz oğlunuzun kafasına bir silah doğrultmakla aynı şey değildir. Ancak, bu zamana kadar sıklıkla belirtildiği üzere, gizliliğin güvence altına alınmaması insanları test yaptırmaktan vazgeçirecek, bu durumda virüsün yayılmasını kontrol altına almak daha da güçleşecektir. Bundan çıkarabileceğimiz tek sonuç ise şudur: Bakan Otis R. Bowen AIDS'in kutsal konumdaki "halk"a yayılmasını yavaşlatmaktansa test sonucu pozitif çıkanların isimlerini öğrenmeyi daha önemli görmektedir. Bunu şematik olarak ifade etmek gerekirse, aile odaklı Reagan Hükümetinde homoseksüellerin karantina kamplarına kapatılmaları için gerekli bilgilere sahip olmak Amerikan ailelerin heteroseksüel bireylerinin AIDS'ten kurtarılmasına kıyasla daha öncelikli olabilmektedir. Bu tür bir öncelik Rahip Robert Simpson'ın evlat öldürmeye yönelik, en nihayetinde gayet sıradan ve normal olan dürtülerinden çok daha ciddi ve hırslı bir şiddet tutkusuna işaret etmektedir. Adalet Bakanlığı'nın neredeyse AIDS'li insanların işten çıkarılmasını tavsiye etmesi gibi örnekler şunu ortaya koymaktadır: Edwin Meese AIDS'li bir adamın kafasına silah doğrultmasa bile AIDS'li olan (ya da olmayan?) eşcinsel bir adamın öldürülmesi fikrini kabul edilemez veya katlanılamaz bulmayabilir. Yahudilerin (ve homoseksüellerin) katledilmesine hiç iştirak etmemiş olmalarına karşın Yahudi soykırımı fikrini katlanılamaz bulmayan saf Alman ırkından milyonlarca insan için de aynı şey söylenebilir. Yaptıkları işbirliğinin, *Führer*'lerine gönderdikleri mesajın haddini aşan anlamı tam olarak buydu. 1930'lu yıllarda soykı-

rım henüz başlamamış olmakla beraber, Yahudi karşıtlığının daha az vahşet içeren ama yine de şiddetli tezahürleri soykırım fikrinin kabul edilebilirliğinin sınanması amacıyla ortalıkta dolanmaktaydı. Bugün bizim liderlerimiz de benzer şekilde HIV'li insanlarla ilgilenme işini yerel makamların üstüne atarak bu makamlara da her şeyin mümkün olduğunu, federal hükümetin kamp fikrini –hatta daha da kötüsünü– kabul edilemez bulmadığını söylemektedir.

Biz tabii ki Meese'nin fikirlerine ve Bowen'in kışkırtmalarına karşı yorumda bulunmak için özgür basına daha fazla güvenebiliriz. Bununla birlikte aynı basında muhtemelen heteroseksüel olan bir sağlık çalışanının HIV pozitif çıktığına dair baş sayfa haberleri görebileceğimiz gibi –en azından son dönemlere değin– virüsle mücadelede muhtelif ilaçların test edilme ve onaylanması konusunda kaplumbağa hızında ilerleme kaydedildiğine dair şikayetlere hiç yer verilmediğini de görebiliriz. AIDS araştırmalarını TV ve basın aracılığıyla takip ettiğiniz takdirde konudan tamamen bihaber kalabilirsiniz. Yine de televizyondan ve günlük gazetelerden heteroseksüel kaygılar hakkında bir sürü şey öğrenmeniz mümkündür. Televizyon bize –örneğin *60 Minutes* programında– koordine olamamış ve sürekli bir rekabet halindeki çeşitli kamu ve özel merkez ve kurumlar arasında verimsiz bir biçimde bölünmüş araştırmalar veya ilaç firmalarının yeni anti-viral tedavilerin sağlanmasına (veya sağlanmamasına) yardımcı olma ve bir aşının geliştirilmesini ilerletme veya geciktirme konusundaki çıkarları hakkında belirgin bir araştırmacı gazetecilik ürünü sunmaz.[4] Bunun yerine erkek arkadaşları kondom

4 15 Kasım 1987'de –bu makaleyi yazmamın üzerinden bir ay geçtikten sonra– gerçekten de *60 Minutes* AIDS'e yirmi dakikalık bir bölüm ayırdı. Rapor Randy Shilts'in AIDS krizine yönelik –hem hükümetteki hem de eşcinsel topluluğundaki– tepkilere ve tepkisizliklere dair son yayımlanan hikâyelerine dayanıyordu (*And the Band Played On*, New York, St. Martin's Press, 1987). Rapor, Shilts'in salgınla baş etmeye yönelik gecikmiş ve isteksiz çabalarının kronolojisine olumlu bir bakış sunuyor ve izleyenlere Reagan Hükümeti'nden hiçbir yetkilinin *60 Minutes* programında AIDS politikası hakkında konuşmayı istemeyeceği –zaten buna yetkili de olmadıkları– bilgisini veriyordu. Bununla birlikte AIDS'e ayrılan bölümün neredeyse yarısı –ilk yarısı– Shilts'in iddialarına göre ABD'de bildiri-

kullanmaya karar verene dek onlarla cinsel ilişkiye girmeyeceklerini dünyaya ilan eden kariyer peşinde genç kadınların eylem yürüyüşlerini karşımıza getirir. Dolayısıyla HIV taşıyıcısı olabileceklerinden kuşkulanmak için sebepleri bulunan, taşıyıcı olduklarını bilen (ve bu yüzden her gün bilindik semptomlardan birinin ortaya çıkacağı korkusu içerisinde yaşayan) veya halihazırda AIDS ile bağlantılı bir hastalıktan mustarip ya da bu hastalıklardan birinden ölmek üzere olan yüzbinlerce eşcinsel erkek ve damar içi uyuşturucu kullanıcısından, kendisine yaklaşan erkeğe güvenli seks yapmasında ısrar etmek gibi "feminen olmayan" bir inisiyatif gösterirlerse iyi bir düzüşmeyi yitirme riskini göze alıp alamayacakları üzerine kafa yoran tüm bu şehirli genç çalışan kadın tayfasının hislerini anlamaları istenmektedir. Tüm bunlar dikkate alındığında, Larry Kramer gibi birinin sesini yükseltmesi en basitinden aklıselim gibi görünebilmektedir. AIDS'in meşrulaştırdığı eşcinsellik düşmanlığının abartılması tehlikesi karşısında "aklıselim" bir tutum takınarak çok yakında kendimizi abartmamanın imkânsız değilse de güç olacağı durumlar içerisinde bulmamız işten bile değildir. Kramer'ın son dönemde söylediği gibi, "AIDS uyuşturucu kullanmayan beyaz heteroseksüel popülasyona geniş çaplı bir biçimde yayılmaz ise –ki böyle bir ihtimal az da olsa var– uyuşturucu

len ilk 200 AIDS vakasının 40'ından sorumlu olan Fransız-Kanadalı uçuş görevlisi Gaetan Dugas'ın, ya da "Patient Zero"nun öldürücü derecede uslanmaz cinsel alışkanlıklarına ayrılmıştı. Bu nedenle rapor daha en baştan hayal edilebilecek en çirkin eşcinsellik imajı ve hastalığı teşhis edilip her önüne gelenle yatması halinde sebep olacağı tehlikelerin kendisine anlatılmasından sonra virüsü kasten başkalarına bulaştıran sorumsuz kötü çocuk imajı ile sansasyon yarattı. Ben de –tıpkı (Amerikan televizyonlarındaki en iyi siyaset haberciliğini yapan) *60 Minutes* programında değinilmediği gibi– bir gece programı yıldızı olarak Shilts fenomenine ve kendisinin yıldızlığı ile kusursuz derecede saygı uyandıran imajı ve eşcinsellerin önlerine gelenle yatmaları sebebiyle onlardan ahlaki olarak iğrendirilen heteroseksüellere katılmaya yönelik daima var olan gönüllülüğü, daha doğrusu istekliliği arasındaki ilişkiye değinmiyorum. Kendisinin bir haberci olarak çok takdir edilen "objektifliğinin" büyük kısmı, AIDS hastalığına yakalanma riski istisnai ölçüde yüksek olan kişilere (eşcinsel erkeklere) olduğu kadar onların ölmesine izin vermekten dolayı memnun görünen hükümet yetkililerine de nefret saçar bir yapıda olmasına dayanmaktadır.

kullanmayan beyaz heteroseksüel nüfus kendilerini korkuttuğumuz, onlara ciddi bir servete mal olduğumuz ve bu duruma sebep olduğu söylenen 'yaşam biçimimiz' için bizden daha fazla nefret edecektir."[5] Ne kadar dehşet verici, hatta korkunç, bir yandan da belki duyarlı bir öneri: Halkın karşıtı olarak tanımlanmış her ne çeşit grup varsa, bunlar yalnızca "halk" tehdit altında iken yeterli özen ve muamele görmeyi umabilir.

Artık AIDS'le ilgili medyaya yansıyanların hemen hemen tümü sanki yüksek risk grupları toplumun bir parçası değilmişçesine en az risk altında olan heteroseksüel gruplara odaklanmıştır. Aslında Watney'in de öne sürdüğü gibi, bir bakıma onlar toplumun bir parçası değildirler. Medya "hem beyaz hem de heteroseksüel hayali bir ulusal aile birimini" hedeflemektedir (s. 43). Bu Avrupa ve Amerika'daki pek çok TV izleyicisinin beyaz ve heteroseksüel *olmadığı* ve bir ailenin parçası *olmadığı* anlamına gelmemektedir. Tam tersi, Stuart Hall'un da savunduğu üzere, temsilin yansıtmadan çok farklı olduğunu ifade etmektedir: "Temsil aktif bir seçme ve sunma, yapılandırma ve biçimlendirme işidir: Yalnızca var olan anlamı aktarma değil, *şeylere anlam verme* işidir" (s. 124). Televizyon aile oluşturmaz ama aileye belli bir *anlam* verir. Bir başka ifadeyle, biyolojik bir birim olarak aile ile kültürel bir kimlik olarak ailenin arasında istisnai derecede keskin bir ayrım oluşturur ve bunu halihazırda bir ailenin içerisinde olduğunu düşünen kişilerin gerçekte bir aileye ait kişiler olarak nitelenmeye başlamalarını sağlayan özellik ve tutumları bize öğretmek yoluyla gerçekleştirir. Medyanın, özellikle de televizyonun devasa gücü, Watney'in de belirttiği gibi, "kendi başına öznellik üretebilme" (s. 125) ve bunu yaparken bir kimliğin şeklini belirleme yetisidir. "Halk" daima ideolojik bir kurgu ve ahlaki bir buyruktur. Ayrıca *bir kimlik olarak* ailenin tanımı, doğası gereği ayrımcı bir süreçtir ve kültürel ürünün doğal göndergesi ile birebir örtüşme gibi bir

5 Boston'daki bir eşcinsel onur yürüyüşü töreninden önce düzenlenen mitingde yapılan bir konuşmadan alıntıdır; diğer yayınların yanı sıra, San Francisco lezbiyen ve eşcinsel gazetesi *Coming Up!*, Cilt 8, Sayı 11 (Ağustos 1987), s. 8'de yayımlanmıştır.

zorunluluğu bulunmamaktadır. Bu sebeple Amerikan televizyonunda üretilen aile kimliğinin içerisine eşcinsel erkek ya da kız kardeşinizin yerine köpeğinizin dahil edilmesi daha muhtemeldir.

AIDS krizinin başlıca mağdurlarının tuhaf bir biçimde bu konuya dair söylemin dışında tutulduğunu belki de en sert biçimde hissedenler, son döneme kadar cinsellikleri konusunda nispeten açık olabilmiş ve buna rağmen "halk"a, hâkim olan Amerikan yaşamına kabul edildiğini hissedebilmiş eşcinsel erkekler olmuştur. 1960'ların ve 70'lerin sonuna değin, bu ikisini [eşcinsellik konusunda açık olma ve toplumsal kabul görme konularını] aynı anda yönetmek muhakkak ki zordu. Bu uyum sağlamışlık görüntüsünün aldatıcılığını keşfetmek zorunda kalmamızın faydalı bir yanı olduğuna inanıyorum. Oysa şimdi Watney'in de yazdığı gibi "eşcinsel erkeklerin bizim bütünlüğümüz içerisinde gözden çıkarılabilir bir çevre" olarak kabul edildiğini resmen biliyoruz veyahut bilmeliyiz (s. 137). "Bizim bütünlüğümüz içerisinde" ifadesi çok önemlidir. Başarılı beyaz bir eşcinsel işadamının veya doktorun konforlu hayatının en az gettolarımızdan birinde sefalet içinde yaşayan siyahi bir anneninki kadar zulme maruz kaldığını iddia etmek tabii ki uygunsuz olurdu; fakat siyahilerin ABD'de *bir grup olarak* ellerinde bulundurdukları gücün eşcinsellerinkinden çok daha fazla olduğu da bir gerçektir. Çelişkili bir biçimde, yakın dönemde Güneyli muhafazakâr Demokrat senatörlerin Bork'un Yüksek Mahkeme'ye atanmasına karşı kullandıkları oylarda gördüğümüz üzere, siyahiler tam sayıları ve seçimlere giderek artan katılımları sayesinde ırk ayrımcılığıyla ilgili kötü şöhreti en fazla olan eyaletlerde dahi gözden çıkarılabilir bir çevre değildir artık. Bu tabii ki siyahilerin, beyazların Amerika'sında başarıya ulaştığı anlamına gelmemektedir. Aslına bakılırsa, siyahilerin çıkarlarına yönelik birtakım politik hamlelerde hep belli bir planlanmış fayda söz konusudur: Bu tutum darbeyi yumuşatmakta ve siyahiler üzerinde daima artan ekonomik baskılara ısrarla kayıtsız kalındığı algısını azaltmaktadır. Her ne kadar beyaz liberal New York'lular (ve Anthony Lewis gibi beyaz liberal köşe yazarları) ırk baskısını değerlendirirken zihinlerine hep Güney

Afrika'ya dayanan, politik açıdan yanlış konumlandırılmış bir Amerikan düşünce yapısı hâkim ise de bu baskının en belirgin ve en gizlenemez olduğu yerler New York, Philadelphia, Boston ve Chicago gibi büyük Amerikan şehirleridir.[6] Yine de şöhret ve iktidar bakımından önemli konumlarda bazı siyahilere ihtiyaç duyulabiliyorken bu durum eşcinseller için hiç de geçerli değildir. Heteroseksüeller TV'de kolaylıkla eşcinselleri canlandırabiliyorken beyazlar genellikle siyahilerin yerini alamamaktadır ve başka bir yerde yemek yiyecek paraları olmayan milyonlarca siyahiyi hedefleyen fast-food zincirlerinin televizyon reklamlarında model olarak siyahilerden daha etkili değildirler. Ürün ne kadar yağlı ise, bazı siyahi modellerin ürünün tanıtımından para kazanmalarına fırsat verilme ihtimali o kadar yüksektir. Ayrıca, ülkenin açıkça bir Yurttaşlık Hakları Komisyonu'na ihtiyacı vardır ve bu komisyonda siyahilere de ihtiyaç olduğu açıkça ortadadır. Bununla birlikte federal bir komisyonun eşcinsel yaşam biçimlerini koruması ve desteklemesine ilişkin hiçbir doğrudan olasılık mevcut görünmemektedir. Artık Amerika'da siyahilerin baskıya uğraması için hiçbir gerekçe yok iken eşcinsel erkeklerin baskıya uğraması AIDS hastalığı ile ahlaki bir zorunluluk haline gelmiştir.

Kısacası, daima bazı siyahiler Amerika'daki pek çok siyahinin korkunç kaderini yaşamaktan kurtulacaktır; buna karşılık homoseksüellerin kurtarılmaları ya da korunmaları için hiçbir politik gereksinim söz konusu olmamaktadır. Rock Hudson'ın eşcinsel olduğunun tüm ülkede öğrenilmesi hiçbir şeyi değiştirmedi: Güneyli senatörlerin iktidarda kalmak için siyahilerin oylarına ihtiyaç duydukları şekilde kimsenin aktörlerin oylarına (hatta bu konuda aktörlere dahi) ihtiyacı yoktur. Mevzu Amerika'daki önceliklerin dağılımına geldiğinde beyaz eşcinsel erkekler en azından birkaç yıllığına kendilerini kesinlikle siyahilerden daha beyaz saydıkları, siyahilerin gettolaştırılması

6 Berkeley öğrencilerinin Sproul Plaza'da adlarına gösteri yaptıkları siyahi kardeşleri daima Johannesburg'lulardır, asla Doğu Oakland'li değillerdir; gerçi Oakland'de telefon direklerine ve duvarlara asılan ve bahsi geçen öğrencilerin muhtemelen hiç görmedikleri tabelalarda –buna "kaygı verici biçimde" diyebilecek kadar iyimsersek eğer– şimdi şöyle yazıyor: "Oakland Güney Afrika'dır."

sürecinin hiçbir muhalefetle karşılaşmadan giderek artan yoğunlukta sürdüğü şehirlerde bu demografik ve ekonomik ayrımcılık kabul edilirken heteroseksüel emsalleri kadar az sorun yaşamış oldukları, şimdi etraflarında bulunan diğer pek çok beyaz gibi kendilerinin de görmek istemedikleri ve tüm temel sosyal haklardan yoksun siyahilerden farklı olarak kendilerinin –eşcinsellerin– hiçbir güç talepleri olmadığı gerçeğini artık kabul etmek durumundadırlar. Eşcinseller çoğunlukla gücün yanında ama güçsüz; çoğunlukla varlıklı ama politik bakımdan yoksun durumda; çoğunlukla ifade gücü yüksek ama kendilerini korunaklı beyaz yerleşim bölgelerinin içinde ve toplama kamplarının dışında tutmak için ellerinde *ahlaki bir argümandan* –hatta ahlaki bir argüman olarak bile kabul görmeyen bir şeyden– daha fazlası olmayan bir konumdalar.

Eşcinsel erkekler genellikle sosyal açıdan daha az hırslı sayılmadıkları gibi, heteroseksüellere kıyasla sandığımızdan daha sıklıkla ciddi ölçüde tutucu ve ırkçı olabilmektedirler. Bir başka adamla seks yapma isteği –1960'ların sonu ve 70'lerin başı arasında geçen süreçte eşcinsellerin özgürleşme hareketince hem kabul edilen hem de reddedilen bir gerçek olan– politik radikalizm için kesin bir delil sayılmamaktadır. Eşcinsellerin özgürleşme hareketi ise, Jeffrey Weeks'in ifadesiyle, "cinsel tercihle ilgili olan homoseksüellik ile huzur bozacak derecede politik bir yaşam biçimiyle ilgili olan 'eşcinsel'lik arasında ... radikal bir ayrım" sunduğu ölçüde kabul edildi.[7] Bu ayrım, ayrıcalıklı bir mevki ya da belirli bir cinsel yönelim halinde "sabitlenmiş" olmayan veya bir şekilde belirli bir cinsel yönelime atfedilemeyecek nitelikte politik-dinsel bir kimlik için bir çıkış noktası olarak homoseksüelliğin kendisini üstü kapalı biçimde de olsa savunan eşcinsellerce önerildiği için reddedildi.[8] Açıkça biliniyor ki homo-

7 Jeffrey Weeks, *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*, Londra, Boston ve Henley, Routledge & Kegan Paul, 1985, s. 198.

8 Weeks'in güzel bir özetini sunduğu "tarihin iyi bir numarası" sayesinde "başlangıçtaki eşcinsel özgürleşme hareketinin ... homoseksüelliğin tuhaf bir durum veya azınlığa ait bir deneyim olduğuna dair sabit beklentileri yıkma amacı", mevcut hareket içerisinde daha az radikal konumdaki öğelerin etkisiyle yeni tanınan

seksüellerin pek çoğu Watney'in "cinsel 'öz' kavramları ile değil, tıp, hukuk, eğitim, iskan politikaları, sosyal politika vb. kurumları ve söylemleri ile karşıt bir ilişki içerisinde tanımlanmış sosyal bir kimlik" olarak tanımladığı nosyona katılmak için adeta homoseksüelliğini yitirmiş, "huzur bozacak ölçüde politik bir yaşam biçimine" iştirak etmeye direnmiş veya yalnızca kayıtsız kalmakla yetinmişlerdir (s. 18). Daha doğrusu –ve radikal seksin radikal politika anlamına geldiği veya bu sonucu doğurduğu varsayımına daha yakın bir noktadan bakıldığında– 1960'ların sonu ve 70'lerin başında eşcinsel erkeklerin pek çoğu kendi mağrur orta sınıf bilinçlerinde yahut ırkçılıklarında dahi hiçbir değişiklik yaratmaksızın sekste neyin "makbul" olduğuna dair "alışılmadık" veya radikal fikirlere sahip olmak konusunda kendilerini rahat hissetmeye başlayabilmişlerdir. Geceleri San Francisco Cauldron'daki veya New York Mineshaft'taki tutumları (çoğunluğu heteroseksüel) poliseksüellik kuramcılarından tam puan alabilecek erkekler, gündüzleri örneğin San Francisco'da Western Addition bölgesinin mutenalaşması için, gerekli kira bedellerini ödeyemeyen siyahi aileleri evlerinden atan eşcinsel mülk sahipleri olmaktan hiçbir rahatsızlık duymuyorlardı.

Bunu söylerken tabii ki hayatlarındaki bu kombinasyonlarla ilgili bir sorun yaşamaları gerektiğini kastetmiyorum (bunun yanında tabii ki mal sahipleri olarak rahat hissetmeleri gerektiğini de söylemiyorum). Fakat homoseksüelliğin mevcut veya potansiyel politik yönleri ile ilgili ortada çok fazla karmaşa olduğunu ifade etmeye çalışıyorum. Eşcinsel aktivistler bir taraftan politik anlayış, diğer taraftan cinsel haz ile bağlantılı fanteziler arasındaki çok daha önemli faal süreklilikler olarak gördüğüm bir gruptan ziyade homoseksüellerin baskı altında bir azınlık olarak konumlarından yola çıkma eğiliminin

bir azınlığın, "şimdi adeta 'etnik' bir kimlik olan grubun" meşru talepleri için bir mücadeleye dönüşmüştü. Böylece "rollerin, kimliklerin ve sabit beklentilerin yıkımı" yerini "homoseksüelliğin bir azınlık deneyimi olarak kabulü"ne, homoseksüel deneyimin gettolaştırılmasına vurgu yapan ve dolayısıyla "heteroseksüelliğin kaçınılmazlığını sorgulamayı başaramayan" bir kabule bırakmıştır (a.g.y., s.198-9).

de oldular. Eşcinsel aktivist retoriği, birbirine karışan vurgulardan müteşekkil bir sistem sayesinde, tüm politik anlayış biçimleri için belirli bir çıkış noktası olmaktan ziyade, diğer erkeklerin bedenlerine duyulan tutkunun politik radikalizmin bir yan ürünü yahut bunu takip eden bir karar olduğunu öne sürmeyi zaman zaman başarmıştır. Cinselliğin daima politikleştirilme olduğu tartışılmaz ölçüde gerçektir; fakat *seks yapma eyleminin* politikleştirildiği yollar son derece problemlidir. Örneğin silahlı kuvvetlerin ya da mavi yakalı çalışanların duyarlılaştırma sürecinden kolaylıkla sağcı politikalar doğabilecek olup, bu süreç kendi başına denizciler ve telefon kablosu döşeyen işçiler için belirgin bir cinsel tercihi devam ettirebilir ve yüceltebilir.

Kısacası mevzuyu tartışmalı bir biçimde, hatta zalimce ele alacak olursak; stratejik değerini tamamen anladığım, fakat AIDS krizinin eskitmiş olduğu bazı yalanlar söyleyip duruyoruz. Mesela ben kendi adıma Dennis Altman'in belirttiği gibi eşcinsel hamamlarının "dış dünyanın büyük kısmını niteleyen eril zümre, hiyerarşi ve rekabet bağımlılığından çok uzun zaman önce kurtulmuş bir kardeşlik bağı içerisinde diğer erkekleri bilme ve onlara güvenme isteği şeklinde tezahür eden bir tür Whitman tarzı demokrasi" yarattığını ileri sürmeyi faydalı görmüyorum.[9] Bir gey hamamında bir gece geçiren herkes bu mekânların halen (veya geçmişte) hayal edilebilecek en acımasız sınıflandırma ve hiyerarşiler içerisinde biçimlendirilmiş, en rekabetçi ortamlardan biri olduğunu bilir. Dış dünyada istemediklerimizden kurtulmamızı sağlayan medeni riyakârlıklardan hiçbirinin olmadığı bu mekânda bakışlarınız, kaslarınız, vücut tüyleriniz, kamışınızın büyüklüğü ve kıçınızın şekli önünüzdeki birkaç saat boyunca ne derece mutlu edileceğinizi net olarak belirler ve genellikle en fazla iki üç sözcükle ifade edilen reddedişler hızlı ve gaddarca olur. Son yıllarda gey-maço tarzı, butch-fem lezbiyen çift, gey ve lezbiyen sado-mazoşizm gibi şeylerin, brutal ve misojen erkeksilik idealiyle, dişil cinsel ve sosyal pasiflik üzerinde eril cinsel ve sosyal hâkimiyetin oluşturduğu güç kurgusuna sürekli biçimde kendilerini adayan heteroseksü-

9 Dennis Altman, *The Homosexualization of America, The Americanization of the Homosexual*, New York, St. Martins Press, 1982, s. 79-80.

el bir çiftle, hatta faşizmle, ehil olmayan ve kontrol edilemeyen suç ortaklıklarını ifade etmek şöyle dursun, görünürde taklit ettikleri biçimlenme ve davranışların yıkıcı parodileri olduğu sıklıkla söylenegelmektedir. Canlı ve çoğu zaman zekice tartışmalara konu olan bu iddialar –her ne kadar savunucuları için muhtemelen kabul edilemez bir biçimde de olsa– gerçekten desteklenebilir (hatta aslında desteklenmeli); ama bana tümüyle istisnai geliyor.

Her şeyden önce, kendilerine esas aldıkları modelleri sunan heteroseksüel dünyada bu stillerin muhtemel etkileri ile bunları uygulayan lezbiyen ve gey bireyler için önemi arasında bir ayrım yapılmalıdır. Burada sloganvari bir yaklaşım işimize yaramayacaktır. Çalışmalarına hayranlık duyduğum Weeks dahi "... baskın düzene karşı cinsel aykırılığın neferlerince açılan 'semiyotik bir gerilla savaşı'nın yeni bir safhası olarak 1970'lerdeki eşcinsel erkekler arasında maço tarzının popülerleşmesinden" bahsetmekte ve Richard Dyer'ın "erkeksilik işaretlerini alıp bunları bariz bir homoseksüel bağlam içerisinde erotikleştirmek suretiyle 'erkeklerin' toplum içerisinde tanımlanmalarını ve güçlerini sağlama almalarını sağlayan koruma alanlarına ciddi ölçüde zarar verildiği" görüşünü onaylarcasına alıntılamaktadır.[10] Bu yorumlar, benim yıkıcılıktan tamamen uzak olarak değerlendirdiğim niyetleri sorunlu ölçüde yıkıcı etkilerle birleştirerek bir anlamda inkâr ediyorlar. Heteroseksüel erkeklerin Folsom Caddesi'nden aşağı inerken arabalarının camlarından (ufak bir ihtimal) görecekleri bir tarz ile onların eril güvenliğine "ciddi ölçüde zararın" nasıl verilebileceğini anlamak da güç. Hemen hemen hiç travmatik olmayan bu fark ediş onların güçlü erkekler olarak sahip oldukları güvenliği pek de tehdit etmeyebilir; zira hiç kimse onları gey-maço tarzı ile kendi erkeksilik imajları arasında bir ilişki görmeleri için zorlamamaktadır (aslında bu tarzların reddini makul hale getiren söz konusu tarzların ortaya koyduğu mübalağalardır). Bununla birlikte, heteroseksüel erkeklerin motosikletçi erkeksiliğine az ya da çok gizli hayranlık duyan veya kendini özdeşleştiren homoseksüel erkeklerce benimsenmesinin, Weeks'in veya Dyer'in belirttiği üzere sancılı (ama geçici) bir temsil

10 Weeks, s. 191.

krizi yarattığı doğru olabilir. Gey-maço tarz aynı zamanda oksimoron bir ifade olan "*leather queen*"i ("deri kraliçesi") yaratmakta ve bunun tezat arz eden niteliğini reddetmektedir. Maço heteroseksüel erkek için *leather queen* yalnızca bir oksimoron olarak anlaşılır ve cidden kabul edilebilir bir konumdadır – ki bu da anlaşılamaz olmayı sürdürmesi gerekiyor demektir. Deri ve kasların yarattığı tarz cinsel olarak kadınsılaştırılmış bir bedenle bozulmaktadır; buna karşın maço erkeğin *leather queen* 'le kendi temsilini reddedişi *leather queen*'in tüm alçakça saygısızlığına karşılık en azından bozduğu tarza ve davranışa taparcasına bir hürmet göstermeyi amaçladığını bilmenin gizli tatminini beraberinde getirmektedir – ki Weeks'in gey-maço tarzın "eril bir heteroseksüel kimliğin köklerini kemirdiği" görüşüyle ilgili sıkıntılar yaşadığım nokta tam da burasıdır.[11] Heteroseksüelin gey-maço tarzı içerisinde maçoluğa duyulan bir arzuyu, kendisi için gayet uygun bir biçimde, *leather queen*'in korku saçan silahlarından ve savaşçı tavırlarından gerçek erilliğin yıkıcılığından ziyade bir sapkınlık anlamı çıkaran arzuyu keşfettiği anda, dişil cinsellik (buna birazdan döneceğim) ile maçoluk göstergelerinin birleşimindeki yıkıcı karmaşa potansiyeli yok olur.

Aslında, eğer eşcinsel erkekler için maço tarzın önemine dönecek olursak, sanırım bu tarzın iki tepkiye neden olacağını söylemek doğru olur ve tepkilerin her ikisi de maçoluğun kendisine derin bir saygıyı işaret etmektedir. Bunlardan ilki klasik ucuzlaştırmadır: *Butch* vurgulu kasıntı tip deri kostümlerini giyip bara gider, ağzını açıp kadınsı bir erkek tonlaması ile konuşur, sizi evine götürür –ki o evde ilk gözünüze çarpacak şey Jane Austen'in tüm eserleridir– ardından sizi yatağa atar... Gerisini biliyorsunuz işte. Kısacası gey-maçolukla dalga geçmek neredeyse tamamen bir içsel meseledir ve mevzunun aslına vakıf olunamayacağına dair karanlık bir şüpheye dayanmaktadır. Son derece basit olan diğer tepki ise cinsel heyecandır. Bu da bizi cinsel siyasetin bir yansıma veya bir ifade biçimi olması meselesine değil, daha ziyade cinsel zevk tarafından son derece karanlık süreçlerle üretilen *politika* meselesine geri götürür.

11 A.g.y.

Eğer birinin deri çizmesini yalamak sizi (ve onu) tahrik ediyorsa, her ikiniz de maço erkeksiliği yıkıcı nitelikte bir beyan ortaya koymamaktasınız. Parodi tali bir erotizm yoludur; tüm eşcinsel erkekler de bunu bilir. Yapmacık konuşmaların büyük bir kısmı parodi içerir ve bu tarz, bir akşam yemeğinde eğlenceli olabilirken, birisini ayarlamak için dışarı çıkmışsanız parodiyi sonlandırırsınız. Eşcinsel erkek tarzda yapmacıklık ise büyük ölçüde bir kadın parodisi olup, beraberinde belli başlı başka sorunlar da getirmektedir. Belli oranda feminen bir eşcinsel erkek parodisi, önceden tartışıldığı üzere bizzat detaylı bir sosyal yapıya işaret edebilmesinin yanında, hem her erkeğin başına bela olan kadınlara yöneltilmiş muhtemel bir düşmanlık (ki bu elbette erkek heteroseksüeller tarafından da çok daha etkili ve sonsuz kez daha iğrenç şekillerde ifade edilmiştir) hem de çelişkili de olsa kadınların kendi imajlarının yapısökümünü sağlayan yardımcı bir öğe olarak düşünülebilir. Belli bir çeşit homoseksüel yapmacıklık akılsız, aseksüel, histerik ölçüde sürtükçe olan ve böylece kışkırtıcı hale gelen bu kadın gerçeğini konuşmaktadır. Bence böyle bir yapmacıklık her kadın izleyicide şiddetli bir anti-mimetik tepki doğuracaktır. Erkek homoseksüel sürtük tipi, performansının kaçınılmaz olarak içerdiği nefret dolu dürtülerle uyarılsa bile, film yıldızları tarafından yüceltilen kadınsılığı yerin dibine sokarak ve seksilikten arındırarak onları adeta tarzıyla ve sevgisiyle katleder. Diğer yandan gey-maço tarzı diğerlerini cinsel yönden heyecanlandırmayı amaçlamaktadır ve bu tarzın hâlâ benimsenmesinin tek nedeni de bunu çoğu kez başarmasıdır. (Özellikle deri kostümlerin daha aşırı formları sıklıkla yaşlı erkeklerin tercihidir ve bu onların azalmış cinsel çekiciliğinin bir nevi tamamlayıcısı sayılır.)

Eşcinsel bağlılığın sabit bir ciddiyetle ele aldığı maçoluk (ki bu söylediklerimle elbette tüm eşcinsellerin bu bağlılığı paylaştığını veya canı gönülden paylaştığını iddia etmiyorum) elbet eşcinsel erkeklerin değerlendirilmeleri ve kınanmalarında esas alınan belli erkeklik temsilleri karşısında duyulan aşağılık hissini temsil eder; dolayısıyla bu maçoluğun ve bunun idealize edilme riski vardır. Eşcinsel arzunun mantığı, eşcinsel erkeğin düşmanları ile severek

özdeşleşmesi ihtimalini de içerir. İşte bu aynı anda hem kaçınılmaz hem de müsaade edilemez olan bir fantezi-lükstür. Kaçınılmaz çünkü erkeklere duyulan bir cinsel arzu, yalnızca erkek bedenine dair platonik bir fikre duyulan kültürel açıdan nötr bir tür çekim olamaz. Bu arzunun maksadı mutlaka erkekliğin ne anlama geldiğine dair toplum tarafından belirlenmiş ve toplumsal anlamda yaygın olan tanımı da içerir. Cinsiyetin toplumsal inşasına dair argümanlar artık bilindiktir. Ancak, çoğu kez bu argümanlar, her zaman iyi politik sebeplerle, neredeyse devamlı olarak son derece farklı bir eğilim taşıyabilir; bunlar ataerkil ve cinsiyetçi kültür tarafından ortaya atılan erkek ve kadın kimliklerinin tarihsellikten azade, temel ve biyolojik açıdan belirlenmiş kimlikler olarak ele alınmamaları gerektiğine dair didaktik gösteriler biçiminde tasarlanmışlardır. Bu argümanla fikir ayrılığına düşmeksizin, anlaşılabilir bir nedenle kendini ortaya atmaya hevesli baskıcı ve aşağılayıcı tanımlar kadar popüler olmayan farklı bir noktayı daha belirtmek istiyorum. Anlatmaya çalıştığım, eşcinsel bir erkeğin kendisini ezen tarafı *sadece* siyahilerin veya Yahudilerin ezen tarafla az ya da çok kurduğu işbirliğine benzer şekilde sevme riski altında olmadığıdır – ki bu baskının ve bir kölenin gücü putlaştırmasına benzer göze çarpmayan bir çürümenin sonucunda, zaten köle olduğu için köleleştirilmesi gerektiğini kabul etmesi, dolayısıyla herhangi bir güce sahip olamayacağı için de gücü reddetmesi anlamına gelir. Fakat siyahiler ve Yahudiler baskıcı bir zihniyetin içselleştirilmesi sonucunda siyahilere ve Yahudilere *dönüşmemiştir*. Bu içselleştirme tüm cinsel arzularda olduğu gibi erkek eşcinsel arzunun da kısmen bir belirleyicisidir ve söz konusu arzu da, arzu nesnesiyle tanımlanmak için dürtüleri birleştirir ve bozar. Bu yüzden gerçek bir politik eşcinsel erkek kimliği sadece heteroseksist toplumsal söylem içerisinde yinelenen ve dayatılan erkeklik ve eşcinsellik tanımlarına karşı bir mücadele anlamına gelmez, aynı zamanda (büyük ölçüde kültürel olarak yaratılmış ve çeşitlendirilmiş) yenilenebilir bir heyecan kaynağı olarak beraberimizde taşıdığımız erkek vücutları tarafından tahrik edici ve içten bir biçimde yansıtılan bu tanımlara karşı da mücadele anlamına gelir.

Bununla birlikte, bu ideolojik vücudu havaya uçurmanın bir yolu belki de vardır. Ben, erkek eşcinsel arzu hakkında (politik açıdan tatsız olsa da) önemli gördüğüm gerçekleri inkâr etmek yerine çetin bir temsili disiplin önermek istiyorum. Çoğu kültürlerinde erkekliği tanımlayan cinsiyetçi güç toplumsal devrimlerden sağ çıkabilir, muhtemelen atlatamayacağı şey ise o güce bürünmenin yahut onu ele almanın belli bir yoludur. Eğer Weeks'in ortaya koyduğu gibi eşcinsel erkekler "eril bir heteroseksüel kimliğin köklerini" kemiriyorsa, bunun sebebi o kimlikle aralarında kurdukları parodik mesafe değil, daha ziyade eşcinsel erkeklerin o kimlikle neredeyse çılgınca özdeşleşmelerinin arka planında, *onun ihlal edilmesinin cazibesini hissetmeyi bir an bile bırakamamalarıdır.*

Bunu anlamak için, en azından geçici olarak, belki de eşcinselliğin homofobik bir temsilini benimseme acısına katlanmak gereklidir. Hadi Florida'nın Arcadia kasabasında uyumun bozulduğu o anlara geri dönelim ve vatandaşların –özellikle Ray'in evini ateşe verenlerin– Ray'in üç oğluna baktıkları anda aslında ne düşündüklerini veya gördüklerini hayal etmeye çalışalım. AIDS'li (veya testlerde HIV pozitif çıkan) çocukların veya heteroseksüellerin zulüm görmesi bu insanlar için seçilen "masum kurbanlar" gibi popüler tanımlar açısından özellikle dikkat çekicidir.

Sanki esas bulaşıcı fail eşcinsel erkeklerin "suçluluğu"ymuş gibidir. Peki gerçekten asıl suçları nedir? Herkes suçlarının cinsel nitelikte olduğu konusunda hemfikirdir; diğerleriyle beraber Watney de bu suçu tüm eşcinsel erkeklerin ünlü (hayali ya da gerçek) önüne gelenle yatma eğilimi olarak tanımlar. Kendisi *Observer* bilim muhabirinin AIDS konulu bir hikâyesini analiz eder. Hikâyede "Amerika'daki AIDS uzmanları" tarafından desteklenen temel öneri "rasgele cinsel ilişkilerden uzak durulması"dır. Londralı bir doktor makalenin seyri içerisinde böylesi ilişkilerde kondom kullanımının gerekliliğini vurgulamaktadır fakat "asıl mesele ... açıkça önüne gelenle yatmaktır ve bu vesileyle seks çeşitleri hakkındaki sorunlar konusu arka plana itilmiştir" (s. 35). Ne var ki gerçekleştirilen seks türleri, çok farklı bir yönden, tartışmamız açısından çok önemli olabilir. Burada sözü

edilen önüne gelenle yatma eşcinsellerin önüne gelenle yatması olduğundan, benim düşünceme göre, yapılan şeyin kendisinin o şeyin kaç kere yapıldığı kadar önemli olup olmadığını merak etmemizde sakınca olmayabilir. Ya da daha doğrusu, temsil edilmekte olan eylemin kendisi doyumsuz arzuyla, durdurulamayan seksle ilişkilendirilebilir.

Bu konuda daha açık konuşmadan önce, destekleyici kanıtların dışlanmasına dayalı olarak ortaya koyduğum bu argümanın hayli spekülatif olduğunu kabul etmem gerekiyor. AIDS'in temsil edilme tarzı üzerine yapılan çalışmalardan öğrenilecek önemli bir ders, hedeflerine ulaşacak olan mesajların büyük olasılıkla zaten orada olduğudur. Yahut başka bir deyişle AIDS'in sunulma tarzlarının kendi gerçekdışı mantıkları açısından bir analize tabi tutulması gerekmektedir; bunlar dolaşım halindeki enformasyonun görece ne kadar alakasız olduğunu belgelemektedir. Böylece uzmanların virüsün bulaşmasının ne şekilde önleneceğine dair tıbbi görüşleri (bunlar aynı zamanda üniversite eğitimli Arcadia belediye başkanı ve üniversite eğitimli eşinin duyduğu ve başvurduğu bilgilerdir) derhal rasyonel olarak ele alınır ve anlaşılmaz hale getirilir. Arcadia Belediye başkanının karısı olan Sue Ellen Smith itiraz edilemeyecek olan şu yorumu yapar: "Bu hastalık hakkında çok sayıda cevaplanmamış soru vardır." Ardından da şu sonuca varır: "Eğer akıllı iseniz, AIDS hakkında yazılan şeyleri okuyor ve dinliyorsanız, bu durum kendi çocuklarınızı ilgilendirdiğinde korkmaya başlarsınız çünkü fark edersiniz ki güvencelerin tümü sağlam kanıtlara dayanmamaktadır." Tümüyle rasyonellik çerçevesinde kalarak buna kolayca yanıt verilebilir: Elbette ki AIDS hakkında "çok sayıda cevaplanmamış soru vardır" fakat HIV virüsünün okul çocukları arasında gündelik temaslarla bulaşma riski olmadığına ilişkin tıbbi otoritelerin sunduğu güvenceler gerçekte "sağlam kanıtlara dayanmaktadır." Fakat Smith Ailesi ile yapılan ve alıntı yapacağım *New York Times* röportajında beni en çok ilgilendiren şeyler (güler yüzlü ve cana yakın bir çifttir; "Bunu söyleyerek kendimi cahil bir köylü konumuna düşürdüğümü biliyorum" diye belirtir Bay Smith, ki hiçbir zaman böyle biri olmamıştır). AIDS hakkında gerçekte birbirlerinden tamamen farklı mesajlar almış ve içselleştirmiş oldukla-

rına dair kanıtlardır. Belediye başkanı yerel halktan kendisi de dahil olmak üzere çok sayıda kişinin, çıkar çevrelerinin ve özellikle ulusal eşcinsel liderlerin AIDS'in yayılmasını engellemek amacıyla meşru adımlar atmaktan kaçınması için hükümete baskı yaptığına inandığını söyledi.[12]

Hadi "ulusal eşcinsel liderlerin" hiçbir şey yapmaması konusunda federal hükümete baskı yapabilecek kadar güçlü olduğu yanılsamasını gözardı edelim ve çoğunluğu AIDS'ten mustarip olan grubun en büyük isteklerinin bu hastalığın kontrolsüzce yayılması olduğu yönündeki gerçekten olağandışı varsayıma odaklanalım. Yani bu öldürülenler aslında birer katildir. Watney (davranışları AIDS'in nedeni ve kaynağı olarak görülen) katil eşcinseller fikrinin diğer versiyonlarına değinir ve mevzi değiştirmiş bir "hepsini öldürme" arzusundan söz eder; burada hedef sapkınlık dolu milyonlarca kişidir (s. 82). Bu yalnızca varsayılan eşcinselleri öldürmeye yönelik arzunun kendisi "eşcinseller katildir" fantastik argümanına bir açıklama olarak sunulduğu ölçüde anlaşılır olabilir. Peki, onları katil yapan tam olarak nedir?

AIDS krizinin başladığı andan itibaren eşcinseller hakkındaki kamusal söylem (Watney'in notlarında kısaca değinilir) on dokuzuncu yüzyılda fahişeler için kullanılan "kirli kaplar gibi, taşıdıkları zührevi 'kadın' hastalıklarını 'masum' erkeklere bulaştırma" söylemi ile şaşırtıcı bir benzerlik gösterir (s. 33-4).[13] Eşcinsel erkeklerin katilliğinin önüne gelenle yatanların seks kahramanlıkları denilebilecek durumla ilişkilendirilmesi sayesinde geçmişe dönük olarak bu temsillere biraz daha ışık tutulmuştur. Profesör Narayan ve Yargıç Wallach'ın eşcinsel erkeklerin gecede yirmi otuz kez ya da dakikada bir seks yaptığına dair hesaplamaları, en hızlı tek gecelik seks yapan erkeklerle kıyaslandığında bile gerçekten çok uzaktır ve erkeklerin kadınlar hakkında ortaya attığı çoklu orgazm fantezilerini andırmaktadır.

12 Jon Nordheimer, "To Neighbors of Shunned Family AIDS Fear Outweighs Sympathy," *New York Times*, 31 Ağustos 1987, s. A1.

13 Charles Bernheimer'in on dokuzuncu yüzyıl Fransa'sında fahişeliğin temsiline dair mükemmel çalışması için, bkz. *Figures of Ill Repute*, Boston, Harvard University Press, 1989.

Fahişelerin Victoria dönemindeki temsil ediliş tarzları, aslında daha derin veya orijinal bir suçun sonucu olan bir şeyi açıkça suç haline getiriyor olabilir. Önüne gelenle yatma fizyolojik olarak tehditkâr bir fenomen olan doyumsuzluk üzerine temellenmiş cinselliğin sosyal karşılığıdır. Fahişeler kadınların kesintisiz seks yeteneğinin reklamını yaparlar (hatta onu satarlar). Diğer yandan kadın fahişe ve erkek eşcinsel temsilleri arasındaki benzerlikler, AIDS temsillerinde suç teşkil eden ve tekrarlamasının önüne geçilemeyen ölümcül bir eylem olduğu iddiasıyla hedef alınan cinsel davranışın tam anlamıyla ne olduğunu belirlemede bize yardımcı olacaktır. Burada sözü edilen (pasif taraftan aktif tarafa sıçrayan ve birden çok orgazm potansiyeli olan) elbette ki anal sekstir (her halükârda gecede otuz kez ilişkiye girdikleri için erkekler sürekli olarak rolleri değiştirir, beş ya da on dakikalığına pasif ya da aktif olurlar); biz de heteroseksüel ve homoseksüel erkeklerde anal ve vajinal seks fantezileri arasındaki yaygın kafa karışıklığını dikkate almalıyız. On dokuzuncu yüzyılın frengisi ve günümüzün AIDS hastalığı hakkındaki gerçekler kadın cinselliğinin özünde hastalıklı olduğu fantezisini "meşrulaştırmaktadır" ve bu fanteziye göre önüne gelenle yatma sadece enfeksiyon riskini artırmakla kalmaz, bizzat enfeksiyonun belirtisidir. Kadınlar ve eşcinsel erkekler bacaklarını doyumsuz bir öldürme arzusuyla açmaktadır.[14] Bu olağanüstü güçlü bir tablodur ve eğer Arcadia'nın yasalara saygılı aile üyesi iyi vatandaşları kendi içlerinden ortalama birini kasabalarından kovalamışlarsa, bunun nedeni hemofili hastası üç çocuğa baktıklarında (bilinçdışı olarak) kadın olmanın hayati tehlike içeren zevkine hayır diyemeyerek bacaklarını havaya dikmiş yetişkin bir erkeğin çok daha baştan çıkarıcı ve tahammül edilemez görüntüsünü görmeleridir.

Peki neden "hayati tehlike içeren"? Yakın dönemdeki çalışmaların ortaya koyduğu üzere, John Boswell'e göre "güzellik standartları

14 HIV virüsünün cinsel yolla bulaşmasıyla ilgili olduğu ölçüde rektum ve vajinanın öncelikli enfeksiyon bölgeleri olduğu gerçeği tabii ki bu meşrulaştırma sürecinde önemli bir faktördür ama tartıştığım temsillerin yanıltıcı gücünü açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

özellikle erkek arketipler üzerine kurulmuş" eski toplumlarda bile (Antik Yunan ve Müslüman dünyasını örnek verir); hatta daha da çarpıcı olanı erkekler arası ilişkiyi doğa dışı veya günah saymayan toplumlarda bile sınır "pasif" anal sekste çizilir. Ortaçağ İslam'ında homoseksüel erotizme yapılan tüm vurgulara rağmen pasif taraf tuhaf ve patolojik olarak değerlendirilirken eski Roma uygarlıklarında "erkek vatandaşlar ve diğerleri için onaylanmış roller arasındaki ayrım daha tanıdık modern aktif-pasif ayrımı yerine (döl almanın karşıtı olarak) döl vermek merkezinde döner"; anal olarak nüfuz edilmek "vatandaşlar için uygunsuz bir rol" olarak görülmüştür.[15] Michel Foucault ise *Cinselliğin Tarihi* isimli eserinin ikinci cildinde Eski Yunan'daki eşcinsellik kabulüyle (hatta yüceltmesiyle) *birlikte varolan* eşcinselliğe karşı derin şüpheyi fazlasıyla belgelemiştir. Yunan düşüncesindeki öz-tahakküm ve nefsini doyurmaya karşı koyamama arasındaki genel ahlaksal kutuplaşmanın sonuçlarından biri cinsel davranışın aktiflik ve pasiflik açısından yapılandırılması ve pasif rolün reddedilmesidir. Foucault'nun belirttiği üzere, Atinalılar için kabul etmesi zor olan, ergenlikte diğer erkekler için "zevk nesnesi" olan bir liderin otoritesidir; cinsel pasiflik ile siyasi otorite arasında yasal ve ahlaksal uyuşmazlık vardır. Yegane "onurlu" cinsel davranış şekli "aktif olmaktan, hükmetmekten, sokan taraf olmaktan ve böylece kişinin otoritesini kullanmasından ibarettir".[16]

Diğer bir deyişle Antik Atina'da pasif anal sekse dair ahlaki tabu öncelikle bir tür toplumsal iktidar hijyeni üzerine formüle edilmiştir. Penetre edilmek *iktidardan* vazgeçmektir. Ben hemen hemen aynı tartışmanın –elbette tamamen farklı bir ahlaksal perspektiften– bugün de bazı feministler tarafından yapılıyor olmasını ilginç buluyorum. Birkaç yıl önce Salmagundi'de yayımlanan bir röportajda Fou-

15 John Boswell, "Revolutions, Universals and Sexual Categories", *Salmagundi*, No. 58-59 (Sonbahar 1982 - Kış 1983). s. 107, 102 ve 110. Ayrıca bkz. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, Boswell, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

16 Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, çev. Robert Hurley, New York, Pantheon, 1985. Bu sav 4. bölümde yer almaktadır.

cault şöyle demişti: "Erkekler kadınların, zevki sadece erkeği efendileri olarak kabul ederlerse deneyimleyebileceklerini düşünürler."[17] Bu, tam da Catherine MacKinnon ve Andrea Dworkin'in kaleminden çıkabilecek bir cümledir. Bunlar normalde yolları birbirleriyle pek kesişmeyen kişilerdir. Alıntıladığım aynı röportajda Foucault "bir yönüyle aşağılayıcı olma niteliğini pasif role" yüklemenin getirdiği duygu "problemini" hafifleterek eşcinsellere yardımcı olan (bunların çoğu heteroseksüellerle aynı otorite kaybetme korkusunu paylaşmaktadır) sado-mazoşist uygulamalardan örtülü veya açık şekilde övgüyle söz eder.[18] Diğer yandan MacKinnon ve Dworkin kadını, erkeğin altında yatma konusunda daha rahat hissettirmenin değil, erkeğin üstte kalma ısrarıyla temsil edilen ve oluşturulan güç dağılımını değiştirmenin peşindedirler. İkisi de sert eleştiriler aldı ama ben bazı önemli noktalara değindiklerini düşünüyorum; bu noktalar –beklenilenin aksine– AIDS ile ortaya çıkan homofobik öfkeyi anlamamıza yardımcı olabilir. Örneğin MacKinnon ikna edici bir şekilde tecavüz ve pornografideki şiddet ile seks arasındaki liberal ayrıma itiraz eder. Bu ayrım, o şiddetin tecavüz eden için *seks* yerine geçtiğine dair açık gerçeği reddetmeye yardımcı olmanın yanı sıra pornografiyi seksi hale getirmeye ve böylece onu korumaya yardımcı olmak dışında bir işe yaramamıştır. Eğer o ve Dworkin normalde şiddet içermeyen pornografiyi (örneğin sado-mazoşizmin açıkça vurgulanmadığı ve tecavüz sahnesi içermeyen porno filmler) tanımlamak için *şiddet* kelimesini tercih ediyorlarsa, bunun nedeni şiddet kavramını pornografinin sunduğu seks eylemlerine işlemiş güç ilişkilerini tanımlamak için kullanmalarıdır. MacKinnon'a göre pornografi "hiyerarşiyi erotikleştirir"; "eşitsizliği sekse dönüştürerek onu zevkli kılar ve toplumsal cinsiyete dönüştürerek doğal görünmesini sağlar". Foucault'dan çok da farklı olmamak üzere (elbette retorik seviye haricinde) MacKinnon "erkek üstünlüğü savunucularına göre kadın cinselliğinin kendi kendini imha arzusu" olarak tanımlandığını söyler. Pornografi "cin-

17 "Sexual Choice, Sexual Act: An Interview with Michel Foucault", *Salmagundi*, No. 58-59 (Sonbahar 1982- Kış 1983), s. 21.

18 A.g.y.

sellikte erkek üstünlüğünü kurumlaştırır, hâkimiyetin ve itaatkârlığın erotikleştirilmesi ile toplumsal erkek-kadın inşasını kaynaştırır."[19] Pornografinin bu tasvirleri doğru olsa bile, öneminin abartıldığı da iddia edilmiştir: MacKinnon ve Dworkin pornografiyi toplumsal gerçekliğin inşasında önemli rol oynayan bir etmen olarak görürler oysa o yalnızca gerçeğin marjinal bir yansımasıdır. Bunlar bir anlamda –özellikle *hardcore* pornografinin popülerliğini göz önüne alacak olursak– doğrudur. Fakat bu itiraz, aynı zamanda bir kolaya kaçıştır. Çünkü pornografinin eşitsizliğin şiddetinin kendisini erotikleştirdiği –ve kutladığı– kabul edilecek olursa (eşitsizliğin şiddet sayılması için kamçılarla uygulanması gerekmez: Halk otobüslerinde siyahlara eşit oturma hakkı tanınmaması da şiddetin ırkçı bir formudur), yasal pornografi yasallaştırılmış şiddet anlamına gelecektir.

Sadece bu da değil: MacKinnon ve Dworkin aslında pornografinin gerçekçiliğine dair bir iddiada bulunuyorlar. Biz onun eşitsizliğin şiddetine dair erotizasyonun (sadece yansıtıcı olmaktan ziyade) kurucu öğelerinden biri olduğunu düşünelim ya da düşünmeyelim, pornografi o eşitsizliğin en etkili tasviri ve en etkin tanıtım kampanyasıdır. Pornografi cinsiyet eşitsizliğinin vurgulandığı diğer yaygın ifade biçimlerinden (kadınların, erkeklerin akciğerlerinin ve kalın bağırsaklarının düzenli çalışmasından sorumlu köleler gibi resmedildiği sayısız iğrenç TV reklamları, örneğin öksürük şurubu ve kepekli tahıllar için olanları [reklamları] gibi) daha az önemli olduğu düşünülerek göz ardı edilemez çünkü bize kepek reklamının neden etkili olduğunu sadece pornografi söyler: Kadınların körü körüne itaatkâr olması erotik açıdan heyecan vericidir. MacKinnon ve Dworkin'in pornografi eleştirisinin nihai mantığı –ve kulağa ne denli parodimsi gelse de bunu onların görüşlerinin parodisi olarak söylemiyorum– *yeniden keşfedilene dek seksin kendisinin suçlaştırılmasıdır*. Onların en radikal iddiası pornografinin diğer cinsel münasebetler üzerinde zararlı etkisi olduğu değil, sözde normal sayılan cinselliğin zaten

19 Catherine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, Massachusetts ve Londra, Harvard University Press, 1987, s. 3 ve 172.

pornografik olduğudur. "Kadına karşı şiddet bu kültürde olduğu gibi erotikleştirildiği zaman," diye yazar MacKinnon, "içerdiği cinsellik derecesi bakımından penisle veya yumrukla saldırıya uğramak arasında temel bir fark bulunduğunu söylemek çok zordur, özellikle de fail erkek ise."[20] Dworkin bu durumu mantıksal uçlara, cinsel ilişkinin kendisinin reddine taşır. Eğer onun dediği gibi başlı başına "cinsel ilişkinin kendisi ile kadınların düşük statüsü" arasında bir ilişki varsa ve "cinsel ilişkinin kendisi reforma kapalıysa" o halde bundan böyle penetrasyon olmamalıdır. Dworkin'e göre, "Erkek gücünün hâkim olduğu dünyada –penis dünyasında– sikişmek iktidarın, kudretin ve sömürünün temel cinsel deneyimidir; hele de ölümlü bir adam tarafından, herhangi biri tarafından sikilmek."[21] Bir bakıma doğru, ama sadece Foucault'un ayrıksı ve bu nedenle daha saygın olan marjinal *ahlaki* mantık formülasyonunun geliştirilmesi anlamında doğru; okuyan hemen herkes bu cümleleri çılgınca bulacaktır. "Erkekler kadınların, sadece kendilerini efendileri olarak tanırlarsa zevki deneyimleyebileceklerini düşünürler." MacKinnon, Dworkin ve Foucault'nun dedikleri aslında şudur: Bir kadının üstüne çıkmış bir adam, kadını heyecanlandıran şeyin vücudunun penisten bir efendi tarafından ele geçirilmesi fikri olduğunu varsayar.

Diyebiliriz ki pornografi karşıtı bu argüman, pornografinin seksin şefkat ve sevgiyle doğal birlikteliğini ihlal ettiğini varsaydığı sürece liberal bir argüman sayılabilir. Pornografi karşıtı iddia, seks karşıtı iddiaya dönüştüğünde ise çok daha rahatsız edici radikal bir argümana dönüşür. Pornografinin şiddeti konumlandırılırken, ya diğer sağlıklı insan davranış formlarıyla (önemsemek, sevmek) marjinal şekilde ilintili bazı fantezilerin göstergesi olduğu, ya da toplumsal eşitsizliklerin (özellikle fallus merkezli bir kültürde içsel olan şiddetin) semptomatik bir yan ürünü olduğu düşünülerek bu adımdan genellikle kaçınılabilir. İlk durumda pornografi muhtemelen kaçınılmaz fakat mutlu marjinal fanteziler için tedavi edici veya en azından katartik bir çıkış olarak savunulabilir; ikinci durumda ise pornogra-

20 A.g.y., s. 92

21 Andrea Dworkin, *Intercourse,* New York, The Free Press, 1987, s. 79, 124, 137.

fi daha yaygın toplumsal eşitsizlik yapılarına karşı politik bir mücadelenin bir parçasına dönüşür az çok (ikinci gruptakiler söküme uğratıldığında pornografik türevleri de varlık nedenlerini kaybedecektir). Diğer yandan MacKinnon ve Dworkin cinsel imgelerin politik iktidarın ne şekilde dağıtılacağına ve nasıl zevk alınacağına dair tahayyülümüzü yönlendirmede muazzam etkili olduğunu haklı bir şekilde kabul ederler ve bana göre, katarsis argümanındaki entelektüel itinasızlığa güvenmemekte haklıdırlar. Bu itinasızlığın kaynağı, "güya tamamen sağlıklı cinsellik merkezli bir kültür bugüne dek o çirkin marjinal uzantıları nasıl üretmiştir" sorusundan kaçınılmasıdır. Cinsellik merkezi etrafındaki kamusal söylem göz önüne alındığında (bu söylemin seks hakkında kural koyucu bir ideolojiden etkilenmiş olduğu açıktır), merkezin görünür hale geldiği yerler sadece marjinal uç noktalarıdır.

Dahası, stratejileri ve pratik önerileri benzersiz olmasına rağmen MacKinnon ve Dworkin'in çalışması daha genel bir girişim dahilinde olarak yorumlanabilir; ki ben buna seksin aklanacak şekilde yeniden keşfedilmesi diyeceğim. Bu girişim cinsel politikanın belirlendiği savaş meydanındaki alışılagelmiş cepheleri yeniden çizdiği gibi, bugünlerde çocuk tacizi hakkında neredeyse psikotik bir kaygı olarak "onurlandırılan" çocuk cinselliğinin panik halinde bir reddini içermekle kalmaz; aynı zamanda MacKinon ve Dworkin'in, en yumuşak deyimle, siyasi gündemini paylaşmayan, Gayle Rubin ve Pat Califia gibi S&M seksin önde gelen lezbiyen savunucularının eylemlerini de kapsar. Bedenin zevk kapasitesine dair tahayyülün radikal bir şekilde gözden geçirilmesini tartışan çağdaş söylemin (Foucault, Weeks ve Watney'in de dahil oldukları söylemsel bir proje) büyük bir kısmının temelindeki koşul olarak bildiğimiz anlamda seksin reddi, cinselliğin esasında erkek egemen fallus merkezli bir toplumdakinden daha az rahatsız edici, toplumsal açıdan daha az sürtüşmeci, daha az şiddetli ve "kişiliğe" daha saygılı olduğuna dair gizli bir mutabakat yatar. Eşcinsel aktivistlerin söylemlerinde eşcinsel erkek maçoluğunun mistikleştirilmesi bu girişime dayanır. Seksi aklama projesindeki diğer eşcinsel katılım belirtilerine ileride döneceğim. İlk olarak, MacKinnon

ve Dworkin'in gündemi ister pornografi karşıtı yasalar, çocukluğun çoklu cinselliğinin masum hareketliliklerine bir dönüş, zevk odaklarını çoğaltmak veya dağılımını değiştirmek için bedenin S&M darbelere maruz bırakılması, isterse teskin edici o cinsel çoğulculuk gündemi (başını çekenler Weeks ve Watney) olsun; projelerine sekse karşı derin bir *ahlaki tiksintinin* ilham verdiği konusunda dürüst olma cesaretini gösterdiklerini söylemek isterim. Bu projelerin çoğu Dworkin'in, Jeanne d'Arc'ın bakireliğinin militan pastorizmine lirik övgüsünden kesinlikle daha aklı başında olmak gibi biraz tartışmalı bir erdeme sahiptir ama yine de tümünün arkasında bu pastoral güdü yatmaktadır. MacKinnon ve Dworkin hakkında beni rahatsız eden şey cinsellik analizleri değil, daha ziyade bu analizlere dayanak sağlayan pastoralleştirici, aklayıcı niyetleridir. Böylelikle –üstünde durmak istediğim ikinci önemli nokta da budur– pornografinin terk edilmemesi ve çoğalması için, daha da önemlisi, nefret dolu buldukları seksin kendisini savunmak ve yaşatmak için bize nedenler vermişlerdir. Onların sekse dair iddiaları –onu güzelleştirmeyi, romantik hale getirmeyi, sikişmenin aşk veya toplulukla hiçbir alakasının olmamasını reddetmeleri– seksin –en azından ayrılmaz parçalarından bazılarının– toplum karşıtı, eşitlik karşıtı, anaç olmayan, sevgi karşıtı olarak muazzam değerinin reklamının yapılması ve önümüze berrak bir biçimde serilmesi gibi son derece arzu edilen bir etkiye sahip olmuştur.

Bazı anatomik hususlarla başlayalım. İnsan vücudu öyle bir şekilde inşa edilmiştir ki hâkimiyet ve itaati en yoğun zevklerimize dair deneyimlerle ilişkilendirmemek neredeyse imkânsızdır, en azından şimdiye kadar öyle olmuştur. Bu öncelikle bir pozisyon alma meselesidir. Eğer türlerin çoğalması için penetrasyon gerekliyse (şimdiye dek...) bu en genel olarak erkeğin kadının üzerine çıkması ile başarılmıştır; üstte olmanın sadece fiziksel pozisyonla ilgili bir husus olamayacağı da doğrudur – bu hem üstteki hem de alttaki kişi için geçerlidir. (Kadının üstte olması ise onun bu güç oyununu bir süreliğine oynamasına izin vermenin bir yoludur, buna rağmen –porno filmlerde oldukça etkili bir şekilde gösterildiği üzere– bir erkek altta olsa bile, göstermelik feragat ettiği saldırganlığını penisinin sokma

hareketleriyle hâlâ yönlendirebilmektedir.)[22] Bundan da anlaşılacağı gibi, bir de penis meselesi vardır. Penis kıskançlığının kadınlar hakkında psikolojik bir gerçekten ziyade bir erkek fantezisi olarak kenara atılması, ne yazık ki bu fantezinin ardındaki varsayımları değiştirme konusunda gerçekten hiçbir işe yaramaz. Zira penis kıskançlığı fikrinin erkeklerin penise sahip olma hakkında ne hissettiklerini tarif ettiği düşünülebilir ve erkek ile kadın arasında cinsel ilişki var olduğu sürece bu *kadınlar için* önemli bir faktör olmayı sürdürecektir. Kısacası, çoğu kez hâkimiyet ve itaatin erotikleştirilmesinin kaynağı olarak gösterilen toplumsal yapılar, belki de bizzat kendi başlarına cinsel zevk ile iktidar kullanımının veya kaybının birbirlerinden ayrılmaz doğasının türevleridir (veya arınmış halleridir). Bunu söylemek cinselliğe "özcü" [*essentialist*] bir gözle bakmak değildir. İnsan bedeninin fantezi potansiyeli üzerine bir bakış –bedenin cinsel anatomisi ve cinsel zevk alırken yaptığı belirli hareketler tarafından üretilen fanteziler– cinselliğin özünün önsel, ideolojik bir güdü tarafından harekete geçirilmiş ve buyurgan bir biçimde tanımlanması anlamına gelmez. Daha ziyade Foucault'nun da ileri sürdüğü gibi, iktidarın ilişkiselliğinin doğasından kaynaklanan etkileri, belki de en kolay alevlenebilir olanlar ve sekste hâkimiyet-itaat ilişkileri olarak en kolay kutuplaştırılabilenlerdir (bunlar doğrudan "bir noktadan diğerine her ilişki içinde" kaçınılmaz olarak mevcut bulunan "ayrımlar, eşitsizlik ve dengesizlikler" tarafından üretilirler).[23] Üstelik bu potansiyel her insanın bedeninin kendi ötesindeki dünyayı kontrol ve manipüle etme başarısı veya başarısızlığı alanındaki değişken deneyimine dayanıyor olabilir.

22 Saplamasız seks fikri Shere Hite tarafından şu çalışmada ortaya atılmıştır: *The Hite Report,* New York, Macmillan, 1976. Hite "kadın orgazmının erkek orgazmı için gerekli uyarımın büyük kısmını sağladığı, vajina içinde penis ve penisi kavrayan vajina ile karşılıklı zevk içinde birlikte yatma" eylemini tasavvur etmiştir (s. 141).

23 Michel Foucault, *The History of Sexuality, Cilt 1, An Introduction,* çev. Robert Hurley, New York, Vintage Books, 1980, s. 93-94.

Hiç kuşkusuz, fantezi potansiyelinin ideolojik açıdan bu sömürüsünün uzun ve utanç verici bir geçmişi olmuştur. Bu ağırlıklı olarak erkek iktidarının tarihidir ve şimdiye kadar başkaları tarafından geniş bir şekilde belgelenmiştir. Meseleye çok farklı bir açıdan yaklaşmak; koordineli ve güçlü bir fiziksel organizmanın işleyişinden aldığımız sağlıklı zevkte, iktidarsızlığın, acizliğin, kontrol kaybının aynı derecede güçlü cazibesini inkâr etmenin baştan çıkarıcılığı biçiminde, çok karanlık bir yön daha olduğunu ileri sürmek istiyorum. Fallus merkezcilik tam tamına budur: Öncelik olarak kadınların iktidarının inkârı değil (ki her yerde ve her zaman sonucunun bu olduğu açıktır), her şeyin üzerinde kadın ve erkek iktidarsızlığının *değerinin* bir inkârıdır. Nazik olmanın, saldırgan olmamanın veya pasif olmanın değerinden söz etmiyorum; benliğin çok daha radikal şekilde parçalanmasından ve aşağılanmasından söz ediyorum. En nihayetinde biraz önce değindiğim bedensel iktidara ve itaate ilişkin fantezilerin ötesinde, Georges Bataille'a göre hem bazı mistik deneyimlerin hem de insan cinselliğinin ardındaki o derin anlamı yaratan kutuplaşmanın ihlali yatar. Bunu önerirken aynı zamanda özellikle *Cinsellik Üzerine*'de Freud'un biraz gönülsüzce yaptığı o spekülasyonu düşünüyorum; yoğunluk belli bir eşiğe ulaştığında, benliğin düzeni duyumlar tarafından veya bir şekilde psişik düzenlemelerle bağlı olanların "ötesindeki" duygulanım süreçleriyle anlık olarak bozulduğu, ihlal edildiği zaman cinsel zevk meydana gelir. Gönülsüzcedir çünkü başka bir yerde de ifade ettiğim üzere, bu tanım cinselliği özneler arası olmaktan çıkarır. Dolayısıyla *Cinsellik Üzerine*'deki teleolojik argüman büyük ölçüde ağırlığından yoksun kalır. Bir yandan Freud normatif cinsel gelişimi ana hatlarıyla ortaya koyar ve bunu Oedipal dönem sonrasında doğal hedef olarak belirlerken (ki bu karşı cinsten biri için genital organ merkezli bir arzudur), diğer yandan da sadece cinsellikte nesnenin alakasız olduğu önermesini ortaya atmakla kalmaz, aynı zamanda ve daha radikal olarak, başkalarıyla bir ilişki kurmak için önkoşul olan psişik yapıların kendilerini yıkıma uğratmaları gerektiğini öne sürer. Freud ilginç bir ısrarla, cinsel zevkin "özünü" kavramak için zevkle acı arasındaki zıtlığın manasızlaştığı spekülas-

yon çizgisine aralıklarla da olsa dönmeyi sürdürür. Bu spekülasyonda cinsel olan, adeta sınırları infilak etmiş bir *jouissance* (haz) kavramı olarak, belli bir dayanıklılık eşiğinin ötesi zorlandığında insan organizmasının anlık olarak içine düştüğü esrik bir acı çekiş olarak belirir. *The Freudian Body* (Freudyen Beden) adlı çalışmamda, cinsel açıdan kurucu mazoşizmin yenidoğanın hayatta kalmasına izin vermesi bakımından evrimsel bir fetih olarak bile düşünülebileceğini öne sürdüm. İçinde her ne kadar zevk de olsa, bebekler bu acılarla dolu ve insanlara özgü dönemde savunmacı ya da bütünleştirici ego yapılarını henüz geliştirmemiş oldukları için uyaranlarla paramparça edilmektedirler. Mazoşizm biyolojik açıdan işlevsiz olan bu olgunlaşma dönemini kısmen mağlubiyete uğratan psişik bir strateji işlevi görebilir.[24] Bu Freudyen perspektiften bakıldığında, Bataille kendi kendini yıkıma uğratmayı gözleme dayanmayan bir tür kendi kendini aşağılama biçiminde yeniden cinselliğe tercüme eder. Sanki Oedipal dönem sonrası süper egonun ahlaki mazoşizminin melankolisi bu mazoşizme tamamen yabancıdır, ki burada bir anlamda, benlik coşkuyla gözden çıkarılmıştır.[25]

Bu akıl yürütmelerin mevcut tartışmaya ilgisi açıktır: Cinselliğin parçaladığı benlik cinselliğin iktidarla özdeşleştirilişinin temelini oluşturur. Cinselliği abartılı bir benlik hissi ile benlik bilincinin bütünüyle kaybı arasında hareket eder şekilde düşünmek mümkündür. Fakat kendini abartma olarak seks, belki de kendini yok etme olarak seksin bastırılmasıdır. Benlik parçalamayı hatalı olarak psişik bir tümesens (erekte olma), bir benlik şişmesi olarak tekrarlar. Eğer bu kelimelerin ima ettiği gibi, erkeklerin cinsel ekipmanları onları analoji yoluyla egonun falluslaştırılmasına yöneltiyor ya da en azından bunu

24 Bkz. Leo Bersani, *The Freudian Body: Psychoanalysis and Art*, New York, Columbia University Press, 1986, Bölüm II, özellikle s. 38-39.

25 Bataille bu deneyimi "iletişim" olarak ifade etmiştir; bu bağlamda söz konusu denetim bireysel organizmaları tanımlayan ve onları birbirinden ayıran bariyerleri yıkmaktadır. Bununla birlikte aynı zamanda Freud gibi, iletişim şartlarının ortadan kaldırıldığı bir deneyimi tarif ettiği de görülmektedir. Alışıldık yan anlamlarından birini korumasına izin verdiğimiz takdirde terimin kendisi tehlikeli bir karışıklığa maruz kalabilir.

kolaylaştırdığından, cinsel zevkin bu çeşidini "seçmeye" özellikle meyilli iseler, o zaman cinsiyetlerden hiçbirinin diğerini dışlayarak seks pratiğini kendini abartma olarak deneyimleme hakkı yoktur. Belki de *cinselliği bir iktidar mücadelesine dönüşmeye mahkûm eden* öncelikle *cinsel olanın dejenere olarak bir ilişkiye dönüşmesidir*. Kişiler yerlerine geçer geçmez savaş başlar. Üstte olma fikrinin heyecanıyla şişen, seksteki kaçınılmaz girme-çıkma ve teslimiyet oyunlarını bir cinsiyetin diğeri üzerindeki doğal otoritesinin argümanlarına dönüştüren benliktir.

Gey erkekler, sevgi dolu bir ilişki sürdürmek için önlerine gelenle yatma hatasına düştükleri için özür dilemek, AIDS korkusunun hayırlı sonu olan tekeşliliğe dönmek şöyle dursun;[26] kadın ve erkek arasındaki bu tür ilişkilere pratikte gerek duyulmasına aralıksız şekilde feryat figan etmelidirler; bu zamana kadar hiçbir şeyin değiştiremediği amansız savaşın taklidi olan ilişkilerin içine çekilmeye direnmelidirler. Cinselliğin en tenkitçi tarihçileri ve en kızgın aktivistler arasında bile, eşcinsel olmanın ne demek olduğu konusunda bir savunma refleksi her zaman mevcut olmuştur. Böylece Jeffrey Weeks için eşcinsel yaşamın en belirgin yönü "radikal çoğulculuğu" olmuştur.[27] Bu fikir Gayle Rubin'de de yankısını bulur ve "cinsel olduğu kadar kuramsal açıdan da çoğulculuk" şeklinde genişletilir.[28] Watney bu temayı bazı önemli nüanslarla da olsa tekrarlar. O "yeni eşcinsel kimliğini, çoklu münasebetlerle, cinsiyet kimliği dönüşümleriyle, eylemlerle, kültürel takviyelerle oluşturulmuş, cinsel kimlik olarak (en azından büyük kentlerde) grotesklik derecesinde homofobik olan bir

26 Sevgilinizle uzun yıllar önce tanışmış değilseniz ve ikinizin de yıllardan beri başka hiç kimseyle seks yapmamış olma ihtimali yoksa monogami her halükârda o kadar da güvenli değildir. HIV virüsü taşıyan biriyle haftada birkaç kez korunmasız seks yapmakla aynı süre boyunca birkaç HIV pozitif yabancı ile korunmasız seks yapmak arasında kuşkusuz bir benzerlik vardır.

27 Weeks, s. 218.

28 Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* içinde, haz. Carole Vance, Boston, Londra, Melbourne ve Henley, Routledge & Kegan Paul, 1984, s. 309.

toplumdan devralınan içselleştirilmiş cinsel suçluluğu yerin dibine sokmak için çok sayıdaki fırsat aracılığıyla" inşa edilmiş kabul eder. Bu nedenle AIDS krizinden güç alınarak "eşcinsel kültürünün ve deneyiminin cinsellikten topyekûn arındırılmasından" şikayet eder (s. 18). Bununla birlikte, benim eşcinsel seks için belirli bir tehlike olarak gördüğüm, "insan cinselliğinin *tüm* değişken formlarının çeşitliliği" savunusunun "belki de eşcinsel kültürünün en radikal yönü" olduğunda ısrar ederek "grotesklik derecesinde homofobik toplum" kavramının etkisini hafifletir (s. 25). *Çeşitlilik* onun tartışmalarında kilit kelimedir. O bu kavramı "dalgalanan cinsel arzu ve davranışlar alanı" olarak tanımlar. Çeşitlilik "bedenin karşılıklı erotik olanaklarını en üst düzeye çıkarır ve tabu olma sebebi de budur."[29] (s. 127)

Bu kazanımların büyük kısmı 60'larda ve 70'lerdeki cinsel özgürlük söylemlerinden elde edilmiştir. Söylem en prestijli entelektüel meşruluğunu Foucault'nun –özellikle *Cinselliğin Tarihi* eserinin ilk cildinde– çoklu zevk kaynağı bir yüzey olarak bedenin yeniden keşfi çağrısından alır. Bu gibi çağrılar, tüm vaat dolu cazibelerine rağmen yine de gereksizce ve tehlikeli biçimde yumuşatılmıştır. Çeşitlilik argümanı eşcinselleri anaakım liberal kültürün temel değerlerinden birinin tutkulu savunucuları gibi gösterme bakımından stratejik bir avantaja sahiptir. Fakat bu argümanı kullanmak için, bana göre, eşcinsel davranış ve uyandırdığı tiksinti arasındaki ilişki hakkında ikiyüzlü olmak gerekir. Yarattığı o tiksintinin meğerse büyük bir hata olduğu ortaya çıkmıştır: Bizim en çok desteklediğimiz şey çoğulculuk ve çeşitliliktir; arkadan sikilmek ise övgüye değer insani erdemlerin uygulamaya dökülmesinde sadece bir andan ibarettir. Fouca-

29 Alfred C. Kinsey tarafından kurulmuş Seks Araştırmaları Enstitüsü'nün eşcinsel erkeklere ve kadınlara dair sıklıkla atıfta bulunulan bir çalışması "homoseksüel yetişkinlerin önemli ölçüde çeşitlilik arz eden bir grup olduğu" sonucuna varmıştır. Bkz. Alan P. Bell ve Martin S. Weinberg, *Homosexualities: A Study of Diversity among Men and Women*, New York, Simon and Schuster, 1978, s. 217. "Resmi" bir sosyolojik araştırmada bu sonucu görmekten dolayı memnun olmamak imkânsızdı, ancak tabii ki bu bize homoseksüellere ait ve onlara dair fantezilerle ilgili çok az bilgi verir – ve aynı araştırmadaki eşcinsel cinsel tercihlere ilişkin tablolar da çok işe yaramamaktadır.

ult bütün bunlar karşısında bilhassa sapkın olabiliyordu: Zorlayıcı, provoke edici ama radikal niyetlerine karşın yine de bir şekilde vurgularında yatıştırıcı. Bu yüzden daha önce alıntıladığım Salmagundi röportajında "fikir alışverişi için röportaj yapılırken otorite konumunu kullanmayacağını" açıkladıktan sonra kendisi son derece özgün görüşler sunmaktadır. Bunların ilki: "Bir homoseksüel için en güzel aşk anının aşığının taksiyle ayrıldığı an olması muhtemeldir" ("homoseksüel tasavvur eylemi öngörmek yerine eylemi anımsamakla [ya da muhtemelen keyfini çıkarmakla] ilgilenir"). İkinci görüş: Eşcinsel S&M ritüelleri "kişisel flörtün katı kurallarının tanımlandığı ortaçağ saray ortamlarının bugünkü karşılığıdır".[30] İlk görüş bir nebze utanç vericidir, ikincisinin ise adi bir çekiciliği vardır. Her ikisi de dikkatimizi bedenden –yürütülmekte olan eylemden, çektirdiği ve çekmek için yalvardığı acıdan– uzaklaştırır ve dikkatimizi hatıraların çekiciliğine ve seks öncesinin, flört tasavvurunun idealleştirilmesine yöneltir. Bu seksten uzaklaşma daha sonra düşmanlıklarının izahı olarak heteroseksüellere yöneltilir. "Eşcinsel olmayanları eşcinseller hakkında en çok rahatsız eden şeyin seks eyleminin kendisi değil, eşcinsel hayat tarzı olduğunu düşünüyorum" ve "Görünen odur ki, eşcinseller çoğu kişinin tahammül edemeyeceği, şimdiye kadar görülmedik ilişki türleri yaratacaklardır".[31] Fakat "eşcinsel hayat tarzı" nedir? Böyle bir yaşam tarzı var mıdır? Foucault'nun yaşam tarzı Rock Hudson'ınkiyle aynı mıydı? Daha da önemlisi, ilişkinin temsil edilemez bir biçimi –özellikle de kadınlarla ilişkilendirilen cinsel bir eylem erkek tarafından gerçekleştirildiğinde ve ego kaybının ya da kendini alçaltmanın korkunç çekiciliğine sahip olduğunda– gerçekten de belli bir cinsel eylemin temsilinden daha tehdit edici olabilir mi? Cinsellik ve AIDS üzerine söylemin içinde çılgınca bir mevzi değiştirme epiği olarak adlandırabileceğimiz örnekler inceledik. Hükümet araştırma ve tedaviden çok, test yapma hakkında konuşuyor; şu anda AIDS'ten mustarip olanlar yerine, ileride tehdit edilebilme ihtimali olanlarla ilgileniyor.

30 "Sexual Choice, Sexual Act", s. 11-20.
31 A.g.y., s. 22

HIV virüsüne maruz kalmamış hastaların güvenliğini AIDS'e bağlı hastalıklardan mustarip hastaların bakımından daha öncelikli tutan hastaneler var. Dikkatler, insanların yaptıkları seks türlerinden, önüne gelenle yatma üzerine ahlaki söylemlere çevrilmiş durumda. Geyleri öldürme dürtüsü "genel halkın" arasında kasten virüs yayan eşcinsel katillere yönelik bir öfke olarak ortaya çıkıyor. Ensest ilişkinin baştan çıkarıcılığı, kreş çalışanları ve öğretmenlerin uyguladığı çocuk istismarı yüzünden ulusal bir takıntı haline gelmiş durumda. Entelektüeller arasında penis sterilize edilmiş ve birincil gösteren olarak fallus şeklinde yüceltilmiştir; beden bir dil gibi okunmalıdır. (Entelektüellerin doğal olarak yetenekli olduğu bu uzaklaştırma teknikleri elbet sadece cinsel konularda değildir: Ulusal bir yüzkaramız olan siyahilere karşı ekonomik ayrımcılık Pretoria'ya* yaptırımlar uygulanmasına yönelik kendini üstün gören kararda gizlenmiştir.) Faşist S&M'nin vahşi heyecanı faşizmin parodisine dönüşmektedir. Eşcinsel erkeklerin sike tapması "göstergebilimsel gerilla savaşı"nın politik saygınlığı seviyesine "kabarmıştır". Fallus merkezli eşcinsel çarkları** çeşitlilik ve çoğulculuğa dönüşmektedir; temsil, oral seks uygulaması ve oğlancılıktan erotik anıların melankolik güzelliklerine ve kur yapmanın ussal gerilimlerine doğru mevzi değiştirmiştir. Hatta mevzi değiştirmenin kendisi bile mevzi değiştirmiştir. Cinselliğin ideolojik bakımdan örgütleyici gücünden –Foucault, Weeks, MacKinnon vb.'nin bahsettiği gibi– bahsedilebileceği inkâr edilemez; öte yandan cinsel eşitsizliklerin büyük ölçüde, hatta belki de sadece mevzi değiştirmiş toplumsal eşitsizlikler olduğunu söylemek –ki söz konusu yazarlar bunu da ima ederler– çok farklı bir şeydir. Örneğin Weeks, sanki cinsel olan iktidar ilişkilerinden –ve her bireyin dünyada şahsi iktidar (ve iktidarsızlık) deneyiminin odağı ve kaynağı olan insan vücudunun da dahil olduğu ilişkilerden– azade olarak tasavvur edilebilirmiş, yani tabiri caizse,

* O dönemde ırk ayrımının geçerli olduğu Güney Afrika'nın başkenti. (e.n.)

** İngilizce *cruising*. *Lubunca* bir kelime olan *çark* daha çok GBT kültüründe yer alır. Koli [*lubunca*; seks] aramak amacıyla çıkılan gezinti anlamına gelir. Taksim'de Gezi Parkı, Kadıköy'de Kadıköy-Moda sahil yolunun bir kısmı meşhur çark bölgelerinden sadece ikisidir. (e.n.)

başka yerden gelen bir güç tarafından daha sonradan kirletilmiş gibi, erotik gerilimlerin politik zorlamayla konumlandırılmış iktidar ve itaatin yer değiştirmesi olduğunu söyler.[32]

Yer değiştirme cinselliğe özgüdür. Özellikle *Baudelaire and Freud*'da (Baudelaire ve Freud) arzunun hareketliliğinden bahsederken, cinsel arzunun orijinal (ama daha en baştan itibaren konumlandırılabilir olmayan) arzu nesnelerinin yarattıkları imgeler içinde kayboldukları telaşlı bir fantezisel faaliyet başlattıklarını, hatta bu yolla tespit edilebileceklerini ileri sürdüm. Arzu, doğası gereği bizi nesnelerinden uzaklaştırır. Eğer eşcinsel seks hakkında açıkça konuşma reddini eleştirel olarak ele alıyorsam, bu ne eşcinsel seksin cinsel faaliyetin bir biçimine indirgenebilir olduğuna ne de cinselliğin kendisinin istikrarlı, kolayca gözlemlenebilir ya da kolayca tanımlanabilir bir işlev olduğuna inandığım içindir. Daha ziyade eşcinsellerin AIDS ile başlayarak "meşrulaştırılmış" bir şekilde katil olarak temsil edilmelerinin nedenini orta koymaya çalışıyorum. Bunu yaparken hem o temsillerin hem de eşcinsellerin o temsillere tepkilerinin tüm bu temsillerdeki nefret mevzi değiştirmesi olarak adlandırabileceğim bir özellik içerdiği dikkatimi çekti. Watney "eşcinsel ve lezbiyenlere, bunun devamında AIDS konusuna karşı aşırı sözlü veya fiziksel şiddet içeren vakalarda" faal olan mevzi değiştirmenin gayet farkındadır. Örneğin mevzi değiştirmiş "kadın düşmanlığı"ndan, " 'pasif', yani kadın olarak yansıtılana duyulan ve öznenin heteroseksüel güdülerince onaylanan nefret"ten bahseder (s. 50). Ne var ki önceden de ifade ettiğim gibi, eşcinsel erkeklere (ve hem eşcinsel hem heteroseksüel kadınlara) yönelik şiddet *ve* eşcinseller (ve kadınlar) arasında eşcinselliğin (ve kadın olmanın) ne demek olduğunun yeniden düşünülmesi, seksin ne olması gerektiği konusunda belli bir mutabakatın olduğu anlamına gelir. Pastoralleştirme projesinin en baskıcı iktidar gösterilerini bile yönlendirdiği düşünülebilir. Eğer örneğin kadınların baskıya uğramasının cinsel güçsüzlük imajının baştan çıkarıcılığı karşısında korkunç bir eril tepkiyi gizlediğini varsayarsak, o halde en şiddetli maçoluk bile aslında bir ehlileştirme ve hatta sterilleştir-

32 Weeks, s. 44.

me projesinin parçasıdır. *Sadece* iktidar olarak seks yapma tutkusu, bizi ontolojik bir müstehcenlik kabusundan, insanın kendisinin cinsel yoğunluklarda parçalanma ihtimalinden, "aşağı" varlıklarla bir tür kendini düşünmeyen iletişimden korumak için tasarlanmış kurtarıcı bir projedir. Çocuk istismarı ile ilgili panik, seksi yeniden yazma zorunluluğunu ortaya koyan en şeffaf vakadır. Yetişkin cinselliği ikiye bölünmüş durumdadır: Bir yandan aseksüel bir çocukluk çağının saf haline doğru geriye dönük bir metamorfozla aklanma; diğer yanda çocukları baştan çıkaran suçlu imgesine yansıtılmış olarak, en kötücül biçimleriyle devam etme. Burada hayati kavram "saflık": Eşcinsellere, kadınlara ve doğalarının ve özerkliklerinin inkârı ile çocuklara karşı şiddetin ardında bahsettiğim bu pastoralleştirici, idealleştirici ve aklayıcı proje vardır. Daha doğrusu şiddet idealize etmeyle özdeştir.

Güçsüzlerin bu projeye katılmaları özellikle cesaret kırıcıdır. Eşcinseller ve kadınlar elbette ki kendilerine yöneltilmiş şiddete karşı savaşmalıdır ve ben bu savaşta kadın düşmanı ve homofobik fantezilerle suç ortaklığı yapıldığı iddiasında değilim kesinlikle. Bununla birlikte, kültürümüzün cinsellik hakkındaki yalanlarının kabul edilmesi ve hatta o yalanları savunmanın yeni yollarının bulunmasından ibaret olan suç ortaklığı biçimine karşı çıkıyorum. Kimi kadınlar sanki kadın cinselliğinin kadın düşmanı imgelerini savunan değerlerle gizli bir anlaşma içindeymiş gibi, aldatıcı şekilde şiddetten uzak gibi görünen şefkat ve anaçlık idealleri adına bacaklarını kalıcı olarak erkeklere kapatma çağrısı yapmaktadırlar. Geyler kayıp hamamlarını etik liberalizmin laboratuvarları, bir kültürün yanlış uygulanmakta olan topluluk ve çeşitlilik ideallerinin özgün bir şekilde uygulamaya konduğu yerler olarak yeniden keşfediyorlar. Peki, ya örneğin pasif seksin sözde "alçaltıcı" olarak değerlendirilmesinin yanlış bir şey olmadığını, *cinselliğin değerinin kendisini aklama çabalarının ciddiyetini aşağılamaktan geldiğini* söylersek ne olur? Watney'e göre "AIDS, rektumu bir mezar haline getirmek suretiyle zulmün sembolik mekanizması için yeni bir gösterge sunmaktadır" (s. 126). Fakat eğer rektum gururlu öznelliğin eril idealinin (kadınlar *ve* erkekler ta-

rafından farklı şekillerde paylaşılan bir idealin) gömülü olduğu bir mezar ise, sırf ölüm potansiyeli için bile rektumun kutlanması gerekirdi. Ne yazık ki AIDS bu potansiyeli biyolojik ölümün kesinliği halinde somutlaştırmış ve böylece heteroseksüellerin gerek kökensel olarak anal seks ile gerek doymak bilmez kadın cinselliğinin fantezi ve gizemiyle kendi kendini yok etmeyi bağdaştırma eğilimini pekiştirmiştir. Belki eşcinsel erkek kendisine karşı yöneltilmiş ve başka türlü denetim altına alamadığı katil damgasını nihayet kendi rektumunda ortadan kaldıracaktır.

Bu yargı, daha önce de ifade ettiğim üzere, benlik olmanın kutsal değeri üzerine temellenmiştir. Bu öyle bir değerdir ki, insanlar kendi ifadelerinin ciddiyetini korumak için öldürmeye olağanüstü heveslidirler. Benlik pratik bir kolaylıktır; etik bir ideal statüsüne yükseltildiğinde şiddeti meşru kılar.[33] Eğer cinsellik insanları önce bir araya getirip sonra onları tekrar birbirlerinden koparark kendi kendini imha edici ve tekbenci bir *jouissance** haline sokması açısından toplumsal olarak işlevsizse, aynı zamanda bizim birincil hijyenik şiddetsizlik uygulamamız olarak da düşünülebilir. Eşcinsel erkeklerin seks "takıntısı", inkâr edilmemeli, kutlanmalıdır: Topluluk erdemleri yüzünden, maçoluk parodilerine yıkıcı potansiyel sağladığı için veya çoğulculuğu aynı anda hem yücelten hem de cezalandıran bir topluma gerçek bir çoğulculuk modeli sunduğu için değil; ebediyen sevilen ve kurban edilecek bir nesne olarak içselleştirilmiş fallik erkeği tekrar tekrar temsil etmekten asla vazgeçmediği için. Erkek homoseksüellik, cinselin kendisinin tehlikesini bir "kendi"den kurtulma, benliği *gözden kaybetme* tehlikesi olarak sunar ve bunu yaparken de tehlikeli bir şekilde *jouissance*'ı bir kendine hâkim olma biçimi sıfatıyla ortaya koyar.

Çeviri: Neslihan Kızıltuğ

33 Bu cümle Freudyen ifadelerle, egonun "gerçeklik testi" işlevi ile süperegonun (egoya karşı) ahlaki şiddeti arasındaki fark olarak yeniden ifade edilebilir ve genişletilebilir.

Fr. Mutluluk, haz, keyfini sürme. (e.n.)

KADIN OLUŞ*

FÉLIX GUATTARI

René Nelli gibi ifade etmek gerekirse, eşcinsellikler, global toplumsal alanda kendilerine has törenleri, kabul ayinleri ve aşka dair mitleriyle biraz hareketler, tarikatlar gibi işlerler. Az çok korporatist bir karaktere sahip Arcadie[1] gibi grupların müdahalelerine rağmen eşcinsellik, baskın cinselliğin değer ve karşılıklı ilişkilenme sistemlerine bağlı kalmaya devam eder. Heteroseksüel normalliğe bağımlılığı bir gizlilik siyasetinde, baskının beslediği bir yeraltında ve "saygıdeğer" çevrelerde hâlâ canlı kalan bir utanma duygusunda (özellikle iş, edebiyat veya gösteri vs. dünyasından erkekler arasında) açığa çıkar. Bu çevrelerde psikanaliz hüküm sürmekte ve ahlaki değil fakat bilimsel, ikinci dereceden bir normallik dayatmaktadır. Eşcinsellik artık bir ahlak değil, sapkınlık meselesidir. Bir hastalık, bir gelişim bozukluğu, pre-genital dönemde takılıp kalma vs. haline gelir.

---

* Félix Guattari'nin *La Révolution Moléculaire* adlı kitabından çevrilmiştir. Les Prairies Ordinaires, Paris, 2012.

1 André Baudry'nin 1954 yılında Fransa'da çıkarmaya başladığı dergi ve bu dergi etrafında bir araya gelen grup. Fransa'daki eşcinsel hareketi tarihinde önemli bir dönüm noktası oluşturmakla birlikte, eşcinsellerin saygın bir yaşam sürüp toplum tarafından kabul görmelerini sağlamayı amaçlaması bakımından dönüştürücü ufkunun kısıtlı olduğu söylenebilir. (ç.n.)

Daha azınlık, daha avangard başka bir düzlemde FHAR[2] örneğindeki gibi militan bir eşcinselliğe rastlarız. Bu eşcinsellik, heteroseksüel iktidara kendi sahasında karşı çıkar. Artık hesap vermesi gereken heteroseksüelliktir: Sorun yerinden edilmiştir, sorgulanma eğiliminde olan fallokratik iktidardır ve böylece en azından ilkesel olarak, feminist hareketle eşcinsel hareket arasında bir kesişme mümkün hale gelir.

Bununla birlikte, daha moleküler üçüncü bir düzlemi açığa çıkarmak uygun olacaktır –kategorilerin, gruplamaların, "hususiyetlerin" aynı şekilde ayrıştırılmayacakları; cins(iyet)leri [*genre*] bölen ikiliklerin terk edileceği; tam aksine eşcinseller, travestiler, uyuşturucu bağımlıları, sado-mazolar, fahişeler arasında, kadınlar, erkekler, çocuklar, ergenler arasında, psikozlular, sanatçılar, devrimciler, diyelim ki (burada artık yalnızca azınlık olunabileceği bir kez anlaşıldıktan sonra) her tür cinsel azınlık arasında geçiş noktalarının peşine düşüleceği bir düzlem. Bu moleküler düzlemde, büyüleyici paradokslarla karşılaşırız. Örneğin aynı anda hem 1) tüm cinsellik, cinsel etkinlik biçimlerinin, temelde kişiler arasındaki homo-hetero şeklindeki zıtlıklara *kısa, yetersiz* geldiklerini [*se révéler en-deçà*], hem de 2) tüm bu biçimlerin, yine de eşcinselliğe ve dişil oluş olarak adlandırabileceğimiz şeye daha yakın olduklarını söyleyebiliriz.

Aslında toplumsal beden düzeyinde libido iki karşıtlık sistemine yakalanmış durumdadır: Sınıf ve cinsiyet. Eril, fallokratik olması, tüm değerleri ikiliklere dönüştürmesi beklenir – güçlü/zayıf, zengin/yoksul, yararlı/yararsız, temiz/kirli gibi ikilikler.

Cinsiyetli beden düzeyinde ise, tersine, libido dişil bir oluşa kapılmıştır. Daha kesinkes bir ifadeyle, kadın oluş, diğer oluşlar için bir referans, nihayetinde bir ekran görevi görür (örneğin Schumann'daki gibi bir çocuk oluş, Kafka'daki gibi bir hayvan oluş, Novalis'teki gibi bir bitki oluş, Beckett'teki gibi maden oluş).

2 Devrimci Eşcinsel Hareket Cephesi *[Front Homosexuel D'Action Révolutionnaire]*: 1970'li yılların başlarında Fransa'da farklı cinsel yönelimleri olan kişilerin oluşturduğu ve toplumu bütünsel olarak dönüştürmeyi amaçlayan grup. (ç.n.) Grup hakkında genel bir bilgi için; Françoise Travelet, "Dünyanın Tüm İşçileri Oynaşınız", *Queer Tahayyül* içinde, haz. Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2013. (e.n.)

Kadın oluşun, diğer cinsiyetli oluşlara [*devenirs sexués*[3]] yönelik bu aracı, arabulucu rolünü oynayabilmesi, fallik iktidarın ikiliğine çok da uzak olmamasından kaynaklanır. Eşcinseli anlayabilmek için biraz "kadın gibi" olduğunu söyleriz. Eşcinsellerin bir kısmı da, bir açıdan normalleştirici olan bu oyuna kendileri girer. Dişil-pasif, eril-aktif çifti de iktidarın, arzu yoğunluklarının yerlerini belirlemek, sınırlarını çizmek, onları yerli yurtlu hale getirmek, denetlemek adına zorunlu kıldığı bir referans olarak kalır. Bu ayrıcalıklı iki kutupluluğun dışında kurtuluş yoktur: Ya anlamsızlığa ya hapse, tımarhaneye düşer, ya da psikanalizden medet umarsınız. Normdan sapmanın, marjinalliğin farklı türlerinin kendileri bile güvenlik sübabı olarak işlemek üzere kodlanmıştır. Sonuçta cinsiyetli bir beden oluşun taşıyıcıları olma hakkı yalnız kadınlara tanınmıştır. Tüm iktidar oluşumlarına içkin fallik vaatlerden kendini kurtaran bir erkek, mümkün modaliteler uyarınca bu tür bir kadın oluşa geçecektir. Ayrıca hayvan, kozmos, harf, renk, müzik oluşunun koşulu da budur.

Zorunluluk gereği, eşcinsellik –Oedipusçu olmayan veya kişiden yola çıkmayan [*non personnologique*] eşcinsellik bile– en başından beri kadın oluştan ayrı değildir. Aynı şey çocuğun cinselliği [veya] psikotik, şiirsel cinsellik için de geçerlidir (örnek: Ginsberg'de temel şiirsel bir mutasyon ile cinsel bir mutasyonun çakışması). Daha genel bir ifadeyle, libidonun "muhalif" tüm örgütlenmelerinin dişil beden oluş ile kol kola gitmesi gerekir – baskıcı *socius*'tan bir kaçış çizgisi olarak, "asgari" bir cinsiyetli oluşa erişim imkânı olarak, yerleşik düzene karşı son can simidi olarak. Bu noktada ısrar ediyorum, çünkü dişil beden oluş, çift veya aile vs. içinde düşünüldüğü haliyle kadın kategorisi altında asimile edilemez. Böyle bir kategori zaten yalnızca onu bu şekilde tesis eden özgül bir toplumsal alan içinde vardır. Kendi başına kadın yoktur! Ne de bir annelik kutbu veya dişil bir sonsuz... Sınıflar veya kastlar arası antagonizmalardan önce kadın-erkek zıtlığı toplumsal düzeni kurmaya yarar. Tersinden düşünürsek, normları bozan, yerleşik düzenle bağını koparan

3 Kelimenin kökenindeki "*sex*" kelimesinin Fransızcada hem cinsiyet hem de cinsellik anlamına geldiğini akılda tutmakta fayda var, dolayısıyla "cinsiyetli oluş" aynı zamanda cinselliği de içeriyor. (ç.n.)

her şey eşcinsellikle veya bir hayvan oluşla, bir kadın oluşla ilişkilidir. Kopuş halindeki her imleştirme [*sémiotisation*], kopuş halinde bir cinsiyetlendirmeyi ve cinselleştirmeyi [*sexualisation*][4] içerir. Öyleyse bence, eşcinsel yazarlar sorusu yerine, peşine düşülmesi gereken şudur: Büyük bir yazarda, eşcinsel olan nedir? Kendisi heteroseksüel olsa bile.

Kadın gibi, eşcinsel gibi "koskocaman" kavramları infilak ettirmek bana önemli görünüyor. Hiçbir şey bu kadar basit değil. Şeyleri siyah-beyaz, erkek-kadın gibi kategorilere indirgediğimizde, arkasında başka bir fikir var demektir. Bu, şeyler üzerinde bir iktidarı garantilemek için, indirgeyici [ve] onları ikiliklere dönüştüren bir işlem yürüttüğümüz anlamına gelir. Aşkı örneğin, tek bir anlamı varmış gibi nitelendirmemek gerekir. Proust'ta aşk, hiçbir zaman özellikle eşcinsel değildir. Her zaman şizoid, paranoid bir bileşeni vardır; her zaman bir bitki oluşu, bir kadın oluşu, bir müzik oluşu içerir.

Tahribatı hesaplanamayacak muazzam diğer bir kavram da orgazmdır. Baskın cinsel ahlak kadından cinsel hazzını [*jouissance*] yarı histerik bir şekilde erkeğinkiyle özdeşleştirmesini talep eder. Bu, bir simetrinin, erkeğin fallik iktidarına boyun eğişinin bir ifadesidir. Kadın orgazmını erkeğe *borçludur*. Onu bundan "mahrum bırakırsa" hata işler. Bu tema etrafında anlamsız ne çok drama oynanmıştır! Psikanalist ve seksologların bu konudaki tumturaklı tavırları da durumu daha iyiye götürmez. Nitekim erkek partnerlerle bunu başaramayan kadınların, mastürbasyon yoluyla veya başka kadınlarla seviştiklerinde orgazma ulaşmaları yaygındır. Fakat bu bir bilinse, ortaya çıkan skandal daha da büyük olacaktır!

Son bir örneği ele alalım. Fahişe hareketini. İlk başta herkes veya neredeyse herkes coşkuyla haykırdı: "Bravo! Fahişeler isyan etmekte haklılar. Fakat iyiyi kötüden ayırt etmek gerekiyor. Fahişeler tamam ama pezevenkler hakkında hiçbir şey duymak istemiyoruz." Fahişelere kendilerini savunmaları gerektiği, sömürüldükleri vs. anlatılmaya başlandı. Tüm bunlar çok saçma! Her şeyden önce, fahişe ile pezevengi arasında ne olup bittiğini anlamaya çalışmak gerekir. Fahişe-pezevenk-para üçgeni elbette var. Fakat bu üçgenin kutupları kadar, müşteri veya

4 Dipnot 1'deki gibi, "*sex*" iki anlamı da içerdiği için, "*sexualisation*" kelimesinin karşılığı olarak hem cinsiyet şekillenişini hem de cinselleştirmeyi veriyorum. (ç.n.)

polis memuru gibi farklı karakterlerin de dahil olduğu, son derece karmaşık tüm bir arzu mikro-politikası da söz konusu. Fahişelerin bunlara dair bize öğretecekleri çok ilginç şeyler olduğu kesin. Onlara eza etmek yerine, onları maddi olarak desteklemek daha iyi. Tıpkı araştırma laboratuvarlarına yapıldığı gibi! Kendi adıma, ancak fuhşun tüm bu mikro-politikasını tetkik ederek, evliliğe ve aileye has mikro-politikanın önemli kısımlarını yeni bir ışıkla aydınlatabileceğimize kaniyim – eşler arasındaki, ebeveynler ve çocuklar arasındaki ve nihayetinde psikanalist ve hastası arasındaki para ilişkileri [gibi] ("*Belle Époque*" dönemi anarşistlerinin bu konuda yazdıklarını da yeniden ele almak gerekir).

Mutlu *Drag Queen*'lerle Bile Karşılaştım[5]

Les Mirabelles yeni ve militan bir tiyatro türü deniyor –izah dilinden, örneğin eşcinsellerin özgürleşmesi gibi iyi niyetler taşıyan nutuklardan azade bir tür! Travestizme, nağmeye, mime, dansa başvurmalarının nedeni bir konuya işaret etmek, izleyicinin "fikirlerini değiştirmek" değil; bunlar daha çok onun kafasını karıştırmak, keşfetmeyi her zaman az çok reddettiği, arzunun puslu alanlarını bulandırmak için birer araç. Artık mesele eril olana karşı dişil olanı –veya tersini– oynayıp oynamayacağımızı bilmek değil; fakat bedenlerin, tüm bedenlerin, "toplumsal bedenin" temsillerinden ve sınırlamalarından, kalıplaşmış duruş, davranış ve tavırlardan, Wilhelm Reich'ın söz ettiği "zırh"tan kurtulmalarını sağlamak. Kapitalizmin de temellerinden biri olan cinsel yabancılaşma, toplumsal bedenin erillik temelinde kutuplaşmasını içerir; bu sırada dişil beden bir ihtiras nesnesine, bir metaya, ancak suçluluk içinde ve sistemin tüm çarklarına (evlilik, aile, iş vs.) boyun eğerek erişebileceğimiz bir yere [*territoire*] dönüşür. Öte taraftan arzu, elinden geldiği kadar başının çaresine bakacaktır! Aslında, kadın tarafına veya daha kesinkes bir

5 Burada geçen Fransızca kelime "*travelot*". Karşı cinsten birini oynamak için kıyafet değiştirmiş oyuncu; bir balo veya kutlama için kıyafet değiştirme ve buradaki kullanımı itibariyle "özellikle bir hormon tedavisi ertesinde, hayli belirgin kadınsı nitelikler gösteren, kadın gibi giyinen ve süslenen eşcinsel erkek" anlamına geliyor (bkz. http://www.cnrtl.fr/lexicographie/travelo) (Son erişim tarihi: 5 Eylül 2015). Metnin İngilizce çevirisinde de "*drag queen*" kullanılmış. (ç.n.)

ifadeyle, bir kadın oluşa sığınmak üzere erkek bedenini terk edecektir. Burada esas önemli olan, hedeflenen nesne değil, fakat dönüşüme yönelik hareketin kendisidir. İşte Les Mirabelles'in keşfetmemize yardımcı olduğu şey bu hareket, bu geçiştir: Kendi bedenini, başka bir erkeğin veya kadınınkini seven bir erkek, her zaman gizlice bir kadın oluş içinde demektir. Psikanalistlerin bizi inandırmaya çalıştıklarının aksine bu, kadınla özdeşleşmeden, hele hele anneyle özdeşleşmeden tümüyle farklı bir şeydir. Burada söz konusu olan *öteki* oluştur. Baskıcı toplumsal bedenin bizi olmaya ittiği şeyden başka bir şey oluşa doğru bir basamak. Nasıl ki emekçiler, emek güçleri sömürüldüğü halde dünyanın gerçekliği ile bir çeşit gerçek ilişki kurmayı başarıyorlarsa, kadınlar da aynı şekilde maruz kaldıkları cinsel sömürüye rağmen arzuya yönelik gerçek bir tür ilişkiyi korumayı başarırlar. *Üstelik bu ilişkiyi temelde bedenleri düzeyinde yaşarlar.* Nasıl ki ekonomik düzlemde proletarya olmadan burjuvazi hiçbir şeyse, beden düzleminde de bu tür bir "kadın oluşa" ulaşamayan erkekler pek bir şey sayılmazlar. Kadın bedenine bağımlılıkları veya düşlerine ve bedenlerine musallat olan ya da eşcinsel partnerlerine yansıttıkları kadın imgesine duydukları bağımlılıkları buradan doğar. Yine, kadınları indirgemeye çabaladıkları karşı-bağımlılığın veya onlara yönelttikleri saldırgan cinsel davranışların da kaynağı budur. Ekonomik sömürü ile cinsel sömürü birbirinden ayrıştırılamaz. Burjuvazinin ve bürokrasilerin iktidarı ellerinde tutmalarının koşulu budur: Kendilerini cinsiyetler, yaş grupları [ve] ırklar arasındaki ayrımlara, tavırların kodlanmasına, kastlar arası tabakalaşmalara dayandırırlar. Bu ayrım ve tabakalaşmaların bizzat militanlarca yeniden üretilmesi (örneğin kadın ve çocukların somut yabancılaşmasının, sahiplik ve hâkimiyet iddiasındaki tavırların [veya] özel hayat ve kamusal etkinlik arasındaki burjuva ayrımın tüm sonuçlarını görmekten imtina etmek), bugün emekçi ve devrimci hareketin felce uğramasının temel nedenlerinden biridir. Halkın gerçek arzularına kulak verilmesi, öncelikle kişinin kendi arzusunu ve en yakınlarınınkini dinlemesi demektir. Bu kesinlikle sınıf savaşının, arzuların savaşından çok sonra gelmesi gerektiğini göstermez. Tam aksine, ikisi arasındaki her kesişme, ilkine şüphe götürmez bir güç katacaktır.

Çeviri: Sibel Yardımcı

BAŞKA BİR FELSEFİ DİL

ALİ AKAY

1970'li yıllara gelindiğinde, Fransız felsefesi ve düşüncesi bir yandan psikanalizin etkisi, diğer yandan psikanalizin gösteren merkezli Lacancı bakışından özgürleşen toplumsalın rahatlaması ve ahlaki normlardan çıkmasıyla birlikte sansür ötesi bir alana doğru kaymıştır.[1]

1 Aslında Félix Guattari'nin 1950'li yıllardaki yazılarından yola çıkmak da mümkün; çünkü psikanalizi tersyüz ederken bilinçdışının politik ve sosyal alan ile alakasını kurmaktaydı ve cinselliği toplumsal içinde her yerde bulmaktaydı. Dil cinsellik dolu bilinçdışının yüzeye vurduğu yerlerden sadece birisiydi. Deliren sadece bilmediği yabancı dilleri konuşmaya başlamıyor aynı zamanda da cinselliği üreten bir dile dayanıyordu. Özel hayat ve kamu arasında bir ayrım yapmıyordu; o zaman rahatça *queer* bir dili kullanmak mümkün hale gelebilirdi. Politika, cinsellik hakkında konuşan delirenin dilini boğan psikanaliz her şeyi bir zevk ve gerçek ilişkisine yasladığında bizi sembolik alana taşıyarak dilimizi denetlemeye zorunlu kılıyordu. Deliren dil, tarihi, siyasi, sanatsal, ekonomik alanla cinselliği eklemliyor aslında. Yalnızca bilinçdışı egonun değil, bütün bir siyasi ve ekonomik tarihi cinselliğin alanında yatırıma sokmakta. Arzu, tüm seksüel sosyal alanı kapsayıp, onunla cinsel birleşmeyi gerçekleştirmekte. Arzu her yerde. Eğer semboller de varsa, onlar zaten tamamen seksüel semboller. Akışkanlıkların ekonomisi libidinal bir bilinçdışı. Arzu ve libido sadece cinselliğin değil, tüm ekonomi politik olanın üzerinden öznellikler oluşturarak onu kat ediyor. O zaman, dilin kendisi sembolik değil, seksüel bir dil olarak *queer*leşiyor. Ekonomik olan da öznelliğin uzmanlık alanı haline geliyor. İkilikler, mesela altyapı/üstyapı, üretim/ideoloji, öznel/nesnel kurumsal olarak sosyalleşen arzulanan özneye ve kurumsal nesne beraberliğine dönüşüyor.

Sansür geride kalırken, rahat bir şekilde *queer* bir dili telaffuz etme imkânları özellikle düşünürler tarafından yaratılmış ve bu dil toplumsalın alanına doğru genişletilerek sunulmuştur okuyuculara. Erotika ve cinsellik üstünden felsefi bir dilsel özgürleşme alanı açılmıştır artık.

Georges Bataille'ın kitaplarındaki erotizm ve açık saçıklık son sansürlü yılları yaşamıştı Fransa'da. Georges Pompidou Sanat Merkezi'nde, Beaubourg'da 1987 yılında sansür üzerine yapılan bir sergide, bu nedenden dolayı *İncil'den Eros'un Gözyaşlarına* olarak adlandırılmıştı. Bir sene sonra Versailles'da yasaklanacak bir film ise hemen ardından gelinen dönüm noktasını bize göstermektedir. Daha 18. yüzyılda kasabadan kasabaya, şehirden şehre kitap taşıyan, "*colporteur*" adı verilen satıcılar sansürlenmiş kitapları satmaktaydılar; birçok burjuva ve hatta din adamı bu kitapları satın alıp kütüphanelerine koymaktaydı. Bir papaz ve kız kardeşi arasındaki *ensest* ilişkiyi erotik bir şekilde yazan Ardennes papazı sansürlenmişti mesela. Bu kitaplara o zamanlar, tuhaf bir şekilde, Felsefi Kitaplar adı verilmekteydi. Bunların kimisi felsefi broşürler, kimisi erotik, yani yasak kitaplardı.

Halbuki daha 1966'da Andre Malraux'nun Kültür Bakanı olduğu zamanda bile Jacques Rivette'in filmi *La Religieuse* (Diderot'nun 1760'ta yayımlanan aynı adlı [*Rahibe*] kitabından uyarlanmıştı) sansürlenmişti ve otuz altı seneden fazla bir zaman sonra gösterilecekti. Devlet Konseyi 1975 yılında filmi gösterme kararı almıştı. 1988 yılında Martin Scorsese'nin *İsa'nın Son Günahı* (o da Kazancakis'in kitabından uyarlamadır ve kitap da 1954 yılında yayınlandığında Papa XII. Pirs tarafından sansürlenmiştir) adlı filmin Versailles bölgesinde sansürlenmesi ise Fransa'da bir dönüm noktasını göstermektedir. 1990'lı yıllara girmekteyken muhafazakârlaşmaya başlayan bir toplumsal alan ortaya çıkmıştı.

Georges Bataille'ın kutsal ve erotizm ile ilintili düşüncesi daha 19. yüzyılda "bilim bir dindir felsefesi"yle orantılı bir şekilde gelişmişti. Comte'un 1830'larda başlayan ve hayatının sonunda bir dine dönüşen pozitivizminde olduğu gibi, E. Renan da 1848 hareketleri sırasında bilimin bir din olduğunu ileri sürmüştü. Buna göre, yazılanlar ister erotik olsun, ister olmasın bir din kadar kutsal olarak adlandırılmaya

başlanıyordu. Auguste Comte, ilk dönem olarak adlandırdığı ilahiyat dönemindeki çoktanrılı dinlerde nesnelere de birer fetiş olarak güç atfedildiğini yazmıştı. Bu şekilde tektanrılı dinlerde gözükmeyen güç yerine çoktanrılı dinlerde görünen ve bir fetiş olarak kabul edilen tanrılar hayalgücünü süslemeye başlamışlardı. Auguste Comte'un çoktanrılı pagan dinlere olan sempatisi de bu anlamda anlaşılır kılınmaktadır.

Marx'ın, *Kapital*'in ilk kısmında *meta fetişizmi* üzerine olan bölümü okuduğumuzda da materyalist ve bilimsel dönemin fetiş dünya ile ilişkisini sürdürdüğünü görebiliriz. Marx'ın fetiş olarak adlandırdığı metalar, ideolojik olarak *burjuva insan haklarının* cenneti gibi durmaktadır. Marx'a göre metalar *fetişleştirildikçe*, onlardan birer idol ortaya çıkarılmaktadır ve idoller de doğal şeylermiş gibi kabul edilerek, insanlar arası ilişkilerden çıkartılmaktadır. Burada liberal ekonominin pazar alanı *fetişleştirilme* alanı gibidir. Liberal ekonomi sınıfsal farkları gözardı ettiğinde, eşit insanlar arası ideal bir alışveriş ve mübadele dünyası karşımızda durmaktadır sanki; ama Marx bu ilişkilerde insan haklarının sadece eşit olma haklarına sahip burjuvalar tarafından gerçekleştirildiğinin altını çizmektedir. Zaten finans kapital döneminde emeklilik yatırımlarının birer spekülasyon aracı haline gelmesi de bunun bir göstergesidir. Eşitler arası bir ilişkiden çok, eşitsizler arası bir rekabet ilişkisinden söz etmektedir Marx. Nesneler birer fetiş aleti olarak bizim *libidinal* hayatımıza dokunmakta ve güdülerimizi hareketlendirmektedir. Meta piyasaya geldiğinde kendi karakterini saklamaktadır. Emek gücü şeyler arasında mistikleştirilmiş olarak ikili bir şekilde kendisini ortaya koymaktadır: Biri "düşünen insan" diğeri "çalışan ve artı-değer yaratan insan" olarak. *Fetiş olarak insanın* cinsel erotik arzusu, kapitalizm tarafından bir nesne-meta'ya çevrilmektedir. İnsan ise düşünme yetisini bir kenara bırakmaktadır.

O halde emek gücünün kendisi yabancılaşmış ve *fetişleştirilmiştir*. Hareket eden, düşünen ve metalaşan emek gücü bir kutsal güç haline sokulmuştur. Kapitalizm ve sabit sermaye tarafından kapılan bir güç olarak kalmaktadır. Erotik olduğu kadar metalaşmıştır da: Fahişeleşen emek olarak, neredeyse Freud'un hastası Başkan Shréber'e yakınlaşmaktadır. O zaman emekçi, bir İsa veya Dostoyevski'nin prens

Mişkin'i gibi metalaşmış ve erotik olarak da *fetişleştirilmiş* bir *budala* olarak durmaktadır. Dünyayı değiştirdiğini sanarak iyilik yaparken aslında iyilik yapmaktan çok yabancılaşmayı sürdürmeye devam eden ve kutsalı da kapitalistleştiren bir amaca yaramaktadır. Deleuze'ün İsa üzerine makalesindeki burjuva nosyonu burada anlam kazanıyor gibidir. Bugün İsa'nın var olması ancak budala tavrının devamı gibi duracaktır, Dostoyevski'ye ve Deleuze'e göre.

Marx ve Engels, belki de, felsefi ve ekonomi-politik dili *orospuluk* terminolojisiyle okuyan ilk yazarlardır. Fahişelik ve kapitalizm arasındaki ilişki ekonomistlerin elinin altından kaymış bulunuyor. *Komünist Manifesto* bir komünizm kitabıdır ama *orospuluk* da *komünizm* ile alakalı olarak ele alınmaktadır. Burada "Proleterler ve Komünistler" adlı ikinci bölüm ilginç bir şekilde burjuva ailesiyle ilişkilidir. Dil cinsel bir dile yaslanmıştır: Bir yandan cinselliğe, diğer yandan makineselliğe. Marx ve Engels özel mülkiyet ve aile ilişkisini ele aldıklarında, burjuvaların komünistlere yaptıkları eleştiriyi gündeme getirdiklerinde, "siz komünistler kadınları da ortaklaşa kullanacaksınız" diye hep bir ağızdan yaygara basılmaktadır. Bu anlamda burjuva, kadına bir üretim aracı gibi bakmakta,[2] buna göre de burjuvalar kadınlarını ortaklaşa kullanmaktadırlar. Erdem diye adlandırılan özel mülkiyet, Marx ve Engels'in dilinde kadınlar üzerinden işe koşulmakta ve burjuvazi ve komünizm tartışması onların ortaklaşması üzerinden okunmaktadır. Burjuvazinin ortak malı aslında *orospular*dır. Yanlarında çalışanlara *orospu* muamelesi yapmaktadırlar. Hem zaten burjuvalar birbirlerinin karılarını ayartıp durur ve onlara *orospu* muamelesi yaparlar. Marx ve Engels için burjuva evliliği kadınların ortaklaşa özel mülkiyet olarak kullanılacakları bir sistem içinde yer alır. Komünistlerinki ise olsa olsa kadınların ortaklaşa kullanımını ikiyüzlülükle gizlenen bir şey olmaktan çıkarıp açıkça meşrulaştırmak istemekle suçlanabilir.[3]

A. Comte'a göre, ilk döneme ait ve fetiş nesnelerle dolu olan ilahiyat döneminde ancak zayıf insanlar Tanrı'ya bağlı kalmaktaydılar.

2 Marx ve Engels, *Komünist Manifesto*, Can Yayınları, s. 71.

3 A.g.y., s. 72.

Aslında bu da, ağlamak yerine muhakemede bulunmakla, bilimsel yola girmekle alakalıydı. Bilimsel dönem, o halde, fetişten bilime yani rasyonel dünyaya geçmek anlamına gelmeliydi. *Hayalgücü*, akıldan çok daha değerli ve yaratıcı olarak düşünülmekteydi; o, daha sonra bilinçdışına dönüşecektir. Kutsal, fetiş ve erotizm birlikte Georges Bataille'ın düşünce çerçevesini oluşturacaktır. Ayrıca Bataille, Fransız felsefesinin Hegel'den ve yabancılaşma fikrinden uzaklaşıp, diyalektik olmayan bir Nietzche düşüncesine girişinin bir eşiği olarak düşünülmelidir. Lyotard'ın analizindeki Madame Edwarda, *Komünist Manifesto*'da Marx ve Engels'in bahsettiği orospudur. Marx libidinal ekonominin kahramanı olarak hem yargıçtır hem de "küçük bir kızdır" 1974 yılında Jean-François Lyotard'ın *Libidinal Ekonomi* kitabından önce *queer* bir Marx okuması herhalde hiç yapılmadı. Bahsettiğimiz gibi, 1972 yılından itibaren felsefi dil *queer* bir dil politikasını psikanalizin cinsellik dilinden alıp felsefe alanına yerleştirdi. Kitabın "Marx adlı Arzu" adlı bölümünde Marx bir yazar, duygu dolu bir yaratıcı, Marx'ın metinleri ise bir çılgınlık veya delilik olarak ele alınmaktadır. Metnin içindeki onu yazan Marx'ın sakalını okşayarak başlayan bu okumaya göre küçük bir kız olan sakallı Marx, yukarıda gösterdiğimiz gibi kapitalizm analizinde *queer* bir şekilde okunabilmektedir. *Kapital* ekonomik bir araştırma değil, bir pornografi kitabıdır. Giriş ve çıkışları erotiktir, erkek veya kadın tanımadan cinsellik doludur.

Cinsiyetler her ne kadar cinsiyetçi bir şekilde ele alınır gibi dursa da aslında yapılan dilde bir cinsel patlamadır. Marx yazarken hangi eliyle yazmakta ve hangi eliyle mastürbasyon yapmaktadır sorusunda Lyotard, büyük bir ihtimalle aynı soruyu soran Derrida'ya yaslanmaktadır. Derrida da *Gramatoloji* kitabında, Rousseau'nun sağ eliyle yazarken sol eliyle de otuzbir çektiğini yazmıştır. Benzer bir soruyu Lyotard da Marx için sormaktadır.[4] "Sol el" o halde felsefi dilin *otuzbir makinasıdır*. Makinasal bir kavramsallığa aittir. Marx'ın içine atılmış olan arzusunu uyandırarak kendimizi de uyarmalıyız. Burada dil

4 Jean-François Lyotard, *Libidinal Ekonomi*, Hil Yay. s.129.

kavramsal olmaktan yavaş yavaş uzaklaşır. Lyotard, Marx'ı kız çocuk olarak pantolonlu değil neredeyse ekose etekli, kucak dansı yapan bir Japon kızı gibi ele almakta ve yazmaktadır. Bu Lyotard tarafından "Asya erotizminin Taocu seks dünyasına" ait olarak ele alınmaktadır: Ying ve Yang cinselliği. Bu okumanın bir yorum olmadığını vurgular Lyotard, tıpkı Deleuze ve Guattari'nin okumalarının da bir yorum olmaması gibi, çünkü yorum ve yorumbilim teolojiye aittir. 1970 nesli kitapları ise Georges Bataille'ın da izinden giderek teolojiden bir erotizm okuması çıkarırlar. Kutsal olan ahlaki olanın dışına taşınarak yasak aşımı ve sapmalar uygulanır.

Deleuze ve Guattari'nin 1972 yılında çıkan kitabında ise felsefi dil erotikleştirilmektedir. İnsanın kutsaldan çıkmış ve yabancılaşmış ahlaki dili felsefi olarak bir kenara bırakılmaktadır. Nasıl Marx'ın meta fetişizminde insanın arzusu nesne olarak fetiş haline sokulmuş ise, Deleuze ve Guattari bunu tersine çevirip arzuyu bir nesne olmaktan çıkarmak veya nesneye doğru psikanalitik bir arzu tanımlaması yapmaktansa, arzunun bir düzenleme içinde oluştuğunun altını çizmişlerdir. Bir anlamda Godard ile Fritz Lang'ın sinema üzerine konuşmalarında olduğu gibi; Godard, Lang'ın sahneyi nesnelere dönük bir bakışla, nesnemerkezliliğe hapsederek işlediğini söyler; kendisinin ise nesnemerkezli değil, nesnelerin hep beraber olduğu bir düzenleme içinde ele aldığını vurgular. Aynı şekilde Deleuze ve Guattari de arzunun fetişe dönüştürülecek bir nesne değil de sadece arzu düzenlemesinin bir parçası olduğunu söylemektedirler.

Yine 1972 yılında Pierre Bénichou için yazdığı yazıda Deleuze, Marx'ın *Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleştirisi*'nde yazıklarını hatırlatır: "İnsan cinselliğinin erkekle kadın veya insan ile insan arasındaki bir cinsel ilişki olmaktan çok, insani cinsellik ve insani olmayan cinsellik arasında yapıldığını," yazar. Marx hayvanlardan çok makinaları düşünmektedir: Deleuze ve Guattari'nin *arzulanan makinalar* diye kavramsallaştırdıkları kavram çıkar karşımıza. Buna göre, arzu ancak bir *düzenlemede* var olabilmektedir. Arzu insanın içine, psikolojisine ait bir kavram değildir; tersine *kamusal alana* açık bir kavram olarak makinasal bir düzenlemede ele alınmaktadır. Çünkü psikanaliz fazla

insancıdır, rüya ve fantazmalar boyutunda tıkanıp kalmıştır. Halbuki Marx'ın ve Deleuze'ün bahsettiği arzu tıpkı Bénichou'nun da kitabında yazdığı gibi "gerçek mazoşist makinadır" (düzenleme ve kontrat ilişkisidir). İnsanda insani olmayan bir cinselliğin makinasıdır. Oysa psikiyatri yasaya ve norma bağlı olarak işlerliğini sürdürmektedir. Otoriteye bağlı olarak düşünülmüştür. O bakımdan da hep kanunlarla ve adalet üzerine kurulan mahkemelerle birlikte düşünülmüştür. Psikanaliz ise, arzuya yorumlama sanatı olarak bakmış, onu bu şekilde yerine oturtmuştur. Rahatlatmıştır, arzuyu hukuk ve yasadan çıkarmış ama *fantazma* boyutunu aşamamıştır. Arzulanan makinalar yeni bir düzenlemeye ait olarak *işlevselleşmektedir*.

Anti-Ödipus şöyle başlar: "*Her yerde işliyor, bazen durmadan, bazen kesintili olarak. Nefes alıyor, ısınıyor, yiyor. Sıçıyor, sikiyor. İd demiş olmak ne büyük hata"* (s.7). Doğrudan cinsellik ile doğallığın birbirine bu kadar karıştığı dilin bir felsefe dili olarak yazıldığı az görülmüştür veya belki de ilk defa görülmektedir. 1968'in sonrasında kazanılan özgürlüklerin getirdiği bir dildir bu dil ve *queer* dil dolaysız ve direkt olarak felsefidir artık: *Güneşsel Anüs.*

Aynı şekilde Guy Hocquenghem'in *Desir Homosexuel* adlı kitabının da yayınlanma yılının Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödipus* kitabının yayınlanma yılıyla aynı olması tesadüf olmasa gerek. Ama Hocquenghem'e göre, bu dil homoseksüel kelimesinden hâlâ korkmaktadır 1972 yılının Fransa'sında. Heteroseksüel dünyadaki fantazma Hocquenghem ise homoseksüel kelimesi üzerinden söylem geliştirmektedir. Homoseksüellerin dünyası ise bu duruma nazaran pek de bilinçli değildir. Daha çocukluktan itibaren çocuğun "homoseksüel arzusu" birtakım aile ve eğitim mekanizması tarafından kenara itilmiştir. Homoseksüel güdüye karşı sosyal ağlar, unutturmayı canlı tutmaya çalışmaktadır. Kitapta söz konusu edilen cinsellik erkek homoseksüelliği olarak düşünülmüştür çünkü bütün bir toplum "erkek egemenliği" tarafından ele geçirilmiştir. Bu anlamda Deleuze ve Guattari gibi Hocquenghem de "arzunun hayali bir Oedipus mekanizması tarafından kapılmış olduğunu" ileri sürmekte ve bu durumu eleştirmektedir. Bu anlamda erkek egemenliği ideolojisindeki bir toplumun

sorunu da yine erkek homoseksüelliği olarak ele alınmaktadır. Toplumsal arzu mekanizması gizli kalmış veya bastırılmış "homoseksüel arzuyu" güdümlemiştir. Sorun toplumsal alanda Oedipus üzerinden düşünülmektedir; çünkü birey ve aileyi Oedipus üçgeni üzerinden düşünen psikanalizin çözümleyemeyeceği bir toplumsal *socius* toplumun bütün cinsiyetlerini hâkimiyet altına almıştır. Hocquenghem'e göre arzu asla tek taraflı değildir, tek cinselliğe bağlı da değildir. Arzu bir çoğulluktur. Bizim boyun eğdiğimiz toplumsallığın baskı ve yönlendirme modellerine göre sonradan form verilerek işleve sokulmuştur. Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödipus*'ta yazdığının benzerini kapitalizm için Hocquenghem yazmıştır: "Kapitalist toplum proleter yaratır gibi homoseksüel imal etmektedir."[5] Yani, aslında "homoseksüellik normal toplumun ürettiği bir üründür."[6] Fakat normal karşısında, medya ve kamusal alan, toplumun ürettiği homoseksüelliği psiko–polis bir tipoloji, kanun dışı bir kişilik olarak sunmakta ve bu sunuş topluma dayatılmaktadır. Bu, edebiyat veya sinemada da aynı şekilde sürdürülmeye devam etmiştir. Modern düşünce, deliliği Foucault'nun analiz ettiği şekliyle nasıl dışladıysa, Hocquenghem için de aynı şekilde kapitalist toplum bir hastalık icat etmiştir: Homoseksüellik.

1970'li yılların özgürlüğü icat ettiği gibi, homoseksüellerin toplumsal hareketi de devrimci düşünceyle birlikte oluşmuştur. Psikiyatrik hastalık olarak ortaya konulan (iktidarın ürettiği bir kategori içine sokulan) homoseksüellik bir toplumsal dışlanma nesnesi olmuştur. Erkek homoseksüellik için üretilen kavramlar, "Teyze, oğlancı, böcek, eski Sodom ve uzaktan bir Uranus"tür[7].

Bu dışlanma ve ayrımdan bir güvenlik sorunu üreten toplumsallıktır. *Teyze, grup seks, ibne* kelimeleri aşağılayıcı olarak kullanılmıştır. Toplum bu anlamda "paranoya" üretmiştir.[8] Felsefi ve sosyolojik di-

5 Deleuze ve Guattari'de: "Kapitalizm *Renault* marka araba üretir gibi şizofren üretmektedir."

6 Guy Hocquenghem, *Le désir homosexuel*, Editions Universitaire, 1972, s.13

7 A.g.y., s. 15

8 Freud ve Ferenczi 1911'deki mektuplaşmalarında homoseksüellik ve paranoya arasındaki ilişkiyi konuşmaktaydılar.

lin bu konulara psikiyatrik kavramlarla yaklaşması haricinde *queer* dilde bir bakıma bir müdafaa dili olarak bu kelimeler kullanılmaya başlanmıştır.

Sonunda sakallı Marx bir küçük kız olarak adlandırıldığında veya açık olarak *Id işediğinde, sıçtığında, sikerek işlediğinde* tabirleriyle yazılan bir felsefi dil, felsefenin dilini de özgürleştirmeye başlamış ve saptırmış demektir. Bu İsidore İsou'nun ve Guy Debord'un Letrist ve Sitüasyonist *dérive* kavramının aynısı değildir. Bu dil benzerlikler taşımış olsa bile *negatif* bir Hegel diyalektiğini değil, *afirmatif* bir dili ileri sürmektedir. Filozoflar olumsuzun veya eksiğin (penis eksikliği) dilini değil, *olumlayan* bir dili kullanmışlardır. *İbne veya sapkın*, bunlar *olumlanan* kelimelerdir ve *kavramsal kişisellikler veya karakterlerdir*. Toplumun dışlamaya kalktığının tersine dilin dışarıdan gelen gücünü kullanmışlardır. Bu dil 1970'li yılların başlattığı genişleyen, dışarı açılan, saptıran, yersizyurtsuzlaşan bir dildir.

Başka bir dil icat edilmiştir bu dönemde. Ne psikanalizin, ne psikiyatrinin, ne de dilbilimin gösteren ve gösterileni ile ilgili dilidir bu. Foucault'nun "a,z,e,r,t bile bir sözcedir" diye yazmış olduğu gibi (Fransız daktilo makinasının ilk harfleri), *queer* dil de kendi *olumlayıcı* dilini yaratmıştır. Felsefe ve düşünce bir daha asla *kibarlık budalası* bir burjuva diline bağlı kalmayacak olgunluğa erişmiştir. Bu dili üretmek için büyük bir felsefi atılım gerekmekteydi. Kurumlara bağlı olmayan, kurumların yapısını bozan, içinden mayınlayan bir dil *yersizyurtsuzlaştırdı* kurumsal dili. Ne hukuk, ne mahkemeler bu dili yakalayabildi. *Queer* dil, düşüncenin dili oldu bu anlamda. Kuralları yapan bir toplum yerine kurallarının baskıcı ve üretici egemenliğinden uzaklaşan bir toplumsal, bir bakıma toplumun *simülakrı* yaratıldı.

Bugüne doğru uzayan bir çizginin başlangıç aşamalarını, burada vurgulamaktı niyetimiz. Dada ve gerçeküstücüler tarafından kullanıldığından beri *queer bir Duchamp* dili zaten vardı ve zaten bu nedenden dolayı da Deleuze "sakallı bir Hegel ile tüysüz bir Marx'tan" söz ettiğinde de Marcel Duchamp'ın *L.H.C.O.Q* adlı eserine gönderme yapmaktaydı. Duchamp, Mona Lisa'ya sakal bıyık yapmıştı; onu *erkeksileştirmişti* ve bu şekilde, Leonardo'nun *enigma*larından biri olan

Mona Lisa'nın gülüşünün veya hatta tebessümünün Leonardo'nun âşık olduğu genç bir delikanlıya ait olduğu söylentilerine de bir çentik atmıştı. Gilles Deleuze kendisiyle yapılan bir söyleşide, ona Guattari ile ilişkisi sorulduğunda ise, "Felix ve ben birer küçük kız gibiydik," diyordu.

Sanat dili (Marquis de Sade dilini bir kenara bırakırsak) 20. yüzyılın başında kamusal alanda cinselleşmişti bile; felsefe dili ise 1960'ları ve hatta 1970'leri bekledi. Ancak, şunu unutmamak lazım herhalde ki, demokrasi gibi, *queer* dilin düşüncedeki kullanımı da kazanılmış bir hak değil süregiden güç ilişkilerinde bir mücadele alanıdır. Her an kaybedilebilecek ve kazanmak için Sade'ın seslendiği gibi "bir çaba daha" harcamak gerekecek bir güç ilişkisi içindeki mücadeledir. Mücadele bu kazanımın bir parçası olduğu gibi, ileriye dönük çabalara da hazır olmaktır ve mücadele etmek bu politikanın olmazsa olmaz bir koşulu olarak durmaktadır.

DİL VE BIÇAK

SELEN ANSEN

Eti senin kemiği benim'i ilk duyduğumda, bedene olan düşkünlüğüm ve dile yabancılığım ortak oldular. Otoriter ve hiyerarşik bir toplumsal yapının dilde belirmesinin ve kemikleşmesinin tersine, gündelik hayatta susturulan içe ve güdülere bir övgü duyar oldum. İfadenin bağlamını öğrenene dek, etin kemiğin cazibesiyle ve kulağıma hoş gelen sesiyle birlikte ona çeşitli olumlu anlamlar yükleyip kullanmaya başladım. Bundan sonrası bu yazının başladığı yer.

Eti senin kemiği benim deyimiyle yola çıkan bu yazı, söylenen ve söylenirken de beni söylemeyi üstlenen dilin bedenle karşılaşmasında, o dilden bu dile bir güzergah olarak kurgulandı. Yabancılığı ve yabancılaşmayı esirgemeden.

Sözü eyleme bağlayan ağzımda asılı bu deyim, bedenin tensel zarını delerek, onu içinden, uzvi düzeyinden itibaren hem dile hem pratiğe kazandırır. Derinin altındaki kargaşayı ifşa ettiğinde ise, onu parçalara ayırarak ve her bir payı adlandırarak aynı zamanda bir düzene sokar. *Eti senin kemiği benim*, hem çağdaş insanın bireyselleşmesinin aracı olarak değer atfedilen, hem de kurduğunu kendine tabi kılan bir söylem tarafından nesneleştirilen bir bedenin en az iki-anlamlılığını yansıtır. Bedenin dille böylece nesneleştirilmesinde, kimi jestlere ve davranış biçimlerine izin verirken kimi başkalarını yasaklayan, ayrıca bedenin ve kişinin belli bir kullanımını meşrulaştıran sistemli bir sözün şiddeti kendini açar.

İşler *adam gibi adam* yetiştirmeye gelince, zanaate dönüşür, üslup ve ustalık gerektirir. Kemikten ete giden bu güzergâhta, *adam gibi adam olma*nın gerektirdiği süreci, kalıpları, ilkeleri, görevleri ve bu eğitimi üstlenenlerin birey üzerinde edindikleri hak ve mülkü duyabiliriz. Öte yandan, *sahip olmak*, *sahipli olmak* ve çıplak biçimde "sadece" *olmak* arasındaki ilişkiyi duyar gibi olduğumuzda, tersine hiçbir şeye, kendi bedenine bile sahip olmayanın ise henüz kimse olmadığı sonucunu çıkarmamız muhtemeldir.

Merleau-Ponty'nin izinde, her sözcüğün edimde bulunduğunu ve dile getirerek dilsiz bir niyeti özgürleştirdiğini düşünecek olursak, sessiz ve gizli kalan, ama sözcüklerin örtüsü altında mevcut niyetler olduğunu da varsayabiliriz.[1] Öyle ki, duyulan ve duyulmayanın eşiğinde, et ve kemikte barınan, deri ve dil yüzeyinin altında yatan, susturulmuş bir söze kulak vermek de mümkün. Kendi dilinden edilmiş bu işitilmeyen söz, hem cümlenin nesnesine hem iktidarın arzu nesnesine dönüşmüş öznenin sözüdür. Etken bir sözün edilgen kıldığı öznenin bu sessizliği, bundan sonra nesnenin ve maddenin dilsizliğine bürünmüştür.

Dil sözcüklerle ifade ettiği kadar sözcüklerin arasındakiyle de ifade ettiğinden,[2] toplumla, başkasıyla ilişkimizin kurulduğu bu dilsiz artığı anlam düzenine dahil edebilmek için *et* ve *tırnağın*, daha doğrusu *et* ve *kemiğin* arasına yerleşmek gerekecektir.

İçerinin zaferi

Eti senin kemiği benim ifadesi, pay edilmek üzere kelimelerle parçalara ayrılan bedenin parıltısında sıradanlığını tüketir.

Bedenin dile gelişi asla masum bir belirme değildir: Görünebilir ya da söylenebilir olanın yüzeyine gelip, beklenmediği yerde görünmek için ilk "ocağını" terk etmiştir. Çiğnenen bir sınır çizgisini ve ihlal edilen bir yasağı içerdiğinden, dışarıya çıkan veya dışavurulan et her zaman, Georges Bataille'a göre, toplumsal düzeni koruması beklenen

1 Maurice Merleau-Ponty, "Le langage indirect et les voix du silence", *Signes*, s. 73.
2 A.g.y.

"edep yasalarına karşı çıkan"[3] bir aşırılıktır. Gizli ve *altta* sessizce kaldığı sürece kabul edilebilirken, gürültülü bir biçimde *üstte* kendini ifade ettiği andan itibaren tedirgin edici bir hale gelir.[4] Böylece et, kapalı kalması gereken bir yaradır ki, "hayvan"a ve daha genel olarak "insan dışı" olarak kabul görene atfedilen ama yine de her birimizin içinde yatan şiddet uyanmasın.

Dil, eti ve kemiği adlandırarak, toplumsal olarak bastırılmış bu şiddetin bundan böyle simgenin alanında meşrulaştırıldığı açıklığı etkin hale getirir. Bunu yaparken de, etin gücünün sözcükte etkisizleştirildiğinin ve "et" sözcüğünün kendisinin bir imge işlevi gördüğünün güvencesini verir. İmgeler masum değildir elbette; ama temsil ettiklerinin kesin ve gerçeğe göre daha tehlikesiz olduklarının yanılgısına düşeriz. Burada, beklenilmeyenin ("kaza"nın) kesintisiz gelişini engellemekle meşgul dünyanın ve hayatlarımızın düzensizliğini göstergenin düzeninde ehlileştiren dilin katartik işlevi ve siyasi boyutu açıklık kazanır.

Adlandırılan et o andan itibaren dilin şiddetle üstlendiği bir aşırılıktır. Artık bedeni örtecek ve organik olanın sesini bastıracak bir deri kalmamıştır; bundan böyle, uzuvların güven verici bütünlüğünü ve birliğini koruyabilecek ne bir "baş" ne de bir zar kalmıştır. İlerleyen et, hatların çözülüşünü ve parçanın gelişini duyurur. İnsan ile hayvanın, canlı ile cansızın, beden ile kadavranın temas halinde oldukları bu eşik bölgesinde, biçimsiz olan harekete geçmiştir bile.

---

3 Georges Bataille, *L'Erotisme* (s. 103). Georges Bataille'a göre et "bu tehlikeli (cinsel) özgürlüğün bir geri dönüşünün ifadesidir" ve "bedenin günahı"na ilişkin teolojik öğreti dikkate alındığında, cinsel yasakla ölüm yasağını, onlara bağlı şiddeti özgür bırakarak birbirine eklemler.

4 Görünür hale gelen etin sebep olduğu tedirginlik ve ürkme hissi, Freud'un tanımladığı "tekinsizlik" (*unheimlich*) ile veya "tedirgin edici yabancılık"la birleşir. Bu tekinsizlik bastırılmış olanın geri dönüşünün uyandırdığı kaygıdır. Görünür kılınan etin etkisi, Freud'un tanımladığı "gizli ve gölgede kalması gereken ve [gizlilikten] çıkmış" olduğu için tekinsiz olanın, yani bastırılmış olanın dönüşünün yarattığı etki gibidir. Bkz. Sigmund Freud, "L'Inquiétante étrangeté", *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Gallimard/Folio Essais, Paris, 1988, s. 222.

İç organlarından itibaren kendini duyuran beden böylece en çıplak çıplaklığında kendini sunar. Onu teşhir eden dil de, zarın opaklığını delip geçerek ve görünmez olanı söylenebilir kılarak, bir bıçağın ağzı kadar etkili olur.

Göze hoş, akla bazen cazip, tenin yüzeyine erişmek için bedeni soyan "nü"nün çıplaklığından farklı bir çıplaklıktır bu. Etin çıplaklığı deliklerden sızar, derinlikleri hedefler. Etin bu çıplak çıplaklığına erişmek veya belki de hiç terk etmemek için, bakışı tatmin edecek şekilde bedene eklenen hiçbir şey, hiçbir fazlalık, hiçbir süs veya giysi çıkarılmamıştır. Çıkarma ve soyma işlemleriyle gerçekleşen nü'nün aksine, et taşarak gelir. Onun korkutucu baştan çıkarışı, bakış ve bilinç için bir şiddet olan, tene yöneltilmiş bu hareket ve hakaretten kaynaklanır.

İskeleti görmek ve nü'yü yok etmek[5]

Sözcüklerin düzeninde etten sonra gelen kemik ise "nü"nün imkânsızlığını ilan eder ve onun ötesini çökeltir. İfade edilen beden, kemikle birlikte iskeletin anonimliğine bürünür ve kadavranın katılığıyla burun buruna gelir. Kemikler, yapının yapılanmamış olan üzerindeki, aklın duygu üzerindeki, doğrunun eğri üzerindeki ve en önemlisi kalanın yok olmaya mahkûm olan üzerindeki ayrıcalığına sahiptir. Çürümeyen ve zamana kafa tutan kemik aynı zamanda etkin bir bellektir –hem bireysel bedenin belleği, hem de maddede ete kemiğe bürünen insanlığın belleğidir.

Eti senin kemiği benim– et ile kemik arasında oluşan bu döngüde, canlının cansızla bir araya geldiği, ölümün yaşamı ihlal ettiği ve buna karşılık yaşamın da ölümle yakınlığının keşfettiği *şey*'in alanına girmiş veya hiç çıkmamış oluyoruz.

Say bones. No bones but say bones.[6]

5 Jean-Luc Nancy ve Federico Ferrari, "Quotidien", *Nus Sommes: La Peau des Images,* Yves Gevaert Editeur, Brüksel, s. 101.

6 Samuel Beckett, "Worstward Ho", *Company, Ill seen Ill said, Worstward Ho, Stirrings Still*, Faber and Faber Fiction, 2012. ["Kemik" de. Kemik yok ama "kemik" de.]

Genellikle, et ile kemik, kemik ile et, ölüm onları ayırana dek birliktedirler. Ayrıdırlar, ama tıpkı etle tırnak gibi yapışıktırlar da; bir olmak için birbirlerine ruhla beden gibi bağlıdırlar. Bir et bir kemik, ikisi birlikte bir bedenin olabilmesi ve canlılığını koruması için gerekli asgariyi oluştururlar. Bu yaşamsal birliğin gücü, başka hiçbir aracı uzamı, hiçbir aralığı kabul etmemesindedir.

Marina Abramovic, *Balkan Baroque* (1997) adlı performansında, vicdan temizlemek istercesine, günler boyunca bir kemik yığınını temizlemeye girişir. Sanatçı bu performansında bir günahı ödemeye çalışır gibidir; aile kurumundan başlayarak, toplumun bütün katmanlarına bulaşan ve kirleten şiddeti savmak için kendisi toplumsal bir şiddeti üstlenir.[7] Yanı başında annesinin ve babasının portreleriyle çömelmiş halde Marina Abramovic, üzerlerindeki et kalıntılarını temizlemek için kemikleri sertçe ve usanmadan fırçalar, ta ki sadece ölümün doğal biçimde gerçekleştirebileceği lekesiz bir beyazlığı elde edene kadar. Abramovic'in edindiği görev zahmetli ve bir o kadar da zordur; çünkü et kemiğe yapışır, tıpkı geçmişin bugünü lekelemesi ve asla bütünüyle "temiz"lenememesi gibi.[8]

Yaşamda et ve kemik ayrılmaz bir bütün oluşturduğundan, ayrılmaları yapay bir yol gerektirecektir; yani bu ayrım, ancak dışarıdan, bir araç sayesinde gerçekleşecektir. Harfi harfine veya sembolik düzeyde bu ayrılmayı başarıyla gerçekleştirmek için, bıçak ve dil, her biri kendi üslubuyla ve alanında, özellikle etkili araçlardır.

---

7 Marina Abramovic'in performansı Sırp-Hırvat savaşının bağlamına üstü örtülü biçimde gönderme yapar. Genellikle bakımla ilgili olan "temizleme" jesti buradaki "etnik temizlik"i çağrıştırır; (hayvan) kemik yığınıysa Abramovic'in performansında, savaştan sonra ortaya çıkarılan toplu mezarlara da işaret eder.

8 Çeşitli bedensel deneyimler üzerinden acının ve hazzın sınırlarını sınayan Marina Abramovic, performanslarında kemik ve iskeleti sık sık malzeme ve dayanak olarak kullanır. Sanatçı, *Cleaning the Mirror* (1995) adlı başka bir performansında, toprağa bulanmış bir insan iskeletini bütünüyle temizleyene dek saatlerce yıkamaya girişir. Kemik gibi iskelet de ölümü önceleme gücüne sahiptir; anonimliği üzerinden, "hepimizin yüzleşeceği son ayna" olarak karşımıza çıkar. Sanatçının jesti görünürde *Balkan Baroque*'takine benzerdir, fakat burada arınmanın şiddeti yerini başkasının kaygısını mesken tutan bir etiğe bırakmıştır.

Kasabın tezgahında, *kasabın et derdi* kendi araçlarını meşrulaştıran bir amaçtır. Miras edindiği "kesip ayırma sanatı" ile her kasap kurban ritüelini ve barındırdığı anlamı dünyevileştirir. Usta bir kasap ise, bilenmiş bıçağıyla, ama en başta kesin ve emin jestiyle, "iyi" parçaları "kötü" yani yenilemez parçalardan ayırır ve gereksiz olanı atıp sadece tüketilir olanı saklar. Beslenme düzeninde, tüketilebilir etin karşısında tüketilemez kemik atık kategorisine düşer. İleride görüleceği gibi, aslında bu her zaman böyle olmamıştır. Fakat günümüzde, kemik, yenilemez ve tüketilmeye uygun olmadığından, artık kasapları pek ilgilendirmez ve ancak köpekleri tatmin eder.

Eti senin kemiği benim: Hem et, hem kemik, burada ise hiçbir şey ziyan edilmez, atılmaz. Öyle ki, kemik tabakta ve damakta bulamadığı bir değere bürünür, "atık" olmaktan çıkıp "kalan" olur. Bedenin dille parçalanması, babaların –*despostes, paterfamilias*/aile babası, eğitimci ya da ustabaşı– otoritesinin sağlanması ve *potestas*larının, yani güçlerinin ayrışması için kaçınılmaz ve zorunlu bir müdahaledir sanki. Buradan itibaren, ayrılamaz olanı ayıran zamirin aralığında kurban retoriği başlamıştır.

Ziyafet

Etle kemiğin ayrılmasını gerçekleştiren ve onun bir sen ile bir *ben* arasında pay edilmesine yol açan bu ifadede tanıdık bir şeyler yankılanır sanki. Aile babası *paterfamilias*'ın başında olduğu bir sofranın ve masadakilere pay edilecek olan bir yemekteki tanıdıklık gibi. Hem kendinin tekrarında hem de kendiyle farkta devam eden, asla hafızadan tamamıyla silinmeyen ve her defasında yeniden icat edilen, nesilden nesle aktarılan bir jestin tanıdıklığı gibi. Büyülü bir sözcüğe benzercesine, aynı sözcüklerle ama farklı zaman ve konumlarda tekrarlanan deyim, her defasında işaret ettiği süreci ve meşrulaştırdığı edimi yeniden başlatır.

Dilde yer alan bu bölüşüm hem söylenen sözde, hem *verilmiş* sözde zaten gerçekleşmiştir hem de şimdiki zamanda da varlığını sürdürür. İfadenin meşrulaştırdığı ve gerçekleştirdiği "şeyi" işitmek için, kadim zamanlardan beri, kurban ritüeli üzerinden besin bölüşümüyle toplumsal düzeni ilişkilendiren mitin sözüne dönmek gerekir.

Theogonia adlı epik şiirinde Hesiodos, insanların tanrılarla aynı sofrada yemek yedikleri ve onlarla ortak yemeği paylaştıkları kayıp bir altın çağı hatırlatır. İnsanların tanrılarla bu geçmiş yakınlıkları, henüz ölümlülüğü tatmadıkları, ter dökmeden, işe güce bulaşmadan beslendikleri ve türlerini devam ettirdikleri, kısacası tanrı olmadan tanrılar gibi yaşadıkları bir zamana denk gelir. Ortak yenen yemek ve paylaşılan besin, Zeus'un son vermeyi dilediği bu birliğin (*communion*) işaretleridir. Onun emriyle, Prometheus kurban edilen hayvanın parçalarını kuralına göre dağıtarak insanlar ile tanrılar arasındaki ayrımı gerçekleştirme görevini üstlenir.[9] Parçaların seçimini ve ayrımını, konuklar ve konumlar arasındaki ayrımı ve her bir kişiye düşen onurların dağıtımını sağlamalıdır. Ama Prometheus insanların tanrısal olana yakınlığını uzatmak ve böylece onları ölümlülüğün acılarından kurtarmak ister; tanrıları kandırıp onlara hayvanın tüketilemeyen parçalarını vererek ve insanlara da tanrılara ayrılmış kıymetli, lezziz parçaları ayırarak Zeus'un öfkesini üzerine çeker.

Prometheus'un bu kurnaz eylemi hiyerarşileri ihlal ederek aynı zamanda kozmosun evrensel düzenini yıkma tehlikesini de beraberinde getirir. Jean-Pierre Vernant'ın vurguladığı gibi, bu olay daha sonra insanların uygulayacakları kurban ritüelini başlatır.[10] Çok kesin bir besin düzenine dayanan kurban ritüeli, tehdit altındaki (evrensel ve toplumsal) düzeni her defasında yeniden kurar. Aynı zamanda, tanrılarla eskiye dayanan birliklerini insanlara hatırlatır, armağan (adak) üzerinden aralarındaki bağları yeniden kurmalarını ve parçaların dağıtımıyla da birbirlerinden ayrılmalarını sağlar. Kurban ritüelinde, etlerinden ayrılmış beyaz *kemikler* tanrılara adanırken, insanlara düşen kurban edilen hayvanın yenebilir ama pişirilmesi gereken ve en önemlisi çürüyebilir *eti*dir.

9 Ateş hırsızı olarak bilinen Prometheus, her şeyden önce tanrılarla insanlar arasında bir aracıdır ve görevi, kurban edilen hayvanın parçalarını kutsal ateş üzerinde bölüştürmek, sonra da bunları dağıtmaktır. Jean-Pierre Vernant'ın açıkladığı gibi, kurban besininin dağıtımını yöneten düzenleme ve kurallar aynı zamanda toplumsal normların kurulmasına da katkıda bulunurlar.

10 Jean-Pierre Vernant ve Marcel Detienne, *"A la table des hommes", La cuisine du sacrifice en pays grec,* NRF/Gallimard, Paris, 1979, s. 84-90.

O halde, artık insanların kendi damaklarına layık bulmadıkları kemikler bir zamanlar tanrıların beğenisine sunulmuş ve kutsal kabul edilmişlerdir.

Öte yandan, tanrıların hiyerarşinin üst basamağında yer almalarına karşın, kurban edilen hayvanın kemikleriyle, yani şimdi atık olarak değerlendirilen *artıklarla* yetinmek zorunda olmaları da şaşırtıcıdır.[11] Oysa artık tam da yok oluşa karşı direnen şey kalandır ve ona bütün değerini veren de zamana ve bozulmaya direnci ifade eden bu kalıcılıktır. Çürümeyen kemiklere karşı, dağılmaya mahkûm olan et, ölümlülerin durumlarıyla uyum içindedir ve onu her yediklerinde onlara bunu hatırlatır.

Eti senin kemiği benim, kurban sofrasını kutsal bağlamından çıkararak dünyevi bir yorum ve devamlılık getiriyor gibidir. Şimdi artık tanrılar sofrayı terk ettiklerine göre, insanlar birbirleriyle alışverişe girmeli ve aralarında anlaşmalıdırlar; ama kurban retoriği parçaların, malların, güçlerin ve onlarla ilişkili hakların dağıtımında varlığını sürdürür. Et ve kemiklerin paylaşımının ötesinde, bu kökensel kurban ritüelinden arta kalıp varlığını sürdüren şey, kemiklere verilen simgesel değerdir.

Ben'in mülk edindiği kemik seçkin bir parçadır. Nitekim, toplumsal düzeyde, adam gibi adam olmak her tür "eğriliğe" karşı bir mücadele olduğundan disiplin ve doğruluk ister, kemik ve omurga gerektirir. Beden geçicidir fakat gündelik dilin yücelttiği "kesin değerleri" de vardır: yaşamsal parçalar (yürek, karaciğer, gözler) ve tıpkı kemikler gibi bozulmaya direnen parçalar. İskelet ve omurga gibi, kemikler de sağlam bir vücudun, güvenilir her türlü yapı için vazgeçilmez olan temelin güvencesidir. Bilim tarihinde insan bedeni sabit ve belirli hatlarla, ölçülebilir, öngörülebilir ve dolayısıyla düzeltilebilir olarak kurgulanmıştır. Oysa devinime ve değişime tabi olan bu beden, biçilmiş kalıpları, normları ve ölçüleri bozguna uğratabilen, yenilerini üretebilen, farklılıklara açık, yaratıcı bir yapıya sahiptir.

Omurgasız olmayı anatomik bir kusurdan öte ahlaki bir eksiklik olarak gören bir toplumda, kemiğin sembolik değeri ise kuşkusuz hem

11 Simgesel olarak insanların sofrasına davet edilen tanrılar, yemek zevkine sahip olsalar da yemezler; gökteki konumlarından, kurban ateşinin yaktığı kemik ve yağlardan yayılan kokuları içlerine çekerler.

sertliği hem de dayanıklılığı ile ölçülür. Kemiğin yokluğu, sembolik açıdan sakıncalı ve tehlikelidir. Uzuv olarak dil bu toplumsal beden kurgusunun iyi bir örneğidir. Tıpkı sözdeki gibi *dilin kemiği yoktur*;[12] bu yoksunluk onu esnek veya yaratıcı kılacak bir nitelik olabilecekken tersine onu toplumsal algıda tutarsız ve güvenilmez yapar. Gene bu bağlamda, etin yumuşaklığı dilinki kadar bir kusurdur sanki. Gevşek ve kemikten ayrılmış et, yapılanmadığı, biçimlendirilmediği sürece dağılma tehlikesi altındadır. Eti biçimsiz ve "yumuşak" yapan, hatta "zevke düşkün" kılan bu gevşeklik inşa edilen yapının, yani bireyin sağlamlığını ve doğruluğunu tehdit eder gibidir. Etin biçimsizliği, "iyi" ile "kötü" arasında ayrım yapmaksızın her biçimi alabildiğinden bir kusur, terbiye edildiği sürece "doğru" biçimi alabileceği için de bir erdem olarak ikilemle karşımıza gelir.

Öte yandan, et ve kemik ayrımının içerdiği yumuşak/sert, eğri/doğru ikili ayrımlarından giderek, kadın/erkek, kadınsı/erkeksi ayrımına kadar varmak mümkündür. Nitekim, et ve kemik cinsiyet tanımasa da, *adam gibi adam* kadar *erkek gibi erkekler* yetiştirmeye çaba harcayan bir toplumda, ne "eğri" ve "gevşek" bireylere ne de "yuvarlak" veya "yumuşak" olarak tanımlanan "kadınsı" erkeklere tahammül vardır.

Dilin bıçağı kesip ayırdı. Bunun sonucundaki bölünmeyse dostça bir paylaşımdan daha fazlası. Çünkü doğru ve eğri, sert ve yumuşak arasındaki bu ezeli ebedi kavgada söz konusu olan şey aslında *varlığa* bir erişimdir: Adı olmayanın bir isim edinmesinin, sessizlikle geçilenin *kendi adına* konuşabilmesinin koşulu, artık sadece bir beden olmayıp bir ruh kazanabilmenin imkânıdır.

Fiziğin uzun süre aşağıladığı yumuşak karşısında, onu tarih boyunca varlığın alanından çıkaran metafiziğin tavrı da farklı olmadı aslında. Yumuşak ve biçimsiz olanın bu reddinin izini sanat alanında da sürmek mümkün. Özellikle de, Batı sanat tarihinde, geleneksel olarak malzemeye hâkim olma ve ona biçim verme sanatı olarak anlaşılan

12 Genel olarak kabul edilen düşüncenin aksine, dilin bir kemiği vardır aslında. Bu kemik *os hyoideum* ya da dil kemiği olarak adlandırılır (Yunanca *upsilon*: "y" harfi ve *eidos*: biçim) ve dilin kökünde yer alır. Öte yandan bu kemik iskeletin öbür kemikleriyle eklemlenmemiş tek kemiktir.

heykelde. Yumuşak, esnek ya da değişken balmumu, köpük, kauçuk (Duchamp, Oldenburg), keçe, yağ (Beuys) gibi malzemelerin ya da dışkı maddelerinin (Manzoni) yapıtların oluşumuna girmesi ve heykelin de böylece biçimsiz ve öngörülemez olana açılabilmesi için 20. yüzyılın avangardlarını ve ardından Robert Morris, Barry Flanagan ya da Eva Hesse gibi Anti-Form izleyicilerini beklemek gerekecekti.

Cisimlerin özelliklerini sıralarken Aristoteles de yumuşak cisimlere duyduğu güvensizliği ifade eder: Sabit bir biçimi olmadığından yumuşak cisim değişime tabidir, dolayısıyla bozulmaya daha fazla müsaittir. Öte yandan, özel bir biçimden yoksun olduğundan, potansiyel olarak, ayrım gözetmeksizin tüm biçimleri alabilir, bu da onun tutarsızlığının ve kararsızlığının kanıtıdır. Buna karşın sert cismin katılığıysa onun bozulmaya karşı direncinin güvencesidir ve çok beklemeden, yüzyıllar boyunca "iyi" müminin edinmesi gereken ahlaki düzgünlüğü, "iyi" yurttaşın normlara saygısını ya da "iyi" askerin doğruluğunu simgeler. Ahlakın fizikle şaşırtıcı yakınlıkları vardır: Mesela erdem katıysa, kötülük ve günah kesinlikle yumuşaktırlar.

Bu yoldan gidildiğinde, mükemmel olmayanı mükemmelleştirmek gerekir: Kaba maddeyi kalıba ve biçime sokmak, yumuşak olanın katının sertliğini alması için, onu pekiştirmek gerekir, ki et de kemikleri örnek alarak hat, kontur ve sıkılık kazansın.

Yumuşak olanı terbiye etme sanatı aynı zamanda (biyo)politiğin de alanına girer. Burada da, zihinleri eğitmek, toplumu sağlam zemin üzerine kurmak ve onun temellerini tehdit edeni de disipline sokmak için bedenleri düzeltmek ve terbiye etmek söz konusudur. Bedenlere ve zihinlere uygulanan iktidarın *anatomi politiği*'ne[13] dair çalışmasında, Foucault bireyselleşme süreciyle mimari dispozitif arasındaki bağları vurgular: Birey, ölçülerin (yasalar) ve oranların (normlar) uygulanması gereken bir yapıdır. Aile kurumunun yerini alan ve devamını getiren kurum (okul, ordu, hapishane, fabrika) homojen, işe yarar ve anlaşılabilir bir toplumsal beden yaratmak için bireysel bedenleri normalleştirme ve rasyonelleştirme görevini üstlenir.

13 Bkz. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 2000.

Kemiklerin aksine, yumuşak ve biçimsiz bedenin *a priori* olarak kendinde bir değeri yoktur. Fakat bir kusur erdeme dönüştürülebilir: Et yumuşak olduğundan dolayı biçim alabilir; biçimsiz olduğundan dolayı ona *verilen* biçimi *almaya* uygundur ve kâdirdir. *Çırak olarak verdik, usta olarak aldık.* Et, ancak armağan üzerinden ve armağanın döngüselliğinde bir değer kazanır.

Daha iyisini almak üzere vermek

Eti *senin*, kemiği *benim*; yani benim olması gereken bu beden *onların.* Parçaların ve rollerin bu dağılımında, duyulabilir bir "ben" başka bir "ben"in yerini almıştır, bir özne nesnesini kurmuştur, bir söz bir başkasını sessizliğe hapsetmiştir.

Malların değiş tokuşu ve dolaşımında, *işaretlerin* ve *iktidarın* pay edilmesinde gerçekleşen bir armağan ekonomisi vardır. Bir yandan toplumsal ilişkileri sağlayan bu ekonomi, öte yandan toplumsal bedenin düzenini korumak için şiddeti ete kemiğe büründüren kurban ekonomisiyle çakışır. "Hediye üzerine bir deneme" adlı çalışmasında, Marcel Mauss armağanın "değiş tokuşun, yani toplumsal işbölümünün zorunlu bir biçimi"[14] olduğunu söyler. Farklı toplumların ritüellerini gözlemledikten sonra armağan ekonomisini üç parçalı bir yükümlülük yapısı etrafında eklemlendirir: "verme yükümlülüğü", "alma yükümlülüğü" ve "geri verme yükümlülüğü."[15] Armağanın döngüselliği karşı-armağan ile gerçekleşir.

Genel kabul edilmiş fikirlerin aksine armağan asla bir cömertlik edimi ya da karşılıksız bir jest değildir. Özetle, her şeyden önce kişi kendi kârı için ve daha iyisini almak için verir. Malların değiş tokuşu, tarafların her birinin otoritesini sağlamlaştıran değerlerin, sorumlulukların ve hakların dağıtımına karşılık gelir. Alan açısından mülke erişim, hem elde edilen mal üzerinde bir hakla hem de vericiye ve cema-

14 Marcel Mauss, "Hediye Üzerine bir Deneme: Arkaik Toplumlarda Mübadele Biçimi ve Nedenleri", *Antropoloji ve Sosyoloji* içinde, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2005.

15 A.g.y., s. 242.

ate karşı bir sorumlulukla birlikte gelir. Bununla birlikte kişi üzerinde bir hak olan etin üzerindeki hak örtük bir sınıra sahiptir: Başkasının malına zarar vermeden, öncelikle toplumun "iyiliği" için çalışmak, yani kemikleri kırmamaya dikkat ederek eti terbiye etmek.

Çoğunlukla ailenin mülkü olarak kalan *sacra*'lardaki gibi,[16] bazı şeyler öyle hemen verilemezler ve el değiştirseler bile başlangıçtaki sahipleriyle ilişkilerini korurlar.

Ölüm armağanı ve *verilen* ölüm üzerinden kurban ve armağan üstüne çalışmasında Derrida, bu döngüsel değiş tokuş sistemi üzerine kurulu olan ama sadece sistemin döngüselliği kırıldığında gerçekten yani koşulsuz ve mutlak armağan olan armağandaki paradoksu vurgular.[17]

Geri almak için ya da daha iyisini almak için vermek gerçekten vermek midir? Tek oğlunu Tanrı'ya kurban eden İbrahim'in jestinin, armağanın çok önceye dayanan jenealojisini düşünecek olursak, bir geri dönüş uman armağanın en iyi ihtimalle bir *ödünç* verme olduğunu iddia edebiliriz.

Sözcüklerin kuytularına, *onun* adına *sen* ve *benim* aramda gerçekleşen bu sözleşmeye yerleşmiş dilsiz, ertelenmiş bir niyet vardır. İfade açıkça söylemez ama alınan etin (topluma ve aileye) geri verileceğini, kalıba, disipline sokulmuş ve henüz sahip olmadığı konturları almış olarak kemikle yeniden birleşeceğini ima eder. O halde sözleşmenin bitiminde et artık gerçekten et olmaktan çıkacaktır; yumuşak ve biçimsiz et özelliklerini kaybederek kemikler kadar sağlam ve güvenilir olacaktır. Ancak bu koşulla, armağanın döngüselliği tamamlandıktan sonra, kişiden, yani armağan edilenden çalınan söz bir ses edinebilecek ve işitilmeyi umabilecektir.

16 *Sacra*'lar "kutsal nesneler"dir. Marcel Mauss'a göre, armağan sisteminde genel olarak verilen (canlı veya cansız) hediyeler nesne ve mal konumunu alırlar; ama nesneler arasında sembolik bir ayrım ve bir hiyerarşi de söz konusudur. Tüketime açık olmayan ve nesilden nesle aktarılan bazı şeyler, manevi bir değer kazanıp daha değerli sayılırlar ve ancak ödünç verilirler. A.g.y., s. 271.

17 Bkz. Jacques Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999.

Bizim bu ortak etimiz

Et hem korkutuyor hem de büyülüyorsa, bu onun farklı olanları kendi maddesinin kayıtsızlığında çözüyor olmasındandır aynı zamanda.

Heterojen olanları, bulaşmayacak şekilde, birbirlerinden ayrı tutarak insanın insanlığını temellendirdiği varsayılan ayrım ve ayrıcalıkların karşısına, insan ve hayvanın bu biçimsiz ve çürüyebilir maddeye *ortak aidiyetlerini* koyar. Bu "ayırt edilemezlik bölgesi"nde, ya da Deleuze ve Guattari'nin insanın oluşlarındaki mümkün-olanların yeri olarak değer verdikleri bu "karar verilemezlik bölgesi"nde,[18] ikili mantıklar çökerek yerlerini ortak ve paylaşılan bir özdeşliğe bırakırlar. Et insanın hayvana benzediği veya tersinin oluştuğu yer değil, ikisinin bir araya geldiği, yaşama ortak aidiyetlerini kuran ve eş değerde oldukları yerdir.

Et beraberinde her zaman kargaşa ve bulanıklık getirir. Rembrandt birkaç yıl arayla adıyla birlikte anılacak iki resim yapar: *Dr. Nicolaes Tulp'un Anatomi Dersi* (1632) ve *Yüzülmüş Sığır* (1643). Başta içerik olmak üzere, bedenlerin konumundan fırça darbelerine kadar, iki yapıtı birbirinden ayıran çok sayıda ayrıntı vardır. Etin tuvale gelişi ise aralarındaki bir bağın izini sürmemizi sağlar gibidir. *Anatomi Dersi*'nde et hâlâ gizli olmakla birlikte derinin yüzeyine çıkmaya ve tuvalin yüzeyini ele geçirmeye başlamıştır. Ama temsil edilen cerrah heyeti tarafından kesip biçilen ve incelenen çıplak kadavra yüzü ve derisi sayesinde insanlığını halen korur. *Yüzülmüş Sığır*'daysa kan kırmızısı et deriyi fethetmiş ve tablonun bütün alanına bulaşacak derecede görünür alanı ele geçirmiştir. Çarmıha gerilmiş bu sığır temsili çağdaşlarını sarsar; çünkü o güne dek çarmıha gerilme sadece İsa'ya özgü kutsal, kurucu bir sahne olagelmiştir. En önemlisi, insani temalarıyla tanınmış ressam, her zaman gelmekte olan ortak ölümün kaçınılmazlığını ifade etmek için bir hayvanın leşini temsil etmeyi seçmiştir. İnsanlık payını gözler önüne seren bu cansız ette duygu ve skandal bir araya gelir.

18 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*, Bağlam Yayınları, 1993. Deleuze aynı zamanda, Francis Bacon'ın resmi üzerinden, "et"i insan ve hayvanın "ortak bölge"si olarak geliştirir. Bu bölgede biri öbürüdür. Bkz. Gilles Deleuze, *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*, Norgunk Yayıncılık, 2009.

Ne etin ne de kemiğin yüzü vardır, ikisi de adın düştüğü bir deliktir. Dolayısıyla deyimde "sen" ile "ben" arasında gerçekleştirilen sözleşmenin nesnesinin kim ya da ne olduğunu doğrulamak imkânsızdır. İsimlendirildikten itibaren, et biçimsizlik mantığını bu belirsizlikte yayar. Öte yandan bu belirsizlikte anonim olarak paylaştırılanlar *şey* statüsünü kazanırlar ve bir *mal* muamelesi görürler.

Ete ortak biçimde ait oluş, başta Aristoteles'in tanımladığı ve tanrıları da dahil ettiği, sonrasında aşkın olandan ayrılan *zoe*'nin geniş alanını sınırlar: tüm canlılarda (insanlar, hayvanlar) ortak olan doğal yaşam. Nitelik kazanmış, siyasi ve toplumsal düzene girmiş, insanlara özgü *bios*'tan farklı olarak *zoe* korunmasız, çıplak, kontursuz, canlılığa ve varoluşa ait olmayla tanımlanan yaşamdır. Siyasi egemenlik ve meşrulaştırılmış şiddet üstüne düşünürken Giorgio Agamben, *Homo Sacer* (Kutsal İnsan) paradigması üzerinden, *zoe*'nin bir "çıplak yaşam" olduğunu; çıplaklığı dolayısıyla ölüm tehlikesine de açık olduğunu belirtir. Katli cezasız kalabilecek olan bu yaşam, iktidar karşısında dolayımsız biçimde açıktadır ve iktidar, kendi egemenliğini kurmak ve temellendirmek amacıyla onu, yasanın alanına daha iyi içerebilecek ve kendine tabi kılacak şekilde, siyaset ve hak alanından dışlar.[19]

Böylece, biyolojik düzene bağlı biçimsiz et dışlanarak ve "*abject*" konuma getirilerek, insanın siyasi alanını kurar; yani ilk önce onun iktidar mercileriyle bağını kurar ve onu şekillendirecek, nesnelleştirecek çeşitli dispozitifler için hazır hale getirir. Ama etin biçimsizliği aynı zamanda bireyin, oluşturulmuş sığ zıtlıkların alt üst edilmesinde ve toplumca kurgulanmış bireyselleşme modellerine direnişte kendini gerçekleştirecek bir siyasileşme imkânını da taşır.

Ete ortak biçimde ait oluşumuz tikel ayrımları (toplumsal cinsiyet, din, ırk, tür, sınıf vs) ortaklığın önünde geçersiz kılma ve verili kategorileri işlemez hale gelene kadar tüketme gücüne de sahiptir. Kültür ve siyaset öncesi bir bedene imkânsız dönüşün yüceltilmesi değildir söz konusu olan, farklıyı inkâr ederek ötekinin "aynılığını" sağlamak da değildir; aksine tikel kimliklerin ötesinde varlığa ve yaşama ortak

19 Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

bir ait oluşu öne çıkararak, farklı olanların "kendi" olarak ve birbirleriyle temas/etkileşim halinde (var)olmalarına izin vermektir. Varoluşun ve aidiyetin kendisine ait oluşu taşıyan bu tekillikler, Giorgio Agamben'in vurguladığı "gelmekte olan ortaklığın" kesintisiz gelişini sağlayan "herhangi tekillikler"dir.[20] Yalnız şöyle önemli bir fark vardır ki, Giorgio Agamben için "hiçbir önemi olmayan varlık"a karşılık gelen "her ne şekilde olursa olsun bizatihi önem taşıyan varlık", başka bir deyişle "herhangi varlık",[21] benim *dışım* ve görünüş yerim olan yüzümde vuku bulur; yüzden mahrum olan etimde değil.

Her ne kadar Agamben'in değerlendirdiği yüz, tarih boyunca süregelen ayrımcı sistemin aracı olan ve iktidar söylemlerin mesken ettiği hatları çözmüş, bir nevi *yüzsüz* bir yüze karşılık geliyorsa da; yani olması istendiği veya gerektiği gibi değil, nasıl olursa olsun olduğu gibi arzulanabilen, aşka ve koşulsuz arzuya açık olan bir yüz olsa da, pratikte hegemonik yüzü "baş"tan sürgün etmek, onu hem duvar hem ayna olmaktan, yüzeyden ve dikeylikten vazgeçirmek zordur. Oysa, kimliklerin inşasında insan yüzünün tarihsel egemenliğini sorgulayarak ve kırılgan, kaygan hale getirerek etin de tekilliği yeniden düşünebileceği iddia edilebilir. Yüzün tarihteki insan merkezci kurgusuna, yüzeyine ve kayıtsız şartsız açıklığına karşın, etin biçimsizliği ve "karşıtlar" arasında oluşturduğu eşik çoklu ilişkiler potansiyeli taşır. İçi dışla ve "ben"i "ben olmayan"a bağlayan et, cemaati mümkün kılan ortaklığı barındırır ve onu hareket ettirme imkânı içerir. Böylelikle, yaşama ortak aidiyetimizi kuran *etimiz*, varlıkların geçirgenliğine ve karşılıklı etkileşim içinde etkileme ve etkilenme kapasitelerine değer vererek cemaatin yeniden düşünülmesine katkıda bulunabilir. Etin oluşturduğu açıklık ve barındırdığı ortaklık, Judith Butler'ın *Kırılgan Hayat*'ta vurguladığı gibi,[22] bağımsız bireylerden önce "bağlı varlık-

20 Giorgio Agamben, *Gelmekte Olan Ortaklık*, Monokl Yayınları, İstanbul, 2012.

21 Giorgio Agamben, "Herhangi Bir(i)", çev. Sibel Yardımcı, E-Skop bülten: http://www.e-skop.com/skopbulten/pasajlar-herhangi-bir-i/695 (Son erişim tarihi:5 Eylül 2015).

22 Judith Butler, *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 40.

lar" olduğumuza işaret eder. Açıkta olmak, dünya ile temas halinde olmak ve sahne almaktır, daha doğrusu görünürlüğümüzü inşa ederek dünyayı sahnemize dönüştürebilmektir. Fakat bu açıklık aynı zamanda şiddetin alanıdır; yaralanmanın, istismara açık olmanın ve maruz kalmanın riskidir ve yaşamın kırılganlığını bedenimizde deneyimlemektir. Açıklığın, yani yaşamın bu şiddeti zaten vardır ve gelecekte de olacaktır deyip kabullenmek, sıradanlaştırmak veya susturmaktan ziyade, etimizle beraber bu açıklıkta nasıl ilişkiler kurabileceğimizi, hayatı hangi değerlerle yaşanır kılacağımızı sorgularken, şeylere ve başkalarına bağımızı esirgemeden ortaklığı canlandırabiliriz.

Peki neden yazmıyorsun? Yaz! Yazı senin için, sen senin içinsin, bedenin senin, al onu[23]

Beden/zihin, özne/nesne, insan/insandışı, eğri/dik, iç/dış gibi ikilikleri tüketebilmek veya devamını getirebilmek için eti kendi adında, varlığında ve biçimsizliğinde yeniden kurmak, onarmak gerekmektedir. Merleau-Ponty için "et", duyumsayan ve duyumsananın, dokunulan ve dokunanın karşılıklı deneyimi üzerinden özneyle nesnenin özdeşliğini kurmaya ve oluşturulmuş yerlerinden edilmelerine izin verir. "Geleneksel felsefede adı olmayan,"[24] nitekim ne salt bedensel ne de salt zihinsel düzeyde deneyimlediğim et, bana hem ete kemiğe bürünmüş hem de toplumsal bedenin parçası olduğumu, ne bağımsız bir bütün ne sadece bir parça, algılanan ve algılayan biri olduğumu hatırlatır ve yaşatır da. Etin, gündelik düzeyde, algı ve düşünce alanındaki bu rehabilitasyonu, kendi etimle başkasınınki arasındaki, kendi etimle "dünyanın eti"[25] arasındaki akrabalığı ve mesafeyi deneyimleme imkânıdır.

Yaşamın ta kendisi olan etin gürültüsünü hiçbir deri, hiçbir zar susturamaz.

23 Hélène Cixous, *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, Galilée, Paris, 2012, s. 39.

24 Maurice Merleau-Ponty, "L'entrelacs-Le chiasme", *Le visible et l'invisible,* Gallimard/Tel, Paris, 1999, s. 181.

25 A.g.y., s. 190.

John Cage'in sesten arınmış bir odada erişmeyi umduğu mutlak sessizlik yerine eriştiği, kendi bedeninde yankılanan nabız atışları ve kan dolaşımının hayati akışı ve sesidir bu. Egemen söylemler ve aracı kurumları, babanın sözü, ananın dili tarafından etkisiz kılınmış bu ses bir yaşam gücüdür. "Yaşamını yeniden kurmakla meşgul" şair Artaud da etin bu gürültüsünü "(kendi) insan çığlıklarıyla" "dil(in)in her bir titreşimiyle" yeniden kurmaya çalışır.[26] Artaud'nun haykırdığı, Tanrı ve akıl söylemi tarafından ondan çalınan et sadece bedensel değildir. O nihayet bir araya gelmiş beden ve zihindir, ya da daha doğrusu bedene geri getirilmiş ve içle dışla barışmış zihindir; bu sayede de "ben" ve "sen"in boşaltılmış tüm isimleri ve alanları, acılarım ve de arzularım artık sessizlikle geçiştirilmez.

Tekil etin gürültülerini yeniden kurmak, kendisi-olmak için verilen bir mücadeledir. Dilin içerisinde konuşurken söylenmiş olmaya rağmen ve onun tehdidine karşı, bedeninden ve kendinden edilmeye yönelik her çabaya karşı dilde yer bulmayı talep eden bir mücadeledir.

Sadece "olmak" değil, canlı etimizi benimserken birbirimizin serbestçe temasına ve deneyimine sunarak, dokunmak ve dokunulmak gerekir ki, et sadece dildeki bir oyun olmasın ve bir imge olmakla yetinmesin.

İşte bu benim bedenim, içiyle dışıyla, ne öznenin tahtına ne nesnenin girdaplarına, ne kalıpların sınırlarına sığabilecek kadar kaygan bir zemin ve de delik; bak-dokun-hisset, halen nabzı atıyor, acıyı da zevki de alıp verebiliyor.

Çeviren: Ömer Albayrak

26 Antonin Artaud, *Œuvres Complètes I*, "Position de la Chair", Gallimard, Paris, 1956, s. 235.

BEDEN MAKAMINDAN

UFUK AHISKA

*Aşağıdaki metni(-leri) ben yazmadım. Metin, tek bir yazarın kaleminden de çıkmadı. Ama diyebilirim ki, bu metni ben "oluşturdum" Tıpkı bir DJ'in müzik parçalarıyla yaptığı gibi, değişik yazarların metinlerinden parçaları bir araya getirdim ve onları ait oldukları bağlamın dışında başka bir dizgeye taşıyarak bir başka akış içine soktum: buna bir T(*ext*) J(*okey*) performansı diyebiliriz. Diğer taraftan, müzikte çoktandır alışık olduğumuz bu "aritmetik olmayan toplama" işleminin, metinler için de yapılabilirliği bir rastlantı olmasa gerek. Derrida, "yazı ikamet etmez" diyor; tıpkı kayda geçirilmiş ve bu anlamda (tekrar?) "iz"e dönüşmüş müzik gibi. O halde buyrun bu metin kırpıklarını, yeni bir "önce-sonra", yeni bir "ön-arka", yeni bir "iç-dış" ve yeni bir "alt-üst" ile yeni bir oluş halinde akıtalım; beden makamından gelsin.*

TJ Ufuk Ahıska, Temmuz 2014

"Varlıkların sonuncusu eğer hiçlik değilse, en azından yanılsamalı bir simülakradır: Böylece beden: '*Vos quidem*', der Augustinus, '*nisi aliqua unitas contineret (corpus), nihil essetis, sed rursus si vos essetis ipsa veritas, corpora non essetis.*' ['Aslında birlik'te (bedende) bir şekilde kapatılmışsanız, hiçbir şey olamazsınız; ama diğer yan-

dan mükemmel bir şekilde hakikiyseniz, beden olmaz']. Öyleyse *bedensel bir birlik* varsa, bu, mantığa uymazlıkla olur: Bedenin birliği ancak *sonsuz bir şekilde güvenilmez* olduğunda olanaklı olabilir ve genel simülakra teorisine göre *sahtedir*."[1]

"Buda, 'Her şey acıdır, her şey geçicidir!' diye ilan etmişti. Upanişadlar sonrası çağın bütün dinsel düşüncesinin izleğidir bu görüş. Öğretiler ve spekülasyonlar, meditasyon yöntemleri ve soteriyolojik teknikler varlık nedenlerini bu evrensel acıda bulur; çünkü insanı 'acı'dan kurtardıkları oranda değer kazanırlar. İnsan deneyimi, hangi türde olursa olsun, acı üretir. Daha geç dönemden bir yazarın ifade ettiği gibi 'beden acıdır; çünkü acının mekânıdır; duyular, [duyu] nesneleri, algılar acılardır; çünkü insanı acıya sürüklerler; zevk bile bir acıdır; çünkü onu acı izler.' (...) Bütün Hint felsefelerinin ve meditasyon tekniklerinin amacı, acıdan 'kurtulmak'tır. İnsanın 'selameti'ne hizmet etmeyen hiçbir ilimin değeri yoktur. 'Bunun (Benlik içinde barınan Ezeli ve Ebedi olan) dışında, hiçbir şey bilinmeye değmez' (*Svetasvatara Up.*, I, 12). 'Selamet' insanlık halinin aşılmasını gerektirir."[2]

"(...) Dışımızdaki her varlığa ancak ve ancak vücudumuz üzerinden erişebiliyoruz; dışımızdaki her varlık da böylelikle insan özelliklerine bürünüp bir ruh ve vücut karışımı haline geliyor."[3]

"Gerçek anlamda Yoga tekniği ancak *asana* uygulamasıyla başlar. *Asana*, Yoga Sutra, II, 46'da 'sağlam, dengeli ve hoş' diye tanımlanan ve iyi bilinen yogin duruşunu ifade eder. (...) Önemli olan, bedeni çaba harcamadan aynı konumda tutmaktır; ancak o zaman *asana* yoğunlaşmayı kolaylaştırır. Vyasa, 'beden duruşu, onu gerçekleştirmek için artık çaba harcanmadığında, mükemmel hale gelir" diye yazar.' *Asana* çalışan kişi, doğal bedensel çabaları yok etmeye yönelik bir çaba kullanmalıdır." (...) Bunların amacı, doğal eğilimlere uymayı *reddederek*, insanlık halinin aşılmasıdır (veya yok edilmesidir)."[4]

1 Jean-François Lyotard, *Libidinal Ekonomi*, Hil, s. 98.
2 Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Cilt 2, *Brahmancılık ve Hinduizm*, Kabalcı, s. 60.
3 M. Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, Metis, s. 26.
4 Mircea Eliade, *a.g.y.*, s. 73-74.

"Düşünce işlemini yalıtmak için kendimizi arıtmak, kurtarmak zorunda olduğumuzu düşündüğümüz her şey, yani tutkularımız, arzularımız, kaygılarımız, hatta ani acılarımız, korkularımız, deliliklerimiz, tüm bunlar içinde Descartes'ın beden diye adlandırdığı şeyin tek başına işin içine karıştığını gösterir, zira, düşüncenin bu arıtılmasının ucunda, düşüncenin bölünebilir olduğunu hiçbir noktada kavrayamamamız vardır. Her şey tutkuların organların işleyişinde meydana getirdiği bozukluktan ileri gelir. Felsefi bir geleneğin sonunda vardığımız nokta işte budur."[5]

"Vücut ruhun doğum uzayıdır ve varolan başka her uzayın dölyatağı."[6]

"Ritüelci bir bakış açısıyla kökten yeniden yorumlanmış ikinci kozmogoni izleği, yine meşhur bir ilahide bulunur: Puruşasükta. İlk Dev Puruşa ('İnsan') hem kozmik bütünlük (1.-4. dörtlükler) hem de erdişi varlık olarak gösterilir. Aslında (5. dörtlük) Puruşa, yaratıcı kadın enerjisi Viraj'ı üretir ve daha sonra onun tarafından doğurulur. Gerçek anlamda yaratılış, kozmik bir kurban sonucudur. Tanrılar 'İnsan'ı kurban eder: Onun parçalanmış bedeninden hayvanlar, tören usulleri, toplumsal sınıflar, yer, gök, tanrılar türer. 'Onun ağzı Brahman oldu, iki kolu ise Savaşçılar, bacakları Zanaatkarlar oldu, ayakları ise Hizmetkarlar' (12. dörtlük, çev. Renou). Başından gök, ayaklarından yer, aklından ay, gözlerinden güneş, ağzından İndra ve Agni, soluğundan rüzgar vb türedi (13.-14. dörtlükler)."[7]

"Dünya, tarihsel bir halkın kaderinde basit ve önemli kararların etkisinin kendisini açan açıklığıdır. Yeryüzü daimi olarak kendini kapatan ve böylece gizleyen, hiçbir şeye zorlanılmamış bir ortaya çıkıştır. Dünya ve yeryüzü, varlık açısından birbirlerinden farklıdır ama asla birbirlerinden ayrılmazlar. Dünya kendini yeryüzünde kurar, yeryüzü de dünyada yükselir."[8]

5 Jacques Lacan, *Benim Öğrettiklerim*, Monokl, s. 126-127.
6 M. Merleau-Ponty, *a.g.y.*, s. 56.
7 Mircea Eliade, *a.g.y.*, Cilt 1, s. 274.
8 Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, De Ki, s. 39.

"Dünya, kuruluşunun yasasını kendimde taşıdığım bir nesne değil, tüm düşüncelerimin ve açık algılarımın alanı ve doğal ortamıdır. Doğru, sadece 'iç insan'da oturmaz ya da, –daha yerinde olarak– 'iç insan' diye bir şey yoktur, insan dünyadadır, dünyanın içinde kendini bilmektedir."[9]

"Varolmak için kendini olmaya bırakmak yeterlidir,
ama yaşamak için,
biri olmak,
biri olmak için de
bir KEMİK edinmek lazım gelir,
kemiği göstermekten korkmamak,
ve arada kaybetmek eti.
(...)"[10]

"Bu karmaşık olayın ilk tanımı –belki de en az yanılma payı taşıyan tanımı– şöyle olmalıdır: Şamanlık = *Esrime* tekniği.

Şamanlık ilk Avrupalı gezginlerce Orta ve Kuzey Asya'nın çeşitli ülkelerinde bu niteliğiyle tanıklanmış ve betimlenmiştir. Daha sonra benzer sihirsel/dinsel olgular Kuzey Amerika'da, Endonezya'da, Okyanusya'da ve başka yerlerde gözlemlenmiştir. Az sonra görüleceği gibi bu olgular da pekala 'şamancıl' niteliktedir ve onları da Sibirya şamanlığıyla birlikte ele almakta yarar vardır."[11]

"Şaman giysisi, insan veya kuş iskeletine benzemeye çalışarak, onu giyenin kazandığı özel statüyü, yani artık ölüp dirilmiş bir kişi olduğunu, ifade ve ilan eder. (...) Yakutlar, Buryatlar ve öteki Sibiryalı halklarda şamanların, atalarının ruhları tarafından öldürüldükleri kabul edilir; ruhlar ölü bedenleri 'pişirdikten' sonra kemiklerini ayırıp sayarlar, sonra demirlerle bağlayarak tekrar yerlerine yerleştirir ve üzerlerini yeni bir etle sararlar. Aslında bütün avcı halkların inancına göre kemikler yaşamın (canlılığın) –hem avcının hem de avlanan

9 M. Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisine Önsöz,* Afa, s. 32.
10 Antonin Artaud, *Tanrı Yargısının İşini Bitirmek İçin*, Sel, s. 24.
11 Mircea Eliade, *Şamanizm*, İmge, s. 23.

hayvanın diriliğinin– en son kaynağını temsil ederler; canlı türü bu kaynaktan çıkarak istediği gibi yeniden türer ve ürer."[12]

"Benim kendi dışım olmam ve ötekinin bedeninin de kendi kendisi olması gerekir. Bu aykırılık ve Ego ile Alter'in bu diyalektiği eğer, Ego ve Alter Ego kendi durumlarınca belirlenmiyorsa ve hiçbir içindelikten (*inhérence*) bağımsız değillerse olanaklıdır; yani, eğer felsefe benim kendi kendime dönüşümle tamamlanmıyorsa ve eğer refleksiyonla, sadece kendi kendimde bulunuşumu değil, bir "yabancı seyirci"nin de olanağını keşfediyorsam, yani, kendi varoluşumdan emin olduğumda, beni zamandan çıkaracak olan bu mutlak yoğunluktan refleksiyonun bu uç noktasına dek yoksun kalmışsam; kendi kendimde, mutlak olarak birey olmamı engelleyen, başkalarının bakışlarına beni insanlar arasında bir insan ya da en azından bilinçler arasında bir bilinç olarak sunan bir tür iç zayıflık keşfedersem olanaklıdır."[13]

"Buna karşılık, insan ruhunun "ruh" olarak –yani hep tehdit altında bulunan, bedeni bırakıp gitmeye eğilimli, cinlere ve büyücülere kolayca av olabilecek bir psişik birim olarak– yaşantılarını ilgilendiren tüm rit ve törenlerde, şamanın yerini kimsenin tutamadığı görülür. Bu nedenledir ki, bütün Asya ve Kuzey Amerika'da, hatta başka yerlerde (Endonezya, vb.) şaman, hekim ve iyileştirici işlevi görür; hastalığa tanı koyar, hastanın kaçak canını/ruhunu arar, bulur, yakalar ve terkettiği bedene yeniden girmesini sağlar. Ölünün ruhunu Yeraltına hep o götürür, zira o tipik ruhgüderdir.

Şamanın sağaltıcı ve ruh-taşıyıcı olması, esrime tekniklerini bilmesi sayesindedir; yani onun ruhu hiç zarar görmeden bedenini terkedip çok uzak yerlere yolculuk yapabilir, Yeraltı dünyasına girebilir, Göğe çıkabilir. Kendi esrime yaşantısı sayesinde dünya-dışı bölgelerdeki yolları öğrenmiştir."[14]

"Mekân ne öznededir, ne de dünya mekân içindedir. Mekân daha ziyade dünya içindedir (*Dasein* için tesis edici olan dünya-içinde-varolma bir mekânı açımlamışsa eğer). Mekân bir öznenin içinde bulun-

12 Mircea Eliade, a.g.y., s.189-190.
13 *Algının Fenomenolojisine Önsöz,* s. 36.
14 *Şamanizm*, s. 214.

maz, Keza bir özne, 'sanki' bir mekân içinde bulunuyormuş gibi dünyayı temaşa ediyor da değildir. Ontolojik bakımdan doğru biçimde anlaşılmış bir 'özne' (yani *Dasein*), asli bir anlamda mekânsaldır çünkü."[15]

"Fenomenal uzamda başkası, *neredeyse* benim kendimi kavradığım gibi kavranır. Bedenin kendi uzamı aracılığıyla onun bedeninde yönümü bulabilirim. Gerçekten başkasının bedeninin formu keşfedilemez, ama ikinci plana gerileyen bu formla tanıdık uzam keşfedilir."[16]

"Çıplaklığıyla –yüzüyle– kendini ifade eden biri bana seslenecek, benim sorumluluğum altına girecek konumdadır: Artık ondan ben sorumluyum. Ötekinin her hareketi bana hitap eden işaretlerdir. Yukarıda belirtilen derecelendirmeyi yeniden ele alırsak: Kendini göstermek, kendini ifade etmek, ortaklık kurmak *bana emanet edilmiştir*. Kendini ifade eden öteki bana emanet edilmiştir (ve öteki karşısında borç yoktur – çünkü borç ödenemez: Asla ödeşilemez). Öteki, ona olan sorumluluğum içinde beni bireyleştirir."[17]

"Başka biri bizim gözümüzde bir vücuda dadanan bir ruhtur; bu vücudun bütününün görünüşünde büyük bir olanaklar kümesi varmış gibi gelir – o kişi bu olanakların orada bulunuşudur."[18]

"Başkasını algılamak, kendi bedeninde kendinin farkına varmak, kişinin kendini basitçe ötekine yansıtmasından çok daha derin bir şekilde olası eylemlerini içeriden hissetmektir. Başkası zaten her zaman verilidir, kendi bedenimizle ilişki kurma biçimimizde de vardır.

Başkasının bedeni ile benimki arasındaki tekabüliyetin saptanmasına gerek yoktur: Bu, saptanmadan önce yaşanır. Söz konusu olan, onun olası (gerçek ya da düş ürünü) eylemleri ile benim olası eylemlerimin tekabüliyetidir (bu eylemler gerçek ya da düş ürünüdür çünkü ben, üst düzey bir sporcunun hareketlerini takip ederek bu tekabüliyeti hissedebilirim). Bu çerçevede, bedenin kesin formu olası eylemlerin bütününden daha az önemlidir."[19]

15 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Agora Kitaplığı, s. 117.
16 Pierre Ancet, *Ucube Bedenlerin Fenomenolojisi*, YKY, s. 79.
17 Emmanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, Dost, s. 18.
18 *Algılanan Dünya*, s. 48.
19 *Ucube Bedenlerin Fenomenolojisi*, s. 21.

"Ama şu an için bedeni, gelecek ile geçmiş arasındaki hareketli bir sınır olarak belirtebiliriz; geçmişimizin geleceğe doğru hiç durmadan ittiği bir uçtur. Bedenim, tek bir an içinde düşünüldüğünde, etkide bulunan nesneler ile etkide bulunduğu nesneler arasında aracı bir iletkenden başka bir şey değilken, buna karşılık, akan zamanın içine yerleştirildiğinde, daima geçmişimin bir eylem içinde son soluğunu verdiği belirgin bir noktada bulunur."[20]

"Zira 'önce' ve 'önceleme' dediğimizde, istikbali işaret etmiş oluruz, çünkü Dasein'in kendi varlık imkânını *söz konusu edebilmesi için* onların da istikbalden neşet ediyor olması lazımdır. O halde 'kendi kendini söz konusu edebilme' üzerine kendini tasarlama istikbal üzerine temellenmekte, bu da *eksistensiyalitenin* bir öz karakteri olarak karşımıza çıkmaktadır. *Eksistensiyalitenin birincil anlamı istikbaldir.*"[21]

"Bedenin pratik bilgisi (praktognozi), başkasının bedenini kavrama ve tanıdık bir coğrafyada olduğu gibi, yönünü bulma vasıtalarından biridir. Bu, belli bir bedensel formun kavranışını devreye sokmaz, ama özne için başkasının mümkün eylemlerini kendine mal etme kapasitesini devreye sokar. (Söz konusu olan, mümkün eylemlerdir, zira bu ilişkinin kurulması için eyleme geçtiğini görmenin bir faydası yoktur). Bu durumda, bedenin amacı [*dessein*], görünen şeklinden [*dessin*] daha önemlidir."[22]

"Anlam birincil tasarımın nereye-yönelikliğidir. Buradan hareketle bir şey, ne ise o olarak ve kendi imkânı içinde kavranabilmektedir. Tasarım imkânları açımlar, bir başka deyişle tasarım, mümkün kılan imkânları açımlar."[23]

"Fakat her anlamlandırma tezahür şeklinde çözümlenmez. Biri-öteki-için'in ilk akla gelen anlamı birinin *kendini göstermesi* değildir. 'Bir başkası için ıstırap çekmek'in bir anlamı vardır; burada bilgi tamamen arızidir. Bilginin macerasının anlamın ne tek ne de ilk kipi

20 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, Dost, s. 59.

21 *Varlık ve Zaman*, s. 347.

22 *Ucube Bedenlerin Fenomenolojisi*, s. 83.

23 *Varlık ve Zaman*, s. 343.

olmadığını artık anlamak gerekir. Her anlamın kaynağı olarak deneyimi sorgulamak gerekir. Bununla felsefenin kendisinin bilgi olmasını tartışmak istemiyoruz. Fakat bilgi için anlam olma imkânı, her anlamın teşhire indirgenme zorunluluğuyla eşdeğer değildir."[24]

"Başkasının bedenini kavradığım yer, kendi bedenimin uzamıdır. Bu özgün uzam, nesnel uzamdan bağımsız olarak, eylemde kendini gösterir."[25]

"Aynanın hayaleti, tenimi dışarı sürükler ve böylece vücudumun bütün görünmezi, gördüğüm öteki vücutları sarabilir. Bundan böyle, vücudum başkalarının vücutlarından alınmış parçalar taşıyabilir; aynı şekilde benim tözüm onlara geçer; insan, insan için aynadır."[26]

"Görünür içine vücuduyla batmış olarak, kendisi de görünür olarak, gören gördüğünü ele geçiremez: Ona yalnızca bakış ile yaklaşır, dünyaya açılır. Ve dahil olduğu bu dünya da kendinde değildir, ya da madde değildir. Hareketim, öznel sığınağın dibinden, uzamda mucizevi bir şekilde gerçekleştirilen bir yer değiştirmeyi buyuran bir zihin kararı, bir mutlak yapma değildir. O, bir görüşün doğal devamı ve olgunlaşmasıdır. Bir şey konusunda hareket ettirildiğini söylerim, oysa benim vücudum kendini hareket ettirir, benim hareketim kendini açar. O, kendini bilmezlik içinde değildir, kendisi için kör değildir, bir 'kendi' ile parıldamaktadır...

Bilmece şudur: Vücudum hem görendir, hem de görünürdür. O ki her şeye bakmaktadır, kendine de bakabilir, ve o zaman, gördüğünde kendi görme gücünün 'öbür yanını' tanıyabilir. Kendini, gören olarak görmektedir; kendine, dokunan olarak dokunmaktadır; kendisi için görünür ve hissedilirdir. Bir kendidir, herhangi bir şeyi ancak özümleyerek, kurarak, düşünceye dönüştürerek düşünen düşünce gibi saydamlıkla değil –ama karıştırmayla, narsizmle, görenin gördüğüne, dokunanın dokunduğuna, hissedenin hissettiğine dahil olmasıyla bir kendidir– öyleyse şeylerin arasında tutulmuş bir kendi, bir yüzü ve bir sırtı olan, bir geçmişi ve bir geleceği olan bir kendi...

24 *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 203-204.

25 *Ucube Bedenlerin Fenomenolojisi*, s. 22.

26 *Algılanan Dünya*, s. 43.

Ama madem ki görmekte ve hareket etmektedir, şeyleri kendi etrafında çember halinde tutar, onlar kendisinin bir eki ya da bir uzantısıdır, onun tenine geçmişlerdir, onun bütüncül tanımına dahildirler ve dünya vücudun kumaşından yapılmıştır.
Madem ki şeyler ve vücudum aynı kumaştan yapılmışlardır, vücudumun görünüşünün bir şeylerde gerçekleşmesi gerekir, ya da onların belirgin görünürlüğünün vücutta gizli bir görünürlükle katmerlenmesi gerekir: 'Doğa içeridedir', der Cézanne."[27]

"... kendi ile ilişki, bana zincirlenmiş bir ikizle (*double*) yapışkan, ağır ve alık bir ikizle ilişkidir; gelgelelim ben, tam da ben olduğu için onunla birliktedir. *İle birlikte* kendiyle veya meşgul olma zorunluluğunda tezahür eder. Her girişim bir gürültü patırtıdır (*remue-ménage*). Ben bir tin gibi, bir gülümseyiş gibi veya esen bir rüzgar gibi var değilim, ben sorumluluktan muaf değilim. Varlığım bir sahip oluşla ikizleşir: Ben kendimle tıka basa doluyumdur. Maddi varoluş budur işte. Sonuç olarak maddesellik, tinin olumsal bir biçimde bir beden mezarına veya hapishanesine düşmesini ifade etmez."[28]

"Maddenin, sınırları mutlak anlamda belirlenmiş bağımsız cisimlere her bölünmesi, yapay bir bölünmedir."[29]

"Eğer beden bir 'varlık' değil de değişken bir sınırsa, geçirgenliği siyasi düzenlemeye tabi olan bir yüzeyse, toplumsal cinsiyet hiyerarşisine ve zorunlu heteroseksüelliğe ait kültürel sahada bir imleme pratiğiyse, toplumsal cinsiyet denen ve bedenin 'iç' imlemini bedenin yüzeyinde kuran bu bedensel icrayı kavramamız için geriye hangi dil kalıyor?"[30]

"Yaşanmış örtü çevresel bir yüzey olmaktan öte, kırılgan bir içselliğin istikrarını sağlayan, nesnel olmayan bir tutma ilkesidir. Deri nasıl iskelet ve kaslar için bir tutma işlevini yerine getiriyorsa, Deriben de aynı biçimde ruhsallığı tutma işlevini yerine getirir."[31]

---

27 M. Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, Metis, s. 33-34-35-36.
28 E. Levinas, *Zaman ve Başka,* Metis, s. 76.
29 *Madde ve Bellek*, s. 145.
30 Judith Butler, *Cinsiyet Belası*, Metis, s. 228.
31 *Ucube Bedenlerin Fenomenolojisi*, s. 133.

"Bistami vecd hali içindeyken, sanki Allah'mış gibi konuşarak "teopatik deyişler" söylemiştir. "Bu noktaya nasıl ulaştın?" "Kendimden soyundum, bir yılanın derisini sıyırıp atması gibi; sonra özüme baktım: işte ben O'ydum!"[32]

"Bedenin içinde olduğu düşünülen iç ruh figürü bedenin *üzerine* yazıt olarak işlenerek imlenir, aslında öncelikle yokluğu, kudretli görünmezliği üzerinden imlense de. Yapılandırıcı iç mekân etkisi, bedenin hayati ve kutsal bir kapanım olarak imlenmesi yoluyla üretilir. Ruh tam da bedende eksik olan şeydir, yani beden kendini imleyici bir eksik olarak sunar. Beden *olan* bu eksik, ruhu görünmesi mümkün olmayan şey olarak imler. Öyleyse bu anlamda ruh iç-dış ayrımına karşı gelerek onu yerinden eden bir yüzey imlemidir, bedenin *üzerine* toplumsal bir im olarak işlenmiş bir iç ruhsal mekân figürüdür ama öyle olduğunu hiç durmaksızın inkâr eder. Foucault'nun deyişiyle kimi Hıristiyan tasvirlerinde ileri sürüldüğü gibi ruh bedene veya beden içinde tutsak değildir, daha ziyade 'beden ruha hapsolmuştur'."[33]

"Bireysel bilinçlere edimlerle kendi gösterme yönünde verilen güç, her biri canlı bedenlere denk düşen ayrı ayrı maddi bölgelerin oluşumunu gerektirir: bu anlamda, benim kendi bedenim ve onunla analoji içindeki diğer canlı bedenler, evrenin sürekliliği içinde en kolay ayırt edebileceğim bedenlerdir. Ama bu beden bir kez oluşup ayırt edildiğinde, onun hissettiği ihtiyaçlar, onu başka bedenleri ayırt etmeye ve oluşturmaya yöneltir. (...) Demek ki bizim ihtiyaçlarımız, ışık demetleridir ve bunlar, hissedilir niteliklerin sürekliliğine çevrilmiş ışıklar olarak, burada ayrı ayrı bedenler çizerler. İhtiyaçlarımızın tatmin bulması, ancak bu süreklilik içerisinde kendilerine bir beden bulmalarıyla, sonra da buradaki başka bedenleri sınırlandırmalarıyla mümkündür; bu beden, diğerleriyle –tıpkı kişilerle ilişkiye girer gibi– ilişkiye girecektir. Hissedilir gerçekliğin bu şekilde kesilmiş parçaları arasındaki bu özel ilişkileri saptamak; işte bizim *yaşamak* diye adlandırdığımız şey tam da budur."[34]

32 *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Cilt 3, s. 147.
33 *Cinsiyet Belası*, s. 223.
34 *Madde ve Bellek*, s. 146-147

"Öznenin içinde olan arzu değildir, ama arzunun içinde olan makinedir –ve kalıntı özne diğer kenarda, makinenin kenarında, bütün çerçevededir, makinelerin paraziti, omurgalı-makine-arzunun bir yan parçasıdır. Özetle gerçek fark, makine ile yaşam, dirimselcilik ile mekanizmacılık arasında değil, ama yaşamın da iki durumu olan makinenin iki durumu arasındadır. Yapısal birliği içinde ele alınan makine, özgül ve hatta kişisel birliği içinde alınan yaşam, kitle fenomenleri ya da molar toplanışlardır; bu özellikleriyle her biri diğerine dışsal olarak gönderimde bulunur. Ve ayrılsalar ve karşıt hale gelseler dahi bu sadece aynı istatiksel yöndeki iki patika gibidir. Ama çoklukların daha derin ya da içsel olan diğer yönünde, moleküler fenomenler ve yaşamın tekillikleri arasında karşılıklı bir nüfuz, dolaysız bir iletişim mevcuttur, yani her makinenin içine saçılmış küçük oluşumların arasında: mikrofiziksel ve biyolojik olanların arasında farkın kalmadığı, canlının içinde makineler olduğu gibi makinenin içinde de bir çok canlının mevcut olduğu bir arazi."[35]

"Arzunun bilinçdışı bir libidinal yatırımı vardır ki, çıkarın bilinçöncesi yatırımı ile zorunlu olarak çakışmaz; ve ikincisinin bütün ideolojilerin altında, 'en karanlık organizasyonda' nasıl altüst edilebildiğini, yolundan saptırılabildiğini açıklayan şey de budur.

Libidinal yatırım, toplumsal sentezlerin rejimine yönelik değildir, ama güçlerin gelişim derecesine veya bu sentezlerin dayandığı enerjilere yöneliktir. Sentezler tarafından icra edilen kopmalara, sökülüşlere ve artakalanlara yönelik değildir, ama akımların doğasına ve onları koşullayan kodlara yöneliktir."[36]

"Beden imgesi iki temel insani eğilim arasında kalır: Bunlardan biri birimleri netleştirme, hareketsizliği, nihai olanı, sabit olanı temin etme eğilimidir. Diğeri değişimi, daimi bir akımı hedefler [...]; bir yandan bedenimizin bütünlüğünü korumak arzusundayızdır: bedenimizin bir kısmından mahrum kalmamıza neden olacak değişiklikten

35 G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Ödipus*, BS, s. 376-377.
36 *Anti-Ödipus*, s. 454.

korkarız [...]; ama öte yandan da bedenimiz üzerinde sürekli olarak deney yaparız."[37]

"Böylece bir koşucunun binlerce ardışık pozisyonu, gözümüzün algıladığı, sanatın kopya ettiği ve herkes için, koşan bir insanın imgesi haline gelen tek bir sembolik tavırda büzüşür, bu tavra indirgenir. Zaman zaman çevremize yönelttiğimiz bakışımız, demek ki, ancak çok sayıda tekrarı ve içsel evrim etkisini kavrar. Bunlar da süreksiz etkilerdir ve bunların sürekliliğini, uzam içindeki 'nesneler'e atfettiğimiz nispi hareketlerle yeniden oluştururuz. Değişim her yerdedir, ama derinliğinedir; biz bu değişimi oraya buraya yerleştiririz, ama yüzeyde bırakırız; ve böylece hem nitelikleri bakımından istikrarlı hem de konumları bakımından hareketli cisimler oluştururuz. Basit bir yer değişiminin içinde, bizce, evrensel dönüşüm yer almaktadır."[38]

"Oysa özü ve biçimi ne olursa olsun hiçbir imleyenin 'tek ve tekil bir gerçekliği' olmadığı açık değil midir? Bir imleyen daha işin başında kendi tekrarlanışının, kendi imgesinin veya benzerliğinin olabilirliğidir. Bu onun idealliğinin şartıdır, imleyen olduğunu tanıtan ve o sıfatla iş görmesini sağlayan, onu –aynı nedenlerle asla 'tek ve tekil' bir gerçeklik olamayacak– bir imlenenle ilişkiye koyan şeydir. İm ortaya çıktığından beri, yani ezelden beri, bir yerde 'gerçekliğin', 'tekilliğin' saflığına rastlama şansımız sıfırdır."[39]

"Şeyler vardır, sular ve imgeler, birinden öbürüne sonsuz göndermeler vardır ama kaynak ortadan kaybolmuştur. Artık basit köken yoktur, zira yansıtılan, imgesinin kendisine eklenmesi şeklinde değil, kendi içinde ikileşir [gölgesini yaratır]. Yansı, imge, 'gölge', gölgeliğini yaptığı şeyi ikileştirir. Spekülasyonun kökeni bir fark (*différence*) olur. Bakılabilen bir değildir ve kökenin kendi temsilcisine, şeyin kendi imgesine eklenmesi yasası [şöyledir ki], bir artı bir en az üç eder."[40]

37 P. Shilder, *L'image du Corps*'dan aktaran Pierre Ancet, *Ucube Bedenlerin Fenomenolojisi*, s. 112.

38 *Madde ve Bellek*, s.154.

39 Jacques Derrida, *Gramatoloji*, BilgeSu, s. 146.

40 *Gramatoloji*, s. 56.

SEVGİNİN ÖLÜM DÜNYASI: AİLE, ARKADAŞLIK VE TRANS KADIN CENAZELERİ[1]

ASLI ZENGİN

Yan yana dizili yüksek topuklular, sandaletler, abiyeler. Hepsi rengarenk: Sarı, kırmızı, kahverengi, mavi, siyah... İstanbul LGBTT'de yerde dizili bir sürü ayakkabı yeni sahiplerini bekliyordu. Kimi eskimeye yüz tutmuş, kimi ise belli ki sadece birkaç kez giyilmişti. Ayakkabılara öylece dalıp gitmişken birden Esra'nın koluna dokunmasıyla irkildim: "Hangisi hoşuna gitti? Çok beğendiysen al!" diye takıldı. Gülümseyerek hiçbirisini istemediğimi söyledim. Hangisini beğendiğimden ziyade, birkaç gün öncesine kadar bu ayakkabıların içinde gezen bir trans kadını, Sinem'i ve hayatını düşünüyordum. Öldükten sonra hayatta kalan arkadaşlarına bıraktığı bu armağanlar elbet benim için değildi. Sadece ayakkabıları değil, Sinem'in diğer eşyaları da gacıların[2] arkadaşlık çemberi içerisinde imkânları ölçüsünde yeniden dağıtıma sokulmuş ve ihtiyaç sahibi gacıları bekliyordu.

Birkaç gün önce Sinem'in cenaze törenindeydim. Sinem'le kendisi hayattayken hiç tanışma şansım olmamıştı. İstanbul LGBTT'deki gacılar beni cenazeye çağırmışlar ve ne kadar çok olursak, onlar için o

1 Bu yazı *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, sayı 26 (Haziran 2015)'da yayınlanmıştır.

2 Lubunca trans ve transeksüel kadınları imleyen bir terim.

kadar önemli olduğundan bahsetmişlerdi. Ne de olsa birçok trans kadının cenazesine aile ve akrabaları tarafından değil, trans kadınlarca sahip çıkılıyordu. Gacıların bedenleri ve cenazeleri sadece yaşarken değil, çoğu kez ölürken de aileleri ve akrabaları tarafından inkâr ve terk ediliyordu. O yüzden gacılar için ölen arkadaşlarının bedenini bu dünyadan layıkıyla uğurlamak gönüllü olarak üstlendikleri mühim bir sorumluluktu.

Genel olarak LGBT cenazeleri, özel olarak ise trans kadınların cenazeleri, gündelik hayatta yaşanan cinsel, homofobik ve transfobik şiddete karşı kurulan dayanışma ve beraberliği, trans ölümlerinin politik olduğunu ve duygusal sorumlulukları vurgulamak açısından son derece önemli. Trans ölümleri ve cenazeleri, translar arasındaki bağı ve dayanışmayı güçlendirmek ve yeni bağlar kurmak açısından hayati bir alanı temsil ediyor. Bu dayanışma ve bağın ardında, çoğu trans kadının, cinsiyet kimliğini açıklar açıklamaz, biyolojik ailesi tarafından terk edilmesi gerçeği yatıyor. Sinem'in cenazesine katıldığımda, trans kadınların aileleri tarafından terk edilme ve sahipsiz bırakılmalarına dair bir sürü hikâye dinlemiştim. Aileler trans çocuklarının bedenlerine sadece onlar hayattayken değil, öldüklerinde de küsmüşlerdi. Cenazelerini kaldırmayı reddetmişler ve kimileri de devletten trans çocuklarının cenazelerinin kimsesizler mezarlığına gömülmesini istemişti. Ailelerin sahip çıkmadığı cenazeler, gacıların kendi imkânlarını seferber ederek topladıkları kaynaklar ve merhumenin aile bireylerinin yerlerine geçerek gösterdikleri özen ve ilgi sayesinde layıkıyla uğurlanmıştı. Bu cenazeler aynı zamanda ölen kişinin "gerçek" ailesinin kim olduğuna dair cevaplara sahne olmuştu.

Ölümün sadece trans kadınlar için değil, aynı zamanda ailesine açılmış lezbiyen, gey, biseksüel, trans erkek ve *queer* bireyler için de aileyle kurulan ilişki açısından hassas bir mevzu olduğunu vurgulamalıyım. Hayatta ve ölümde biyolojik aile tarafından terk edilmek bazı LGBTIQ bireylerin yaşamak zorunda kaldığı bir durum. Hatta Ahmet Yıldız cinayetinde gördüğümüz gibi aile çocuğunu sadece terk etmekle kalmıyor, aynı zamanda öldürebiliyor. Bu yüzden LGBTIQ çevresinde son yıllarda sık sık kulağımıza şu vasiyet çalınıyor: "Ölünce beni gerçek ailem gömsün." Fakat ben yazımı sadece trans bireylerle kısıtlı tutacağım.

Ölüm, cenaze ve gündelik hayatın bazı samimiyet alanları, trans kadınlar arasında alternatif yakınlık bağlarının ve seçilmiş aile ve akrabalık ilişkilerinin kurulduğu yerler. Trans kadınların arkadaşlık ve yakınlık ilişkilerini "gerçek aile" olarak kuran söylem ve pratikleri aslında trans kadınların maruz kaldıkları gündelik şiddet biçimleriyle baş etme biçimi olarak yorumlamak mümkün. Aile translar arasında en çok tartışılan alanlarından biri ve yeri geldiğinde aileye dair anlamlar ille biyolojik bağlar üzerinden değil, toplumsal kabullerin dışında kalan ya da aynı kabuller tarafından ötekileştirilen yakınlık ilişkileri tarafından kurulabiliyor.

Bu yazı trans kadınların ölüm ve cenazelerine odaklanarak, biyolojik ailenin şiddetinin ve aile kavramının trans kadınların kendi aralarında kurdukları yakınlık ilişkilerini nasıl şekillendirdiğini tartışıyor. Yazıda mesele edindiğim başlıca sorular şunlar: Trans kadınlar gündelik hayatlarında yaşadıkları şiddete, dışlanmaya, ötekileştirilmeye ve terk edilmeye karşı yürüttükleri siyasi uğraş ve kavgada aile kavramını nasıl ve hangi manalarda kullanıyorlar? Bu gündelik hayattaki mücadele birbirleriyle arkadaşlık ilişkilerini nasıl şekillendiriyor? Aileyi toplumsal hayatta egemen olan kodları ve kuralları dışında alternatif bir ilişkilenme biçimi olarak düşünmek ne demek? Alternatif aile anlayışları bizi ilişkiler konusunda hâlâ belirli bir muhafazakârlık ve norm anlayışı üzerinden düşünmeye mi iter? Ya da aileyi başka ilişkisel ağlar ve yakınlıklar üzerinden yeniden düşünmek ve aileyi, kurulma biçimine ve içine aldığı kişilere göre, güçlendirici ve özgürleştirici potansiyele sahip bir yakınlık modeli olarak düşünmek mümkün mü? Aile illa başka türlü beraberliklere, koalisyonlara ve yakınlıklara dair tahayyüllerimizi kapatan bir yapı mı demek yoksa başka türlü görünmez veya sessiz kılınabilecek belirli yakınlık ve şefkat ilişkilerine ve bağlarına imkân sağlayan bir alan mı?

Öldüren Norm: Türk Aile Yapısı ve Ahlakı

Christopher Lasch (1976), ailenin acımasız bir dünyada sığınak olduğu farz edilir, der. Halbuki ailenin dışarıdaki hayattan izole, özel bir duygusal alan olduğu anlayışı bir kurgudan ibarettir. Aile haya-

tının nasıl yaşandığı, toplumsal hayatın diğer alanlarındaki pratikler ve ideolojilerle sürekli ilişki içindedir. Feminist ve antropolojik çalışmalar sayesinde ailenin ekonomik, toplumsal ve kültürel süreçler ve koşulların oluşturduğu belirli bir tarihsellik içerisinde şekillendiğini; sınıf, etnik, ırk ve toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden farklı deneyimlendiğini biliyoruz (Peters 1965; Firth 1965; Chodorow 1978; Collier, Yanagisako ve Rosaldo 1982; Fineman 1995).

Türkiye'de hâkim olan aile modelini, iki karşıt cins arasında gerçekleşen çekirdek aile modeli olarak özetleyebiliriz. Devlet, erken Cumhuriyet döneminden günümüz AKP hükümetinin neoliberal politikalarına ve düzenlemelerine kadar, toplumsal hayatı hep bu aile kurgusunun etrafında örgütlemeye öncelik vermiş ve cinselliği de bu kurguya hizmet eden bir araç olarak görmüştür. Yıllardır hayatlarımızı şekillendiren yasal düzenlemeler ve sosyal politikalar kişiyi birey olarak değil, aileyle ilişkisi üzerinden tanımlamaktadır. Aynı yasal düzenlemeler ve kurumsal pratikler, ailenin toplumsal cinsiyete ve cinselliğe dair eşitsizlikleri üreten bir yapı olmasını garanti altına almışlardır. Devlet dediğimiz yapılanma, aile hayatının oluşumu ve düzenlemesiyle hep yakından ilgilenmiştir. Devlet aynı zamanda, toplumsal cinsiyet ve cinsellik üzerinden örgütlenerek aile içerisindeki cinsiyet eşitsizliğinin en kudretli kaynaklarından birini oluşturur (Das 1995; Das 1996; Rajan 2003). Bu bağlamda Türkiye Cumhuriyeti devleti bir istisna değildir; aksine kurulduğu ilk günden beri yasayı özellikle kadınların cinselliğini kontrol altında tutmak ve ailenin, erkeklerin ve devletin ihtiyacına bağlamak konusunda köklü bir geleneğe sahiptir.

Aile, devletin elinde her zaman için ideolojik bir alan olmuştur. Bu ideoloji, ideal Türk aile yapısının nasıl olması gerektiğini, kimleri içerip kimleri içeremeyeceğini ve aile içindeki rollerin nasıl paylaşılması gerektiğini belirlemiştir. Bu dediklerime örnek olarak kimin kiminle evlenebileceğine, kimin ebeveyn olabileceğine, kimin evlatlık edinebileceğine, kimin hangi koşullar altında boşanabileceğine ve kimlerin miras hakkına sahip olabileceklerine dair düzenlemeleri sayabiliriz. Daha spesifik bir örnek verecek olursak, kısırlaştırma Türkiye'de trans bireylerin nüfus cüzdanı değiştirebilmek için tamamlamaları

gereken tıbbi ve yasal düzenlemelerin bir parçasıdır. Bir kişinin yasal olarak cinsiyet ve vatandaş kimliğini değiştirebilmesi için, kişinin sterilizasyonu şart koşulmuştur. Bu düzenlemeyle, yasal yollarla cinsiyet değişim sürecine giren trans bireylerin üremesi kati surette engellenmekte ve egemen aile anlayışının en önemli unsurlarından biri olan üremeden devlet eliyle mahrum bırakılmaktadırlar. Yani devlet belirli vatandaşlarının üremesi için çeşitli teşviklerde bulunurken, bazı vatandaşlarının üretmemesi için sıkı yasaklar getirmektedir. Başka bir örnek ise çocuğu olan trans bireylerin cinsiyet değişim sürecinden geçmelerinin yasak olmasıdır. Ya da hemcins bireylerin birbirleriyle evlenememesi. Bireyden çok belirli bir aile anlayışını ve o aile içerisindeki belirli rolleri koruma derdinde olan yasalar, kimlerin ebeveyn olabileceğini ve kişinin ebeveyn olduktan sonra neleri yapamayacağını titizlikle düzenlemişlerdir.

Özellikle AKP hükümetiyle beraber toplumsal yaşamın, vatandaş olarak hakların ve ayrıcalıkların aile yaşamına göbekten bağlandığına daha çok şahit olmaya başladık. Aile söylemi ve ilişkileri dışında konuşmanın ya da kendini temsil etmenin birçok imkânı kapattığı bir yönetim anlayışından bahsediyorum. Fakat aile, bu heteroseksüel ve kadına en az üç çocuk yapma baskısı getiren muhafazakâr aile modeli hınçla piyasaya sürülmeden önce de, çocuklar ve ebeveynler arasında bakım, özen, ilgi ve sevgi üzerinden borçlu olmayı ve kalmayı şart koşan bir yakınlık modeliydi. Aslında aileyi temellendiren ana unsurlardan biri, bu bir nevi borçluluk ilişkisidir. Fakat bu borç ilişkisinin üçüncü bir ayağı daha bulunmaktadır: Birbirlerine borçla bağlanan çocuklar ve ebeveynler, hep birlikte devlete de borçludurlar. Devlete olan borçları ise belirli kaideler ve değerler ölçüsünde toplumsal hayatın yeniden üretiminden sorumlu olmaktır. Türkiye'de toplumsal hayatın üretimi ve düzenlenmesi sıkı sıkıya aile ve akrabalık ilişkilerine bağlı olduğundan, devlete olan bu borç elzem kabul edilir. Aile ve toplumsal yaşamın bu iç içeliği LGBTIQ bireyler için başka türlü yakınlık anlayışlarında, hislerinde, duygularında ve aşk hayatlarında ciddi kapanmalara ve sorunlara yol açmaktadır. Aileye olan borcun hem maddi hem de manevi sonuçları vardır.

Duyguların Borçlusu Olmak

Ailenin en popüler tanımlarından biri ailenin sevgi ve duygusal bağlardan oluşan bir alan olduğunu iddia eder. Sevgi, alaka, düşkünlük, şefkat, birbirine bağlılık ve ihtiyaçlardan oluşan duygusal ekonomi ailenin sözde tabiatıdır. Fakat bu temsilin aksine, ailenin birçok insan için gerilim, sıkıntı ve baskı kaynağı olduğunu biliyoruz. Daha uç örneklerde gördüğümüz gibi aile aynı zamanda ev içi şiddet, cinsel taciz ve tecavüz ve namus cinayeti gibi facialarin da kaynağı olabiliyor. Ya da LGBTIQ hayatlar için konuşacak olursak, aile, kavgaların, terk edilmenin, reddin, dışlanmanın ve hatta ölümün asıl kaynağı olabiliyor. Dolayısıyla aile bireyleri arasında kurulması beklenen sevgi, bağlılık ve şefkat gibi bağlar belirli hayatların, arzuların ve bedenlerin üretilmesine, düzenlenmesine ve terbiye edilmesine sıkı sıkıya bağlı. Aile, tüm duygusal, maddi ve sembolik varlığı ve uğraşı ile, belirli hayatları, bedenleri ve arzuları içerip diğerlerini dışlayarak çoğu zaman bir sürü hayat, beden ve arzu arasına sınırlar inşa eden ve duvarlar ören bir işleve sahiptir. Aileyi aile yapan şeylerden bir tanesi, aile bireylerinin o aileye ait kuralları ve değerleri içselleştirmesini şart koşmaktır. Diğer bir deyişle, toplumda egemen olan hetero-üretken aile modeli, belirli duygusal ve cinsel ilişki biçimlerinin bireylerine miras kalmasına ve bireylerinin bu değerlere sahip çıkmasına çalışır.

Sara Ahmed (2006) hetero-üretken aile içerisindeki *queer* hayatlar ve arzulardan bahsederken, bir aile bireyi olmanın aslında o ailenin çizgisinin izinden, yani karşı cinse duyulan arzunun tek geçerli arzu olduğunu doğallaştıran bir çizginin izinden gitmeyi gerektirdiğini söyler. Ailenin çizgisi dediği şey, ailenin içindeki bedenleri karşı cinse arzu duyan bedenler olmaya koşullar. Bu aile çizgisini devralmak ve ona sahip çıkmak aslında aile sevgisi denen şeyin de koşuludur. Ahmed tartışmasını daha da derinleştirmek için aileyi antropolog Marcel Mauss'tan ödünç aldığı armağan kavramıyla açıklar. Yani görünüşte gönüllü gibi görünen ama aslında alıp vermenin bir mecburiyet ve borç ilişkisi oluşturduğu armağan, Ahmed'e göre ailenin dayandığı duygusal temelleri açıklamakta bize yardımcı olur. Armağan kavramını cinselliği yorumlamak için kullanarak, heteroseksüel arzunun

çocuklara aileleri tarafından verilen bir armağan olduğundan ve bu armağanın devralınması gereken bir mirasa dönüştüğünden bahseder:

> Heteroseksüellik toplumsal bir armağan ve hatta hayatın armağanının ta kendisi olarak idealize edildiği sürece çocuğun geleceği olarak tahayyül edilmeye devam edecektir... Heteroseksüellik, çocuğun hayat borcunu sürekli kendi hayatıyla geri ödemesini talep ederek, hem toplumsal mirasa hem de aile mirasına dönüşür. Bu armağanı reddeden çocuk kötü bir borç ve nankör ve kötü duyguların nedeni olarak görülmeye başlar (2006, s. 86).

Bu yüzden bir çocuk ailesinden hetero-üretken bir geleceğe olan arzu ve yönelimi miras alma konusunda başarısız olursa, ailenin kendisine vereceği duygusal yatırımı da riske atmış olur. Riske atılan tabii ki sadece duygusal yatırım değil, aynı zamanda ailenin sunduğu maddi destek ve kaynaklardır. Ama burada vurgulamaya çalıştığım şey, ailenin temelini oluşturduğu varsayılan duygular bütünü ve yakınlık bağlarının aslında belirli cinsel, toplumsal ve kültürel koşulların yerine getirilmesine ne kadar bağlı olduğudur. Bu koşullar arasında sadece cinsel yönelim değil, aynı zamanda cinsiyet kimliği de yer alır. Yani birçok aile çocuğundan sadece belirli bir cinsel yönelime sahip olmasını değil, aynı zamanda doğduğu bedenin etrafında şekillenen belirli bir cinsiyet kimliğine de sahip olmasını ve hayatının sonuna kadar bu kimliğe sahip çıkmasını bekler. Genelde aileler çocuklarını, karşı cinse arzu duydukları ve bedenlerini "düzgün" ve kendilerinden istenilene uygun biçimde şekillendirdikleri ve muhafaza ettikleri ölçüde severler ve onlara şefkat duyarlar.

Türkiye'deki trans kadınların biyolojik aileleri tarafından terk edilme ve sahipsiz bırakılma hikâyeleri bu tartışmaları doğrular nitelikte örnekler sunar. Örneğin, trans kadınların özellikle hastalık, ölüm ve cenaze gibi deneyimler üzerinden yaşadıkları anlar, aile sevgisi ve bağlarının aslında çocukların bedenlerinin üretim ve muhafazasına ne kadar bağlı olduğunu gösterir. Bu bedenlerin, halihazırda toplumsal hayatın her alanına sinmiş ve onu her ayrıntısıyla şekillendiren

heteronormatif aile yapısına uygun olması beklenir. Tam da böylesi bedenler üretmek ve onları muhafaza etmek çocukların hetero aile yapısına ve ebeveynlerine olan borçlarından birini oluşturur. Elbette ailelerin de çocuklarına karşı borçları vardır: Çocuğuna elinden geldiğince imkân sağlayıp onu topluma kazandırmak ve çocuğun zor anlarında onun yanında olup, ona maddi ve manevi destek olmak örneğin. Hastalık anında bakıcılığını yapmak ve öldüğü zaman ise cenazesini kaldırmak, kültürel olarak Türkiye'deki ailelerden beklenen pratikler arasında yer almaktadır. Fakat ailenin çocukla kurduğu bu borç ilişkisi dediğim gibi çocuğun da borcunu, içinde bulunduğu ailenin çizgisini takip ederek, o aileye kendi bedenini ve arzularını armağan ederek ödemesine bağlıdır. Çocuk bu borcu ödemezse akit bozulur, ortada armağan falan kalmaz.

2009-2010 yılları arasında Türkiye'deki trans bireylerin yaşadıkları şiddet biçimleri üzerine yaptığım saha araştırması sırasında, ailesi tarafından terk edilen ve bir daha hiç aranıp sorulmayan onlarca trans kadının hikâyesini dinledim. Kanımı donduran hikâyelerden bir tanesi ölen bir trans kadının biyolojik ailesi tarafından kimsesizler mezarlığına gömülmek istenmesiydi.

Trans hayatın ve bedenin, Judith Butler'ın (2011) kullandığı anlamda, kırılganlığı bu hayatların tam olarak hayat olmasına izin vermez [*not quite lives*] ve dolayısıyla bu hayatlar yası tutulamaz [*ungrievable*] olarak atfedilirler. Bu hayatlar "tam da zaten çoktan kaybedilmiş veya yoksun kalmış olarak ifade edildikleri için kaybedilebilir ya da cezalandırılabilirler; devletin yasadışı şiddetinden [toplumsal ayrımcılık ve dışlanmadan] korunmaya ihtiyacı olan canlı topluluklar yerine bildiğimiz insan hayatına tehdit olarak görülürler" (Butler 2011, s. 383). Transkadın arkadaşlarımdan bazıları kendilerinin aileleri için çoktan ölü olduğundan, yaşamlarının ailelerinin gözünde hiçbir değeri olmadığından bahsettiler. Cinsiyet kimliklerini ailelerine açıkladıkları gün, ailelerinin çizgisine uymadıkları ve onlardan beklenen beden üretim ve muhafazasını gerçekleştirmedikleri için aileleri tarafından reddedildiklerini ve o günün aileleri için öldükleri gün olduğundan dem vurdular. Daha sonra fiziksel olarak da

ölen trans kadınların bazılarının bedenlerine, aileleri tarafından sahip çıkılmamış ve bu bedenler terk edilmişti. İşte bu ölümde dahi terk edilme anları, trans kadınların arkadaşlarının bedenine sahip çıkma ve toplumun biyolojik aileden beklediği rolleri defalarca üzerlerine giyme anı olmuştu.

Fakat cenazelere sahip çıkmak her zaman o kadar kolay olmuyordu. Biyolojik ailenin trans çocuklarının cenazesinin trans arkadaşları tarafından organize edilmesine izin vermediği durumlar da yaşanmıştı. Mesela, biraz önce bahsettiğim ve ailesi tarafından kimsesizler mezarlığına gömülmesi istenen trans kadının cenazesi ilk önce gacılar tarafından düzenlenmek istenmişti. Hatta gacılar arkadaşlarına bir mezar almak ve onu normal bir mezarlığa gömmek için kendi aralarında para bile toplamışlardı. Fakat ne yazık ki aile izin vermemiş, ölen çocukları ve onun arkadaşları arasında kurulan yakınlık ilişkisini yasal yollardan bir çırpıda reddedebilmişti. Sadece kan bağı ilişkisi üzerinden geliştirilen yakınlık ilişkilerine izin veren bu sistem, kan bağı dışında kurulabilecek ve ailenin yerine geçebilecek diğer ilişkilerin üzerini çizer. Bu reddiyenin mümkün olabilmesi devletin yakınlık ilişkilerine müdahil olma durumuyla yakından ilgilidir. Devlet, trans kişinin mirası ve ölü bedeni üzerindeki hakkın kime ait olduğunu kan bağı üzerinden kalın harflerle tanımladığı için, herhangi bir yasal vasiyetin yokluğunda ölen kişinin üzerindeki bütün haklar biyolojik aileye ve ölen kişiyle kan bağı olan akrabalara verilir.

Trans kadın arkadaşlardan biri, ailenin trans çocuklarını kimsesizler mezarlığına gömdürmesine rağmen, ölen çocuklarının mal ve mülklerini hiç çekinmeden aldıklarından bahsetti. Devletin kan bağına biçtiği yasal ayrıcalıklar olmadan, trans bir bireyin bedeni ne mezarlıkta kimsesiz bırakılabilir, ne de hayatındaki diğer alternatif yakınlık ilişkileri biyolojik aile tarafından yok sayılıp reddedilebilir. Aileye verilen bu nihai güç devletin yasalarıyla sabitlenmiştir. Devlet kan bağını yasalar yoluyla tüm diğer yakınlıkların üzerinde tanımlayarak aileye hem bireyi yasal olarak kimsesiz kılma, hem de bireyin hayatındaki önem sırası biyolojik aileden çok daha önce gelebilecek alternatif yakınlık ilişkilerini inkâr etme gücünü vermiş olur. Böyle-

ce devlet yakınlık ilişkisini ailenin ve akrabaların kan bağı üzerinden elde ettikleri bir ayrıcalığa ve mülke dönüştürmektedir. Kimsesizler mezarlığı örneğinden anlaşılacağı gibi bu ayrıcalık ve mülkiyet ölümcül, daha doğrusu ölen kişiyi fiziksel ölümünün ötesinde bir kez daha öldürebilecek kudrette olabiliyor. Biyolojik aile, bu haliyle, devletin yetkisiyle üretilmiş en ölümcül yakınlık modellerinden birine dönüşür.

Kimsesizleştirilen ölü bedenlerin hikâyesi burada bitmez. Kimsesiz ilan edilen bir beden tıp eğitiminde kadavra olarak kullanılmak üzere özellikle İstanbul gibi büyük şehirlerde yer alan tıp okullarına gönderilebiliyor. Araştırmam sırasında görüşme yaptığım Ceyda, 45 yaşında, biyolojik ailesiyle bağları çoktan kopmuş bir trans kadındı. Beraber zaman geçirdiğimiz bir gün, öldükten sonra bedenini Cerrahpaşa'ya bağışlayacağından bahsetti: "Nasıl olsa bir ailem yok! Cenazem başkalarının başına kalmaktansa bari iş görsün, birilerinin eğitimine yarasın," dedi. Duyduğum şey karşısında istemeden de olsa biraz afallamıştım. Ceyda yüzümdeki ifadeyi görünce bu kadavra meselesinin üzerine daha da giderek, öldükten sonra vücudunun bir sürü ölü bedenle dolu kadavra havuzunda yüzdüğünü hayal edebildiğini söyledi. Bu havuz Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nin bodrum katında yer alan, ölü bedenlerin çürümesini engelleyen ve uzun süre kadavra olarak kullanılmasını sağlayan kimyasal solüsyonlarla dolu bir havuzdu. Ceyda bu havuzdaki bedenlerin genelde akıl hastalarına ya da kimsesizlere ait olduğunu söylemişti. Bahsi geçen havuzun artık Cerrahpaşa'nın bodrum katında olmayıp kaldırıldığını ve yerine daha ileri teknoloji kadavra muhafaza üniteleri yerleştirildiğini daha sonra Aslıhan Sanal'ın Türkiye'de organ nakli üzerine yapmış olduğu etnografik çalışması, *Yeni Organlar, Yeni Hayatlar* (2013) kitabında okuyacaktım. Sanal, kitabının bir bölümünde Cumhuriyet'in erken döneminden beri akıl sağlığı yerinde olmayan insanlara, başka insanlara bağımlı yaşadıklarından ötürü, birey olma ve kendi bedenleri üzerinde söz sahibi olma hakkı tanınmadığından bahsediyor. Bakırköy Akıl ve Ruh Sağlığı Hastanesi'nde kalan hastalar öldükten sonra, eğer cenazelerine biri sahip çıkmaz veya ölü bedenleri anatomi laboratuvarında çalışanlar tarafından talep edilmezse, kimsesiz

ilan edilip kimsesizler mezarlığına gömülüyorlar. Hâkim ve Savcılar Yüksekokulu'nun 2011'de Ölü Muayene ve Otopsi İşlemleri'ne dair yayınladığı genelge, kimsesiz bedenlerin tıp eğitiminde ve bilimsel araştırmalarda kullanılmasının yolunu daha da açtı. Bu genelgeye göre, kimsesiz ilan edilen bedenler, ölümlerini takiben on beş gün içerisinde herhangi bir aile bireyi tarafından istenmedikleri takdirde tıp fakültelerine dağıtılabilecekler.[3]

Bunların yanı sıra bedenlerini ölüm halinde tıp eğitimine bağışlayan kişiler de var; fakat bu kişilerin sayısı çok değil. Hatta bu kişilerin aileleri, kişinin vasiyetine rağmen öldükten sonra bu bedenin kadavra olarak bağışlanmasına engel olabiliyorlar. Yani vasiyete rağmen beden üzerindeki son söz ve hak genelde biyolojik aile bireylerine veriliyor. Tıp fakültelerine verilen bedenlere daha sonra sahip çıkan ve bu bedenler için cenaze töreni düzenlemek isteyen aileler de var. Bu yüzden, tıp fakültelerinin ölü bedenleri bir süre sonra aile bireylerine teslim etmek zorunda kaldıkları durumlar yaşanmış.[4] Bu örneğe bakacak olursak, Türkiye'de merhum kişinin bedeninin aile ve akrabalık ilişkileri üzerinden şekillenen ve anlam kazanan toplumsal bir beden olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Cenaze töreni ve ritüelleri sadece ölen bedene olan son borcu temsil etmiyor, aynı zamanda ailenin kendini ölüm üzerinden aile olarak tanımlamasında ve kurmasında da önemli role sahip oluyorlar.

Sanıyorum ki Ceyda ölmüş bedenini tahayyül ederken, kadavra düzenlemelerinin ardında yatan ve ölü bedene ait şu algıya işaret ediyordu: Bedenini kadavra olarak bağışlamazsa, zaten eninde sonunda kimsesiz olarak addedilme ve böylece yine bedeninin tıp okullarına sevk edilme ihtimali vardı. Ne de olsa ailesiyle ilişkisi çoktan kopmuştu ve olası bir ölümde ölü bedene yakınlık ilişkisi üzerinden sahip çıkabilecek kişiler devletin nazarında yakın kişi olarak sayılmıyorlardı. Gacılar kalkıp yıllardır ördükleri yakınlık bağlarına dayana-

3 http://www.haberturk.com/saglik/haber/729564-kadavra-dagitimi-basliyor (Son erişim tarihi: Mart 2015).

4 http://www.hekimlerbirligivakfi.org/news_read.php?i=245 (Son erişim tarihi: Mart 2015).

rak devletten bu bedeni talep etseler bile devlet o bağları aile bağları kadar kıymetli ve yetkili bulmayıp isteklerini reddedebilecekti. Öte yandan devlet gacıların arkadaşları için cenaze düzenleme isteğine karşı çıkmasa bile, Ceyda kimseye yük olmak istemediğini söylemişti. Trans kadınların kendi aralarında para birleştirip bir mezar alması, para paylaşımına rağmen çok pahalıya geliyordu. Maddi kaygılar birtakım yakınlık beklentilerinin önüne geçmişti. Bedenini tıp eğitimine bağışlayarak ölümünün arkadaşlarına getireceği maddi yükün sorumluluğundan kendini kurtarıyordu.

Diğer yandan şüphesiz ki tüm aileler trans çocuklarını reddetmiyorlar. Bir süre ayrı kaldıktan veya ailesi tarafından terk edildikten sonra aileleriyle ilişkilerini belirli biçimlerde yürütebilmiş trans kadınlar da var. Mesela Melis onlardan biri. Bir gün Melis'le sohbet ederken ailesinin kendisini nasıl yıllar boyunca kabul etmediği ve kendisinden nefret ettiğini anlattı. Yıllar sonra ailesiyle yeniden konuşmaya başlayan Melis, ailesinin kendisine söylediklerini şöyle ifade etti: "Senin ne olduğunu biliyoruz. Senin eşcinsel olduğunu biliyoruz. Biz seni kabullendik ama İskenderun kabul etmez. Bizi rezil edersin. Bizim topluluğumuz, bizim çevremiz kabul etmez." Melis'in ailesi daha sonra İskenderun'dan Hatay'a taşınır. Hatay'da kimse Melis'i tanımaz, bilmez. Ailesini her ziyarete gidişinde, ailesi insanlara görünmemeye dikkat ederek Melis'i otogardan çabucak alıp arabalarına bindirirler. Bunu anlatırken Melis iç geçirdi ve annesinin onun yüzünden tam üç kere şehir değiştirdiğini söyledi. En sonunda Melis'in parasıyla deniz kenarında bir ev alırlar. Ailesi komşularına Melis'i İstanbul'dan eski bir komşu diye tanıtır. Melis'in arada sırada onları ziyarete geldiğinden bahsederler. Yeri gelir, ailesi tarafından Melis başkalarına, "Almanya'dan geldi! Abimizin kızı," diye tanıtılır. Melis bunları anlatırken, her şeye rağmen kendisini ailesine kızları olarak kabul ettirebilmiş olmaktan gurur duyduğunu söyledi. Fakat konuşmamız ilerledikçe ailesinin onu kabul etmesinin ardında yatan unsurun bir zamanlar seks işçiliğinden kazandığı para olduğunu belirtti. Epey bir süre yüzüne bakmadıkları ve arayıp sormadıkları Melis, ne zaman ki çok para kazandığını ailesine söyler, o zaman ailesiyle ilişkisi ko-

şullu olarak düzelir. Ailesi Melis'e arada sırada kendilerini ziyaret edebileceğini; ama bunu Melis'in kendilerine komşularından ve bilindik çevrelerinden uzakta satın alacağı bir evde olabileceğini söyler. Biraz önce bahsi geçen deniz kenarındaki ev bu evdir. Melis ayrıca erkek kardeşlerinin onun parasıyla hacca gittiklerinden de bahsetti.

Gacıların bazıları aileleriyle Melis gibi koşullu görüşmeler yaşıyorlardı. Mesela bazıları sadece telefonla görüşüyor ve ailesine para yolluyordu. Bu ilişkilerde para ilişkinin devamı ve belki daha sonra iyiye gidebilmesi için neredeyse tek şans haline gelmişti. Bu gacılardan bazıları ailelerinin yüzlerini uzun senelerdir görmemiş ama sadece seslerini duyabilmişlerdi.

Elbette bazı aile ilişkileri sadece para üzerinden yürümüyordu. Trans kadınlar arasında aileleriyle, özellikle de anneleriyle görüşmeyi sürdürebilmek için değişik taktikler üretenler de vardı. Örneğin kendisiyle görüştüğüm sırada 47 yaşında olan Yelda. Yüksek topuklu ayakkabıları, platin sarısına boyanmış ve her daim fönlü olan saçları, mini etek veya daracık pantolonu ve yüzünden hiç eksik olmayan yoğun makyajıyla son derece bakımlı ve güzel bir kadındı. Annesiyle görüşebilmesi, annesini ziyarete gittiği her seferde kafasına saçlarını saklayan şapka takıp, üzerine bol kumaş pantolon giyip, yüzündeki makyajı silip yerine kalın kaşlar ve hafif bir bıyık çizerek erkek taklidi yapmasıyla mümkündü.

Tabii tüm bu örneklerin dışında LGBTT aileleri grubu LİSTAG'lı aile bireylerini unutmamak lazım. LİSTAG'lı aileler Türkiye'de çok zor olan bir şeyi başararak çocuklarının cinsel yönelim ve cinsiyet kimliğinden ötürü onları dışlamayan, aksine çocuklarına sahip çıkan ve onlarla dayanışma içinde olan aileler. Ne yazık ki sayıları çok az. Bu yazı LİSTAG'lı aileleri tartışmanın dışında tutarak trans kadınların genelde yaşamış oldukları aile deneyimlerine değiniyor. Yazımın başından beri söylemiş olduğum gibi ailelerin çocuklarını dışladıkları ve terk ettikleri alanlar gacıların trans arkadaşları ve LGBTIQ bireyler tarafından doldurulabiliyor. Bütün bu terk edilme hikâyelerinin karşısında trans kadınlar, toplumca ve yasayla biyolojik aileye layık görülen ve tanınan belirli hak, ritüel ve pratikleri kendilerine mal ede-

rek arkadaşlık ilişkileri üzerinden alternatif aileler kuruyorlar. Trans kadın cenazeleri bu alanlardan bir tanesi. O yüzden şimdi Sinem'in cenazesine tekrar dönüyorum.

Ölümde Yakınlaşmak

2010 Mayıs ayının sıcak günlerinden biriydi. Alelacele Hisarüstü-Taksim otobüsünden inip, Taksim Meydanı'nı boydan boya geçerek Kazancı Yokuşu'ndan aşağı hızlı adımlarla yürümeye başladım. Kazancı Camii'ne ulaştığımda çoğunluğu trans kadınlardan oluşan büyük bir kalabalık beni karşıladı. Herkes bir gece önce vefat eden arkadaşı Sinem için oradaydı. Sinem seks işçiliği yaparak hayatını kazanan 50'li yaşlarında trans bir kadındı. Birkaç hafta önce Tarlabaşı Bulvarı'nda mesaisini yaparken beyin kanaması geçirmiş ve apar topar hastaneye kaldırılmıştı. Orada kaldığı süre zarfında İstanbul LGBTT Derneği'ndeki gacılar sürekli ziyaretine gitmiş ve kendisine göz kulak olmaya çalışmışlardı. Ne yazık ki tedavi fayda etmemiş ve Sinem hayata gözlerini yummuştu.

Herkes öğle ezanının okunmasını bekliyordu. Ezanın okunmasıyla öğle namazını kılan erkekler, daha sonra da Sinem'in cenaze namazını kıldılar. Sinem'le kendisi hayattayken hiç tanışma fırsatım olmamıştı. Şimdi cenazesinde bulunmak biraz da garip geliyordu.

Kazancı Camii'ne vardığımda gördüğüm kalabalık karşısında şaşırdım. Çoğunluğunu trans kadınların oluşturduğu, İstanbul'daki LGBTI örgütlerinden bazı kişilerin, bir de komünist bir partinin birkaç üyesinin bulunduğu bir kalabalıktı. O kalabalıkta gözlerim tanıdık bir sima ararken Ceyda'nın bana doğru yaklaştığını gördüm. Sinem'in gasil işlemlerinden yeni gelmişti. Lafın arasında bana, "Bu yıkadığım kaçıncı trans kadın cenazesi, bilmiyorum!" dedi. Ailesi tarafından terk edilen arkadaşlarının cenazelerini defalarca yıkamıştı.

Cenaze namazının erkekler tarafından kılınmasını beklerken, sokakta gacılarla sohbet ediyordum. O sırada Ceyda, Sinem'in annesinin de cenazede olduğunu söyledi. Sonra kadını ve Sinem'in kız kardeşini duvar kenarında bir sandalye üzerinde otururlarken gördüm. Cenaze namazı kılınırken taziyeleri kabul ediyorlardı. Sinem hastane-

de yoğun bakımda yatarken kız kardeşinin bir kez yaptığı kısa ziyaret dışında Sinem'i aile bireylerinden ziyaret eden kimse olmamıştı. Onun yerine gacılar zamanları elverdiği ölçüde Sinem'in hasta bakıcılığını yapmış, doktor ve hemşirelerle iletişim halinde olmuş ve gerekli ihtiyaçları karşılamışlardı.

Sinem'in ölümüyle beraber cenazenin kim tarafından ve nasıl düzenleneceği sorusu ortaya çıkmıştı. Mesele sadece gasil işlemleri değil, aynı zamanda Sinem'in cenaze namazını kılacak bir camii bulabilmekti. Ceyda, Sinem'in trans kadın olduğunu duyduktan sonra cenaze namazını kılmak istemeyen birkaç imamla konuştuklarından bahsetti. Kabul eden imamlardan bazıları ise cenaze namazını ve duasını Sinem'i ancak merhum veya er kişi olarak ifade ederek yapabileceklerini söylemişler. O yüzden Sinem'i dualarında merhume veya hatun kişi olarak anacak ve onun cinsiyet kimliğine zeval vermeyecek bir imam bulmak zor olmuştu. Sonunda Kumbaracı Camii'ndeki imam Sinem'in kadın olarak toprağa verilmesine olumlu yanaşmış ve tabutun başına yemeni yerleştirilmesinden, dualarda Sinem'i merhume olarak anmaya kadar ölümün cinsiyet kimliği Sinem'in arkadaşlarının istediği gibi olmuştu.

Cenaze duası yapılırken herkes tabutun önünde duran imamın arkasına toplanmıştı. Herkes duasını bitirip Sinem'e hakkını helal etti. Dualara katılırken bir yandan da cenaze kalabalığındaki kişilere teker teker bakıyordum. Cenazedeki erkek sayısının çok az olması dikkatimi çekti. Sinem onca zaman seks işçiliği yapmış, bir sürü erkekle tanışıp zaman geçirmişken şimdi cenazesinde birkaç erkek görmek acı bir ironiydi. Kendi cenazesini uzaktan izleme şansı olsa o an ne hissederdi, diye aklımdan geçti.

Duanın bitişinin hemen ardından çoğu insan cenazeyi toprağa vermek için arabalarına yönelmeye başladı. Çok fazla araba olmadığı ve benim yerime Sinem'in arkadaşlarından birinin gitmesini tercih ettiğim için bana önerilen yeri başkasına verdim ve gacılarla onlar mezarlıktan geldikten sonra İstanbul LGBTT'de buluşmaya karar verdim. Gacılar Sinem'i toprağa verdikten sonra Sinem için pişirilen helvayı yemek maksadıyla dernekte toplanacaklardı. Helvayı bir başka gacı evde yapıp getirecekti. Akşamüstü altıda dernekte buluşma kararı aldık.

Derneğe gittiğimde içerisi çok kalabalıktı. Bir göz küçük bir odadan oluşan dernekte otuza yakın insan vardı. Mezarlıktan yeni dönmüşlerdi. Ceyda'nın yanına oturdum ve defin merasiminin nasıl geçtiğini sordum. Bana iyi geçtiğini ama Sinem'in annesi ve kız kardeşinin orada olmadıklarını söyledi. Camide kılınan cenaze namazından sonra ayrılmışlar ve ayrılırken gacılara ve Sinem'in arkadaşlarına iletmesi için Ceyda'ya bir mesaj bırakmışlardı: Gacılardan taziye ziyareti için kesinlikle eve gelmemelerini istemişlerdi. Yoksa komşularına ve yakınlarına açıklama yapamazlardı. Bunları anlatırken, Ceyda mezar parasını da kendi aralarında topladıklarından bahsetti. Sinem'in biyolojik ailesi hiçbir katkıda bulunmamıştı. Ceyda yüzümde şaşkın bir ifade görmüş olmalı ki, bana dönüp şöyle dedi: "Ne bekliyordun? Ben ölünce aynısını benim için de yapacaklar. Neticede birbirimizin ailesi biziz."

Sinem'in cenazesi ve Ceyda'nın sözleri trans kadınlar için ailenin ne meşakkatli bir mesele olduğunun, bu alanı kendi kurdukları arkadaşlık ve dayanışma ilişkileri üzerinden deneyimlediklerinin ve bu alana nasıl şekil verdiklerinin örneklerinden sadece bir tanesi. Yaratılan ve yatırın yapılan bu yakınlık ilişkileri, yaşanılan hayata ve arkadaşlıklara dair geliştirilen belirli bir etik anlayışa göre şekillenmekte. Biyolojik ailelerinin kendilerini terki ve inkârı karşısında, trans kadınlar zaman zaman aile adı verilen modeli ve söylemi alıp, ona kendi ilişkileri üzerinden mana ve içerik kazandırarak aile dediğimiz yakınlık ilişkisini yeniden anlamlandırıyorlar. Kendi aralarında kurdukları yakınlık ilişkilerini zaman zaman aile kavramları üzerinden adlandırmak hem biyolojik aileleri hem de diğer toplumsal aktörler tarafından gündelik hayatta kendilerine yaşatılan şiddetle baş etme stratejisi olarak yorumlanabilir.

Şüphesiz ki tüm bu ilişkisellik her zaman uyum veya olumlu duygular üzerine kurulmuyor; aksine her yakınlık ilişkisinde ve ailede olduğu gibi şiddeti, çatışmaları, anlaşmazlıkları, tartışmaları ve çeşitli pazarlıkları da barındırabiliyor. Bu yakınlık ilişkileri hem olumlulukları hem de olumsuzluklarıyla tek başlarına bir boşlukta değil, yasal düzenlemelerin, kurumsal pratiklerin ve Türk aile yapısına ve cinsel-

liğe dair egemen olan değerler, kurallar ve anlayışların birbirleriyle ilişkiye girdikleri bir toplumsallık içerisinde biçimleniyor. Dolayısıyla gacılar arasında kurulan yakınlık ilişkileri üzerinden alternatif veya seçilmiş aile kavramlarına dair tartışma yürütürken, devletin de belirli yakınlık ilişkilerinin ve terminolojisinin aracısı ve garantörü olduğu noktasını da göz önünde bulundurmak gerekiyor.

Dediğim gibi trans kadınlar arkadaşlıklarını zaman zaman aile olarak adlandırırken aslında onlar da bazı çatışmalardan, anlaşmazlıklardan ve hırçınlıklardan muaf değiller. Dolayısıyla yazının başından beri gayem aile kavramını romantize etmek ve trans kadınların verdikleri anlamlar üzerinden güzellemek değil, aksine aile kavramının trans kadınlar için ne demek olduğuna, aralarında nasıl ve ne amaçla kullanıldığına ve ne gibi bir işlev gördüğüne odaklanmak oldu. Anlattığım hikâyelerle ailenin insanın hayatına mal olabilen ve ölümle yaşam arasında ani geçişler örebilen bir yakınlık ilişkisi olabileceğini vurguladım. Sürekli aile üzerinden düşünmek ve başka yakınlık biçimlerini dahi bu kavram üzerinden anlamlandırmak, yakınlık ilişkilerine dair kurduğumuz tahayyüllerin muhafazakâr bir çıkmazı olarak yorumlanabilir. Alternatif veya *queer* aileler illa özgürleştirici bir işlev görmek zorunda değiller. Hatta şiddet içermeye bile devam edebilirler. Belki de aile denen kavramdan tamamen kurtulmak ve tüm yakınlık ilişkilerini onu kıstas olarak belirleyip ölçüp biçmemek lazım. Ama normun çekiciliğinin ve yarattığı arzu biçimlerinin de bizi dürtmeyi hiç bırakmayacağı kesin. Belki de norma dahil olmayı ve norm dışında nefes alanları açmayı illa birbirlerinin yerine geçmesi ve birbirini dışlaması gereken süreçler olarak düşünmektense, ikisinin de taktikler, deneyimler, istek ve arzular olarak aynı hayatlar içerisinde beraber yürüyebildiğini kendimize hatırlatmak gerekiyor. Bu nedenle aileyi ve getirdiği normatif güvenliği belli ölçülerde arzulayıp, bunu aynı zamanda dönüştürmeye çalışırken, kendimizi sadece bu alana hapsetmememiz ve tahayyüllerimizi başka yakınlık kavramlarına, diline ve pratiklerine açmamız da elzem.

Kaynakça:

Ahmed, Sara. 2006. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press.

Butler, Judith. 2011. "Remarks on "Queer Bonds." *GLQ* 17 (2-3), s. 381–87.

Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California Press.

Collier, Jane, Sylvia Yanagisako ve Michelle Z. Rosaldo. 1982. "Is There a Family? New Anthropological Views." *Rethinking the Family: Some Feminist Questions* içinde, edited by Barrie Thorne and Marilyn Yalom, s. 71–81. New York: Longman.

Das, Veena. 1995. "National Honor and Practical Kinship: Unwanted Women and Children." *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction* içinde, haz. Faye Ginsburg and Rayna Rapp, s. 212–33. Berkeley, CA: University of California Press.

———. 1996. "Sexual Violence, Discursive Formations and the State." *Economic and Political Weekly* 31 (35/37): s. 2411–2423.

Fineman, Martha. 1995. *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*. New York: Routledge.

Firth, Raymond. 1965. "Family in Tikopia." *Comparative Family Systems* içinde. haz. M. F. Nimikoff, s. 105–20. Boston: Houghton Mifflin.

Lasch, Christopher. 1976. "The Family as a Haven in a Heartless World." *Salmagundi* 35 (Güz): s. 42–55.

Peters, Emrys L. 1965. "Aspects of Family among the Bedouin of Cyrenaica." *Comparative Family Systems* içinde, haz. M. F. Nimikoff, s. 121–46. Boston: Houghton Mifflin.

Rajan, Rajeswari Sunder. 2003. *The Scandal of the State: Women, Law, and Citizenship in Postcolonial India*. Duke University Press.

Sanal, Aslıhan. 2013. *Yeni Organlar, Yeni Hayatlar: Organ Nakli, Ahlak ve Ekonomi*. İstanbul: Metis.

CİNSİYETLENDİRİLMİŞ ALANLARIN TAHAKKÜMÜ: İKİLİ CİNSİYET SİSTEMİNİN ÖTESİNDEN YANSIMALAR*

PETRA L. DOAN

Bu makale ikili cinsiyet sistemi normlarının doğurduğu sonuçların hem gündelik hayatında cinsiyetin sınırlarını aşanlar hem de hayatları bu normlarla çevrelenenler tarafından bir çeşit cinsiyet tahakkümü olarak nasıl deneyimlendiğini eleştirel bir şekilde tartışıyor. Feminist coğrafyacılar ve kent teorisyenleri şimdiye kadar mekânların cinsiyetlendirilmiş olduğunu ve bu cinsiyetlendirmenin kadınlar açısından çok büyük sonuçları olduğunu söylediler. Bu makale bu analizi genişletiyor ve katı cinsiyet kategorilerinin geniş bir nüfusunun küçük ve fazlasıyla marjinalleştirilen bir kesimi olan interseks ve trans birey nüfusunu içermekte nasıl eksik kaldığını gösteriyor. Bu makale, cinsiyet normlarını ihlal edenlerin kamusal ve özel hayatlarının neredeyse her bölümünü şekillendiren cinsiyet tahakkümünü deneyimleyişini örneklendirmek için oto-etnografi metodunu kullanıyor. Ortaya çıkan verilerin mahiyeti; park alanları, umumi tuvaletler, alışveriş merkezleri, işyeri ve evi içerecek şekilde transgender *ve* queer *literatürüne başvurularak ve aynı zamanda bu tahakkümü aralıksız bir bütün olarak kamusal ve özel alanlarda deneyimleyen yazarın yaşamına bakılarak araştırılıyor.*

---

* "The Tyranny of Gendered Spaces - Reflections from Beyond the Gender Dichotomy", *Gender, Place & Culture*, 17:5, 2010, s. 635.

Tahakküm zalimce ya da acımasızca uygulanan güç kullanımına işaret eder; genelde de gücü elinde tutanın daha az güçlü olan üzerinde uyguladığı çeşitli baskı yöntemlerini içerir. John Stuart Mill (1869) çoğunluğun tahakkümü konusunda bizi uyarmıştı, zira sırf rakamların ağırlığına bakmak adaletsiz bir eylemi adil hale getirmek için asla yeterli olamaz. Tarih, galipler tarafından yazılmıştır ve kazananlar da ekonomik gücü ve toplum baskısını ellerinde tutarlar. Böylece kabul edilebilir politik ve sosyal davranışlar için standartlar oluşturabilirler. Bu tarihler ve standartlar her zaman azınlık gruplarını dışlar ve tahakküm ortaya çıkar.

Bu makalede, cinsiyet değiştiren ve değişken cinsiyetli* kişilerin cinsiyete göre ayrılmış alanları, özel bir tahakküm şekli (toplumsal cinsiyet tahakkümü) olarak deneyimlediklerini savunuyorum. Bu tahakküm, Batı toplumunda kabul görmüş cinsiyete uygun davranış beklentilerine insanlar kafa tutmaya cesaret ettikleri zaman ortaya çıkar. Bu cinsiyetlendirilmiş beklentiler ataerkil ikili cinsiyet sistemi tarafından üretilir ve birçok insan için çok büyük ve acılı sonuçlara sebep olur. Değişken cinsiyetli olanlar için cinsiyet tahakkümü yaşadığımız her tür alana zorla müdahale eder ve sergilediğimiz davranışları kısıtlar. Bu zulmün benim ve cinsiyeti bu kısıtlı ikiliğe uymayanların hayatlarını nasıl şekillendirdiğini anlatmak için oto-etnografik bir yöntem kullanacağım.

Transgender terimi atandığı cinsiyeti "icra etmeyen ya da bu cinsiyetle özdeşleşmeyen ve başka bir cinsiyeti sergilemek için kalıcı ya da geçici bazı aşamalardan geçen" kişilere gönderme yapan kolektif bir terimdir (D. Valentine 2003, s. 27-28). Sıklıkla bu kategoride transseksüeller, travestiler, *crossdresser*lar, *drag queen*ler, *drag king*ler, dönme oğlanlar [*tranny bois*] ve basit kategorizasyonları reddeden *gender queer*ler yer alır. Bu kategorinin sınırları çok net değildir; mesela bazı interseks bireyler kendini *transgender* olarak tanımlarken bazıları tanımlamaz (Chase 1998; Kessler 1998; Turner 1999). Hatta

* Cinsiyet ifadesi ve davranışları toplumun kadın ve erkek olarak adlandırdığı ikili cinsiyet normlarına uymayan kişilerin tümünü kapsayan bir terim olan "*gender variant*", makale boyunca "değişken cinsiyetli" olarak kullanılmıştır. (ç.n.)

bazı kişiler doğduğu cinsiyetle kendini tanımlar, fakat cinsiyetlerinin sıklıkla karıştırılmasına yol açan muğlak pratikler sergilerler (Browne 2004; Lucal 1999). Tüm bu bireyler için *transgender*ların da bir bileşeni olduğu değişken cinsiyetli terimini kullanıyorum (Doan 2007).

İlerleyen sayfalarda bir trans kadın olarak kendi penceremden cinsiyetlendirilmiş alanlardaki deneyimlerimi derinlemesine düşünmek için kullandığım oto-etnografi kültürel analiz ve kişisel anlatının bir arada yorumlanmasıdır (Chang 2008). Böylece çeşitli yöntemlerle kişinin duygularını ve iç yüzünü ortaya çıkaran yoğun bir hayat deneyimi betimlemesi ortaya çıkar (Ellis 2004). Moss (2001) bu tekniğin kişinin güç ağları içindeki pozisyonunu ve konumlanışını dikkatlice düşünmesine imkân sağlayabileceğini söyler. Knopp (2001) kırsal alanın ekonomi politiği konusundaki birikimini *queer* teori ile birleştirmeye çalışan bir *queer* coğrafyacı olarak hayat macerasını anlatmak için otobiyografi kullanır. Reed-Danahay (1997) bazı oto-etnografilerin "doğal" antropoloji olduğunu iddia eder çünkü genelde etnograflar tarafından çalışılan insanlar kendi çalışmalarını yazmaya başlarlar. Bu tarz bir yazım sömürgeleştirilmişlerin, sömürgeciler karşısında yeniden güç kazanmalarına izin verir (Besio 2005) ve azınlık gruplarının parçası oldukları bir düzeni anlatmalarına müsaade eder (Ellis 2004).

Son yıllarda trans aktivistler ve araştırmacılar kendi hikâyelerini düzeltmek için uğraşıyor. Birleşik Krallık (Morris 1974), ABD (Hunt 1978; Martino 1979; McCloskey 1999; Jorgenson 2000; Dent 2002) ve Avustralya'dan (Cummings 1992) bazı transseksüel yazarlar otobiyografi kullandılar ve karışık sonuçlar elde ettiler. Prosser (1998) Amerika bağlamında DSM'nin (Amerikan Psikiyatri Derneği Mental Bozukluklar Tanısal ve Sayımsal El Kitabı) özel kriterlerine göre hormon kullanımı ve ameliyata uygun görülmek için yapılan teröpatik geçiş ritüellerinde transseksüel anlatının çok önemli bir yeri olduğunu söyler. Sonuç olarak ortaya çıkan anlatılar genellikle normatif cinsiyet kalıplarını desteklemiş olur; çünkü bazen transseksüellerin tıbben kabul edilebilir olmak için cinsiyet inşasını özcü bir yaklaşımla sergilemeleri gerekir (Butler 2004, s. 71).

Fakat bazı trans aktivistler, Foucault tarafından (1978) düzenleyici iktidar olarak teşhis edilen tıp âleminin bu kapı bekçiliğini eleştirirler. Bazı araştırmacılar bu anlayışın derinlerine iner ve bu alanın *queer* çalışmalarla bağlantısı üzerine çalışır (Butler 1990; Stone 1991; Bornstein 1994; Stryker 1994, 2004; Rothblatt 1995; Feinberg 1996; Wilchins 1997, 2004; Namaste 2000; Sullivan 2003; Green 2004; Hines 2006). Bu yazarların ikili cinsiyet sistemine getirdikleri eleştiriler ve bu alandaki çalışmaları, heteronormativiteden ayrışan cinsiyetlerle ilgili anlayışıma altyapı sağlamıştır.

Bu makalede kendi hikâyemden otobiyografik parçaları trans ve *queer* teori ile birleştiriyorum ve değişken cinsiyetin içine girdiğim her alanda hissedildiğini iddia ediyorum. Cinsiyet tahakkümünün derin etkilerini örneklemek için çeşitli kamusal alanlardan başlayarak, üniversitenin sözde kamusal alanlarından, yarı özel alan olan alışveriş merkezlerine ve evimdeki özel alanıma uzanarak farklı mekânlarda yaşadığım deneyimleri sunuyorum. Bu mekânların her birinde, cinsiyet tahakkümünün *transgender* bir birey olarak farklı mekânları deneyimleyişim üzerinde nasıl büyük bir etki yarattığını ortaya koyuyorum. Tüm bu sınırlamalara rağmen ikili cinsiyet sisteminin ötesinde bir yerde açık ve dürüst olarak yaşamanın yollarını arıyorum. Eşitsizlik örüntülerini ortaya çıkarmak için kendi kişisel hikâyemi kullanırken ayrımcılıkla ilgili farkındalık yaratmak için kendi taciz hikâyelerini (G. Valentine 1998, Lucal 1999) kullanan diğer feminist sosyal bilimcilerden ilham aldım. Bu şekilde kendimden yansıtarak feminist bir araştırma yapmak bazı içsel direnişleri (Gibson-Graham 1994) ortaya çıkardı ve kendi *transgender* perspektifim üzerine yeniden düşünmeme sebep oldu. Yansıtmacı araştırma sürecinin benmerkezci olma ve aynı zamanda kendi yaşadıklarımdan büyük genellemeler çıkarma tehlikesi taşıdığının farkındayım (Rose 1997) ama görünür bir transseksüel kadın olarak kendi kişisel pozisyonumun biricik bir bakış açısı oluşturmak ve cinsiyet tahakkümünün cinsiyetlendirilmiş alanların algılanışını nasıl şekillendirdiğine dair belirgin bir tasvir yapmak için bir fırsat sağladığını düşünüyorum.

Kendi *transgender* varoluşumla yüzleşmek

Uzun yıllar toplum tarafından bana atanmış cinsiyete uyum sağlamaya çalışsam da küçük bir çocukken "oğlan" denilen kalıba sığmadığımın güçlü bir şekilde farkındaydım. Birbiriyle iç içe geçmiş olan cinsiyetimin ve ruhsal yolculuğumun detayları birçok yerde bulunabilir (Doan 2000, 2002) ama bu geçişin sonuçları bulunamaz. Genç bir insan olarak anladım ki erkek bedeninde dünyaya gelmiştim ama içten hissettiğim cinsiyetle, dışarıdan görünen oğlan olarak benden beklenen davranışlar arasında bir çelişki hissediyordum. Yıllar sonra bir terapiste, toplumsal cinsiyet rollerine boyun eğmiş olmamın *transgender* bir birey olma konusunda güvenilirliğimi sarsıp sarsmadığını sormuştum. O da bana 1959 yılında cinsiyet değişkenliğinin mental bir hastalık çeşidi olarak görüldüğünü ve kız olmak istediğimi aileme söyleseydim elektroşok tedavisi alabileceğimi ve hiç hoşlanmayacağım terapiler görebileceğimi söylemişti. Demek ki o zamanlar, cinsiyet rollerine dair algım devreye girmiş ve hissettiklerimi bastırarak kendimi koruyabilmemi sağlamıştı.

Bu nedenle cinsiyetimi bedenimin derinlerinde yok ettim ve erkekliğimi göstermek için sakallı bir yüzle ve giderek kırılganlaşan bir dış kabukla yaşamaya devam etmek için kuvvetle mücadele ettim. Uzun mücadele yıllarından sonra gerçekliğimden yoksun olmak uykusuz gecelere yol açıyordu ve göründüğüm gibi bir erkek olarak hayatımı sürdürüp sürdüremeyeceğim konusunda kendimi sorguluyordum. Bir noktada, ruhum karanlık geceleri deneyimlerken çok derin bir depresyon hissi ortaya çıktı. Birçok düşünsel arayıştan sonra hayatta kalabilmek için "gerçek benliğim" üzerinden dünyayla yüzleşmek zorunda olduğumu fark ettim (Brown ve Rounsley 1996). Bu değişikliği yapmak hayatımın en zor deneyimlerinden biriydi. Kırk iki yaşında aileme[1] ve iş arkadaşlarıma "açıldım" ve hissettiğim cinsiyetimi artık saklayamayacağım gerçeğini açıkladım.

1 Evlenmenin ve iki çocuk babası olmanın cinsiyet sorgulamalarımı susturacağını ve kimliğimi erkek olarak sabitleyeceğini ummuştum ama cinsiyet kimliği bu şekilde işlemiyor. Evliliğim bitmesine rağmen çocuklarımla samimi ilişkimi sürdürüyorum ve şu an eşcinsel bir ilişkim var.

Dönüşümüm, kısıtlamalardan kaçınan ve ikilikleri aşan, çok yönlü kimliğimi (cinsiyeti deneyimleyişim gibi) keşfetmemi cesaretlendiren terapistim (psikiyatristim) tarafından kolaylaştırıldı. Bununla birlikte sorduğu sorular dünyanın geri kalanına değişken cinsiyet kimliğimi sergilememin sonuçlarını anlamama yardım etti. Gençliğimden beri umutsuzca bir kız çocuğu olmak istememe rağmen şunu anladım ki asla "sadece bir kız" olamazdım; her zaman ya biraz daha fazlası ya da biraz daha azı olacaktım. Değişken cinsiyetli bir kadın olmama rağmen, pek çok kamusal alanda kadın olarak sunuluyor ya da algılanıyorum. Çünkü ataerkil sosyal yapı arada olan cinsiyetlere katlanamaz, erkek etiketini reddetmek demek kadın etiketini benimsemek anlamına gelir. Bu sebeple cinsiyet değiştirme operasyonu geçirdim; böylece sürücü belgem ve pasaportum kadın olduğumu söyleyecekti. Fakat "operasyon sonrası" dolabına kapanmayı ve pasaportumda bir zamanlar "erkek" yazdığının ortaya çıkması korkusuyla yaşamayı da reddediyorum. Bir zamanlar bir başka cinsiyette yaşamış olduklarının "ifşa edileceği" korkusuyla yaşayan, operasyon geçirmiş bazı transseksüellerin girdikleri dolaba girmeyi reddediyor, *queer* ve *transgender* bir birey olarak görünür bir yaşam sürmek istiyorum.

Kadrolu bir profesör olmam, cinsiyetimin kamusal alandaki algılanışı dönüşürken bana görece güvenilir bir alan sağladı. Aynı zamanda ücretli izin yılımda geçirdiğim bir dönem boyunca "keşfettiğim" feminist ve *queer* coğrafya alanına araştırma gündemimi kaydırabilmemi sağladı. Daha önceleri *transgender* ve transseksüel kimlikler üzerine çalışmıştım fakat transseksüel olarak açılana dek bu denli ihtilaflı bir konu üzerine yazmaktan ötürü marjinalize edilmek kaygısı yüzünden içgörülerimi akademik çalışmalarıma dahil etmekten çekiniyordum. Ücretli izin yılımda *queer* kimliğin uzamsal boyutları üzerine zengin bir araştırmayla karşılaşmak beklenmedik bir altın madeni bulmak gibiydi.

Entelektüel yolculuğum yaşadığım, çalıştığım ve oynadığım her alanın içten içe cinsiyetlendirilmiş olduğu yönünde evrildi. Uzun yıllar gerçek benliğimin cinsiyetini ancak kendi evimin özelindeki en gizli alanlarda (net sınırları olan dolabımda) ifade ettim. Dolap Amerika'da gey ve lezbiyenlere yönelik baskıyı anlatan bir metafor olmakla birlikte

(Sedgwick 1990) farklı uzamsal gerçekler içerisindeki materyal gerçekliğin bir formudur (Brown 2000). Fakat *transgender* bireyler için dolap, yaşadığımız yer ve olmazsa olmaz bir alandır ve bazen kendi kimliklerimize ait kıyafetleri ya da aksesuarları sakladığımız yerdir. Mekânın kamusal ya da özel doğasına olan ilgim, açılmakla ilgili son derece kişisel bir anlayışa dayanıyor. Açılmak, dolabımın korunaklı sığınağından çıkıp biraz daha riskli olan yatak odamın özeline, yarı özel alan olan, akşamları perdeleri sıkıca örtülmüş oturma odama, komşularımın ve tüm dünyanın gözü önünde olacağım gün ışığının parlaklığına çıkmak demekti.

Bana göre bu alanlar kamusal ve özel alan gibi net ikili ayrım örnekleri değildi; daha zengin bir sürekliliğin parçasıydılar (Kofman ve Peake 1990; Duncan 1996; Fincher 2004). Bu alanların gey ve lezbiyen kimliklerle etkileşim halinde olarak *queer*leşmeleri özellikle ilgimi çekmiştir (Peake 1993; G. Valentine 1993; Bell vd. 1994; Bell ve Valentine 1995; Binnie 1995; Ingram, Bouthillette ve Ritter 1997; Nast 2002; Rushbrook 2002; Knopp ve Brown 2003; Browne 2007). Bununla birlikte cinsiyet kimliğinde ve performanstaki çeşitliliğin cinsiyetlenmiş alanların öznel doğasını nasıl değiştirebileceğine dair birkaç istisna da buldum (örnek için Browne 2004, 2006b; Knopp 2007). Örneğin gey ve lezbiyenlerin kendi toplumsal cinsiyetlerini kategorize ederken gösterdikleri çeşitlilik, kendi cinsiyetlerinden ziyade mekân dolayımıyla hareket ettiklerinin göstergesidir (Doan ve Higgins 2009).

Diğer *transgender* kişilerle karşılaşmak bana cinsiyetin ne olduğu ve nasıl sergilenmesi gerektiği algısına dair ne kadar geniş bir çeşitlilik olduğunu gösteriyor. Cinsiyet ikilikten ibaret değildir; aksine çeşit çeşit deneyim ve performansın tüm görkemiyle sergilenişidir. Bondi'nin argümanıyla aynı noktadayım: "Cinsiyetin ikili inşası konuyu insan oluşumuzun gerçekliğinden fuzuli ve yersiz bir şekilde saptırmaktır." Bondi transseksüel cinsiyet değiştirme operasyonlarının, "bazı feministler tarafından çok tartışıldığını" not düşer. Bu feministler, trans bireylerin toplumsal cinsiyeti bedenlerin dış yüzeyine iliştirilen bir şey olarak kabul etmektense, toplumsal cinsiyeti bede-

nin dışı yerine yanlışlıkla içine yerleştirdiklerini savunurlar. Bondi şunu sorar: "Transseksüellik, melez kimlikler, *queer* kimlikler ya da üçüncü cinsiyetler olarak anlayabileceğimiz muğlak cinsiyetlere alan açabilir mi? Yoksa transseksüellik de ikili bir 'ya öylesindir/ya böylesindir' modelinin içindeki tutarlı cinsiyetler masalını desteklemenin başka bir yolu mudur?" (2004, s. 12).

Benim anladığım cinsiyet akışkan ve performatiftir (Butler 1990) ve insan bedeninin sınırlarını aşar. Bedenimizle deneyimlediğimiz belli durumlar meydana geldikleri kamusal ve özel alanları hem şekillendirir hem de onlar tarafından şekillendirilirler (Rose 1993; Longhurst 1995). Vücut bulan her deneyimimiz hem doğal hem de kültüreldir (Alcott 1996). Fenomenoloji, öznelliği kesin olarak bedene yerleştirse de bedenler ve ortamlar arasında "karmaşık bir geri bildirim ilişkisi" vardır ve karşılıklı olarak birbirlerini üretirler (Grosz 1992, s. 242, Longhurst 1997'den alıntılandığı şekliyle). Butler'ın performativitesi, cinsiyetin bedenselleşmiş olduğu ve basit kategorizasyonları reddettiğine dair anlayışımıza bir de akışkanlığı ekler. Mekânda cinsiyetin icra edilmesi sadece performanstan performansa değişmez, aynı zamanda her bir performans icra edildiği alanı da gerçek anlamda değiştirir (Gregson ve Rose 2000; Browne 2006b). Cinsiyetlerin ve mekânların değişken yapısı Herakleitosvâri bir anoloji sunar: Kişi aynı cinsiyeti iki kere icra edebilir mi?[2] Çünkü her bir performans performe edene, gözlemleyene ve performansın gerçekleştiği mekâna bağlıdır. Bu mekân aynı zamanda akışkansa elimizde sonsuz sayıda olası cinsiyetler dizisi olur.

İnşa edilmiş kimliklerin özenle çizilmiş sınırlarına karşın öznelliklerin akışkanlığını keşfetmek için *cinselliklerin coğrafyasını* bir çağrı olarak okumak beni kendi cinsiyetlendirilmiş konumumun akışkanlığı üzerine yeniden düşünmeye itti. En temel cinsiyet ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin sürüp gitmesini sağlayan yapıların sabitliğini ima eden sınırlamalara ve kalıplara olan bağlılığı reddediyorum

2 Yunan filozof Herakleitos aynı nehirden iki kere geçilemeyeceğini iddia etmiştir çünkü nehir her zaman akışkandır ve atılan hiçbir adım artık bir önceki nehre atılamaz.

(Lucal 2008) (sürücü belgemin üstünde bulunan K harfinin bazen bana fayda sağladığını kabul etsem de). Bazı *queer* teorisyenler, tıpkı Bornstein'ın kendi cinsiyetini *transgender* olarak tanımlayarak cinsiyetinin anlamına dair yeni bir anlayış getirdiğini anlatması gibi, bu eşitsizliklere ikili olmayan ve kapsayıcı (Wilchins 2004) bir cinsiyet vizyonuyla cevap vermeyi önerir.

> Fark ettim ki, cinsiyet akışkanlık da içerebilir ve bu, muğlaklıktan farklıdır. Eğer muğlaklık, önceden tanımlanmış cinsiyet kodlarını reddetmekse, akışkanlık da bir cinsiyette ya da bir diğerinde sabit kalmayı reddetmektir. Cinsiyet akışkanlığı, belli bir süre için, belli bir zamanda, serbestçe ve bilerek bir ya da birçok sınırsız sayıda cinsiyette olma kapasitesidir. Cinsiyet akışkanlığı sınır ya da kural tanımaz. (1994, s. 51-2)

Kimliğimin rastlantısal olduğunu fark ettim ve kimliğin "jenerasyondan jenerasyona, zamandan zamana değişen faktörler, sosyokültürel anlayışlar ve pratiklerle ilişki içinde inşa edildiğini" (Hines 2006, s. 64) düşünüyorum. Fakat bu rastlantısallığın önemli bir bileşeni, ikili olmayan cinsiyet ifadelerinin baskın sosyal yapı tarafından hâlâ baskı altında tutulduğunun bilincinde olmaktır. Şunu açıkça anlıyorum ki, değişken cinsiyetli kimlikler belli bir sosyal bedel karşılığında cinsiyet normlarıyla mücadele ederler. Bu bedeller "toplumsal iktidar, toplumsal olarak kabul edilme, maddesel faydalar gibi bazı şeylerden fedakârlık etmek"tir (Mehta ve Bondi 1999, 70). Cinsiyet tahakkümü, sosyal olarak kabul edilmiş cinsiyet kategorilerine davranış, duruş ve kendini ifadesiyle meydan okuyanlar üzerinde baskı kurar. Cinsiyetlendirilmiş bedenler, layıkıyla cinsiyetlenmiş davranışların sınırlarını yürürlükte tutan düzenleyici rejimlere (Foucault 1978) tabidir. Browne (2004) bu cinsiyet polisliğini "*genderism*"* olarak

* Kadın ve erkek olarak sadece iki toplumsal cinsiyet bulunduğu iddia eden *genderism* anlayışı, ikili cinsiyet sistemine sıkı sıkıya bağlı olup aynı zamanda da heteroseksizm ile işbirliği içerisinde transfobi ve homofobiye sebep olan bir anlayışı tarif eder. *Genderism* terimi makale boyunca aynı şekilde bırakılmıştır. (ç.n.)

adlandırmıştır ve "diğer kişilerin cinsiyet normlarının bekçiliğini yapmalarına karşı olan aktif mücadele, ben ve öteki arasındaki dikotomileri istikrarsızlaştıranların defedilmesi yönündeki çabaya dikkat çeker" der (Browne 2006b, s. 122). Bu denetim hem kendi içimizde, hem de ikili cinsiyet sistemini ihlal edenleri yargılamaya izin veren dış alanlarda meydana gelir. Kendi deneyimlerime dayanarak şunu ispatlayabilirim ki cinsiyet normlarını ihlal etmekte ısrarcı olan kişiler hem *queer*, hem de diğer kamusal alanlarda marjinalize olurlar (K. Namaste 1996; Doan 2001, 2006, 2007). Bu makale farklı mekânsal bağlamlarda cinsiyet polisliği mekanizmalarını araştırıyor.

Cinsiyetlendirilmiş Alanlarda *Transgender* Deneyimim

İlerleyen bölümlerde trans kadın olarak deneyimlerimi kamusal alandan özel alana doğru, mekânlar üzerinden anlatıyorum. Deneyimlerimin öncekine göre daha zorlu olmasına rağmen karmaşık birtakım ayrıcalıklar ağı içerdiğinin de bilincindeyim: Üniversitedeki pozisyonum, beyaz etnik kimliğim ve üst orta sınıf yetiştirilme tarzım... Cinsiyetim sebebiyle hiç tartaklanmaya uğramadığım için kendimi şanslı görüyorum (K. Namaste 1996); ama açıkça "*genderism*"i deneyimlemişliğim (Hill 2003; Browne 2004) ve cinsiyet statümden ötürü transfobik şiddete (Feinberg 1996) maruz kalmışlığım var. Bazı *transgender* bireyler bu zorbalığa kontrol edilemeyen bir sinirle yanıt verirler ve bu sinir de değişim için bir manifestonun ve yükselen bir toplumsal cinsiyet aktivizminin ortaya çıkarılmasını sağlar.

> Bu baskı karşısında sinirlenmek hakkımız: Bizim sinirimiz kendimize bir mesajdır; yaşayabilmek için aktif olmak ve bir şeyleri değiştirmek zorundayız. Sonuçta baskıya ve şiddete karşı direniyoruz; bizi şaka gibi gören kültüre karşı da direniyoruz. (Bornstein 1994, s. 81)

Kendi durumumda ise sinirimi başka alanlara, Viviane Namaste'nin (2000) bahsettiği Kuzey Amerika'nın birçok kesiminde kendilerini halka görünmez kılan *transgender* bireylerin güçlü sessizliğine düş-

memeye çalıştığım bir alana yönlendirmeye çalıştım. Cinsiyet geçişleri neredeyse hiçbir zaman özel meseleler değildir. Kasten kamusal alanda gerçekleşirler ve kamusal alanların cinsiyetlenişini gösteren farklı bakış açıları sağlarlar. Aşağıdaki örnekler cinsiyeti kolay kolay ikili kalıba sokulamayan biri olarak kamusal alanda yaşadığım deneyimleri gösteriyor.

Kamusal Alanlardaki Taciz

Cinsiyet tahakkümü, kamusal alanlarda bazı insanlar kendilerini heteronormatif olarak inşa edilen cinsiyetler sergilenmesinden sorumlu hissettiklerinde ortaya çıkar. Bu polislik tavrı bazen sessiz ama destekleyici başka izleyicilerin de varlığıyla iyice güçlenir. Bununla beraber geniş bir çevre tarafından desteklenen, kamusal alanda gerçekleşen değişken cinsiyetli performanslar bu ikiliğe karşı güçlü bir duruş sergileyebilir.

Toplu ulaşım ve kamusal alanda taciz

Caddeler, ulaşım araçları, asansörler gibi kamusal alanlar kuruluşu itibariyle cinsiyet tahakkümünün uygulanmasını sağlayan yapısal bileşenler içerir. Gardner (1995) kamusal alanlarda kadınların erkekler tarafından taciz edilmesini bizim toplumumuzda yaygın bir hastalık olarak tanımlar; fakat bu durum birazdan anlatacağım deneyimlerde görüleceği üzere, cinsiyet görünüşü heteronormativiteden farklı olanlar için biraz daha ciddi bir problem teşkil eder. Cinsiyet hanesinde K yazan yeni pasaportumla gerçekleştirdiğim ilk yurtdışı seyahatimden sonra JKF havaalanındaki ABD Gümrüğü'nden geçişim esnasında şaşkın bakışlara maruz kalmadım. Havaalanı limuzin şoförüyle önceden organize edilmiş bir buluşmam vardı. Havaalanı geliş terminali tıklım tıklım doluydu ve ben şoförü takip ederek aynı derecede kalabalık olan kaldırımları geçip park alanına ulaştım. Limuzin şoförü yolculuğumun nasıl geçtiğini sorunca hiç düşünmeden kalın, bas ses tonumla cevap verdim. Amerika'ya dönmüş olmaktan ötürü mutluydum. Her zamanki tetikte duran halimden sıyrılmıştım çünkü etrafı-

mızdaki insan kalabalılığını hiç umursamamıştım. Kısa bir süre sonra yeraltındaki park garajına gitmek için karşıya geçmek üzereyken bir anda durdum. Bu da hemen arkamdaki adamın bana çarpmasına sebep oldu. Adam anında bana bağırmaya başladı. Öfkesinin, üzerimize gelmekte olan bir araba tarafından ezilmemize mani olan çarpışmamızdan değil; trans olduğumu fark etmesinden kaynaklandığını anladım. Biraz önce konuşmamı duymuş olmalıydı ve ani duruşum içindeki ateşli öfkenin bir anda parlamasına sebep olmuştu. "Senin ne olduğunu biliyorum! Beni kandıramazsın! İğrençsin!" diye bağırıyordu. Bu şekilde sindirilmeyi reddettim ve doğrudan adama, "Ne olduğumu düşünüyorsun peki?" diye sordum. Ben adamın yumruk atmasını beklerken o birden telaşlandı. Eğer limuzin şoförü beni destekleyen bir şekilde sessizce hemen arkamda durmasaydı orada saldırıya uğrayabilirdim. Kamusal alanda cinsiyet kimliğimi ifade etme biçimim, onun açısından toplumsal olarak kabul görmüş davranışlar kalıbına uygun değildi ve cinsiyet kimliğimin bu kalıpları ihlalini mümkün olduğunca kamusal bir şekilde cezalandırmak istiyordu.

Asansördeki kırılganlık

Kalabalık kamusal alanlar, insanları her zamankinden daha yakın olmak durumunda bırakır ve böyle yerlerde cinsiyetlendirilmişlikten ötürü incinebilirlik daha mümkün hale gelir. Birkaç yıl önce bu cinsiyetçiliği açık bir biçimde kişisel olarak deneyimledim. İş seyahatinde olduğum bir akşam bir otelin zemin katından çok kalabalık bir asansöre bindim ve geceyi birlikte geçirmek üzere anlaşmış gibi görünen yaşlıca bir adamla genç bir kadının arasında durdum. Adam bariz bir şekilde sarhoştu ve ben alana girer girmez gözlerini bana dikti, açıkça cinsiyet kimliğimle ilgili bir şeyden rahatsız olmuştu. Bir sonraki kata varmadan hemen önce yanıma sokulup, çapkın çapkın göz kırptı: "Bakalım burada ne varmış!" dedi. Bakışlarımla geri adım attırmaya çalışsam da kapılar açılınca bana doğru uzanıp zorla göğüslerimi kavradı ve sıkıştırdı; belli ki *drag queen*lerin kullandığı takma göğüslerle karşılaşacağını umuyordu. Bu beklenmedik cinsel saldırı karşısında afalladım ve adam dönüp oradan uzaklaşırken şokun etkisiyle hiç

konuşamadan öylece kalakaldım. Göğüslerimi sıkıştırarak Young'ın (1998) "kadının feminenliğinin en belirgin göstergesi" dediği şeyi nesneleştirmiş ve buna saldırmıştı. Kendince suni kadınlığıma saldırarak benim bir sahtekâr olduğumu ortaya çıkaracağını zannetmişti. Ne yazık ki yanıldığını anlaması yapmış olduğu saldırının iğrençliğini azaltmıyordu.

Asansörler tuhaf kapalı alanlardır. Caesar (2000) asansörlerin kamusal ve özel alan arasında bir köprü olduğunu ve örneğin Japonya'da iki kişi arasında başka hiçbir kamusal alanda oluşamayacak bir yakınlığın asansörde oluşabileceğini söyler. Bu yoğun yakınlık, yapılan bir çalışmaya göre oldukça büyük bir risk kaynağı da olabilir. Amerika'da transit suçlar üzerine olan bir çalışmaya göre şahsa yönelik saldırılar genelde asansörlerde, umumi tuvaletlerde ve karanlık köşelerde gerçekleşir (Loukaitou-Sideris, Liggett ve Iseki 2002). Diğer kadın arkadaşlarım da bana küçük yaşta tanımadıkları erkeklerle yakın alanlarda bulunmaktan kaçınmayı öğrendikleri için asansöre tanımadıkları insanlarla binme konusunda hep temkinli olduklarını söylemişlerdi. Bana saldıran kişinin yanında başka bir kadın olması güvende olduğum hissine kapılmama sebep olmuştu. Şundan tam olarak eminim ki eğer adam kadınlığı şüphe götürmez birini okşamaya çalışsaydı, yanındaki kadın adama dehşet içinde müdahale ederdi. Fakat bu olayda kadının cinsiyetimi sessizce gözlemlemesi ve adamın saldırganlığına göz yumması bu saldırının gerçekleşmesine zemin hazırlamış oldu. Bu olay en temelinde, cinsiyetinde bir gariplik olan kişilerin her türlü muameleye açık olduklarını gösteriyordu.

Havaalanı ve asansördeki deneyimlerim kalabalık kamusal alanlardaki kırılganlığımı fark etmeme sebep oldu. Ulaşım güvenliği ile ilgili literatür (Loukaitou-Sideris, Liggett ve Iseki 2002), izole edilmiş mekânların en tehlikeli alanlar olduğunu savunur; ancak benim deneyimime göre değişken cinsiyetli olan bireyler nereye seyahat ederlerse etsinler hep risk altındadır. Havaalanındaki kabadayı da, asansördeki dallama da bana karşı sözlü ve fiziksel tacizlerini gerçekleştirirken diğerlerinin varlığından destek buldular. Anladım ki benim cinsiyet performansım sesini daha çok çıkarabilen gözlemciler

tarafından itiraz edilebilir bulunuyor; fakat onların cinsiyet polisliği yapmalarının bir tahakküm biçimi olabilmesi sessiz izleyicilerin gizli işbirlikleriyle mümkün kılınıyor. Buna karşılık sesimi yükseltmeyi ve kendim ve başkaları için zulüm halini alan cinsiyet tahakkümüyle ilgili konuşmayı öğreniyorum fakat şiddetin dönüştürülmesinde diğerlerinden gelen sessiz desteğin önemini de öğrenmiş oldum.

Yarı Kamusal Alanlar

Yarı kamusal alanlar teknik olarak kamusal değildir çünkü çoğunluğu özel olarak birilerine aittir; fakat belli kurallar ve standartlara uyulduğu sürece insanların bir araya gelmesine olanak sağlayan yerlerdir. Böyle alanlarda da değişken cinsiyetli olmak problem yaratabilir. Mesela devlet üniversiteleri teknik olarak kamuya aittir, ama üniversite camiası dışından olanların üniversiteye erişimini kısıtlama hakkını saklı tuttuklarından garip bir yarı kamusal kategorisi oluştururlar.

İşyerinde geçiş süreci

Bir devlet üniversitesinde açılmak cinsiyetlendirilmiş alanlarda birçok özel deneyim yaşamamı sağladı. Kadın olarak işyerindeki ilk günüm özellikle unutulmazdı. Binaya girdiğimde bir kasırganın ortasına, cinsiyetlendirilmiş beklentilerin fırtına öncesi sessizliğinin merkezine düşmüş gibi hissettim. Koridorda ilerledikçe karşıma çıkan kişilerin aniden durup gözlerini son moda "ucube şov"a çevirerek, kendi aralarında konuştuklarını duyabiliyordum. Önünden geçtiğim her ofiste ürkütücü bir sessizlik oluyor ve bunu takiben bir şamata başlıyor, görünüşümle ilgili yorumlar yapılıyordu. Bazıları sadece baktılar, birkaç kişi ne kadar cesaretli olduğumu söyledi; bir kişi de "tıpkı bir kadın gibi" göründüğümü söyledi. Bir diğeri gururla "benim tanıdığım ilk transseksüelsin" diyerek nesneleştirilmenin nasıl bir his olduğunu anlamamı sağladı. Bu olaylar cinsiyet kimliğimin sadece kişisel bir beyan olmadığını, diğerleriyle ortaklaşa inşa edilen bir durum olduğunu fark etmemde yardımcı oldu. Ben kendimi sundum ve akademik dünya izledi, yargılarda bulundu. Destekleriyle bu çalkan-

tılarla baş etmeme yardımcı olan iş arkadaşlarım ve öğrencilerimin varlığına minnettarım.

Kamusal ve özel alanın karışımı olarak sınıflar

Rooney (2004) akademik sınıfların kamusal ve özel unsurları birleştiren yarı-özel odalar olarak işlediğini söyler. Bir kadın, sınıfta öğrencilerin önüne çıktığı zaman özel alanla ilgili kadına atfedilmiş olan özellikler, öğrencilerinin problem yaratabilecek şekilde kendisine yakınlık duymalarına ve beklenti içine girmelerine neden olabilir. Geçiş sürecimi tamamladıktan sonra sınıfta yaşadığım deneyimler bu dediklerimi doğrular niteliktedir. Kadın olarak sunduğum yeni halimde akademik yeterliliğimle ilgili varsayımların inceden inceye altının oyulduğunu fark ettim. Dünya beni erkek olarak algılarken ders verilecek sınıfın önüne çok daha kolay çıkabiliyordum ve bilgili bir profesör rolünü daha kolay üstlenebiliyordum. Şimdiye kadar hiçbir sınıfın dikkatini çekmekte ya da dersi sürdürmekte zorlanmamıştım. Ama geçiş sürecinden sonra bu deneyim epey farklılaştı. Sınıftaki birinci günümde öğrencilerim beni *transgender* bir kadın olarak kabul ettiler fakat yavaş yavaş şu kafama dank ediyordu ki artık otomatikman alanında uzman biri olarak algılanmıyordum.[3] Öğrencilerin eskisinden farklı olarak "haydi ispatla" der gibi bir tavır takındıklarını sezinliyordum. Cinsiyet değişimimden beri, sınıfta güven oluşturmak ve kontrol sağlamak için düz [*straight*] bir erkek olarak algılandığım zamanlara göre daha çok çalışmak zorundayım.

Çalıştığım üniversitede, sınıf mevcudu on kişiden fazla olan sınıflardaki öğrencilerin standart bir öğrenci değerlendirme formu doldurmaları gerekir. Genelde öğrenci değerlendirmelerimin yüksek olmasına rağmen hemen hemen her sınıfta kimliği açık trans bir profesörden ders almaya içerlemiş olanlar var. Bu şartlandırılmış değerlendirme anketi şöyle ucu açık sorular barındırıyor: *Dersle ilgili en çok neyi*

3 Bu kadınlığımla mı yoksa değişken cinsiyetimle mi alakalı emin olamıyorum, ama şundan eminim ki erkek olarak algılanırken aldığım tepkiden kesinlikle farklıydı.

sevdiniz? Sizce neler geliştirilebilir? Dünya Şehirleri dersimi alan bir lisans öğrencisi şöyle yanıtlamış: "Hiçbir şey. Yeni bir öğretmen alın. O kadın gibi giyinen bir erkek! Bu iğrenç bir şey!" Bu yorumda öğrenci benim öğretmenliğimi eleştiriyor, cinsiyetimi reddediyor ve tipik transfobik tepkilerden duymaya alıştığımız üzere tiksintisini/nefretini ifade ediyor. Bir diğer açık uçlu soru ise: *Öğretmeninizle ilgili en çok neyi beğendiniz?* Başka bir lisans öğrencisi şöyle yanıtlamış: "Nasıl olur da bir üniversite kadınmış gibi davranan biriyle çalışır? Bu korkunç! Kısa bir süre önce aileme profesörlerimden birinin cinsiyet değiştirmiş bir erkek olduğunu söyledim; annem neredeyse kafayı yiyordu." Bu yorum benim cinsiyetimi reddetmenin yanı sıra cinsiyet değiştirme olasılığının kendisini de reddediyor ve ailesinden idareye kızgın telefonlar gelebileceğini ima ediyor. Bu yorumlar benim davranışlarımı düzenleme ya da en azından toplumsal cinsiyet normlarına uymayan cinsiyet kimliğime karşı saldırıda bulunma girişimleridir.

Öğrenci değerlendirmelerinden bu iki ayrı örnek öğrencilerimin büyük bir çoğunluğunu temsil etmez ama sınıfın arka planında dönen gizil öfkeye bir örnektir. Böyle bir sistem içerisinde, değişken cinsiyetli olmaktan ötürü ödetilen bedelin ne olduğu, tahakkümcü çoğunluğun görünür şekilde farklı olan öğretmenler üzerinde yargıda bulunabilmelerini sağlayan bu öğrenci merkezli değerlendirme sistemi tarafından ifşa olmaktadır. "Muhalif çokkültürlülük"ü (Nast ve Pulido 2000) öğretmek risklidir fakat öğrencileri başka türlü sınıfta göremeyecekleri farklılıklarla karşı karşıya getirir. Bu şekilde eğitim girişimleri öğrenciler tarafından negatif değerlendirme formları yoluyla cezalandırılma riski taşır. Kadın öğretim üyeleri içinse isimsiz olan öğrenci değerlendirmelerinin hayli kişisel notlar içermesi riski vardır (Nast 1999).

Öğrenciler tarafından sadece bir kez fiziksel olarak tehdit edildiğimi hissettim. Şehirlerin Gelişimi dersinin final sınavını yaparken birden sınıfın hemen dışında sesler yükselmeye başladı. Birkaç öğrencim gürültüden rahatsız oluyor gibi göründüğü için kapıyı açtım ve gürültü yapan öğrencilere sessiz olmalarını, sınavda olduğumuzu söyledim. Birkaç dakika sonra içlerinden biri kapıyı gürültülü bir tek-

meyle açıp avazı çıktığı kadar "Dönme!" [*shemale*] diye bağırdı. Bu kişi yüzünü göstermeye cesaret edemese de şamatalı gülüşler onun hislerinin büyük çoğunluk tarafından paylaşıldığını gösteriyordu. Sınıftaki alanıma yapılan bu saldırıdan sonra üzgün ve oldukça kırılgan hissettim. Koridora çıkıp, huzursuzluk yaratan bu öğrencilerle yüzleşmemi söyleyen öfkeyi bastırıp, ne yapacağını bilemez bir halde sessizce oturdum. Sonunda bir öğrencim bana cep telefonunu uzatıp kampüs güvenliğini aramamı söyledi. Beş dakika sonra kampüs polisi geldi, koridordaki öğrencileri temizleyip bana eskortluk ederek güvenli ve özel alanım olan ofisime kadar eşlik ettiler. Her ne kadar öğrencimin desteği ve polisin yardımından dolayı müteşekkir olsam da toplum içinde küçük düşürülmekten ve bu nefret söylemiyle oluşturulan şiddetten dolayı derinden sarsılmıştım.

Butler (1997) söz ediminin deneyimlerin bütünü çerçevesinde analiz edilmek zorunda olduğunu söyler. Bu olayda "dönme" sözü açıkça ifşa etmek ve küçük düşürmek için kullanılmıştı fakat kapıyı hiddetli bir tekmeyle açma eylemi başka bir tür şiddete delaletti; kapıya karşı uygulanmıştı fakat aslında apaçık bir şekilde bana gözdağı vermeyi hedefliyordu. Toplum içinde küçük düşürmenin bu şiddetli hali, erkeklerin değişken cinsiyetli olanları yargılamak ve ayıplamak konusunda ayrıcalığa sahip olduğu tezini doğrulayan bir örnektir. Nielsen'a (2002, s. 266) göre "kamusal nefret söylemi sosyal hiyerarşilerin gündelik hayatta inşa edildiği ve cesaretlendirildiğine dair güzel bir örnek teşkil eder".

Umumi tuvaletlerdeki özel durumlar

Cinsiyet geçiş sürecinde olan kişiler için en korkunç alanlardan biri umumi tuvaletlerdir. Biyolojiye dayandırılan tasnif, farklı etiketlenmiş iki kapı arasında (kadın/erkek, bay/bayan, bey/hanım, oğlan/kız vb) bir seçim yapmanızı zorunlu kılar. Cinsiyetlendirilmiş kamusal alanların özeline yapılan her yolculuk benim için ikili cinsiyet tasnifini aşan kimliğimin ifşa edilmesi riski ve sınırları aştığımı düşünen kişilerin nefretiyle yüzleşme potansiyeli taşıyordu. Browne (2004) buna "tuvalet problemi" der ve maskülen görünümlü kadınların bu

tip yerlerde sürekli olarak taciz vb zorluklarla karşılaştıklarını söyler. Betsy Lucal (1999) kendi maskülen görünüşünü tuvaletlerde yaşanan benzer cinsiyet temelli tacizler üzerine düşünmek için kullanır. Trans bireyler olarak yasal sistem çoğunlukla bize karşıdır, dolayısıyla aşırı tedbirli bir yaklaşıma ihtiyacımız var. Örneğin ben genç yaştaki kızıma açıldığım zaman istediği her yerde bana baba demeye devam edebileceğini ama kadınlar tuvaletinde asla dememesi gerektiğini söyledim çünkü ameliyat olmadan önce temel bedensel faaliyetlerimi yerine getirirken hiç abartısız tutuklanma riski taşıyordum.

İşyerinde cinsiyetlendirilmiş tuvaletler sorunsalıyla doğrudan karşılaşmak zorunda kalmıştım. Geçiş sürecim başladığında bir süreliğine "engelli" sayıldım, çünkü yönetimin geçici olarak önerdiği çözüm çalıştığım binanın bir diğer katındaki tek kişilik engelli tuvaletini kullanmamdı. Burayı kullanmaya başladıktan kısa bir süre sonra tuvaletin bir kilit sisteminin olmadığını fark ederek yerin dibine girdim. Kapı beklemediğim bir anda açıldığında tuvaleti kullanıyordum ve ansızın hemen dışarıdaki koridorda duran bazı öğrencilerin bakışlarına maruz kaldım. Cinsiyet farklılığım benim de "yakından uzaktan alakadar" olmadığım (Chouinard ve Grant 1996) yeni bir farkındalığa sahip olmamı sağladı. Ben ve benim gibiler ikilikler üzerine kurulmuş bir dünyanın çatlakları arasına düşmüştük.

Bulunduğum kattaki diğer kadınların cinsiyet kimliğime alışmalarını ve bana izin vermelerini altı ay bekledikten sonra ofisimin hemen altındaki kadınlar tuvaletini kullanmak için izin istedim. Cevap olarak yönetici Y bana daha üst yöneticilerden W ve Z ile özel bir toplantı yapmayı önerdi. Toplantıya endişe içerisinde katıldım çünkü talebimle şimşekleri üstüme çektiğimi anlamıştım. Toplantıda yasal bir uyarı aldıklarını beyan ettiler: Cinsiyet geçiş ameliyatlarının hepsini tamamlamadan ve elimde cinsiyetimi değiştirdiğime dair bir mahkeme kararı olmadan kadınlara ait hiçbir tuvaleti kullanamayacağım konusunda çok net bir şekilde uyarıldım. Kilitsiz tuvaletle ilgili hikâyemi onlara anlatınca bunun düzeltilebileceği söylendi. Tek kişilik engelli tuvaletlerinin henüz kullanıma hazır olmadığı kampüsün diğer bölümlerinde ne yapmam gerektiğini sorduğumda Yönetim Kurulu

Üyesi Z kampüs polisinin tuvaletleri denetleme huyunun olmadığını, fakat erkeklerin kadınlar tuvaletini kullandıkları yönünde herhangi bir şikayet alırlarsa beni nerede bulacaklarını bildiklerini söyledi.

Devlete ait diğer ofislerde çalışan ve henüz ameliyat geçirmemiş transseksüel kadınların bu binalardaki kadınlar tuvaletini kullanabildiklerine dair argümanım çürütülmüş oldu. Üniversite yönetimi kamuya ait bir üniversitedeki tuvaletlerin, kampüs haricindeki diğer devlet binalarının tuvaletlerden daha kamusal olduğuna ve bu sebeple yola getirilip, dışlanmam gerektiğine karar vermişti. Bu olayda tuvaletlerin keyfi ve menfaatçi bir şekilde kamusal/özel alan karşıtlığı içerisinde etiketlenmesiyle cinsiyet tahakkümü daha da şiddetli bir hâl almıştır. Şimdi geriye dönüp baktığımda, üniversitedeki kurulu heteronormatif idari düzeni "korumak" üzere benim özel alan saydığım bir coğrafyanın kamusal olarak yeniden adlandırılmasına o kadar da şaşırmamış olmam gerektiğini görüyorum. Tuvalet kullanma amacıyla kuralları çiğnemek istemediğim için bu sınırlamaya boyun eğdim; "cinsiyet kaçağı" (Bornstein 1994) durumum çoktan kaldırabileceğimden fazla bir yüke dönüşmüştü.

Göze batmamak için her zaman elimden geleni yapsam da ameliyatımdan beri nerede olursam olayım kadınlar tuvaletini kullanmayı ilke edindim. İri beden yapımdan dolayı halen Browne'nin (2004) tanımladığı "*genderism*"e maruz kalıyorum ama artık yasalar benden yana olduğu için bu durumu göze almakta bir sakınca görmüyorum. Bir yandan da erkekler tarafından tecavüze ve tacize uğramış kadınların kadınlar tuvaletini güvenli bir alan olarak algıladığının farkındayım. Bir üniversitede katıldığım bir yaz konferansında yaşadığım deneyimin bu farkındalığa sahip olmamda etkisi büyük. Birçok gey erkek ve lezbiyenin de katılımcılar arasında olduğu bir konferanstı. Kendi ricam üzerine diğer lezbiyenlerle aynı odayı paylaşmıştım fakat geçiş sürecine yeni girmiştim ve henüz ameliyat olmamıştım; dolayısıyla "mahremiyet" oluşturmak için oldukça yetersiz görünen perdelerle sadece bir kısmı örtülmüş duşlarla nasıl baş edeceğimi bilmiyordum. Tuvaleti kullanmam gerektiği zaman kullanmaya ama duşumu sadece gece yarısı herkes uyurken almaya karar verdim. Bu

kararımı lezbiyen arkadaşlarımla paylaştığım zaman bazıları kendimi bu derece sınırlandırılmış hissetmeme çok şaşırdılar ama diğerleri beni takdir etti. Bu düşünceli halim bir kadının bana açılmasını sağladı. Erkeklerin baskın tavırları karşısında kendini güçsüz hissettiğinde kadın tuvaletleri genellikle sığınabileceği tek yerdi ve duyarlılığım için bana teşekkür etti. Ayrıca beni erkek olarak görmediğini, bu şekilde sadece kadınlara açık alanlarda şu an olduğu gibi ilerideki konferanslarda da beni görmekten mutlu olacağını söyledi. Böylece tuvaletlerin özel alan mefhumuna özel bir ayrıntı kattığını anlıyor ve sonuç olarak bu şekilde fazlasıyla cinsiyetlendirilmiş alanlarda daha yavaş, daha kibar yürüyor ve daha sessiz konuşuyorum, çünkü başkaları tarafından derinlemesine yaralanmış böyle kadınları tekrar incitmek istemem.

Yarı-özel Alanlar

Yarı özel alanlar çok büyük bir kısmı özel mülkiyete ait olan ama sahibi tarafından koyulan kurallara uyulduğu sürece halk tarafından kullanılabilen yerlerdir. Bunlar alışveriş merkezleri, kiliseler, oditoryumlar ya da halkın ulaşımının engellenebildiği diğer performans mekânlarıdır.

Alışveriş merkezinde cinsiyeti inşa etmek

Alışveriş merkezleri halka açık bir caddeden daha güvenli görünmek için özel güvenlik kullanan etrafı çevrili mekânlardır. Bazı coğrafyacılar alışveriş merkezlerinin "serbest kişisel ifadeler ve ilişkiler için, kolektif kültürel ifade ve ihlal için ve engelsiz insan ilişkileri ve materyal alışverişleri için bir sahne" (Goss 1993, s. 25) yarattığını iddia ederler. Bir transseksüel geçiş ritüeli olarak bilinen alışveriş merkezi gezisi bu durumu test eder. Acemi trans kadınlar alışveriş yapma halinin fazlasıyla cinsiyetlendirilmiş bir deneyim olduğunu sıklıkla kavrayamazlar, özellikle de boyutları normatif cazibe beklentilerine sığmayan (büyük beden) kadınlar (Colls 2006). Uzun ve geniş omuzlara sahip bir trans bireyken nasıl kadın olarak kabul edileceğimden emin değildim ve bu yüzden ilk alışveriş merkezi gezintimi şehrin

dışına çıkana kadar erteledim. Kamusal alanda cinsiyetimi icra ederek kadın olduğumu hissetmek konusunda kararlıydım. Bu gezintiye hazırlık esnasında en sevdiğim eteğimi giydim, henüz tıraş etmediğim bacaklarımı örtmek için iki çift çorap giydim ve sakallarım ortaya çıkmasın diye makyajıma ekstra özen gösterdim.

Alışveriş merkezine girince, evde ayna karşısında cinsiyeti icra etmenin hiç de kamusal alanda cinsiyet performe etmeye benzemediğini fark ettim. Herkesin gözünü bana diktiğini hissediyordum. Hem her an her yerde olan ama genelde gizli duran güvenlik güçleri (Ainley 1998) yüzünden hem de heteronormatif bakışlar (Perez 2003; Doan 2007) yüzünden alışveriş merkezlerinin *panoptik** (Foucault 1977) doğasını hissediyordum. Biraz "kabul görme" takıntım, biraz da cumartesi öğleden sonrası için fazla abartılı olan kıyafetim yüzünden, garip bir şekilde "izleniyormuşum" hissine kapıldım. Ben geçtikçe arkamdan gözlerin dönüp bana baktıklarını hissedebiliyordum ve alışveriş yapmayı es geçip sadece baştan aşağı orada yürümeye karar verdim. Bu büyük kaynaşma girişimim başarıyla sonuçlanmadı ve fark ettim ki diğerlerinden gelecek tepkileri tetikliyordum; çünkü alışveriş merkezinden beklentileri, bu mekânların "onlara tanıdık olmayan insanlarla ve şeylerle karşılaşma ihtimallerinin en aza indiği, steril ve kontrol altında tutulan mekânlar" olması yönündeydi (Williams vd 2001, s. 216). Alışveriş merkezleri kesinlikle toplumsal cinsiyeti aşan davranışları hoş karşılayan yerler değildir.

Sadece kamusal alanda kendimi tanımladığım cinsiyetle ifade etmek istemiştim ama (toplumsal) cinsiyetin akışkan ve devamlı inşa edilen bir kategori olduğunun farkında değildim. Alışveriş merkezi ziyaretimin oluşturmak istediğim cinsiyetin bağımsız bir ifadesi olduğunu düşünsem de geriye dönüp bakınca cinsiyetlerin icra eden ve belli bir mekânda onu izleyen tarafından karşılıklı inşa edildiğini anladım (Browne 2006b). Maruz kaldığım her bakış cinsiyetimi sorgulayan "denetleyici pratikler"in birer parçasıydı ve bu kategorinin müphemliğinin altını boşaltıyordu (Browne 2006b). Cinsiyetimi tıpkı modern havaalanlarındaki karşılıklı yürüyen yollar gibi hareketli bir

* Her şeyi bir anda ya da tek bakışta gören. (ç.n.)

hedef olarak deneyimledim. Ben bir yöne giderken izleyiciler başka bir yöne gidiyordu ve cinsiyetim her bir kısacık an içerisinde inşa edilip tekrar yıkılıyordu. Bu durumda hem ifade ettiğim cinsiyet alışveriş merkezi içindeki hareketlerimin akışkanlığına tabiydi hem de bu performansın mekânsallığı her bir performatif etkileşimle değişiyordu (Gregson ve Rose 2000). İcra edilen ve gözlenen cinsiyetin akışkanlığından ötürü kadınların bedenlerini ve görünümlerini hem açıkça hem de gizlice taciz yoluyla düzenlemeye çalışan yaygın erkek bakışları üzerindeki kontrolümün sınırlı olduğunu fark ettim (Gardner 1995). Ama kendimi nasıl sunduğum üzerinde kontrolüm var. Haftasonları alışveriş merkezine giden çoğu kadın makyajdan, topuklu ayakkabıdan, çoraptan kaçınır ve daha gündelik (ve rahat) olan kot ve spor ayakkabı giyer. Rahatlığın yanı sıra bu kıyafetler kadınların, üzerlerine gelecek bakışları ve aylak merakları başka yöne çevirmelerini sağlar. Bu günden şu dersi çıkardım: Ben giydiğim kıyafetler ve gitmeyi tercih ettiğim alanlarla cinsiyet görünüşümün sadece bir kısmını kontrol edebilirim. Gerisi seyreden kişilerin gözlerine kalmış.

Yarı-özel performans alanları: Sesimi düzeltişim

Cinsiyeti aşmanın güçlü sınırlarını öğrenme sürecindeyken, hem gerçek hem de mecazi anlamda sesimi düzeltme üzerine çalışmaya devam ediyorum. Çoğu erkekten daha kalın (bas) bir ses tonum olduğunun farkındayım ve cinsiyet geçişimden çok kısa bir süre sonra sesimin benim için çıkardığı sorunlarla ilgilenmeye başladım. Çünkü birçok uzman, erkek sesine sahip olup, kadın görünüşünde olmanın "sosyal uyum için ciddi bir engel" olduğunu söylüyor (Neumann ve Welzel 2004). Bu yüzden sesimin aralığını değiştirmek ya da tınısını azaltmak için kullanabileceğim egzersizler olabilir mi diye ses terapisti ile çalışmaya karar verdim. Maalesef tınıyı değiştirebilsem bile, ses tonumun "kabul edilebilir" bir kadın sesi aralığına gelmesi için ameliyattan başka çare yoktu. Ses teli ameliyatları halen çok riskli olduğu için ders verirken ve şarkı söylerken kullandığım sesimi kaybetme riskini göze almamayı seçtim ve cinsiyetime uygun olmayan ses tonumu günlük hayatım içinde kullanmaya devam ediyorum.

Ses terapistim konuşmamın temposunu ve sözcük seçimlerimi değiştirebileceğimi belirtti. Bunun ne demek olduğunu açıklamasını istediğimde kadınların daha müzikal bir biçimde konuştuğunu ve genelde cümlelerinin sonunu yukarı doğru bir yükselişle getirdiklerini söyledi. Ayrıca anlatılarına daha çok belirsizlik katmam gerektiğini belirtti; mesela "Bu mükemmel bir film, sence de öyle değil mi? Bunun tadı çok güzel, değil mi?" gibi. Apaçık bir şekilde belirsiz konuşmak, şüpheler ifade etmek ve diğerlerinin senin düşüncelerini onaylamasını beklemek daha feminendi. Carol Gilligan'ın (1982) *Farklı Bir Seste*'de kastettiği şey bu değildi, o yüzden basmakalıp bir dilbilim koçluğuna ihtiyacım olmadığına karar verdim. Kızımla ya da hiçbir öğrencimle bu şekilde konuşmak istemem. Fark ettim ki işlerin yolunda gitmesi için sesimin zengin bas derinliğini yok etmeden kullanmaya ihtiyacım vardı. Sesimin değişikliği diğer kadınların da kendi otantik seslerini bulmalarına fırsat verecekse bu çok iyiydi.

Bu deneyimden kısa bir süre sonra, bir arkadaşım beni bas seslere ihtiyacı olan yerel A Capella Halk Korosu'na davet etti. Koronun cemaat oluşturma hakkında feminist ve ırkçılık karşıtı şarkılar seslendirmesinden etkilendim ve bir gün iş çıkışı yanlarına uğradım. Prova mekânına girdiğimde arkadaşım beni "Selam millet, bu benim arkadaşım Petra; bu kadın bizimle şarkı söylemek istiyor," diyerek tanıttı. Soprano bölümünde oturan kadın beni o bölüme oturmam için davet etti ve ardından alto bölümünden bir kadın onlarla oturup oturmayacağımı sordu. Bas sesimle onları yanıtladım ve muhtemelen baslarla beraber oturmalıyım dedim. Bu sürprizle odada bir anlığına sessizlik oldu ve ardından çok sıcak bir "hoş geldin" ile karşılandım. Cinsiyet tahakkümü ile mücadele ederken beni olumlayan bir topluluk ile çevrelenmiş olmanın değerini anlamaya başlamıştım.

Bu koro ile beraber kiliselerde, okullarda ve başka toplu mekânlarda şarkı söyledim. Böyle yarı kamusal alanlarda değişken cinsiyetimi icra etme fırsatı bulmak ve sıcak karşılanmak moral vericiydi. Cinsiyetimi icra edebileceğim güvenli alanlar bulmak beni güçlendirdi ve değişken cinsiyetimi ifade etmeye ve daha geniş topluluklarda *transgender* bir birey olarak açık olmaya devam etmem

için bana güç verdi. Şimdi hem cinsiyetimin günbegün değişen tüm renklerini sergileyip, hem de görünür bir trans kadın olmayı ve bas sesimle şarkı söylemeyi büyük bir zevkle icra ediyorum. Bu durumun, kadın olarak algıladıkları birinin bas ses tonuyla karşılaşan bazı insanlarda kafa karışıklığına neden olduğunun farkındayım. Hem kendi bütünlüğüme tutunmak hem de cinsiyetin kendim ve ötekiler için ne olduğu veya olabileceğiyle ilgili radikal bir biçimde insanların ufkunu açma konusunda katkıda bulunmak için cinsiyet performansımdaki bu muğlaklığı kucaklıyorum.

Özel Alan

Özel alanlar sığınma ya da dışlanma alanları olabiliyor. Teoride bu alanların sahibi kabul etme ya da dışlama hakkına sahiptir, aynı zamanda bu alan içinde yapılacak faaliyetler üzerinde de söz hakkı vardır; ama bu her zaman böyle olmuyor. Şimdiki bölüm, bir özel alan modeli olarak evi ele alıyor ve sınırların nasıl ihlal edilebileceğini örnekliyor.

Telefonlar ve ev alanının istilası

Genelde ev, insanların kimliklerinin sürekli denetlenmesinden kaçabildikleri güvenli bir alan olarak görülür (Saunders 1989) ama lezbiyenler için ev, komşular ve ailelerin nüfuz edebildikleri heteronormativiteden her zaman sıyrılamaz (Johnston ve Valentine 1995). LGBT topluluğundan birçokları için "evin çağrıştırdıkları, aidiyet alanları ve lezbiyen-gey cemaatinin dışındaki (ya da içindeki) zorlu koşullar karşısında rahat alanlar yaratmak ve korumak için verilen mücadelelerle iç içe geçmiştir" (Fortier 2001, s. 412). Ev genellikle heteronormatif bir mesken olarak görülse de eşcinsel çiftler ya da destekçi aile üyelerinin özel etkileşimleri ile *queer*leşebilir (Gorman-Murray 2007, 2008). Benim için kamusal ve sözde kamusal alanların her bir yerinde hiç bitmeyen cinsiyet tahakkümüne maruz kalmamın ardından, evim zorunlu bir kaçış alanı oldu; fakat burada bile rahatsız edilebiliyoruz. Eğer çeşitli medya araçları uzaktaki olayların ev ve aile yaşamına

zorla sızmasına imkân verirse, cinsiyet tahakkümü de evlerin "sanal" mekânlar olmasına izin veren modern iletişim sistemleri aracılığıyla içeriye sızabilir.

Telefon özel hayatıma yönelik en büyük istiladır. Telefon numaram "Aranmayacaklar Listesi"nde olmasına rağmen tele-pazarlamacılardan hâlâ istemediğim telefonlar alıyorum. Evimde transfobik insanların olmasına izin vermiyorum ama genellikle telefon ne zaman çalsa cevap veriyorum. Beni tanımayanlar sesimi duyunca her zaman erkek olduğumu varsayıyorlar. Buna şahit olan, doğruluğa düşkün kişiler sabırla araya girip onlara bir kadınla konuştuklarını söyleme gereği duyuyorlar. Ama pek çok arayan duyduklarına inanmayıp "Bayım" veya "Beyefendi" diyerek zamir tacizi yapmaya devam ediyorlar. Birkaç ikna etme girişiminden sonra kendi alanımı taciz eden bu cinsiyetlendirilmiş zamirlerin tahakkümü karşısında hayal kırıklığına uğrayıp telefonu kapatıyorum. Birçok insan bu küçük kelimelerin gücünü anlamıyor ve inatla uygun olmayan zamir kullanmanın nasıl yaralayıcı olabileceğini bilmiyor. Heteronormatif olarak belirlenmiş alanlarda geçirdiğim uzun bir günün ardından (ve kafası karışık bakışlardan ve bazen de "Evet, Bayım" diyenlerden de payımı aldıktan sonra) evimde böylesi bir saygısızlığa maruz bırakılmanın çok büyük bir ihlal olduğunu düşünüyorum. Sonuç olarak telefonları daha az cevaplar oldum (hiç şüphesiz kamuoyu yoklaması yapan tüm anketleri de es geçtim). Biriyle yeni bir iletişim kurmaya ihtiyacım olduğunda telefonla görüşmek yerine yüz yüze buluşmayı ya da mailleşmeyi tercih ediyorum. Görünür olmaktan ve kamusal alanda farklı şekilde cinsiyetlendirilmiş biri olarak konuşmaktan çekinmiyorum, ama cinsiyet tahakkümünün müdahalesine maruz kalmadan sadece kendim olabileceğim bir yuvaya ihtiyacım var.

Sonuç

Bu oto-etnografide toplumsal cinsiyet ile cinsiyetin icra edildiği mekân arasındaki ilişkinin dinamik olduğunu ve aynı zamanda hem uzamsal bağlama, hem de performe edenin heteronormativiteyle ilişkisine bağlı olduğunu ileri sürdüm. Toplumsal cinsiyet önemlidir ama

söylemsel karmaşıklığı göz önüne alındığında toplumsal cinsiyetin nasıl icra edildiği daha da önemlidir. Feminist coğrafyacılar özel ve kamusal alanların bölünemez bir bütün olarak çeşitlilik gösterdiğiyle ilgili geniş çaplı bir eleştiri getirmişlerdir. Fakat toplumsal cinsiyet bütünlüğünün doğası ve sonuçlarını eksik analiz etmişlerdir. *Transgender* bireylerin (değişken cinsiyetli olanların da dahil) deneyimleri pek çok önemli bakış açısı sağlar.

Bazı feministler transseksüellerin varoluşunun ikili cinsiyet sisteminin altını oymaktan ziyade onu desteklediğini iddia eder (Lorber 1994; Lucal 1999) çünkü transseksüel bireyler fazlasıyla ikiliklere ayrılmış cinsiyet kavramlarına sıkıca bağlanırlar. Bu makale toplumsal cinsiyet analizlerine mekânsal bir bağlam ekleyerek toplumsal cinsiyet tahakkümünün yaygın etki alanlarını ortaya çıkarıyor ki bu da bazı transseksüellerin neden katı kalıplara bağlı olduğunu açıklar. Sorun sadece transseksüellerin davranışlarında değil, heteronormatif toplumsal cinsiyet tahakkümünün her an her yerde var olabilen doğasında saklıdır. Her tür cinsiyet çeşitliliği çok büyük kişisel bedeller ödetebilir (Lucal 1999; Browne 2004). Soru her tür cinsiyet çeşitliliğinin heteronormatif yapının dengesini bozup bozmadığı değildir. Soru böyle performansların toplumsal cinsiyet algımızı yeniden şekillendirmek için nasıl genişletilebileceğidir. Ben mekânların bağlamı üzerine özel olarak düşünmeden bunun mümkün olup olamayacağını tartışmak istedim. Farklı farklı cinsiyetlendirilmiş mekânlar yüzleşme ve dönüşüm için birbirinden farklı potansiyellere sahiptir. Örneğin umumi tuvaletler gibi bazı mekânlarda yüksek sesle asla konuşmam. Ayrıca alışık olmadığım yerlerde toplu taşımayı kullandığımda ya da bilmediğim arazilerde arka yollarda seyahat ederken, ikili cinsiyeti nasıl algıladıklarını anlayana kadar çevremdekilerle boş muhabbetlere çok nadiren girerim. Çekingen değilim, sadece dikkatliyim. Cinsiyet performansımın hem cinsiyetimi gözleyenler hem de bu kişilerle bir araya geldiğimiz mekânlar tarafından eşzamanlı olarak ayarlandığını görüyorum. Bu ayarlamalar benim kendimi hissettiğim cinsiyeti değiştirmiyor, ama görünürlüğünü şekillendiriyor ve toplumsal cinsiyet performansımı etkiliyor. Bazen cinsiyetimi performe ederken ikili cin-

siyet sisteminin sınırlarını genişletebilen yolları ne zaman kullanabileceğimi ayırt edebiliyorum ama bazen edemiyorum. Beyaz orta sınıf bir transseksüel kadın olarak kendi öznel pozisyonum içerisinde ayrıcalıklı olduğumun farkındayım ve Green'in (2004, s. 183-184) görünür bir trans erkek olmakla ilgili yazdıkları derinlerde bir yerde çınlıyor.

> Bedenlerimizi değiştirmek ve kimliklerimizi şekillendirmek için trans bireyler olarak kimliğimizin kadın ya da erkek olduğunu savunmak, bedenlerimizin bizlere en az diğerlerinin kendini gördüğü kadar normal geldiğini iddia etmek, kendi cinsiyetimizi ifade etme hakkımız konusunda ısrar etmek, gerçek dinimizi bilme hakkımız kadar vazgeçilemez ve devredilemez bir haktır. İnsanlığımızı savunuyoruz ve yasal alanlar ile ahlak ve kültür alanları içinde adil bir şekilde muamele görmek istiyoruz. Bunun için eğitmek, öğretmek zorundayız – tabii bunu yapmaya gücümüz ve duygusal enerjimiz varsa. İşte görünürlük tamamen bununla alakalı.

Cinsiyet tahakkümünden mağdur olan daha çok kişi ortaya çıkmaya başladıkça ve görünür oldukça cinsiyet ile mekân arasındaki ilişkiyi yeniden kavramsallaştırma ihtiyacı daha belirgin hale geliyor. *Women's Studies Journal*'in [Kadın Çalışmaları Dergisi] özel "Trans" sayısının girişinde Stryker, Currah ve Moore (2008, s. 12) şöyle der:

> Biz (büyük olasılıkla ikiden fazla numaralandırarak), cinsiyetleri muhtemelen gözenekli ve geçirgen mekânlar üstünden algılarız, her bir mekân zengin ve hızla çoğalan somutlaşmış farklılıkların ekolojilerini destekleme kudretine sahiptir. Cinsiyete göre tanımlanan herhangi bir mekânda sadece farklı şekillerde cinsiyetlendirilmiş varoluşlar bulunmaz, ayrıca cinsiyet dışında başka önemli farklılık sınırları tarafından da çizgiler çekilir, sınırlar belirlenir ve tüm bunların içinde cinsiyet illa ki her yere karışır.

Sonuç olarak bu çalışmada toplumsal cinsiyet ve mekân teorisinin kesişiminde birçok soru ortaya çıkıyor. Feminist ve *queer* coğrafya-

cılar cinsiyet tahakkümünün parametrelerini bu tahakküm davranışlarını alanlar, mekânlar ve muhitler ışığında sınırlandırırken yararlı bir şekilde keşfedebilirler. İkili olmayan cinsiyet performanslarına izin veren sosyal ve mekânsal bağlamlar var mıdır ve bunlar nasıl işler? Normatif olmayan cinsiyet performansları diğer kişilerin mekân algısını ve karşılığında alacakları tavırları nasıl etkiler? Uygun görülmeyen cinsiyet performanslarının olduğu mekânlar ikili cinsiyet sisteminin kuvvetlenmesine ya da zayıflamasına nasıl etki eder?

Zaman, toplumsal cinsiyetin sosyal inşasından da öte toplumsal cinsiyet algısı üzerine düşünme ve bir dizi cinsiyetin ve farklılıkların icra edilebileceği farklı mekânsallıkları içerme zamanıdır. Değişken cinsiyet, insanların ve doğanın dünyasında hep vardır ve insanların gündelik yaşamında ciddi etkiler yapar. Cinsiyet, mekânların algılanışını ve aktivite türlerinin orada mümkün, kabul edilebilir ya da güvenli olup olmadığını güçlü bir şekilde etkiler. İkili cinsiyet sisteminin tahakkümü cinsiyetlendirilmiş mekânların ataerkil yapısının ürettiği bir şeydir ve zaman sadece trans bireyler için değil, hepimiz için bunu bertaraf etme zamanıdır.

Çeviri: Nihal Albayrak

Kaynakça:

Ainley, Rosa. 1998. "Watching the detectors: Control and the panopticon". *New frontiers of space, bodies, and gender* içinde, der. Rosa Ainley, s. 88–100. Londra: Routledge.

Alcott, Linda Martin. 1996. "Feminist theory and social science: New knowledges, new epistemologies". *Body space: Destabilizing geographies of gender and sexuality* içinde, der. Nancy Duncan, s.13–27. New York: Routledge.

Bell, David ve Gill Valentine (der.). 1995. *Mapping desire: Geographies of sexualities*. New York:Routledge.

Bell, David, Jon Binnie, Julia Cream ve Gill Valentine. 1994. "All hyped up and no place to go." *Gender, Place and Culture* 1, s. 31–48.

Besio, Kathryn. 2005. "Telling stories to hear autoethnography: Researching women's lives in Northern Pakistan." *Gender, Place and Culture* 12, no. 3, s.317–31.

Binnie, Jon. 1995. "Trading places: Consumption, sexuality and the production of queer space." *Mapping desire: Geographies of sexualities* içinde, der. David Bell ve Gill Valentine, s.192–9. Londra: Routledge.

Bondi, Liz. 2004. "Tenth anniversary address: For a feminist geography of ambivalence." *Gender, Place and Culture* 11, no. 1, s. 3–15.

Bornstein, Kate. 1994. *Gender outlaw: On women, men, and the rest of us*. New York: Routledge.

Brown, Michael. 2000. *Closet space: Geographies of metaphor from the body to the globe*. Londra: Routledge.

Brown, Mildred ve Chloe Ann Rounsley. 1996. *True selves: Understanding transsexualism – for families, friends, coworkers, and helping professionals*. San Francisco: Jossey-Bass.

Browne, Kath. 2004. "Genderism and the bathroom problem: (Re)materializing sexed sites, (re)creating sexed bodies." *Gender, Place and Culture* 11, s. 331–46.

———. 2006a. "Challenging queer geographies." *Antipode* 38, s. 885–93.

———. 2006b. " 'A right geezer bird (man-woman)': The sites and sounds of female embodiment."

ACME: An International E-Journal for Critical Geographies 5, no. 2, s. 121–43.

———. 2007. "(Re)making the other, heterosexualizing everyday space." *Environment and Planning* A 39: 996–1014.

Butler, Judith. 1990. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge. [Türkçesi: *Cinsiyet Belası*. çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis. 2014].

———. 1997. *Excitable speech: A politics of the performative*. Londra: Routledge.

———. 2004. *Undoing gender*. New York: Routledge.

Caesar, Terry. 2000. "In and out of elevators in Japan." *Journal of Mundane Behavior* 1, no. 1. http://mundanebehavior.org/index2.htm (Son erişim 15 Aralık 2008).

Chang, Heewon. 2008. *Autoethnography as method*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Chase, Cheryl. 1998. "Hermaphrodites with attitude: Mapping the emergence of intersex political activism." *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 4, no. 2, s. 189–211.

Chouinard, Vera ve Ali Grant. 1996. "On being not anywhere near the project: Ways of putting ourselves in the project." *Body space: Destabilizing geographies of gender and sexuality* içinde, der.Nancy Duncan, s. 170–93. New York: Routledge.

Colls, Rachel. 2006. "Outsize/outside: Bodily bignesses and the emotional experiences of British women shopping for clothes." *Gender, Place and Culture* 13, no. 5, s. 529–45.

Cummings, Katherine. 1992. *Katherine's diary: The story of a transsexual.* Victoria, Australia: William Heinemann.

Dent, Beverly. 2002. "Border crossings: A story of sexual identity transformation." *Ethnographically speaking: Autoethnography, literature, and aesthetics* içinde, der. A. Bochner ve C. Ellis, s. 191–200. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

Doan, Petra. 2000. "The spiritual side of gender journeying." *Transgender Tapestry* 92, s. 40–3.

———. 2001. "Are the transgendered the mine shaft canaries of urban areas?" *Progressive Planning: Special Issue on Queers and Planning.* New York: Planners Network. http://www.plannersnetwork.org/publications/2001 146/Doan.html

———. 2002. "Gender, integrity, and spirituality." *Friends Journal: Quaker Life and Thought Today.* January 2002.

———. 2006. Violence and transgendered people." *Progressive Planning: Special Issue on Gender and Violence.* New York: Planners Network. http://www.plannersnetwork.org/publications/mag2006 2 spring.html

———. 2007. "Queers in the American city: Transgendered perceptions of urban spaces." *Gender, Place and Culture* 14, s. 57–74.

Doan, Petra ve Harrison Higgins. 2009. "Cognitive dimensions of wayfinding: The implications of habitus, safety, and gender dissonance among gay and lesbian populations." *Environment and Planning* A 41, s. 1745–62.

Duncan, Nancy. 1996. "Renegotiating gender and sexuality in public and private spaces." *Body space: Destabilizing geographies of gender and sexuality* içinde, der. Nancy Duncan, s. 127–45. New York: Routledge.

Ellis, Carolyn. 2004. *The autoethnographic I: A methodological novel about autoethnography.* Walnut Creek, CA: Altamira Press.

Feinberg, Leslie. 1996. *Transgendered warriors: From Joan of Arc to Dennis Rodman.* Boston: Beacon Press.

Fincher, Ruth. 2004. From dualisms to multiplicities: Gendered political practices." *Mapping women: Making politics: Feminist perspectives on political geography* içinde, der. Lynn Staeheli, Eleonore Kofman ve Linda Peake, s. 49–69. New York: Routledge.

Fortier, Anne-Marie. 2001. " 'Coming home': Queer migrations and multiple evocations of home." *European Journal of Cultural Studies* 4, s. 405–24.

Foucault, Michel. 1977. *Discipline and punish: The birth of the prison.* İng.çev. A. Sheridan. New York: Pantheon. [Türkçesi: *Hapisanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2001].

———. 1978. *The history of sexuality, Volume 1: An introduction.* İng. çev. R. Hurley. New York: Random House. [Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2003].

Gardner, Carol Brooks. 1995. *Passing by: Gender and public harassment.* Berkeley: University of California Press.

Gibson-Graham, J.K. 1994. "Stuffed if I know! Reflections on post-modern feminist social research." *Gender, Place and Culture* 1: s. 205–24.

Gilligan, Carol. 1982. *In a different voice.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Goss, Jon. 1993. "The magic of the mall." *Annals of the Association of American Geographers* 83, s.18–47.

Gorman-Murray, Andrew. 2007. "Contesting domestic ideals: Queering the Australian home." *Australian Geographer* 38, no. 2, s. 195–213.

———. 2008. "Queering the family home: Narratives from gay, lesbian and bisexual youth coming out in supportive family homes in Australia." *Gender, Place and Culture* 15, no. 1, s. 31–44.

Green, Jamison. 2004. *Becoming a visible man.* Nashville: Vanderbilt University Press.

Gregson, Nicky ve Gillian Rose. 2000. "Taking Butler elsewhere: Performativities, spatialities and subjectivities." *Environment and Planning D: Society and Space* 18, no. 4, s. 433–52.

Grosz, Elizabeth. 1992. "Bodies-cities." *Sexuality and Space* içinde, der. B. Colomina, s. 241–54. New York: Princeton Architectural Press.

Hill, Daryl. 2003. "Genderism, transphobia, and gender-bashing: A framework for interpreting antitransgender violence." *Understanding and dealing with violence: A multicultural approach* içinde, der. Barbara Wallace ve Robert Carter, s.113–36. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Hines, Sally. 2006. "What's the difference? Bringing particularity to queer studies of transgender." *Journal of Gender Studies* 15, no. 1, s. 49–66.

Hunt, Nancy. 1978. *Mirror image: The odyssey of a male-to-female transsexual.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

Ingram, Gordon Brent, Anne-Marie Bouthillette ve Yolanda Ritter (der.). 1997. *Queers in space: Communities, public places, and sites of resistance.* Seattle: Bay Press.

Johnston, Lynda ve Gill Valentine. 1995. "Wherever I lay my girlfriend that's my home: The performance and surveillance of lesbian identities in domestic environments." *Mapping desire: Geographies of Sexualities* içinde, der. David Bell ve Gill Valentine, s. 99–113. Londra: Routledge.

Jorgensen, Christine. 2000. *A personal autobiography, with an introduction by Susan Stryker.* San Francisco, CA: Cleis Press.

Kessler, Suzanne. 1998. *Lessons from the intersexed.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Knopp, Larry. 2001. "A queer journey to queer geography." *Placing autobiography in geography* içinde, der. Pamela Moss, s. 78–98. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

———. 2007. "On the relationship between queer and feminist geographies." *The Professional Geographer* 59, no. 1, s. 47–55.

Knopp, Larry ve Michael Brown. 2003. "Queer diffusions." *Environment and Planning D: Society and Space* 21, no. 4, s. 409–24.

Kofman, Eleonore ve Linda Peake. 1990. "Into the 1990s: A gendered agenda for political geography." *Political Geography Quarterly* 9, s. 313–36.

Longhurst, Robyn. 1995. "The body and geography." *Gender, Place and Culture* 2, no. 1, s. 97–105.

———. 1997. "(Dis)embodied geographies." *Progress in Human Geography* 21, no. 4, s. 486–501.

Lorber, Judith. 1994. *Paradoxes of gender*. New Haven: Yale University Press.

Loukaitou-Sideris, Anastasia, Robin Liggett ve Hiroyuki Iseki. 2002. "The geography of transit crime documentation and evaluation of crime incidence on and around the Green Line Stations in Los Angeles." *Journal of Planning Education and Research* 22, no. 2, s. 135–51.

Lucal, Betsy. 1999. "What it means to be gendered me: Life on the boundaries of a dichotomous gender system." *Gender and Society* 13, no. 6, s. 781–97.

———. 2008. "Building boxes and policing boundaries: (De)constructing intersexuality, transgender, and bisexuality." *Sociology Compass* 2, no. 2, s. 519–36.

Martino, Mario. 1979. *Emergence: A transsexual autobiography*. New York: Crown Books.

McCloskey, Deirdre. 1999. *Crossing: A memoir*. Chicago: University of Chicago Press.

Mehta, A. ve L. Bondi. 1999. "Embodied discourse: on gender and fear of violence." *Gender, Place, and Culture* 16, s. 67–84.

Mill, John Stuart. 1869. *On liberty*. 4. basım. Londra: Longman, Roberts and Green. [Türkçesi: Özgürlük Üzerine, çev. Alime Ertan. İstanbul: Belge, 2005].

Morley, David. 2001. "Belongings: Place, space and identity in a mediated world." *European Journal of Cultural Studies* 4, s. 425–48.

Morris, Jan. 1974. *Conundrum: An extraordinary narrative of transsexualism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Moss, Pamela (der.). 2001. *Placing autobiography in geography*. Syracuse: Syracuse University Press.

Namaste, Ki. 1996. "Gender bashing: Sexuality, gender, and the regulation of public space." *Environment and Planning D: Society and Self* 14, no. 2, s. 221–40.

Namaste, Viviane K. 2000. *Invisible lives: The erasure of transsexual and transgendered people*. Chicago: University of Chicago Press.

Nast, Heidi. 1999. " 'Sex,' 'race' and multiculturalism: Critical consumption and the politics of course evaluations." *Journal of Geography in Higher Education* 23, no. 1, s. 102–15.

———. 2002. "Queer patriarchies, queer racisms, international." *Antipode* 34, no. 5, s. 874–909.

Nast, Heidi ve Laura Pulido. 2000. "Resisting corporate multiculturalism: Mapping faculty initiatives and institutional student harassment in the classroom." *The Professional Geographer* 52, no. 4, s. 722–37.

Neumann, Kerstin ve Cornelia Welzel. 2004. "The importance of the voice in male-to-female transsexualism." *Journal of Voice* 18, no. 1, s.153–67.

Nielsen, Laura Beth. 2002. "Subtle, pervasive, harmful: Racist and sexist remarks in public as hate speech." *Journal of Social Issues* 58, no. 2, s. 265–80.

Peake, Linda. 1993. "Race and sexuality: Challenging the patriarchal structuring of urban social space." *Environment and Planning D: Society and Self* 11, no. 4, s. 415–32.

Pérez, Emma. 2003. "Queering the borderlands: The challenges of excavating the invisible and unheard." *Frontiers* 24, s. 122–31.

Prosser, Jay. 1998. *Second skins: The body narratives of transsexuality*. New York: Columbia University Press.

Reed-Danahay, Deborah. 1997. *Auto-ethnography: Rewriting the self and the social*. Oxford: Berg.

Rooney, Ellen. 2004. "A semiprivate room." *Going public: Feminism and the shifting boundaries of the private sphere* içinde, der. Joan Scott ve Debra Keates, s.333–58. Urbana: University of Illinois Press.

Rose, Gillian. 1993. *Feminism and geography: The limits of geographical knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 1997. "Situating knowledges: Positionality, reflexivities, and other tactics." *Progress in Human Geography* 21, no. 3, s. 305–20.

Rothblatt, Martine. 1995. *The apartheid of sex: A manifesto on the freedom of gender*. New York: Crown.

Rushbrook, Dereka. 2002. "Cities, queer space, and the cosmopolitan tourist." *GLQ: A journal of lesbian and gay studies* 8, no. ½, s.183–206.

Saunders, Peter. 1989. "The meaning of home in contemporary English culture." *Housing Studies* 4, s.177–92.

Sedgwick, Eve Kosofsky. 1990. *The epistemology of the closet*. Berkeley: University of California Press.

Stone, Sandy. 1991. "The 'empire' strikes back: A posttranssexual manifesto." *Bodyguards: The cultural politics of gender ambiguity*, der. Katrina Straub ve Julia Epstein, s.280–304. New York: Routledge.

Stryker, Susan. 1994. "My words to Victor Frankenstein above the village of Chamounix: Performing transgender rage." *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies* 1, s. 237–54.

———. 2004. "Transgender studies: Queer theory's evil twin." *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies* 10, no. 2, s. 212–5.

Stryker, Susan, Paisley Currah ve Lise Jean Moore. 2008. "Introduction: Trans-, trans, or transgender?" *Women's Studies Quarterly* 36, no. ¾, s. 11–22.

Sullivan, Nikki. 2003. *A critical introduction to queer theory*. New York: New York University Press.

Turner, Stephanie. 1999. "Intersex identities: Locating new intersections of sex and gender." *Gender and Society* 13, no. 4, s. 457–79.

Valentine, David. 2003. "'The calculus of pain': Violence, anthropological ethics, and the category transgender." *Ethnos* 68, no. 1, s. 27–48.

Valentine, Gill. 1993. "Heterosexing space: Lesbian perceptions and experiences of everyday space." *Environment and Planning D, Society and Self* 11, no. 4, s. 395–413.

———. 1998. "Sticks and stones may break my bones: A personal geography of harassment." *Antipode* 30, no. 4, s. 305–32.

Wilchins, Riki. 1997. *Read my lips: Sexual subversion and the end of gender*. Ithaca, NY: Firebrand Books.

———. 2004. *Queer theory, gender theory: An instant primer*. Los Angeles: Alyson Books.

Williams Peter, Phil Hubbard, David Clark ve Nigel Berkeley. 2001. "Consumption, exclusion and emotion: The social geographies of shopping." *Social and Cultural Geography* 2, no. 2, s. 203–20.

Young, Iris Marion. 1998. "Breasted experience: The look and the feeling." *The politics of women's bodies: Sexuality, appearance, and behavior* içinde, der. Rose Weitz, s.125–36. Oxford: Oxford University Press.

BİR DOLAP VAKASI*

BRUCE LA BRUCE VE GLENN BELVERIO/GLENNDA ORGASM

Program başlarken, açılış jeneriğinin üstüne Judy Garland'ın "Come Rain or Come Shine" şarkısı çalar: *Glennda Orgasm ve Judy La Bruce'la Birlikte Dolap Sohbetleri.*

Glennda Orgasm ve Judy La Bruce yeni söyleşi programları *Dolap Sohbetleri*'nin setinde canlı yayındadır. İkisinin üzerinde de moda tasarımcısı Kitty Boots'un "XXX Gey" tişörtleri vardır.

GLENNDA: Selam! *Dolap Sohbetleri*'ne hoş geldiniz. Ben Glennda Orgasm...

JUDY: ... ben Judy La Bruce.

GLENNDA: Bugünkü konumuz "Bir Dolap Vakası".

JUDY: Biliyor musun, bugünlerde dolapta kalmayı epey destekliyorum, Judy.

GLENNDA: Evet, ben de, ayrıca birçok ünlü dolaptan çıktığı için şu anda içeride çok daha fazla yer var – *Evli ve Çocuklu*'dan Amanda Bearse, Herb Ritts...

JUDY: Pet Shop Boys'dan Neil Tennant – gereksiz bir çabaydı ama.

GLENNDA: Evet. Bence bunca ünlünün dolaptan çıkışı gey kültürünün fazlasıyla sıradanlaşmasına katkıda bulundu – eşcinselliğin gizemi falan kalmadı.

---

* *A Case for the Closet* (1992) Bruce La Bruce ve Glennda Belverio tarafından Manhattan Cable TV 69. Kanal için yazılıp yönetilmiş, 1995'te yayımlanmıştır. *Anti-Gay*, haz. Mark Simpson, Cassell, Londra/New York, 1999, s. 140-163. (ç.n.)

JUDY: Neden eşcinsellik sanat, kültür ve medya üzerinde görünmez bir güç olamıyor? Anlamadığım şey bu.

GLENNDA: Bu artık bir soruna dönüştü, Judy. Bu konuda ne yapacağız?

JUDY: Bence yapmamız gereken şey insanları oynaşma kültürümüzle göğüs göğüse getirmek için (*ikili sözleri vurgulamak için Wonderbralı göğüslerini öne çıkartır*) son birkaç yılki hareketlerimizi şöyle bir gözden geçirmek.

GLENNDA: Evet, üç X'in üzerinden geçelim.

JUDY: İşe gey olarak başladık, sonra yeni bir şey denemek istediğimiz için daha seksenlerde punk olmaya karar verdik.

GLENNDA: Evet, müziği ve tarzını çekici bulduğumuz için Punk Hareketi'ne katıldık...

JUDY: Seksenlerin müthiş punk tarzı. Hardcore konserlerine gitmek benim için cinsel kimlikle ilgili bir şey değil, sadece estetik bir sorundu.

GLENNDA: Aynen. Pogo yaparken yakışıklı dazlak bir Nazi'yi ellemiş olabiliriz ama bundan daha ileri gitmedik.

JUDY: Ama punk ayağa düşüp Paris defilelerine sıçrayınca gemiyi terk etme zamanı gelmişti. O zaman ilerlemeye devam edip bazılarınızın önceki programlardan hatırlayabileceği Post-*Queer* Hareketi'ni başlatmaya karar verdik.

GLENNDA: Gey kökenlerimize geri dönmüş olduk.

JUDY: Bir süreliğine eğlenceliydi ama sonradan cidden de biraz sağlıksızlaşmaya başladı bence.

GLENNDA: (*Hafiften buğulu gözlerle hatırlayarak*) Bütün gece süren orjiler, sonu gelmeyen canlı *poppers** ve ölü şampanya, piyano bar maratonları – fiziksel ve ruhsal sağlığımızı kötü etkilemeye başlamıştı.

(*Araya GLENNDA ve JUDY'nin West Side Highway'de deliler gibi amil nitrat kokladığı ve karanlık bir diskoda üstü çıplak erkeklerin dans ettiği görüntüler girer.*)

* Amil nitrat ve türevleri. Daha çok kulüplerde ve seks sırasında koklanan, kısa süreli kafa yapan bir uyarıcı. (ç.n.)

JUDY: (*İtiraf eder gibi*) Sana hiç söylemedim ama sonlara doğru o piyano barlardan cidden bıkmaya başlamıştım.

GLENNDA: Öyle mi? Ben de bıkmıştım ama sen çok eğlenir gibi göründüğün için bir şey söylemek istemedim.

JUDY: Arkanda fenalık geçiriyordum aslında.

GLENNDA: Bardağı taşıran son damlanın Chelsea'de yemeye başlamamız olduğundan eminim – insanlığın bildiği her çeşit hepatiti kapmışızdır herhalde.

JUDY: Ben "Q"ya kadar geldim sanırım.

GLENNDA: (*Judy'nin fondöteninin altından hafif sararmış tenini görmüş gibi rahatsız*) Sanırım.

JUDY: Yeni hareketimizle –XXX GEY HAREKETİ'yle– yapmaya karar verdiğimiz şey... yani bizler eks-eks-gey ya da eski eks-geylerdik, yani tekrar gey olmuş, seksenler öncesi gey aktivizmi yaşam tarzına, bunun daha heyecanlı olduğu, "Boys in the Band" / "I Could Go On Singing" tarzı bir şeye geri dönmüştük ama artık yine her şeyi, aslında genel olarak "geyliği" reddediyoruz. Gey cemaati yok edilmelidir.

GLENNDA: Evet. Bir çeşit Süperpostmodernizm gibi; her beş dakikada bir yeni bir hareket başlatıyoruz ve günün hareketi de bu: XXX Gey.

(*Araya George Axelrod ve Richard Quine ikilisinin 1959 tarihli, sıradan bir insan olmak isteyen göz kamaştırıcı bir* beatnik *cadıyla* [*Kim Novak*] *ilgili Hollywood yapımı filmi* Bell, Book, and Candle*'dan* [*Çan, Kitap ve Mum*] *bir sahne girer. Novak bu sahnede bir kulüpte kendisi gibi cadı olan teyzesiyle* [*Elsa Lanchaster*] *konuşmaktadır.)*

KIM: Teyzeciğim, keşke böyle olmasaydım dediğin oldu mu hiç?

ELSA: (*Şaşkın*) Yoo!!

GLENNDA: Geçtiğimiz günlerde tedavi edilmek umuduyla Aesthetic Realist Foundation'a [Estetik Gerçekçilik Vakfı] bir alan gezisi yaptık – pek umduğumuz gibi gitmedi...

JUDY: Evet! Öngörmediğimiz bazı engellerle karşılaştık ama... haydi filmi gösterelim.

GLENNDA: Evet, filmi izletelim – izleyici neden söz ettiğimizi görsün.

(GLENNDA ve JUDY güzel kürkleri içinde ironik küçük bir espresso bardadır. Konuşurlarken, JUDY ölçülü hareketlerle küçük espressosunu yudumlar.)

GLENNDA: Judy, biz neredeyiz?

JUDY: Bilmem, Soho'da falan mı?

GLENNDA: Evet, New York City'nin sanat bölümü.

JUDY: Aman Tanrım, Estetik Gerçekçilik Vakfı'nın bitişiğindeki bir espresso bardayız.

GLENNDA: Fire Adası'nı yüzdürmene yetecek kadar espresso mu içiyorsun yoksa, Judy?

JUDY: Kesinlikle ve ardından gelecek kavga için sabırsızlanıyorum.

GLENNDA: Estetik Gerçekçilerin bir konuşmasına gitmek üzereyiz – her hafta kendi güzellik felsefelerine ve bir araya gelen zıtların gücüne dayalı olarak bir sanat eserini inceliyorlar.

JUDY: Zıtlar – "homo" şeyler buna dahil değil çünkü orada iki şey de aynı ve bu *yanlış* bir şey, bu yüzden homoseksüellik de *yanlış*.

GLENNDA: (*Heyecanla baş sallayarak*) Evet, normal değil. Penis vajinaya göredir.

JUDY: Doğa'nın zorbalığıyla her gün savaşmak benim için cidden çok zor.

GLENNDA: Ben de her gün, her gün katlanamıyorum. Çok çaba gerektiriyor. Bazen Doğa'nın akışına uymak daha kolay.

JUDY: Sadece daha doğal olmak istiyoruz. Eşcinsellik normal değil. Bir süreliğine gevşeyip biseksüel duyarlığımızı keşfetmek istiyoruz.

(*Yağmurlu Greene Sokak'ta uçuşan bir "Estetik Gerçekçilik Vakfı" flaması. JUDY ve GLENNDA Leica'lar, üç boyutlu kameralar, video ve Süper-8 kameralar –tam takım– taşıyan küçük bir grupla binaya girip bir sanat eleştirisi konuşmasının çoktan başladığı, ufakça bir amfiye dalar.*)

KADIN KONUŞMACI: ... Güzellik zıtların buluşmasıdır...

(*Telaşlandığı belli olan bir adam katlanır bir metal sandalyeyi çabucak kenara çekip kadın kılığındaki ikiliye yaklaşır.*)

TELAŞLANDIĞI BELLİ OLAN ADAM: (*Sinir içinde kamera ekibimize bakarak*) Burada çekim yapamazsınız.

(*Süper-8 kameranın dönme sesi bir an dikkatini dağıtır ve film çekilmesini önleme amacıyla ikilinin yanından geçip gider.*)

TELAŞLANDIĞI BELLİ OLAN ADAM: (*Kamera ekibine*) Kesin şunu!

(*JUDY ve GLENNDA yüksek topuklularıyla salonun içinde biraz daha ilerler.*)

GLENNDA: (*Fısıldayarak*) Buradakilerin bizden hoşlandığını sanmıyorum, Judy.

(*Konuşma biterken çok kalabalık olmayan izleyiciler alkışlar.*)

GLENNDA: Ah... Süper!

(*TELAŞLANDIĞI BELLİ OLAN ADAM yeniden drag queenlerle kamera ekibini kışkışlamaya başlar.*)

TELAŞLANDIĞI BELLİ OLAN ADAM: (*Sertçe*) Lütfen gidin.

GLENNDA: Biz tedavi olmak için geldik.

TELAŞLANDIĞI BELLİ OLAN ADAM: (*İsteğimizi duymazdan gelerek*) Dışarı! Hemen! Şimdi!

(*Adam kızları kabaca kapıdan dışarı iterken bir paparazzinin flaşı yüzünde patlar. Araya George Cukor'ın* The Women *filminden bir sahne girer: Yaşlıca bir kadın bir mağazada tezgâhtar rolündeki Joan Crawford'ın arkasında durduğu bir tezgâhın önünde Roz Russell'la birliktedir. Bir dizi çan sesi duyulur.)*

YAŞLICA KADIN: Ah! Bu neydi?

JOAN CRAWFORD: Kapanış zamanı!

ROZ RUSSELL: "Sepet Havası" şarkısı hayatım.

(*JUDY ve GLENNDA: Yağmurun altında, binanın önünde durmuş şemsiyelerini açmaya, az önceki sepet havasının etkisinden kurtulmaya çalışırlar.*)

GLENNDA: Judy, neler oldu böyle?

JUDY: Ne olacak, tedavi olmak için girmek istedik ama hiç yardımcı olmadılar.

GLENNDA: Bizi dışarı attılar.

JUDY: Sadece oturup konuşmayı dinlemek istemiştik...

GLENNDA: Adam, "Olmaz," dedi!

JUDY: (Bebekler Vadisi *'nin soyunma odası sahnesindeki Helen Lawson 'ı taklit ederek*) "DIŞARI!"

GLENNDA: Tekrar denesek mi?

JUDY: Şimdi mi? (*Bu fikre gülerler.*) Kapı büyük ihtimalle kilitlidir bence.

GLENNDA: Arkamızdan kapıyı kilitlediler. Hiç umut yok. Ölünceye kadar gey kalmaya mahkûmuz.

JUDY: Yine *poppers*a döneceğiz, korkarım.

GLENNDA: Evet ve Judy Garland plaklarına. Ama başka tarikatlar da var...

JUDY: Evet, belki de Scientology'yi* denemeliyiz.

GLENNDA: Bence de. Haydi Scientology'ye gidelim.

JUDY: Onlarda daha çok para var...

GLENNDA: ... ve daha çok psikoterapist...

JUDY: ... hem ünlülere ve onların sorunlarına karşı daha duyarlılar.

GLENNDA: Eşcinsellik tedavisinin Betty Ford Kliniği** gibiler.

JUDY: (*Başını kaldırıp Estetik Gerçekçilik flamasına bakarak*) Sanırım burası gey olmak istemeyen sosyalistler için ucuzcu bir tedavi uyguluyor.

GLENNDA: Konuşmayı bölmek istemedim çünkü bence kibar olmak mühim bir mevzu.

JUDY: Ah, kesinlikle. Adabı muaşeretten anlamayan *Queer* Milliyetçiler gibi öylece içeri dalamazdık.

(Yine muhteşem Çan, Kitap ve Mum *'dan bir sahne: İki cadı, Kim Novak ve Elsa Lanchester konuşmaya devam eder):*

KIM: Bir kerecik olsun sokaktaki insanlardan birkaçıyla biraz zaman geçirmek isterdim.

---

* 1950'lerde Amerika'da L. Ron Hubbard tarafından kurulan, ruhun ölümsüzlüğüne ve reenkarnasyona inanan, çeşitli yöntemlerle kişisel gelişimi, şifa bulmayı, insanın kendini gerçekleştirmesini sağladığını iddia eden, birçok ünlünün de katılmış olduğu bir yeni çağ akımı-kilise. Eşcinselliğe karşı oldukları söylenir. (ç.n.)

** California'da bulunan, tedavi ettiği şöhretler sayesinde ünlü olan bir uyuşturucu-alkol rehabilitasyon merkezi. (ç.n.)

ELSA: İstemezdin hayatım. Hepsi de sıradan ve sıkıcı.

KIM: (*Özlemle*) Evet, eminim öyledir ama arada bir sıkıcılaşmak keyifli olabilir.

(*JUDY ve GLENNDA: Yeniden Estetik Gerçekçilik Vakfı'na yaklaşırken.*)

GLENNDA: Judy, bence tekrar denemeliyiz.

JUDY: Tedaviye cidden çok ihtiyacımız var.

GLENNDA: Ayrıca basındanız ve onlara yardım etmek istiyoruz.

(*Not: Estetik Gerçekçiler kendilerinden sık sık "Basının Kurbanları" olarak söz eder, sıkça bunu söyleyen rozetler takar, kendilerini boykot etme çabası içindeki basının elinden çok çektiklerini iddia ederler.*)

GLENNDA: (*Kapının yanındaki diyafonun ziline basarak*) Alo?

JUDY: (*İçerideki resepsiyoniste göz atarak*) Duymazdan geliyorlar!

DİYAFONDAN GELEN SES: Galeri kapalı!

GLENNDA: Biz basından geliyoruz ve boykotu sona erdireceğiz.

JUDY: Birileriyle felsefeniz hakkında konuşmak istiyoruz.

GLENNDA: Zile bir daha bassak mı Judy?

JUDY: Tabii ki! Ben bir süre basılı tutacağım. (*JUDY elini düğmeye bastırarak çok normal bir şey yapar gibi uzun saniyeler boyunca orada tutar.*)

DİYAFON: Zilimizi çalıp durmayı keser misiniz lütfen?!

JUDY ve GLENNDA: (*Aynı anda*) Efendim!? Efendim?

JUDY: "Parmağınızı zilimize basılı tutmayı kesebilir misiniz lütfen? Cidden rahatsız oluyoruz," dedi sanırım.

GLENNDA: *Tiffany'de Kahvaltı*'da Holly Golightly'nin sürekli anahtarını unutup Bay Yunioshi'nin kapısını çalmak zorunda kalışı gibi.

JUDY: O da der ki, (*Mickey Rooney'nin ırkçılık sonrası performansını taklit ederek*) "Missus Gorightry, protesto ediyorum!"

(*Araya Truman Capote'nin novellasını temel alan, 1961'de Blake Edwards'ın yönettiği ve ne ironiktir ki beyazperdeye* Çan, Kitap ve Mum*'un senaryo yazarı George Axelrod tarafından uyarlanan bu muhteşem Audrey Hepburn gösterisinden bir sahne girer. Sonra JUDY*

ve GLENNDA Estetik Gerçekçilik Vakfi'nın basamaklarında beklerken yaklaşan bir çift.)

GLENNDA: Siz Estetik Gerçekçi misiniz?

KADIN: (*Tedirgin bir tavırla kocasına dönerek*) Öyle miyiz?

ADAM: (*Tedirgin*) Ne demek ki o?

GLENNDA ve JUDY: (*Birlikte*) Burası Estetik Gerçekçilik Vakfı.

KADIN: Ah. Evet, galiba öyleyiz, aslında.

JUDY: Size kurumunuzun felsefesine dair birkaç soru sorabilir miyiz acaba?

KADIN: (*Sinirle kıkırdayarak*) Şu anda cevaplayabileceğimizi zannetmiyorum.

JUDY: Biz sadece eşcinselliğimizin tedavi edilmesini istiyoruz.

GLENNDA: Evet, artık gey olmak istemiyoruz.

KADIN: Aa, neden ki?

ADAM: (*Omuz silkerek*) Bu kendi tercihiniz, değil mi?

JUDY: Ama felsefenizin bir parçası da bu değil mi?

ADAM: (*Sorgu hâkimlerinden kaçmak için sabırsızlanır gibi cam kapıdan içeri tedirgin bir bakış atarak*) Estetik Gerçekçiliğin felsefesini ben bilemiyorum.

JUDY: Eşcinselliği tedavi edebildiklerini duyduk çünkü söz ettikleri estetik, estetik idealin zıtlıklarda olduğunu söylüyor...

GLENNDA: Evet, erkek ve kadın birlikteliği.

JUDY: Evet, dolayısıyla iki erkeğin ya da iki kadının birlikteliği...

ADAM: (*Sözünü keserek*) Bu sizin kişisel tercihiniz.

KADIN: Eğer böyle hissediyorsanız, bunda bir yanlışlık yoktur bence.

GLENNDA: (*Çiftin özgürlükçü tavrından bariz bir şekilde hayal kırıklığına uğramış halde*) Ah, cidden mi? Emin misiniz?

JUDY: Bu çok kötü çünkü biz cidden tedavi edilmek istiyorduk.

GLENNDA: Tedavi edilmek istiyoruz.

ADAM: İsteğiniz buysa, bizim tercihimiz de bu.

GLENNDA: Bu yüzden buradayız. Seçme özgürlüğümüzü kullanıyoruz – tedavi olmak için. Ama bizi içeri almıyorlar. Siz girip onlara çok cici insanlar olduğumuzu söyleyemez misiniz?

KADIN: Sizi içeri almadıklarına inanamıyorum.

(*Adam zili çalmaya başlar.*)

GLENNDA: Bizi dışarı attılar. Adeta sepetlendik.

ADAM: Sepetlenmek? (*Sözcüğü birkaç saniye aklında evirip çevirir gibi görünür.*) Neden olmasın?

KADIN: Bakalım onları biz ikna edebilecek miyiz?

JUDY: Tek istediğimiz onlarla bu konuyu görüşüp, bize yardım edip edemeyeceklerini anlamak.

KADIN: Tamam.

GLENNDA: (*İçtenlikle*) Yardımınız için teşekkürler.

(*GLENNDA ve JUDY kameraya dönerken çift zili defalarca çalar.*)

JUDY: Kurumun yardımsever üyeleriyle tanışmak ne hoş.

GLENNDA: Evet, yardıma ihtiyaç duyduğumuz kesin.

DİYAFON: Üzgünüz, sizi içeri alamayız.

JUDY: Ne?

GLENNDA: Bak, kendi üyelerini de içeri almıyorlar. Bence bir şeyler dönüyor.

JUDY: Kendi üyelerini bile almadıklarına göre çok özel bir kurum olmalı.

GLENNDA: 21 Club gibi –çok özel– ya da Stork Club.*

JUDY: Ah, canım. (*Çifte*) Siz de mi giremediniz?

KADIN: Galiba haklısınız. Buradakiler kesinlikle anti-gey.

ADAM: Bir şeylere anti oldukları kesin.

(*Çift gider.*)

GLENNDA: Bence yalnızca terbiyesizler.

JUDY: (*"Hey, bir saniye!" modunda*) Ama biz zaten anti-gey olmalarını istiyoruz.

GLENNDA: (*"Hey, haklısın!" modunda*) Evet, biz de anti-geyiz ya.

JUDY: (*Kati bir sesle*) Evet! Biz de anti-geyiz.

GLENNDA: Bunu onlara da söyleyelim. (*Zile doğru atlayıp basar*) Hey?

---

* Club 21, Club Stork: Amerika'daki alkol yasağı döneminde de aktif olan ve gizlice alkol satılan, girmenin çok zor olduğu, sadece çok zengin ve ünlü olanların girebildiği iki kulüp. (ç.n.)

JUDY: Selam. (*Zile basar.*) Biz anti-geyiz.

GLENNDA: Aslında biz de anti-geyiz! Görünüşe aldanmayın. (*Pes eder.*) Bilemiyorum, Judy.

JUDY: (*İç çekerek*) Çok zor. Doğru olanı yapmak istesen de izin vermiyorlar.

(*Sokak tabelalarının olduğu genel çekim: Bedford ve Christopher sokaklarının köşesi. GLENNDA ve JUDY yakındaki bir porno kaset dükkânının önündedir. Beyaz, orta yaşlı, sıradan, büyük ihtimalle gey ve dolaptan çıkalı fazla olmamış bir adamın iki yanında durmaktadırlar.*)

JUDY: (*Sıradan adama*) Biz tekrar dolaba girmeyi düşünüyoruz.

GLENNDA: Evet, geri dönmeye çalışıyoruz. Dolaba bayılıyoruz.

SIRADAN ADAM: (*Şaşkın*) Ciddi misiniz?

JUDY: (*Kibirle*) Evet.

GLENNDA: Ah, evet, dalga geçmiyoruz. Millet dalga geçtiğimizi zannediyor ama geçmiyoruz.

JUDY: Evet.

SIRADAN ADAM: (*GLENNDA'nın kostümünü göstererek*) Ama öyle güzelsiniz ki, orada gizlenmeniz iyi olmaz.

GLENNDA: Yok, *drag queen* olmaya devam etmek istiyoruz.

JUDY: Evet, *drag queen* olarak kalacağız.

SIRADAN ADAM: Ha, tamam. Yine de çok kötü; bunca ilerleme kaydedildi ama insanlar hâlâ dolaba dönmek istiyor.

GLENNDA: (*Aşırı bir şüphecilikle*) Sürekli duyduğum bu "ilerleme" de neyin nesi? Nereden çıktı bu meşhur ilerleme lafı?

JUDY: Biz gey cemaatinin başarılarına kuşkuyla bakıyoruz. Aslında anti-geyiz.

SIRADAN ADAM: (*Sıkkın olduğu bellidir.*) Haa... hım... bu ne anlama geliyor, tam olarak?

JUDY: Bence eşcinselliğin kültür üstünde görünmez bir etkisi olmalı. Ne gettolaştırılmalı ne de yüceltilmeli; tarz, moda, medya üzerinde görünmez bir etkisi olmalı...

GLENNDA: (*Yardımcı olur.*) Sinema.

JUDY: gücünü buradan alıyor. Belli bir kimlik, belli bir coğrafi bölge ya da herhangi bir gettolaştırmayla sınırlandığında gücünü yitirip sıradanlaşıyor.

GLENNDA: Gey kültürünün sıradanlığı bizi çok endişelendiriyor.

SIRADAN ADAM: (*Takip etmeye çalışarak*) Yani bir çeşit kitle hareketine mi dönüştü? Artık elit bir şey değil mi? "Sıradan" derken bunu mu kastediyorsunuz?

JUDY: Yani, öyle sayılır. Bütün hayatın ve kimliğin gey olma merkezinde çevrelendiği "Profesyonel Geylik" gibi bir şey olmamalı. Bütünlük ve çeşitliliğe sahip bir hayatın bir boyutu da bu olmalı sadece.

GLENNDA: Ayrıca, büyük homoseksüel Oscar Wilde demiştir ki, "İyi sanat, yeteneğin elitizmi ve görünümün zorbalığından asla kaçamaz."

SIRADAN ADAM: (*Pes ederek*) Çok ağır, bu bugün bana fazla ağır geldi.

GLENNDA: (*Hipster edasıyla*) Eh, ağırız tabii. Judy de, ben de – ağır abileriz.

JUDY: Ağırızdır.

GLENNDA: Programa katkınız için teşekkürler!

(*Sıradan adam kafası karışmış bir halde gider. Sonra JUDY ve GLENNDA yine stüdyoda ve* Dolap Sohbetleri *setinde, aralarında oturan sakallı, kırk küsur yaşında bir adamla birliktedirler.*)

GLENNDA: *Dolap Sohbetleri*'nin kitap bölümüne hoş geldiniz. Yanımızda bir XXX Gey kitabı olan *User*'ın yazarı Bruce Benderson var. Selam Bruce!

(*JUDY Vanna White zarafetiyle kitabı gösterir.*)

BRUCE: *Dolap Sohbetleri*'nde olmak çok güzel ve biliyor musunuz, gittikçe biraz daha erkeksileşmeniz beni çok, çok mutlu ediyor.

GLENNDA: Evet, tedavi işe yaramaya başladı. Birkaç ilaç kullanıyoruz.

BRUCE: O havalı görünümü yitirerek daha mı erkeksi yoksa daha mı bayağı oluyorsunuz bilemiyorum ama hangisi olursa olsun, hoşuma gitti.

JUDY: Butch drag tarzı biraz.

GLENNDA: Evet, butch drag.

BRUCE: Aynen, kovboy barına yaraşır bir şey ve bu dönüşümünüzün gelişimi beni çok ilgilendiriyor çünkü ben sadece hetero erkeklerle yatarım. Bu yüzden Estetik Gerçekçilik de bence muhteşem bir yöntem çünkü dünyaya baştan çıkarabileceğim yeni yeni hetero erkekler kazandırıyor. Nonoşlarla yatmayı hiç sevmem.

(*BRUCE konuşurken JUDY bileğini bükerek pazusunu şişirir.*)

JUDY: Biz de hareketimizle yatabileceğin daha çok erkek yaratıyoruz.

BRUCE: (*JUDY'ye, şehvetle*) Senin dönüşümünü de sabırsızlıkla bekliyorum bebeğim.

JUDY: (*Yüzü kızarır*) Ooo la la!

GLENNDA: (*Yeni bir mucize ürünü pazarlar gibi*) XXX Gey ile bütün seçenekler sizin; artık hetero erkeklerle, kadınlarla, çocuklarla, hayvanlarla, sebzelerle, minerallerle, her şeyle yatabilirsiniz!

JUDY: Lezbiyenler hariç.

GLENNDA: Eh, onu söylemeye ne hacet.

BRUCE: Evet, arada bir hamile kalsalar da, duyduğuma göre, onlar sadece birbirleriyle yatıyor ama sanırım daha çok yapay döllenme işlemi uygulanıyor.

JUDY: Döl hırsızları.

GLENNDA: Bu doğaya aykırı.

JUDY: Evet, doğal görünmüyor.

GLENNDA: Ben her gün Doğa'yla didişmeye dayanamam.

BRUCE: Bence de Doğa'yla ayda bir didişmek herkes için yeterli. Bunun adına da regl deniyor.

GLENNDA: Bu konuda çok bilgilisin – kadınlardan da hoşlanıyorsun. Biseksüelsin.

BRUCE: (*Ciddi ciddi*) Evet, vajinayı bir organ olarak çok çekici buluyorum, onunla çokça oral temas kurmuşluğum var ve esas heyecanlı olan vajinanın da sıkça penisle temas kurması çünkü penisler de beni fazlasıyla ilgilendiriyor, Glennda.

JUDY: Penis vajinaya *göredir*.

BRUCE: Evet, aynen!

GLENNDA: Günün sloganı bu.

JUDY: Bunu hiç unutmayalım. Çocukların da kolayca hatırlayabileceği basit bir kural.

ÜÇÜ BİRLİKTE: Penis vajinaya göredir!

JUDY: Dudaklarımızı okuyun.

(GLENNDA ve JUDY Vamps and Tramps: New Essays by Camille Paglia *kitabının sayfalarını çevirirken.)*

GLENNDA: XXX Gey okuma listesindeki başka bir kitap da Camille Paglia'nın *Vamps and Tramps*'ı.

JUDY: *Dolap Sohbetleri* olarak en sevdiklerimizden biri.

GLENNDA: XXX Gey felsefemizi oluşturan pasajlardan birini okuyacağım: "Eşcinsellik 'normal' değildir. Aksine, norma karşı bir meydan okumadır; ebedi devrimci karakteri burada yatar. Norm *fikrine* karşı bir meydan okumadır demediğime dikkatinizi çekerim. *Queer* teorisyenleri –o kılları ağarmış, dolandırıcı, otlakçı güruhu– her şey göreceli ve rastlantısal olduğundan, norm diye bir şey olmadığını iddia etmek gibi post-yapısalcı bir zırvalığı yutturmaya çalıştılar. Dilsaplantılı insanların dış dünyaya karşı kör, sağır ve dilsiz olduklarında düştükleri salakça bir tuzak bu. Akademisyenlerin hoşuna gitsin gitmesin, Doğa vardır. Doğa da taviz vermez, tek kural üremedir. Norm budur. Cinsel bedenlerimiz üreme için tasarlanmıştır. Penis vajinaya göredir: Bu biyolojik gerçeği hiçbir hayali dilbilimsel laf ebeliği değiştiremez."

JUDY: (*Hafif etkilenmiş*) Vay! Bunu ben de hep düşünmüş ama söylemeye cesaret edememiştim.

GLENNDA: Camille böyle şeyleri söyleyebilmemize olanak sağlıyor.

JUDY: Ben de Camille'in en sevdiğim lafını okuyacağım: "Eşcinsellerin heteroseksüel olarak işlemeyi öğrenmelerine yardımcı olmak, eğer istedikleri buysa, fazlasıyla uygun bir hedeftir." Hello! (*Farkında olmadan şarkıyı patlatarak*) Hello, Bluebird, hello! Hops! (*Ne yaptığını fark ederek*) Şu Judy Garland evresini bir atlatamadım.

GLENNDA: (*Suçlayarak*) Yine Post-*Queer*'leşmeye başladın.

JUDY: Her neyse, buna cidden inanıyorum ve şöyle devam ediyor: "Psikolojik danışmanlık eşcinsel bir erkeğin kadınlara cinsel tepki vermesini sağlayabilecekse, teşvik edilmesi ve alkışlanması gerekir..."

(*JUDY ve GLENNDA golf maçı izler gibi alkışlarlar.*)

GLENNDA: Yaşasın danışmanlık!

JUDY: (*Devam eder*) "... ters ahlakçılığın gey top ateşiyle bombardımana tutulması değil. Heteroseksüel aşk, Hindu sembolizminin de dramatize ettiği gibi, kozmik güçlerle uyum içindedir. Doğayla her gün savaşacak yürek herkeste yoktur."

(Araya Camille'in The Dick Cavett Show*'da* Glennda and Camille Do Downtown *filminin önde gelen birçok gey ve lezbiyen film festivalinde yasaklanmasından söz edişi girer. Bay Cavettt "Glennda Orgazm" ismi üstüne biraz düşünüp taşındıktan sonra en ünlü anagramlarından birine dönüştürür: "Margo's Danngle".)*[*]

JUDY: Gey Olimpiyatları'nı kesinlikle desteklemiyorum.

GLENNDA: Ben de.

JUDY: Bence yasaklanmalı. Cidden, bitiş çizgisine kadar bile gidemeyen birkaç çıtkırıldım, nefesi kesilmiş geyi kim izlemek ister ki?

GLENNDA: Önceki gece çok fazla Special K [kulüplerde kullanılan bir uyuşturucu] ve Martini tükettikleri için.

JUDY: Aynen.

GLENNDA: Neden böyle biliyor musun – yasal olimpiyatlarda yarışacak kadar profesyonel ya da atletik olmayan gey sporcular katılıyor da ondan.

(Araya Jerry Lewis'in Çatlak Profesör*'ünden, inek, cılız profesörün ağır bir halteri kaldırabilmek için kendini zorladığı ve başarısız olduğu sahne girer. Halter profesörün uzayan kollarıyla birlikte yere çöker.)*

JUDY: Onları Özel Olimpiyatlar'da[**] yarışırken görebiliyorum.

---

[*] La Bruce'un verdiği bilgiye göre, Margo Sallantılı olarak çevrilebilecek bu "anagram" sadece saçma bir espri ve akla erkeklik organı bacaklarının arasında sallanan bir *drag queen*i getiriyor. Kişisel konuşma, Ekim 2014. (ç.n.)

[**] Zihinsel engelliler için düzenlenen olimpiyatlar. (e.n.)

GLENNDA: Gey Olimpiyatları'nı Özel Olimpiyatlar'la birleştirseler yeridir.

JUDY: Hatta yeni bir teori vardı – sen söz etmiştin.

GLENNDA: Ha, evet, şu yeni pop psikoloji teorisi. Bir yerde okumuştum.

JUDY: Doğuştan gelen gey fizyonomisinin anlaşılabileceğine dair...

GLENNDA: (*Şaşkın*) "Fizyonomi." Rodeo Drive'daki yeni butiğin adı değil miydi bu?

JUDY: (*Sabırsızlanarak*) Hayır, o "Hypocrisy." Ama bazen bir eşcinsele bakıp gey olduğunu görür görmez anlarsın ya. Doğuştan gey olan insanlara has fiziksel özellikler vardır.

GLENNDA: Biriyle yatmışsan, hepsiyle yatmış gibi olursun sanki.

JUDY: Evet, aynen öyle.

GLENNDA: Biraz Down sendromuna benzemiyor mu?

JUDY: Yani, öyle de denebilir.

GLENNDA: (*Hınzır bir ifadeyle*) Mongollar gibi.

JUDY: Yeni XXX Gey moda dergimizin adı bu olacak: *Mongol.*

(Araya üzerinden sahtelik akan Gerçek Stonewall *isimli bir kitabın kapağı girer. Gerçek bir kitabın,* The Real Anita Hill*'in kapağındaki başlık beceriksizce değiştirilerek Anita Hill'ın son iki harfi Stonewall'un son iki harfi yerine kullanılmıştır.)*

GLENNDA: Bu yeni kitap –henüz kitapçılarda satılmıyor fakat biz bir eleştirmen kopyası edinmeyi başardık– Clarence Thomas/Anita Hill davalarının iç yüzünü anlatan *The Real Anita Hill*'in yazarı David Brock tarafından yazıldı – yeni kitabının adı *Gerçek Stonewall: Bilinmeyen Hikâye.*

JUDY: Kitapla ilgili bazı notlar aldım ve üstlerinden hızlıca geçeceğim. Savunulan görüş, temelde, Stonewall'un aslında gey bar olmadığı. Ortaya çıkarılan gerçek bu...

GLENNDA: Gerçekte İrlandalıların maç izlediği bir barmış.

JUDY: ve o gün orada *drag queen* falan yokmuş, *drag queen* olduğu söylenenler sadece bara takılan çirkin birkaç kadınmış ve bir ragbi maçı üzerine girilen bahsin borcu ödenmediği için sanırım, tar-

tışma çıkmış. Sadece sıradan bir bar kavgasıymış. Ama fırsatı hiçbir zaman kaçırmayan gey liderler bu bar kavgasının da üstüne atlamış –hani yani, bir tek Greenwich Village yakınlarında olduğu için– ve kavgayı Gey Hareketi'ni başlatmak için bir propaganda aracına dönüştürmüşler. Gey Hareketi, başlangıçta, Fire Adası'nda mülk edinmek amacıyla vergiden muaf vakıf fonlarından gelen parayı aklamak için bir paravanmış sadece. Özet olarak savunduğu görüş bu.

GLENNDA: Geyler ve lezbiyenler şimdi kendilerini nasıl hissediyor? Son yirmi beş yıldır size yalan söylendi. Kendinizi keriz gibi hissediyorsunuzdur eminim.

(*Araya elektroşok tedavisinin eşcinselliğin tedavisinde ne kadar işe yaradığını gösteren, 1950'lerde çekilmiş eğitici bir film girer. Bir eşcinsel laboratuvar masasına bağlanmış yatarken, doktor ibnenin ağzına elektrikli metal bir dil pensi yerleştirir. Terapi uygulanırken bir sürü denizci tipli delikanlı hastayı zapt eder. Dış ses: "Eşcinsel erkek ve kadınların tedavi edilebileceği inancı tıp teknolojisindeki en son yeniliklerin üzerlerinde uygulanmasını sağlamıştır. Doktorların eşcinselliği tedavi etmek amacıyla uyguladığı yöntemlerden biri de budur: Elektrokonvülsif tedavi, ya da şok."*)

GLENNDA: (*Uyuklayan Judy'ye bağırarak*) Judy! En sevdiğimiz filmden, *The Boys in the Band*'den bir sahne izlesek mi dersin, son bir Post-*Queer* narası olarak?

JUDY: Bunu teklif etmen çok enteresan. Ben de biraz kaçınma terapisi yapalım diye yanımda *Boys in the Band*'in kasetini getirmiştim.

GLENNDA: (*Judy Holiday moduna girerek*) Kaçınma Terapisi. Şiatsu gibi bir şey mi?

JUDY: (Broadway Üzerinde Kurşunlar*'daki Dianne Weist gibi GLENNDA'nın ağzını kapamaya çalışarak*) Yo, yo, yo. Konuşma! Elektroşok tedavisi demek. Eşcinselleri hastalıklarından kurtarabilmek için, onlara eşcinsel yaşam tarzına ait sahneler izletirken aynı anda elektroşok uygulanıyor.

GLENNDA: Vay! Gayet kökten bir çözüme benziyor.

JUDY: Evet, ama aslında evde sıradan bir çatalla da yapabilirsin. (*JUDY, GLENNDA'ya bir çatal verir.*) Bildiğimiz çatal. Bu senin için...

GLENNDA: Vay! Kendin pişir, kendin ye.

JUDY: bir de bildiğimiz priz. (*JUDY koltuklarının arasında, duvarda bulunan bir prizi işaret eder.*) Şimdi de *Boys in the Band*'in ilk üçte ikilik bölümünden bir sahne izleyeceğiz – çünkü son üçte birlik kısmı başlı başına bir kaçınma terapisi...

GLENNDA: Evet, "telefon sahnesi".

JUDY: Evet, bayağı sert. Neyse, şimdi bir sahne izleyip sonra da tedavi olacağız.

GLENNDA: (*Bebek keşifte modunda, heyecanlı*) Tamam!

(Boys*'dan dört nonoşun Martha Reeves and the Vandelles'in "Heatwave"i eşliğinde lubunya dansı yaptıkları sahne girer. Ardından GLENNDA ve JUDY'nin kahkahalar atarak eğlenişi.*)

GLENNDA: Bu bölüme bayılıyorum.

JUDY: Ben de, müthiş.

(*Aynı anda fazla eğlendiklerini fark ederek durur, döner ve çatallarını prize sokarlar. İkisini birden elektrik çarparken kıvılcımlar uçuşur.*)

GLENNDA: (*Deliler gibi sarsılarak*) Tam *Otomatik Lavanta.*

JUDY: (*O da deliler gibi sarsılarak*) Eveet!

GLENNDA: Aslında bayağı hoşuma gitti.

JUDY: Bağımlılık yapıyor.

GLENNDA: Aynı anda hem eşcinselliğimizi tedavi edip hem de peruklarımızı şekillendirebiliyoruz.

(*Çatallar prizden fırlayıp havaya uçar ve yarı koma haline girerler.* Boys *kasetinde Harold'ın* [*Leonard Frey*] *Michael'ı* [*Kenneth Williams*] *filmin sonunda yargıladığı sahne devam etmektedir — Not: Aynı filmde oynayan Robert LaTourneaux ve Frederick Combs'la birlikteki iki aktör de sonradan AIDS'ten ölmüştü: "Sen zavallı ve acınası bir adamsın. Eşcinselsin ama olmak istemiyorsun. Fakat bunu değiştirmek için yapabileceğin hiçbir şey yok – tanrına ettiğin bütün dualar, geriye kalan yılların boyunca parasını ödeyebileceğin psikanalizler bunu sağlayamaz. Bir gün heteroseksüel bir yaşamı tadabilmen gayet mümkün – bunu yeterince fazla istediğin takdirde. Yok etmek için kullandığın ateşle bunun da peşine düştüğün takdirde. Ama*

yine de hep eşcinsel olacaksın. Hep, Michael, hep. Öleceğin güne kadar." GLENNDA ve JUDY'yi terapi sonrası, perukları dimdik, deneyimlerini sindirmeye çalışırlarken görürüz.)

GLENNDA ve JUDY: (*Birlikte*) Vaaay!

GLENNDA: Aman Tanrım, Judy! Bu elektroşok terapisi cidden işe yarıyor!

JUDY: (*Peruğuna hâkim olmaya çalışarak*) Kaçınma terapisini çok sevdim, çok eğlenceliymiş.

GLENNDA: Kendimi yeni bir adam gibi hissediyorum.

JUDY: (*Laf dinlemeyen koca buklelerini kenara iterek*) Bunu günde yirmi dakika yapmamız lazım.

GLENNDA: Evet, yeni egzersizimiz. XXX Gey Egzersizi. *Dolap Sohbetleri*'nin sonuna yaklaşıyoruz. Gayet kapsamlı bir program oldu...

JUDY: Yeni bir hareket oluşturduk.

GLENNDA: günün hareketi...

JUDY: ve ben dolaptan çıkmayı düşünen bütün genç izleyicilerimize bir şey söylemek istiyorum: Başka seçenekler de var. Çıkmadan önce bir kez daha düşünün. Sahnelerde yaşamaya cidden hazır mısınız?

GLENNDA: Tüm bunları önlemek adına alabileceğiniz modern tedbirler var. Yeni Çağ'da yaşıyoruz. Gelecekte. Geldiğimiz bu yerde yeni teknolojiler var.

JUDY: Kesinlikle.

GLENNDA: *Dolap Sohbetleri*'ni izlediğiniz için teşekkürler...

JUDY: Ben Judy La Bruce...

GLENNDA: ve ben Glennda Orgazm, tekrar buluşmak üzere diyoruz.

(*O gün yaşananların bir montajı üstüne* Dolap Sohbetleri*'nin program müziği, Devo'dan "Mongoloid" çalar; GLENNDA ve JUDY şemsiyelerle Christopher Sokak'ta kırıta kırıta yürür, hayranları ıslıklar çalar, taksiden inerler, Estetik Gerçekçilik Vakfı'nın zilini çalarlar ve son olarak, Stonewall'un önünde kaldırıma tükürürler.*)

Çeviri: Kıvanç Güney

TRANS* TARİHİ, HOMONORMATİVİTE VE DİSİPLİNERLİK**

SUSAN STRYKER

Homonormativiteye dönük mevcut ilgi ve dikkat, gey ve lezbiyen kimliklerinin toplumsal, politik ve kültürel biçimlenmeleri ve bunların ulusaşırı sermayenin asimile edici stratejileriyle kaynaşmış olan neoliberal çokkültürlü farklılık politikalarıyla ilişkileri üzerine odaklanma eğilimindedir. Lisa Duggan'ın homonormativiteyi "heteroseksist kurumları ve değerleri altüst etmek yerine aksine onu idame eden, sürdüren ve içermenin yollarını arayan yeni homonormativite" şeklinde tanımladığı *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy* (2003) [Eşitliğin sonu mu? Neoliberalizm, Kültür Politikaları ve Demokrasiye Saldırı] adlı kitabı, bu terimin yaygın kullanımında temel alınan metin olarak kabul edilir.[1] Fakat yine de homonormativitenin hâlâ dikkate alınmaya değer daha eski bir formülasyonu da bulunmaktadır. Bu tanım, Judith Halberstam'ın 1998 tarihli *Female Masculinity* kitabında tarif ettiği homonormatif toplumsal kodlar meselesine anlam olarak daha yakındır ve kadınlar-

* Makalenin İngilizce başlığı "Transgender History, Homonormativity and Disciplinarity" şeklindedir. "*Transgender*" terimi İngilizcede cinsiyet kimliğine dair tüm varyasyonları içeren geniş bir alanı imlemek için kullanılmaktadır. Türkçede de son yıllarda benzer şekilde "trans" terimi şemsiye terim olarak kullanılıyor. Bu bağlamda metin içindeki "*transgender*" ifadeleri "trans" olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

** *Radical History Review*, No: 100, Kış 2008, s. 145-157.

da görülen erkeksilik ifadelerinin hangilerinin heteronormatif bağlam içinde olduğu gibi cinsiyet-normatif [*gender-normative*] gey ve lezbiyen bağlamlar içinde de kolaylıkla hor görüldüğü meselesiyle bağdaşıktır.[2] Burada homonormativite ve trans tarihi üzerine önereceğim düşünceler, hem akademik araştırmanın nesnesi olarak hem de profesyonel bir disiplin pratiği olarak homonormativitenin bu nispeten eski anlamına daha yakın olacak.

Terminolojik Tarihçe

1990'ların başında ilk defa duyduğum ve kullandığım bir terim olan homonormativite, transların politik ve kültürel aktivizmi içerisinde, ötekileştirme ve yerinden edilme deneyimlerinin çifte hissedilişini dile getirme girişimi olarak ortaya çıkmıştı. Aynı diğer *queer* militanlar gibi, trans aktivistler de heteroseksüelliğin ayrıcalıklı statüsü ile mücadele eden diğer gruplarla –natrans* gey, lezbiyen ve biseksüeller de dahil– yoldaşlık kurma yollarını arıyorlardı. Ancak, cinsiyetin inşasına dayanan bir cinsel yönelim kategorisi olarak homoseksüelliğin baskın kültürel yapı ile paylaştığı noktalara istinaden bazen bizimle olduğundan daha fazla *straight* dünya ile ortaklaşma biçimlerini de adlandırma ihtiyacı duyuyorduk.[3]

1990 yılının ilk yarısında San Francisco'da katıldığım taban örgütlerinin tartışmalarında homonormativite terimi translar ile *queer*lerin, *queer*ler ile gey ve lezbiyenlerin arasındaki ilişkilerin tartışılmasında kullanılıyordu. Trans zaman içinde belirgin bir şekilde anlam değişimine uğramış bir terimdi. Heteroseksüel erkek *cross-dressing***

* "Natrans" ifadesi burada İngilizcedeki "*cisgender*" ifadesinin yerine kullanılmıştır. "*Cisgender*" terimi İngilizcede doğuşta atanmış cinsiyeti ile cinsiyet kimliği ve davranışı arasında uyumsuzluk yaşamayan kişileri ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu terimin Türkçeye çevrilmesi konusunda, Ali Arıkan tarafından, dildeki heteronormativiteyi kırmak adına trans olmayan anlamına gelen natrans ifadesi tercih edilmiş ve bu şekilde kullanıma sokulmuştur. Natrans ifadesi yaygın olarak kullanılmaya başlandıysa da bu terim üzerine tartışmalar devam etmektedir. (ç.n.)

** Karşı cinse ait olarak tanımlanan kıyafetleri giyen kişi anlamına gelmektedir. Örneğin, kadınlara atfedilen kıyafetleri giyen erkekler ya da erkeklere atfedilen kıyafetleri giyen kadınlar gibi. *Cross-dressing* kişiler cinsiyet kimliklerini değiştirmek zorunda değildirler. (ç.n.)

topluluklarının tarihini araştıran Robert Hill, 1960'ların sonlarına uzanan dönemlerdeki topluluk temelli yayınlarda "*transgenderal*", "*transgenderist*", "*transgenderism*" gibi terimlerin örneklerini bulmuştu.[4] Bu terimlerin mantığı, önceden toplumsal cinsiyet rollerinden birisi içinde yaşayan fakat atanmış cinsiyeti* geleneksel olarak diğeri olan kişileri tanımlamakta kullanılıyordu ve transvestizm *(kişinin yalnızca karşı cinsin kıyafetlerini giymesi)* ile transseksüalizm *(kişinin cinsiyetini değiştirmesi)* terimleri arasında ikisinin ortası bir kavramsallaştırmayı hedefliyordu. 1990'ların başlarında, öncelikle Leslie Feinberg'in 1992'de hazırladığı *Trans Özgürleşmesi: Zamanı Gelen Hareket* adlı el kitabının yarattığı etkiyle, trans terimi başka bir anlamı –olası tüm normatif olmayan cinsiyet formlarının politik ittifakının tahayyülünü– ifade eder olmaya başladı. Bu son durumla birlikte artık trans ifadesi *queer* ile birlikte anılır oldu.[5]

Bu "yeni trans" kavramı, önceki travesti [*transvestite*] / transseksüel / *drag* terminolojisi ile hem politik, hem nesilsel bir farklılığa işaret ederken açıkça ve kendinden emin bir şekilde *queer* olan bir cinsiyet politikasını ortaya koyuyordu. Benim için ise 1992'de, Queer Nation'ın** San Francisco grubunun kendi markalarından biri olan ve üzerinde "Trans Gücü / *Bi**** Gücü / Queer Nation" yazan Day-Glo***** aç-yapıştır etiketlerini dağıttıkları zaman başladı. Bir gün transseksüel aktivist Anne Ogborn sokakta karşılaştığı bir kişide bu etiketlerden

---

* Atanmış cinsiyetle kastedilen, doğumdan sonra var olan dış genital organlara göre bebeklerin kız ya da erkek olarak tanımlanması (cinsiyetin atanması) ve sonrasında cinsiyet kimliği gelişiminin nasıl ilerlediğine bakılmaksızın kıyafetlerden resmi dokümanlara kadar her türlü toplumsal düzenlemenin bu baştaki cinsiyet tanımına göre yapılmasıdır. (ç.n.)

** *Queer Nation*, 1990 yılının Mart ayında New York sokaklarında LGBT'lere yönelik artan şiddet olaylarıyla ve yükselen ayrımcılıkla mücadele etmek için ACT UP New York ekibi tarafından kurulan bir aktivist örgütüdür. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. http://queernationny.org/history (Son erişim tarihi: 5 Eylül 2015).Ayrıca *Queer Nation* tarafından yayınlanan manifestonun Lambdaistanbul gönüllüleri tarafından yapılan Türkçe çevirisi için https://eksisozluk.com/entry /10373263 (Son erişim tarihi: 5 Eylül 2015) bağlantısına bakabilirsiniz. (ç.n.)

*** Biseksüel ifadesinin kısaltılmışı. (ç.n.)

**** "Day-glo": *DayGlo Color Corporation* (Renk Şirketi) diye bilinen kurumun dünya çapında bilinir marka ismidir. Bu markanın belirgin özelliği morötesi ışık altında parlayan renkler üretmesidir. (ç.n.)

birini görür fakat "Trans Gücü" yazan kısmı yırtılmıştır. Ogborn bunun belirgin bir ihmalden mi kaynakladığını sorduğunda ise etiketin sahibi kişiden trans bireyleri *queer* hareketin bir parçası olarak görmediği yanıtını alır.[6] Bunun üzerine Ogborn Queer Nation'ın bir sonraki genel toplantısına katılarak grup içindeki bu transfobiyi protesto eder ve bunun üzerine, mağrur Queer Nation tarzıyla, trans kurultayı yapılması teklif edilir.[7] Sonuç olarak benim de kurucu üyeleri arasında bulunduğum, *"Transgender Nation"* örgütü Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ilk açık *queer* trans toplumsal dönüşüm grubu olarak hayat bulmuş oldu. Bu grup, feshedilen Queer Nation'dan sonra da ayakta kalarak 1992-1994 yılları arasındaki kısa varoluş tarihinde sonradan San Francisco'da ortaya çıkan lezbiyen, gey, biseksüel ve trans topluluğu içinde daha da alevlenen transları kapsama tartışmaları açısından mihenk taşı oldu.

Hem samimi, hem düşmanca tavırların aynı anda vuku bulduğu bu çatışmalı ortamda trans aktivistler *queer* politika içinde kendi sözlerine sahip çıktılar. Cinsel yönelimin heteronormativiteden kendini farklılaştırmasına dair dikkate değer tek yol olmadığını iddia ediyorduk ki aslına bakılırsa homo, hetero, *bi* tanımlarının hepsi "kadın" ve "erkek"e dair, transların sorun olarak ortaya koyduğu, benzer anlayışlara yaslanıyordu. Trans kimliklere sahip kişiler de elbette kendilerini kadın ya da erkek olarak tanımlayabilir –ya da bütünüyle ikili sisteme direnebilir– fakat böyle tanımladıklarında bile cinsiyeti atanmış bedenler ile toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş özneler arasındaki baskın ilişkilenmeyi *queer*leştirirler. "*Orientation* [yönelimsel] *queer*" ve "*gender* [cinsiyetsel] *queer*" arasına ayırıcı bir çizgi çizelim. Şunu söyleyebiliriz, genel olarak *queer* kültürel oluşumu içinde farklı azınlıkları/marjinalize konumlanışları adlandırmak için gerekli olan *gender queer* ifadesi kullanışlı bir terim olarak kalırken, *queer*in belirgin olmayan normlarını tanımlayan *orientation queer* ise çoğu bağlamda lüzumsuz bir kullanım şekli olarak kaldı ve benzer bir boyutta hayat bulamadı.

1990'ların ilk yarısında San Francisco *queer* politikasında aktif olan gey ve lezbiyenler trans meselelerine karşı zıt bir tutum içindeydiler ve biz de onları anti-heteronormativite içinde homonormatif

bir tutuma sahip olmakla itham ediyorduk. Bu ifade sezgisel, anlamı açık, hayatın her alanına yayılmış heteronormativiteden referans alan ve eşcinsel topluluğun normlarıyla diğer tüm cinsiyet/toplumsal cinsiyet/cinsellik farklılığını ötekileştiren bir duruma karşı uygun bir kullanım olarak ortaya çıkmış bir ifadeydi. Her ne kadar homonormatif teriminin kullanıldığı belirgin örnekleri ya da kimlerin kullandığını hatırlatmayacak olsam da transların dahil olmasına dair anlaşmazlığın olduğu her yerde bu terim kendisini tüketene kadar genel tartışmaların içine yayıldı: Queer Nation'da, *ACT-UP*'ta ve AIDS örgütlerinde; 1993'te Washington Yürüyüşü* ve 1994'teki Stonewall isyanının yirmi beşinci yıldönümü toplantılarının organize edildiği grup toplantılarında; ilk Clinton yönetiminin umut vaat eden erken dönemlerinde; geylerin ordudaki durumları ve yasal partnerlik [*domestic partnership*]ile ilgili yapılan genel toplantılarda; federal düzeydeki İstihdamda Ayrımcılık Karşıtı Anlaşma [*Employment Non-Discrimination Act*] önerisine cinsiyet kimliğinin eklenmesine ilişkin politik tartışmalarda; Michigan Kadın Müzik Festivali'ne kimin katılacağına dair çekişmelerde; Harvey Milk ve Alice B. Toklas Demokratik Kulüpleri'nin toplantılarında; şehirdeki neredeyse tüm gey ve lezbiyen sivil toplum kuruluşlarının üye ve yönetim kurulu toplantılarında; San Francisco İnsan Hakları Komisyonu'nun gey ve lezbiyen sorunları komitesinde; *Bay Times* ve *BAR* [*Bay Area Reporter*] gazetelerindeki editöre mektup köşesindeki atışmalarda ve kafelerde, barlarda, dans kulüplerinde, cezaevlerinde ve şehirdeki tüm yatak odalarında.

Homonormativiteye yönelik suçlamalar birkaç gözde hedefe yöneltildi: Trans sorunlarını bütünüyle kendi sorunlarından ayrı tutan, *queer* politika ve kültürüne transların katılımına karşı direnç gösteren gey ve lezbiyenlere; erkekten kadına transları dışlayan fakat kadından erkeğe translar ile gergin bir ilişki kuran, bunu da öncekinin gayet erkek olduğu [erkekten kadına translar için] ve sonrakinin gayet kadın olduğu [kadından erkeğe translar için] algısına dayandıran

* 25 Nisan 1993'te Washington'da "Lezbiyen, Gey, Biseksüel Eşit Haklar ve Özgürlük" adı altında çok büyük bir politik yürüyüş düzenlendi, organizatörlere göre yaklaşık bir milyon kişi bu yürüyüşe katıldı. (ç.n.)

lezbiyenlere ve "T"yi "GLB" ile benzer bir kimlik kategorisi olarak kavramsallaştırıp GLBT topluluğu adına bu temelde savunuculuk yaparak meseleye bir şekilde ince bir nokta koymuş olanlara. Yukarıda bahsedilen ilk durumda homonormativite, kimliklere aldırmaksızın geniş çerçevede kurulacak politik yakınlık ve yoldaşlığı tehdit ediyordu; cinsiyetin baskın kültürel inşasına bağlı toplumsal cinsiyet normlarıyla uyumlu olan gey ve lezbiyenler için ise bir ayrıcalık sağlanmasını hedefliyordu ve bu durum baskıya karşı potansiyel bir direniş olanağını zayıflatıyordu. İkinci durumda ise homonormativite, sapkın bir şekilde cinsiyet kimliğinin yegane meşru dayanağı olarak biyolojik determinizm düşüncesinde kendini temellendirmiş olan lezbiyen altkültür normlarının şeklini almıştı ve bu "kadın" ve "lezbiyen" tanımlarının ontolojik olmaktan ziyade politik kategoriler olduğunu söyleyen feminist argümanlar karşısında paradoksal bir direnç oluşturuyordu. Üçüncü durumda bahsedilen homonormativite ise daha incelikli ve geniş kapsamlı bir açıklama gerektiriyor.

Burada, homonormativite trans oluşun cinsiyet ya da cinsel yönelim olarak yanlış yorumlanmasının altında yatıyor. Bu yanlış yorum trans oluşu ayrı bir cinsiyet kategorisi şeklinde sunarak, trans bireyleri en basit haliyle kadın ya da erkekten tümüyle farklı ya da başka çeşit bir "şey" olarak adlandırıyor; ki bu da "transları içerme" adına, GLBT içerikli soru kâğıtlarında ya da araştırma anketlerinde katılımcılara aşağıdaki gibi yapılandırılmış bir listeden kendilerini tanımlama seçeneği sunmak gibi homonormatif girişimlere önayak oluyor:

(Uygun olanı işaretleyiniz)
Erkek
Kadın
Trans

Bir cinsel yönelim kategorisi olarak transın yanlış yorumlanmasında ise trans oluş bir çeşit arzu, karşı cinsin kıyafetlerini giymeye [*cross-dressing*] ya da (daha da uç noktada) cinsel organları değiştirmeye dair müstehcen ve fetiş bir arzu olarak görünüyor. Bu tür LGBT toplulukları içinde "T" olmak, belirli cinsel pratiklerden zevk

alan bir grup insanın birbirlerine çekim duyması haline gelmiş oluyor; tıpkı belirli müşterek cinsel pratikler üzerinden geylerin diğer geylere, lezbiyenlerin diğer lezbiyenlere ilgi duyması gibi. Böylelikle "T", geylerden, lezbiyenlerden, biseksüellerden (hatta bu durumda heteroseksüellerden) farklı bir yönelime sahip tümüyle ayrı bir grup insan olarak bir güzel homonormatif şekilde yapılandırılmış oluyor. Bu modeldeki GLBT topluluklarının iç ilişkilerinde, her kimlik güle oynaya kendi cinsiyle etkileşime girerek diğer grupları kendi aygıtlarıyla baş başa bırakır; merasim durumları (onur yürüyüşleri ya da farklılıklara dair diğer kamusal kutlamalar gibi) ya da politik menfaatlerin bir tür koalisyon oluşturmaya çağırdığı durumlar haricinde elbette.

Her iki homonormatif deformasyonda da "T", gey, lezbiyen ve biseksüel topluluk biçimlerinin azınlıkları asimile etmeye yönelik liberal politikaları yoluyla sonlara eklenen bir kategori farklılığı haline gelmiş oluyor. Translar böylelikle, diğer [cinsiyet] kategorilerin[in] temelini sarsacak bir bela olarak düşünülmediği gibi, gerçekte cinsel kimliklerin asimile edici cinsiyet normatif eğilimleriyle bir arada "cinsiyet belası"nın muhtelif çeşitliliği adına bir tür içerme mekanizmasına maruz kalıyorlar.[8] Diğer tarafta ise trans aktivizmi ve teorisi trans oluşa bir kategoriden ziyade bir tarz [*modality*] olarak yaklaşma eğiliminde. Trans oluş cinsel yönelimleri ve cinsiyet kimliklerini ırk ve sınıf ile oldukça benzer bir şekilde katmanlaştırır. Diğer bir deyişle, bir trans kadın (toplumsal olarak kadın kategorisi içinde trans bedenselliği ile yaşayan kişi) lezbiyen (toplumsal olarak kadın kategorisi içinde yaşayan ve cinsel olarak kadınlara yönelen kişi) olabilir. Tıpkı siyahi bir adamın gey olabileceği ya da biseksüel bir insanın fakir olabileceği gibi. Bu şekilde trans teorisi ve aktivizmi, toplumsal cinsiyet/cinsellik kategorileri içindeki ve arasındaki normativitenin işleyişine dikkat çeker, homo/hetero ve kadın/erkek ikiliklerinin dışındaki eksenler arasında oluşan güç yapılarına yönelik sorular yöneltir ve cinsel yönelim/cinsiyet kimliği aktivizmini diğer toplumsal adalet mücadeleleriyle birleştirmek için yaratıcı bir bağlantı noktası tanımlar.

On yıl önce homonormativite terimi başka yerlerde eleştirel anlamda şık bir terim haline gelmeye başladığında, buradan hareketle

ben, trans pratiği [*praxis*] ve eleştirisinin homonormatif kavramını açık bir şekilde dile getirmesini önermiştim. Trans aktivistlerin mücadele verdiği 1990'ların *queer* toplulukları içindeki sınır savaşları, çağdaş trans politikalarının ve teorisinin şekillenmesinde ve radikal aktivizmi ileriye taşıyacak haritanın oluşmasında etkili olan önemli sonuçlara sahipti. Transların gey ve lezbiyen topluluk oluşumlarıyla ilişkileri ister istemez stratejik bir hale büründü; kimi zaman muhalif, kimi zaman aynı hizada, kimi zaman içerme konusundaki son çırpınışlar için yapılan tartışmalarla, kimi zaman tümüyle başka ve alakasız yönlere doğru dallanıp budaklanarak. Trans aktivizminin temel meseleleri kimi faydalı politik ittifak biçimleri de önerir; mesela uygun toplumsal cinsiyete göre devlet tarafından düzenlenerek, trans bireylerin çalışmalarına, sınır ötesine geçmelerine ve potansiyel bir ayrımcılığa maruz kalmaksızın sosyal haklardan yararlanmalarına imkân tanıyan kimlik belgesi örneğini düşündüğümüzde, böyle bir konu üzerinden göçmen işçiler ve diasporadaki topluluklar gibi cinsel kimlik üzerinden bir araya gelmeyen gruplarla da bir ittifak imkânı kurulabilir. Trans aktivizmi tarafından homonormativitenin işleyişine dair deşifre edilen bir diğer konu da transların kendilerini karşısında tanımlayacağı en uygun normun her zaman "homo" olmadığıdır.

Homonormativite Karşıtı Trans Tarihi

Queer kimlikleşmesine [*identitarian*] dair anlaşmazlıklar trans politikaları bağlamında bugün ve gelecek için olduğu kadar, *queer* geçmişi yeniden yorumlamak konusunda da eşit derecede önemlidir. San Francisco'nun trans tarihini, özellikle de şehirdeki gey ve lezbiyen topluluğuyla ilişkilerini, ilk kez 1990'ların başlarında Körfez Bölgesi'nde geniş *queer* kültüre dahil olduğum zaman araştırmaya başladım. 1991'de, Berkeley'deki California Üniversitesi'nde Amerikan Tarihi bölümünde doktora öğrencisi olarak geçirdiğim son yılımda aynı zamanda erkekten kadına geçiş sürecime de başladım. Daha sonraları Kuzey California Gey ve Lezbiyen Tarih Topluluğu [*Gay and Lesbian Historical Society*] olarak bilinecek olan örgüt ile o dönem derin bir ilişkim vardı. Şimdiki ismi GLBT Tarih Topluluğu

olan bu kurum, San Francisco Körfez Bölgesi'ndeki gey, lezbiyen, biseksüel ve trans topluluklarıyla ilgili birincil kaynak materyallerden oluşan seçkin ve dünyanın herhangi bir yerinde eşi benzeri olmayacak derecede iyi bir cinsellik temalı materyal koleksiyona ev sahipliği yapıyor. Ben önce buranın arşivinde gönüllü olarak çalışmaya başladım, 1992 yılında yönetim kuruluna katıldım ve daha sonra 1999-2003 yılları arasında da kurumun ilk yönetici direktörü oldum.

GLBT Tarih Topluluğu ile kurduğum uzun ve samimi ilişki ve aynı zamanda Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi'nin Cinsellik Araştırma Bursu tarafından finanse edilen iki senelik doktora sonrası araştırma dönemim vesilesiyle İkinci Dünya Savaşı sonrası San Francisco'sundaki gey ve lezbiyen toplulukları ve örgütleri içinde trans meselelerinin nasıl konumladığını etraflıca araştırmak için yeterli fırsatım oldu. Trans bağlantılı içerik bulmak amacıyla tüm periyodik literatürü, topluluk gazetelerini, kişisel belge koleksiyonlarını, örgütsel kayıtları, eski olan her şeyi ve görsel materyalleri, binlerce malzemeyi tarayabildim. Bu araştırmanın arkasında birçok farklı motivasyon vardı. İlk ve en önemlisi, teoriden beslenen, pratikten hareket eden ve Michel Foucault'nun ölümüyle Judith Butler'ın üniversiteye gelişi arasındaki on yıllık süreçte Berkeley'den aldığım tarih eğitimim ile çerçevelenen eleştirel *queer* bir proje olmasının yanı sıra, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, kimlik, arzu terimlerinin olası tüm biçimlenimlerinden oluşan matris içinden kişisel ve kolektif kimliğe dair yağmur gibi düşen yeni kategorileri izah etmek istememdi. Bir diğeri de bu terimlerin soykütüklerinin ve söylem modlarının izlerini sürmek ve birbirleriyle ve daha geniş olarak toplumla etkileşimlerinin kültürel politik analizini yapmaktı. Bu proje aynı zamanda, trans kimliklerin özcü bir şekilde ele alınmasına karşı koyan ve fakat trans bağlantılı toplumsal adalet çalışmaları bağlamında bilgiyi kullanılabilir kılan, trans oluş deneyiminin özgül tarihini yeniden bulma projesiydi. Friedrich Nietzsche'nin [*Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*] kitabında yazdığı gibi, "bugünün meseleleri ile sarsılan" ve "bedeli ne olursa olsun yüklerini üzerinden atmak" isteyenler "eleştirel tarihyazımına ihtiyaç" duyarlar.[9] Son olarak ise tartışma yaratıcı ve partizanca bir

düşünceden kaynaklı bir motivasyona sahiptim: Trans tarihinin gey ve lezbiyen normatifliği ile bağlantısını tüm öğeleriyle birlikte yeni bir bağlamda ele alarak ampirik bir zemin üzerinden açıklamayı ve çoğunlukla o dönemin gey ve lezbiyenlerinin söylemlerinde rastlanan, trans meselelerinin patolojikleştirilmesine, ahlakçılığa, küçümsenmesine, dışlanmasına ve genel olarak sahip olunan yanlış fikirlerde diretilmesine yönelik bir karşı atak geliştirmeyi istiyordum.

Araştırmam süresince, cinsiyet politikalarına dair uygulamalar ve başlıca tarih yazımlarında tarif edilen cinsel kimlik, topluluk biçimlerinin manzarasını şekillendiren önemli bir mekanizma olarak odağa girdi.[10] Yirminci yüzyılın ortalarında San Francisco eşcinsel toplulukları, toplumsal cinsiyetteki değişimi ve birbirine duyulan eşcinsel arzuyu çöküntüye uğratan eski "sapkın" kavramından uzaklaşarak kendilerini politik bir azınlık grubu olarak yeniden tanımladılar; trans fenomenleri ve bağlantılı olduğu cinsiyet değişimi için gerekli tıbbi-hukuki tekniklerle ilgili yeni ve hızla gelişmekte olan bilimsel söylemlerle eşzamanlı olarak kendi aralarına kısmi de olsa bir sınır çizdiler. Mattachine Topluluğu* ve Bilitis'in Kızları** gibi eşcinsel grupları başlarda trans meselelerine düşmanca bir tutum içinde değillerdi; bazı zamanlar kendi cinsiyetlerini sorgulayan ya da trans kimliğini ifade edebileceği bir topluluk arayan kişilerin sorularını cevaplandırıyorlardı fakat genelde bu tür sorgulamaları başka yerlere yönlendirme eğilimindeydiler.[11] Eşcinsel hareketi kendi içinde trans meselelerini bir kesişim alanı değil paralel bir konu olarak görüyordu; bunun sebebi, kısmen de olsa, 1950'lerde ve 1960'ların erken dönemlerinde eşcinsel hareketin saygınlık üzerine kurduğu kamusal politikaları içinde top-

* "Mattachine Society": 1950'lerde kurulan Amerika'nın en eski eşcinsel topluluklarından birisi. Örgütlenme biçimi olarak, hem gizliliği korumak için hem de kurucularının sol eğilimli olması sebebiyle, o dönemin Birleşik Devletler Komünist Partisi tarafından kullanılan hücre örgütlenmesi yöntemini kullanmışlardı. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/Mattachine_Society (Son erişim tarihi: 5 Eylül 2015). (ç.n.)

** "Daughters of Bilitis": Lezbiyen sivil ve politik hakları üzerine çalışan ve o dönemdeki lezbiyen barlarının toplumsal alternatifi olarak görülen ilk Amerikan örgütü. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/Daughters_of_Bilitis (Son erişim tarihi: 5 Eylül 2015). (ç.n.)

lumsal cinsiyet normatifliğinin merkezi bir rolünün olmasıydı. Lezbiyen bağlamında bu durum *butch-femme** rollerine dair eleştirileri sınıf temelli bir biçimde ortaya çıkarırken, aynı anda gey dünyasında deri, motosikletçi ve kovboy altkültürüyle kendini ifade eden hiper-erkeksi ya da "gösterişli"-kadınsı tarzın ve kadınsılığın kamusal taklidinin ayıplanması olarak kendini gösteriyordu. *Drag* yine de önemli bir altkültür pratiği olarak, özellikle de geyler ve çalışan sınıfa mensup lezbiyenler için varlığını sürdürüyordu fakat tipik bir şekilde kulüplere, barlara ve özel partilere sıkıştırılmış durumdaydı. Sokak *drag*ları neredeyse evrensel bir mahkûm gibi çoğunlukla fuhşun, pezevenkliğin ve diğer marjinalize edilmiş ekonomik faaliyetlerin birlikte yürüdüğü bölgelere sürgün edilmişlerdi. Böylelikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemi gey hakları hareketinin başlangıcından beri transların pratikleri ve kimlikleri normatif olanla ihlal edici olan arasındaki toplumsal sınırı belirginleştiren bir unsur oldu.

Arşivlerdeki özel bir keşif benim bütün araştırma motivasyonlarıma mükemmel uyuyordu; görünürde çok önemli ancak tümüyle kaynağı belirsiz bir örnekti, öyle ki başlarda doğru olmama ihtimalini bile sorguladım. 1972 yılında gerçekleştirilen San Francisco'nun ilk Gey Onur Yürüyüşü broşürünün orta sayfasında, San Francisco'nun Tenderloin Bölgesi'ndeki 1966 isyanına dair bir tanımlamaya rastladım ki, bu isyan *drag queen*lerin ve gey fahişelerin toplandıkları *Gene Compton's Cafeteria* isimli popüler bir gece mekânında polis tacizine ve toplumsal baskıya karşı direndikleri olaydır. İlgili metni aşağıda okuyabilirsiniz:

> Tenderloin'in sokaklarında, Turk ve Taylor'da 1966'nın sıcak bir Ağustos gecesi, GEYLER polisin drag queenlere sürekli uyguladığı polis tacizine öfkeyle isyan etti. Geylerin polise

* Bu kavramlar, özellikle lezbiyen topluluğu içinde özellikleri, davranışları, tarzları ve kendilik algılarıyla birlikte kendini erkeksi (*butch*) veya kadınsı (*femme*) olarak tanımlayan kişileri ifade etmek için kullanılır. Bu ifadelerin özellikle lezbiyen toplulukları açısından heteroseksüel ilişkileri taklit mi ettiği yoksa ona meydan mı okuduğu ise süregiden bir tartışmanın konusudur. (ç.n.)

şiddet uyguladığı kayıtlı ilk örnektir. O akşam San Francisci polisinin arabaları "olağan" sokakları temizleme işleri için etrafta dolaşıyordu, geyler bu sefer boyun eğmediler. Olay polis kafeteryaya geldiğinde başladı. Geyler hâlâ orada duruyorlardı, Turk ve Taylor'da, Compton's'da, her günkü olağan işlerini yapıyorlardı. Polisler masada oturan drag queenleri, kıllı götverenleri [hair-fairies], fahişe oğlanları [hustler] rahatsız ediyorlardı. Tabii bütün bunlar kafeterya yönetiminin izniyle oluyordu. Ne zaman polis travestilerden birini kolundan zorla kavramaya kalktı, travesti elindeki fincanı polisin yüzüne fırlatıverdi ve ondan sonra fincanlar, tabaklar, tepsiler havada uçuşmaya başladı, tabii hepsi polise doğru atılıyordu. Polis takviye kuvvetler gelene kadar dışarıya geri çekildi ve Compton's yönetimi mekânı kapatma emri verdi; işte o zaman geyler mekândaki tüm camları aşağı indirdiler. Cam kırıklarından kaçmak için dışarıya çıktıkça polis de onları yakalamaya ve polis araçlarına tıkınaya çalışıyordu ama bu o kadar kolay değildi. Geyler polislerin belden aşağısına vuruyor, aynı anda drag queenler de o ağır kol çantalarıyla yüzlerini dağıtıyordu. Polis arabasının camları dağılmıştı, kafeteryanın dışındaki gazete büfesi cayır cayır yanıyordu ve o gece Tenderloin'de yıkım ve kargaşa büyüyordu. Ertesi gece drag queen'ler, kıllı götverenler, muhafazakâr geyler ve fahişe oğlanlar kafeterya nöbetine katıldılar ki drag'lerin daha sonra geri gelmelerine izin verilmedi. Olay sonradan yine paramparça edilecek camların takılmasıyla sonuçlandı. Polis Halkla İlişkiler Birimi çatışmalarda arabuluculuk yapmaya çalıştı ama mesele hiçbir zaman tam olarak çözülemedi, sonunda da sokakta yaşayanlar ÖNCÜ KUVVETLER [Vanguard] adlı grubu kurdu ve sokakta yaşayan lezbiyen grubu da SOKAK YETİMLERİ [Street Orphans] grubunu kurdu. Bu iki grup birleşip San Francisco'da önce GEY ÖZGÜRLÜK CEPHESİ [Gay Liberation Front] grubunu kurdu ve daha sonra bu grup GAY AKTİVİSTLER BİRLİĞİ [Gay Activists Alliance] ismini aldı.[12]

Bu hikâye bazı açılardan oldukça önemli görünüyor. İlk olarak, anlatılanlara göre *Compton's Cafeteria*'da olanlar, genel olarak militan gey özgürlük mücadelesinin başlangıcı olarak kabul edilen New York'taki meşhur 1969 Stonewall isyanı ile can sıkıcı derecede bariz benzerlikler taşıyor; fakat dediklerine bakılırsa diğerinden üç yıl önce olmuş. San Francisco gey aktivist topluluğu, açık bir şekilde gey özgürleşme hareketinin erken dönem revizyonist izahatı olmaya niyetlenen ilk Gey Onur Yürüyüşü anma töreninde Compton's hikâyesinin Stonewall ile karşılaştırılması karşısında kendisini nasıl konumlamıştı? Üstelik bu isyanı kışkırtan olay cinsel yönelime karşı bir ayrımcılık hareketinden değil, translara karşı ayrımcılık yüzünden ortaya çıkmıştı. Bu kaynak ile karşılaştığım 1995 yılında Stonewall isyanında *drag queen*lerin rolü trans tarihi ile normatif gey/lezbiyen tarihi arasında bir çatışma alanına dönmüştü. Trans aktivistler cinsiyet açısından *queer* bir direniş olan Stonewall isyanının homonormatif bir seçmece ile gey özgürlüğünün "doğuşu" olarak efsaneleştirildiğine işaret ederken, homonormatif gey ve lezbiyen anlatıcılar Stonewall'daki *drag* karşıtı baskıyı daha önemsiz gösterme gibi bir tutum içindeydiler; benim Compton's olayıyla ilgili öğrendiklerim ise kesinlikle bu tartışmaya ışık tutacaktı. 1972 tarihli bu belge aynı zamanda normatif açıklamalarla anlaşmazlık içinde olan gey özgürleşme aktivizminin soykütüğüyle de bağlantılıydı; köklerini, karşı kültüre yönelen orta sınıf beyaz gençlerden oluşan kampüs temelli aktivizmden değil, çok etnikli bir sosyoekonomik yapıya sahip Tenderloin'in fuhuş gettosundan almaktaydı. Bütün bu sebeplerden ötürü *Compton's Cafeteria* isyanı San Francisco trans tarihini ve bu tarihin gey ve lezbiyen topluluklarının tarihiyle kesişen ilişkilenmelerini araştırdığım çalışmamın odak noktası haline geldi.

Her ne kadar 1972 belgesinin gerçekle ilgili birçok ayrıntıyı yanlış verdiği ortaya çıkmış olsa da (mesela, isyan nöbetinin isyandan önce yapılmış olması gibi) en nihayetinde *Compton's Cafeteria* isyanına dair yapılan izahatın ana unsurlarını doğrulama ve homonormatif gey-lezbiyen tarihi ile hem rekabet içinde olan hem de onunla karşılıklı birbirini tamamlayan trans topluluğunun biçimlenme ve politikleşme

tarihi içinde bu olayı konumlandırma imkânım oldu. En önemlisi de San Francisco'nun toplumsal, politik, coğrafi ve tarihsel koşulları ile isyanın zaman ve mekân bağlantısını kurabilme imkânım oldu ki Stonewall hikâyesi New York'taki benzer koşullarla gey özgürlük söylemini birleştirebilecek bir noktaya gelmemişti. Bu sebeple kimlik politikaları ile daha geniş maddi koşullar arasındaki ilişkiyi düşünmenin yeni yollarını açabilme imkânı bulmuş oldum. 1966 *Compton's Cafeteria* isyanı, azınlık topluluklarına uygulanan ayrımcı politikalar, azınlıkların uygun sağlık hizmetlerine erişmesinin önündeki engeller, seçkinci kent arazilerini kullanım politikaları, ülke dışında süregiden savaşların içeride yarattığı huzursuz ortam ve gerek cinsellik ve toplumsal cinsiyet konularıyla ilgili toplumsal toleransı gerekse bireysel özgürlükleri genişletmeyi amaçlayan sivil haklar kampanyaları gibi bugün de hâlâ süregiden geniş toplumsal sorunların kesişim içinde olduğu bir ortamda gerçekleşmişti. Konunun bu yönüne dair bütüncül bir yaklaşım geliştirme işi bu makalenin sınırlarını aşıyor fakat aşağıda referans verilen başka çalışmalar üzerinden bu bilgilere ulaşmak mümkün.

Homonormatif Disiplin

Her ne kadar *Compton's Cafeteria* isyan tarihi, cinsel kimlik topluluklarının ve hareketlerinin yakın tarihine yönelik homonormatif açıklamaların yeniden gözden geçirilmesi ve eleştirisi adına son derece verimli bir alan sağlasa da bu olaya ilişkin çoğu bilgi kamusal tarih çalışmalarıyla dolaşıma girdi (en dikkat çekici çalışmalardan biri de 2005 tarihli devlet televizyonu belgeseli *Screaming Queens: The Riot at Compton's Cafeteria*'dır), profesyonel akademik kanallar yerine akademi dışı yazarlar ve topluluk temelli yayınlar tarafından konu üzerinde çalışıldı.[13] Bu tarihin incelendiği kimi hakemli dergi örneklerinde, ana makalelerin dışındaki bölümlere (okumakta olduğunuz makaleye de) yer verildi. Durumun bu şekilde olmadığı bir diğer örnekte ise makalenin (natrans) yazarı, tarihsel bellek sosyolojisi üzerine yaptığı araştırmasının konusunu *Compton's Cafeteria* isyanı ile bağlantılandırmak istiyordu ve bunun için benimle görüşme

yaparak benim yönlendirdiğim birincil kaynak belgelerini kullanmıştı.[14] Bunu bir yakınma olarak belirtmiyorum; kamusal tarih üzerinden araştırmamın bulgularının yayılmasını sürdürmek kendi kararımdı. Aslına bakılırsa bir dergi sayısına misafir editör olarak katıldığımda kendi araştırmamı arka bölümlere koyarak yazar kısmını anonimleştirdim ve kendi projeleri için benim araştırmamdan doğru ve uygun bir şekilde alıntı yaptıklarından şüphe duymadığım diğer araştırmacılarla işbirliği yapmak konusunda her zaman istekli oldum. Benim buradaki amacım, daha ziyade, transların bilgi birikiminin köklü sonuçlarının mikropolitik uygulamalar yoluyla nasıl ötekileştirilebileceğine gereken dikkati çekmek. Trans araştırmacıların açık bir şekilde "yeni analitik çerçeveler eşliğinde lezbiyen, gey, biseksüel, trans ve *queer* tarihinin konuşulması ve bu yolla güncel kimlik modelleri ve topluluk biçimleriyle birlikte politik ve kültürel direniş modellerinin geliştirilmesi ve sorgulanması" konularında üretmek için çağrıldığı *Radical History Review* dergisinin özel homonormativite sayısı gibi bağlamlarda dahi transların bilgisi, Michel Foucault'nun dediği gibi "bilgelikler hiyerarşisi" ile çok kolay bir şekilde zapt edilebiliyordu.[15]

Bu sayı için hazırladığım orijinal özette sunduğum öneri, yalnızca *Compton's Cafeteria* isyanının az bilinen tarihini hikâye etmek değildi; aynı zamanda da Compton's hikâyesini bu kadar uzun zaman "bariz olanın içinde gizli" tutan normatifleştirmenin çok yönlü referans çerçevelerine; sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet etmenlerinin kesişimleriyle birlikte transların öznelliğinin, eylemlerinin, cisimlerinin ya da niyetlerinin homonormatif bakışın arzu nesnesi olarak inşa edilmediğine dikkat çekmekti. Aynı zamanda, metodolojik olarak arşivsel araştırmaların uygulamaları içerisinde şekillenmiş ayrımın kritik rolünü açık etmek istedim. Beşeri bilimlere dair akademik disiplinin son zamanlarda arşiv araştırmalarına yönelmesinin gösterdiği üzere, tecessüm –kimliklerimizin tarihselliğinin bedensel uzamımızda yattığı rastlantısal durum– araştırmalarımıza sadece hayat vermekle kalmayıp, arşive erişimimizin hem fiziksel hem de entelektüel düzenlenişine de yön verir... Transseksüel tecessümümün gey ve lezbiyen arşiv okumalarına geleneklere aykırı bir şekilde yaptığı katkı, arşiv

çalışmasının kendisinin nasıl düzenlendiğine ve bağlamına içkin olan bilginin homonormatif inşasına eleştirel bir şekilde dikkat çekmeye davet etmek gibi daha büyük bir amaca hizmet ediyordu. Amacım, yalnızca tarih yazımına değil, tarihsel bilgi üretiminin politik epistemolojisine de dair radikal bir eleştiri önermekti.

Zira önerdiğim metnin tonu kendi araştırma faaliyetlerimi anlatının bir parçası yapıp nasıl konumlandırdığım için bir şekilde "kişisel" sayıldığı ve zannımca akademi dışında çalışmaya meyilli olduğum için metnimin *Radical History Review* dergisinde ana makale olmaması, onun yerine "Düşünceler" [*Reflections*] ya da "Toplumsal Tarih" [*Public History*] bölümlerinden birinde yayınlanması teklif edildi. Bunu yapma konusunda bazı çekincelerim vardı çünkü niyetim farklıydı. Ana makalelerde olan argümanların belgelenmesi yönündeki entelektüel ihtimam "Düşünceler" bölümünde yoktur; "Toplumsal Tarih" bölümü ise akademik tarihçilerin uygulamalarından farklı olarak uzmanlar tarafından üretilen bilginin tüketici kitleye entelektüel açıdan daha az şey sunan vasıtalar aracılığıyla iletilmesine neden olan popüler bir biçime sahiptir. Derginin kendi içinde bilgiyi bu şekilde "daha az formel" ve "daha çok formel" şeklinde kategorilere ayırması ve benim çalışmamı bu iki sıralı ekonomi içinde konumlandırması, söyleyeceklerimi meşruluktan daha uzak kısma kapatarak tam da eleştirdiğim hiyerarşileri tekrar üretir.

Buradaki en temel disipline edici normatifleştirme hareketi cinsiyeti-normatifleştiren eşcinsellik ile neoliberal politikalar arasında gitgide artan uyumla doğrudan ilgili değildir. Kökleri daha temele, bilginin ve bilgi üretiminin canlı zemini olarak bedensel varlığın doğası gereği birbirinden farklı ve çeşitli biçimlerini reddeden yaygın bir kültüre dayanır. Özne-nesne ayrımı üzerinden yapılandırılan epistemolojik düzende, bilmenin bedensel yerleşikliği objektif bilginin resmi meşruiyet konumundan ayrıştırılmıştır. Kişinin bilmeyi üretmesinde ve alımlamasında kendi normatif olmayan bedensel farkının maddi etkisinden oluşan deneyimsel bilgisi bu nedenle sırf özel olduğu için meşruluğunu kaybediyor. Bu, sırasıyla diğer bedensel konumlardan, eşit tikellerden ve rastlantısallıktan doğru üretilen diğer bilginin eleştirisini

yapacak bilginin radikal potansiyelini sınırlandırıyor ve bu sınırlama yetkisini beyaz, eril, heteroseksist ve Avrupa-merkezci gibi farklı biçimlerde resmedilen imtiyazlı normatiflikten elde ediyor – feminizm, beyaz olmayan topluluklar ve üçüncü dünyanın seslerinin uzun zamandır ifade ettiği bu duruma engelliler, interseksler ve translar gittikçe daha çok karşı koyuyorlar.

Akademik insani bilimlerin kendine özgü coşkusunun bu zamandaki nedeni, tahminime göre, disiplinlerarası eleştirel çalışmaların yıkıcı bilgilerle normatifliğin ayrıcalığını yerinden edecek yeni stratejiler üretme potansiyelinde yatıyor. "Kişisel ifade"nin "salt" öznel bir yansıma olduğu yönündeki lekeden kurtulması ve tecessüm bilgisinin bilgi üretiminin meşru temellerinden biri olarak geri kazanılması bu yıkıcı stratejilerden birisidir. Bu imkânı engelleyen disipliner ayrımlar uygulamak ise o stratejilerden biri değildir. İşte tam da bu sebeple editörlerin kelimelerimin "Müdahaleler" [*Interventions*] başlığı altındaki bu sayfaları işgal etmesi için fırsat yaratmaları hoş bir sonuç oldu. Nihayetinde, başından beri sunmaya niyetlendiğim eleştirilere olanak sağlandı. Her ne kadar en başta önerdiğim biçim ve tarzda olmasa da tartışmaları daha ileri götürmek adına bir alan açılmış oldu.

Sonuç olarak, homonormatiflik, makropolitik tezahürü içinde neoliberalizmle uyum sağlamanın çok daha ötesinde bir yerdedir. Bu aynı zamanda mikropolitik ölçekte, geylerin çıkarlarını güç ve bilginin baskın yapılanmasıyla aynı hizaya getirerek normatif alanın pürüzsüz işleyişini bozacak bilinçli tehditlerin her biçimini etkisiz kılan ve normatif seslerin yükseldiği otoritenin temelini sorgulayan farklı tecessüm tarzlarını yerinden eden bir manevradır. Çünkü trans fenomeni normatif cinselliğin bel bağladığı kategorileri yerle bir eder ve açık bir şekilde dile getirilmesi, azınlıkları asimile eden hononormatif strateji yoluyla neoliberalizmin hüküm alanının genişlemesine karşı durmak için makul fırsatlar sunar. Üstelik hâlâ, neoliberalizme odaklanan ve iyi niyetli anti-homonormatif eleştirel yöntemler bile trans meselelerini yansıtan cinsellik kategorileri içinde birbiriyle kesişen ve dengesizleştirici farklılıkları hakkıyla açıklamakta yetersiz kaldıklarında hedeflediklerine ulaşamazlar. Böylesi eleştirel yöntemler farkında olmadan normatifliği

derinlemesine ihlal eden trans fenomeninin radikal potansiyelini güçlendirmek yerine sınırlayıp çerçevesini çizen bir işlevi yerine getirebilir. Radikal bir trans akademik üretim için uygun bir alan yaratmak, hem trans meseleleri üzerine akademik çalışma yapmak, hem de trans akademisyenlerle çalışmak için, her türlü radikal anti-normatif entelektüel ve politik gündemin hayati bir parçası olmalıdır.

Çeviri: Özlem Çolak

Sonnotlar:

1 Lisa Duggan, *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*, Beacon, Boston, 2003, s. 50.

2 Judith Halberstam, *Female Masculinity*, NC: Duke University Press, Durham, 1998, s. 9.

3 Homonormatifliğin soyağacı üzerine yaptığım gözlemlerin eski bir versiyonunu qstudy-IL@listserv.buffalo.edu adresine göndermiştim. 7 Kasım 2006.

4 Robert Hill, kişisel diyalog, 6 Ekim 2005. Ayrıca bkz. Robert Hill, "A Social History of Heterosexual Transvestism in Cold War America" Doktora tezi University of Michigan at Ann Arbor, 2007.

5 Bu tartışmayı başka bir yerde yapmıştım; bkz. Susan Stryker, *The Transgender Issue: An Introduction*, GLQ 4, 1998, s. 149-153; Susan Stryker, *Transgender Studies: Queer Theory's Evil Twin*, GLQ 10, 2004, s. 212-215 ve Susan Stryker, *(De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies*, The *Transgender* Studies Reader içinde, haz. Susan Stryker ve Stephen Whittle, Routledge, New York, 2006, s. 4-8. Feinberg'in "*transgender*" kullanımı için, bkz. Leslie Feinberg, *Transgender Liberation: A Movement Whose Time Has Come*, World View Forum New York, 1992; Stryker ve Whittle, *Transgender Studies Reader* içinde yeniden basım. s. 205-220, özellikle s. 206. Feinberg, "cinsiyet sürgünleri" olarak tanımladığı "travestiler, transseksüeller, *drag queen* ve *king*ler, *cross-dresser*lar, *bull dagger*lar, *stone butch*lar, androjenler ve *diesel dyke*lar" gibi çeşitlemeleri listeledikten sonra "bu kelimeleri biz seçmedik" ve "bunlar hepimizi kapsamıyor" notunu düşüyor. Çünkü "onuru ifade eden isimler olmadan baskı ile mücadele etmek zor". "*Transgender*" ifadesini "kendimizi birçok farklı yönden ifade ettiğimiz bir grup birbirinden farklı insan" olarak adlandırmayı öneriyor. Bir yandan bu terimin kendisinin yetersiz ve kısa ömürlü olduğunu kabul

etse de "bağnazlıkla ve gaddarlıkla savaşmak için bir araç" olarak ayırıyor ve bu terimin "bizi birbirimize bağlayabileceğini, göğüs gerdiğimiz baskıların ortak yönlerini yakalayabileceğini" umuyor.

6 Ann Ogborn, yazar ile görüşme, Oakland, California, 5 Temmuz 1998.

7 Gerard Koskovich, Queer Nation San Francisco'nun ilk üyelerinden, "trans ve biseksüel meseleleriyle ilgili grubun farkındalığı ve kapsayıcılığıyla alakalı hararetli eleştiriler" kısmını hatırlıyor. Şöyle yazıyor: "Queer Nation'ın katıldığım en eski toplantılarından birinde yaşanan etkileyici bir olayı hatırlıyorum: 30'larının başlarındaki bir lezbiyen, genel toplantıda gey erkeklerin *drag* olarak giyinmelerini beğenmediği, bunu misojenik bir ifade biçimi olarak betimlediği anlamına gelen bir yorumda bulundu – özetle eski kafa lezbiyen feminist bir okuma sunuyordu. Bu yorum grubu toplumsal cinsiyet normlarının eleştirisi olarak *drag* kullanımı üzerine bir tartışmaya sevk etti – kadının zihnini tümüyle değiştiren bir tartışmaya. Bu ilk anti-*drag* an farklı biçimlerde toplumsal cinsiyet normlarını ihlal eden kişisel tarzların Queer Nation'a özgü kutlanması için hızla olanaklar yarattı – Queer Nation'ın birçok eylemini yönlendiren temsiliyetin suratına suratına *** politikasına cuk oturan bir fenomen olarak." Kişisel diyalog, 8 Aralık 2006.

8 David Valentine, "I Went to Bed with My Own Kind Once: The Erasure of Desire in the Name of Identity", *Language and Communication* 23, 2003, s. 123 – 38; David Valentine, *The Categories Themselves*, GLQ 10, 2003, s. 215-220.

9 Friedrich Nietzsche, *On the Use and Abuse of History for Life,* 1874, çev. Ian C. Johnson, www.geocities.com/thenietzschechannel/history.htm (Son erişim tarihi: 12 Mayıs 2007).

10 John D'Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970*, University of Chicago Press, 1983, Chicago; Elizabeth Armstrong, *Forging Gay Identity: Organizing Sexuality in San Francisco*, 1950-1994, University of Chicago Press, 2002, Chicago, Nan Alamilla Boyd, *Wide Open Town: A History of Queer San Francisco to 1965*, University of California Press, 2003, Berkeley; Martin Meeker, *Contacts Desired: Gay and Lesbian Communications and Community, 1940s-1970s*, University of Chicago Press, 2006, Chicago; Marcia Gallo, *Different Daughters: A History of the Daughters of Bilitis and the Rise of the Lesbian Rights Movement*, Carroll and Graf, New York, 2006.

11 Joanne Meyerowitz, *How Sex Changed: A History of Transsexuality in the United States*, MA: Harvard University Press, Cambridge, 2002, s. 176-185.

12 Raymond Broshears, *History of Christopher Street West — SF*, Gay Pride: The Official Voice of the Christopher Street West Parade '72 Committee of San Francisco, 25 Haziran 1972, s. 8.

13 *Screaming Queens: The Riot at Compton's Cafeteria*, yön. Victor Silverman ve Susan Stryker (Independent Television Service/KQED-TV, 2005); Susan Stryker,

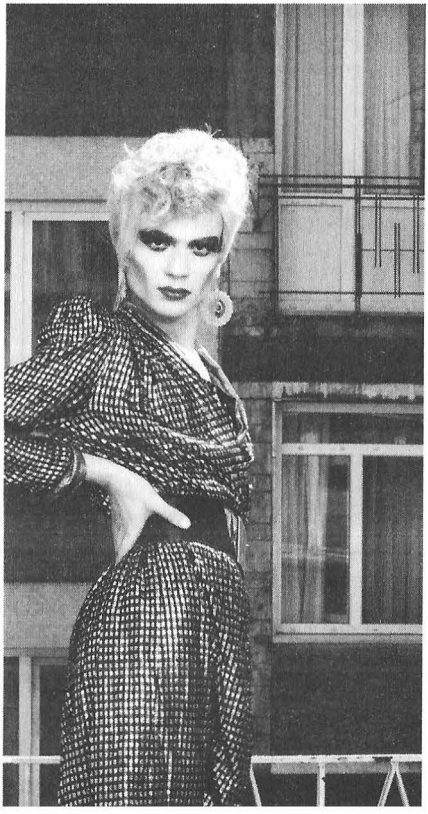
"The Compton's Cafeteria Riot of 1966: The Radical Roots of the Contemporary Transgender Movement", *Critical Moment*, No. 12, 2005, s. 5-19. Susan Stryker, "The Riot at Compton's Cafeteria: Coming Soon to a Theater Near You!", *Transgender Tapestry*, No. 105, 2004, s. 46-47; Mack Friedman, *Strapped for Cash: A History of American Hustler Culture*, Alyson, Los Angeles, 2003, s. 129-33; David Carter, *Stonewall: The Riots That Sparked the Gay Revolution St. Martin's, New York*, 2004, s. 109-110.

14 Members of the Gay and Lesbian Historical Society, *MTF Transgender Activism in San Francisco's Tenderloin: Commentary and Interview with Elliot Blackstone*," GLQ 4, 1998, s. 349-372; Elizabeth Armstrong ve Suzanna Crage, *Movements and Memory: The Making of the Stonewall Myth*, American Sociological Review, No: 71, 2006, s. 724-751; ayrıca bkz. Meyerowitz, *How Sex Changed*. s. 229.

15 Michel Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France, 1975-1976*, çev. David Macey, Picador, New York, 2003, s. 7-8.

NURTOPU SAÇAN'LA İSTANBUL'DA *DRAG QUEEN*LİK ÜZERİNE

SÖYLEŞİ: LEMAN S. DARICIOĞLU



Judith Butler *Cinsiyet Belası* adlı kitabında *drag* performanslardan cinsiyetin performativitesini açığa çıkaran bir unsur olarak bahseder. Bir kod sistemi olan cinsiyet yalnızca teoride değil gündelik yaşamda da doğaya ait bir unsurmuş gibi görülmez; toplumsal alanda icra edilen davranışlara, tutumlara, hallere göre kurulur (ve kategorize edilir). Onu ters çevirebilmemize, parçalara ayırmamıza, onunla oynayabilmemize olanak veren cinsiyetin tam da bu performatif doğasıdır. Bedeni bir direniş sahası, tahakkümcü iktidar mekanizmalarını parçalayabilecek bir dinamit olarak kurguluyorsak eğer, ki tabi ki kurguluyoruz!; cinsiyet, moda, estetik kodlarını yerle bir eden ve yeniden inşa eden *drag queen* bu direnişin prenseslerinden biri, Khaleesi'sidir.

Bir *queer* derleme fikriyle yola çıktığım dönemde, İngilizceden çeşitli *drag queen* röportajları okuyup hangisini çevirsem diye düşünüyordum ki "Neden buranın *queen*leriyle konuşmuyorum?" diyerek ayıldım. Genel olarak kitaba çeviri dahil etmemin nedeni buradaki deneyimi besleyebileceği düşüncesiydi lakin halihazırda burada bir deneyim yokmuşcasına bir *queen* röportajı çevirisi koymak yerine buranın bir *queen*iyle konuşmak, buranın deneyimini aktarmak istedim. Üstelik Onur Gökhan Gökçek gibi güzeller güzeli bir *queen*i tanıyordum. Bu röportajı yaptığımız dönemde *drag queen* şovlarının olduğu bir gece kulübünde çalışan Onur, hafta sonları iş çıkışında *queen* kıyafetleriyle Taksim'in kulüplerine gelir, giyinmenin sadece üstüne kıyafet geçirmek değil, yeni bir kimlik, yeni bir beden yaratmak olduğunu gösterirdi Taksim gece hayatına. Onur'a *queer* derleme projemizi anlattım ve röportaj yapar mıyız dedim. Yaptık. O bir yandan karşımda Nurtopu Saçan'a dönüştü, bir yandan anlattı.

Voila...

Leman: Drag queen*liğe nasıl başladın, kaç yıldır yapıyorsun, ne yapıyorsun? Kendi hikâyeni anlatsana biraz.*

Onur Gökhan Gökçek: Üç senedir yapıyorum. Zaten dans ediyordum. Üç yıl önce Cahide'de çalışan bir arkadaşım kız aradıklarını söyledi, benim de işe ihtiyacım vardı o sırada, eğlenceli geldi makyaj yapıp dolanmak, o hallerde olmak. Görüşmeye gittim, kabul ettiler ve

başladım. Eskiler herkese ablalık yapıyorlar; kıyafet, saç, makyaj konusunda birçok şeyi onlardan öğreniyoruz. Okul gibi aslına bakarsan. Herkes birbirini eğitiyor. Mesela ben başladığımda makyaj yapmayı falan bilmiyordum, biliyordum da *queen* makyajı değildi bildiğim. İzleye izleye beş günde falan makyaj yapmayı öğrendim. Gerçi makyajı öğrenmek hiç bitmiyor. Akıllı, becerikli bir lubunyaysan gerisi geliyor.

İlk başta çok eğlendim, hâlâ eğleniyorum. Topuklu ayakkabılar, kadın kıyafetleri giyip makyaj yapıp sahneye çıkmak, istediğin elbiseyi giymek muhteşem, sahnede olmak, dans etmek çok eğlenceli ama haftanın her günü olunca başka bir şeye dönüşüyor. Bir de pek de kendi istediğim şeyi yapamıyorum, şova çıkan tüm ekibin kostümü aynı olduğu için makyaj da yakın olmak zorunda mesela. Bu yüzden aklıma gelen şeyleri yapamıyorum. Mesela suratımı beyaza boyayıp o beyaz tabanın üstüne bir şeyler yapmak istiyorum ama aynı olmak gerekiyor. Yapmak istediğim şeyi nerede yapacağım, bilmiyorum.

Ben biraz sıkıldım o yüzden şikayet ediyorum gibi görünebilir. Var olan sorunlar bunlar, bir yandan aynı zamanda eğleniyoruz da tabii, insanların verdiği tepkiler çok güzel oluyor, çoğu zaman keyifli geçiyor. Görmek gerekiyor biraz anlamak için.

Kızların kimileri için orası biraz rehabilitasyon merkezi gibi. Gece çalışıldığı için gündüz uyuyoruz ve sosyal hayat kalmıyor, sosyalleşemediğimiz için de orada motive oluyorlar hayata. Ama işin içine başka şeyler girince kız kavgaları da oluyor elbet. Dolanma diye bir şey var mesela, şovdan sonra müşterilerin arasına iniyorsun ve sana belde takıyorlar, normalde bunu abartmamak gerekiyor fakat makyaj malzemeleri, kostüm, peruk, her şeyimizi kendimiz aldığımız için maaşımız yetmiyor. Bir fondöten 100 lira, dünyanın en pahalı malzemesi makyaj malzemesi. O yüzden müşteriden para isteniyor ve kavga çıkıyor, sen istiyorsun, isteme gibi. Ben salak olduğum için belde alıktırmayı beceremiyorum. Dolanmada da konsomasyon yapıyorsun bir nevi, espiriler yapıp güldürüyorsun, belden aşağı olunca daha da eğleniyorlar, gelen kitle zaten "Türk halkı" diye tabir ettiğimiz kitle.

Leman: Kimler geliyor?

Onur: Ünlüler, şarkıcılar, mafyalar, aileler. Zengin kesim elbette. Sonradan görme Türkler geliyor birçok zaman. Zamanla anlıyorsun kimin ne olduğunu, o çok zengin olanlar birbirleriyle yarışmaya, boy göstermeye geliyorlar. Bekarlığa veda partisi yapmak isteyen kızlar var gelen, onlar çok meşhur.

Leman: Gelen gidenle ilişkiniz nasıl?

Onur: Sürekli gelen kimi insanlarla zaman içinde samimi oluyorsun, tatlı insanlar da oluyor bazen, arkadaş olduğun kişiler var ordan. Alıkanlar da oluyor elbet. Zaten sokakta travestileri parmakla gösterip küfrederler, gelip travesti şov izliyorlar. Bülent Ersoy hikâyesi gibi, onu seviyorlar ama sokakta travesti görünce öldürmek istiyorlar. Anlamıyorum pek.

Leman: Travesti şov izlemeye geliyorlar dedin, size travesti olarak mı yaklaşıyorlar, ne demek bu?

Onur: Bazıları kapıda bizi görünce ilk önce şok oluyor, transfobisini yaşıyor. Sonra şovları seyredip fikri değişiyor ya da ilk önce çok fobik davranıyor ardından içiyor, rahatlıyor, bir bakmışsın sarmaş dolaş fotoğraflar çekiyor seninle.

Leman: Alıkanlar oluyor mu?

Onur: Tabii sarhoş olduktan sonra "Bu akşam n'apıyorsun, telefon numaranı versene..." Evli barklı, abilerimiz, ablalarımız...

Leman: Ablalarımız da? :)

Onur: Tabii tabii, bir kadın var, âşık olmuş bana.

Leman: Kadınlarla nasıl ilişkileriniz?

Onur: Daha rahat. Kocalarıyla geldiklerinde kıskanıyorlar, "aşkım, canım cicim" konuşulduğu için. Ben çok öyle konuşmuyorum. İnsanlar hırpalanmayı seviyorlar, Huysuz Virjin'i düşünsene, hırpalıyıp madiliyor insanları, insanlar bayılıyor. Hala vardı mesela çok

şişman, insanların kucaklarına atıyordu kendini ve acayip eğleniyor böyle insanlar. SM işin içinde yani. (*Gülüşmeler*)

Leman: Gece nasıl geçiyor, performanslarınızdan da bahseder misin biraz?

Onur: Benim şu an çalıştığım yerde performans yapmıyoruz aslında, sadece kadın kılığına girip dans ediyoruz, yani kabare şov yapıyoruz. Huysuz Virjin kafasında şeyler yapıyoruz. Kimi zaman müzikaller uyarlıyoruz, caz ağırlıklı oluyor onlar. Türkiye'ye gelen Madonna, Jennifer Lopez gibi kişilerin taklitlerini yapıyoruz.

Yurtdışında daha farklı, herkesin kendi karakteri var ve kendine uygun bir *drag* performansı yapıyor. XLarge'da ya da başka kulüplerde *drag* performanslar var, onların arasında çok beğendiklerim var, mesela XLarge'dakilerin sahneleri harika.

Love'daki Faciya bu işi en iyi yapanlardan bir tanesi çünkü kendi kendine bir karakter yarattı.

Leman: Senin bir karakterin var mı?

Onur: Benim ismim Nurtopu Saçan. İşe ilk başladığımda sana bi isim bulalım dediler, ben dedim ki Drag Barbie, Drag Lola gibi yabancı isimler istemiyorum. Senin adın Nur olsun bari dediler, daha ilginç bir şey olsun istedim, birkaç gün çalıştıktan sonra benim adım Nurtopu Saçan olsun dedim. Nurtopu saçıyorum, nurtopu gibiyim çalışırken, enerji, neşe yayıyorum. (*Gülüşmeler*)

Genelde kızlar hep sadece belden aşağı ilerlenebilir sanıyorlar, belden aşağı espriye karşı değilim tabii ki ama kendi tarzım var. Bazen diyorlar ki neden gülmüyorsun, tarzım bu, sürekli kahkaha atıp muamele çekemem diyorum.

Leman: Madisin yani. (*Gülüşmeler*)

Onur: Bazen fotoğraf çektirmek istiyorlar, çektirmiyorum, kalıyorlar böyle. Bir masada birileriyle sohbet ediyorum çekiştiriyorlar, gel gel fotoğraf çekilelim diye. Bekle biraz, sıra gelicek yani size de, en gıcık olduğum şey o, delirmişler. Herkes fotoğraf çektiremez be-

nimle bu yüzden, havalıyım. Diğer kızlar herkesle içli dışlılar, ben öyle olamam. Herkesle konuşup herkesle sohbet etmem, bana ne, bu yüzden çalışanlar da benden çekiniyor biraz.

Leman: Sen de biraz dom'sun herhalde, huzuruna çıkmak için bir şeyler gerekiyor.

Onur: Tabii tabii, hayırlısı bakalım. (*Gülüşmeler*)

Leman: Kuliste nasıl geçiyor zaman?

Onur: Kavga gürültü.. İçenler de oluyor, senin dediğin olacak, benim dediğim olacak. Madilikte sınır yok.

Leman: Alıkmalar oluyor mu peki, onu ben beğendim vs.?

Onur: Oluyor tabii, olmaz mı. Normalde telefon numarası vermek yasak ama tabii kızlar veriyor. (*Gülüşmeler*)

Leman: Şu an nasıl kulüplerde var drag queen *şovlar?*

Onur: XLarge, Love, Penthouse gibi gey kulüplerde. Tek Yön gibi bir yerde olmaması çok saçma mesela, taklitlerin olduğu şovlar oluyor kimi zaman ama *drag* şov yok.

Leman: Tek Yön feminenleri almıyordu yıllardır.

Onur: Evet, bunlarla da alakalı tabii. Beni almıyorlar mesela beş yıldır Tek Yön'e. Zor değişir bazı şeyler, Türkiye'den de umutlu değilim zaten, sadece cinsiyet ya da gey olmak üzerinden yahut bu meslekle alakalı da değil, hiçbir şey iyiye gitmiyor. Nasıl değişecek bilmiyorum, ben elimden geleni yapıyorum değiştirmek için. (*Gülüşmeler*)

Bizim camiada genel olarak insanlar ne müzik dinlemeyi biliyorlar, ne partide giyinmeyi. Eskiden yapılıyormuş aslında, 90'larda bir kulüp varmış, araba mezarlığı gibi bir yerde büyük muhteşem partiler yapıyormuş. Şimdi yok, belki işletmeciler de korkuyor böyle şeyler yapmaya.

Camia bile bilmiyor üstelik, benim arkadaşlarımdan kimse gelmedi daha şovları izlemeye. Herkes ne kadar harika bir iş yapıyorsun diyor ama kimse bilmiyor esasen ne yapıldığını.

Ben şimdi makyajımı falan yaptım, giyinicem falan, çıksak, alışveriş merkezine falan gidip bi köşede durup fotoğraf mı çektirsek? (*Gülüşmeler*) Bazen giyinip makyaj yapıp sokağa çıkınca insanlar deliriyorlar, geliyorlar, konuşuyorlar. İmza dağıtıcam zaten yakında sokakta. Evcil hayvanları gibi seviyorlar beni: "Canım çok tatlısın", "Canım çok güzel giyinmişsin." (*Gülüşmeler*)

Leman: Bir günün nasıl geçiyor?

Onur: Uyanıyorum. Kahve, sigara içiyorum, internete bakıyorum. Yazın, baharda dışarı çıkıyor, parka gidiyorum. Çok seviyorum parka gitmeyi, Maçka parkına gidip oturuyorum hep yazın. Altı gibi işe gidiyorum. Saat sekizde hazır olmam gerekiyor benim, insanları karşılıyorum. Diğer kızlar dokuzda iniyorlar karşılamaya. Dokuz-dokuz buçukta ilk şov başlıyor, Duygu Türkçe şarkılar söylüyor. Konservatuar, halk oyunları mezunu o da, yedi yıldır yapıyor.

(Onur ruj sürerken susar.)

Ben aktif pasif bir geyim, hatta biseksüelim. İnsanlara kadınları da beğendiğimi söylediğimde enteresan geliyor. Bir kadına da bir erkeğe de âşık olabilirim. Tek eşliliğe de inanmıyorum. Homoseksüel olup heteroseksüel gibi yaşamak çok anlamsız geliyor, bunu diğer kızlara söylediğimde çok acayip geliyor onlara mesela. Üstelik kimi kızlarda da transfobi var. Mesela işe yeni başlamıştım, ruj sürüyordum dışarı çıkarken ve "Napıyorsun, böyle dışarı mı çıkacaksın?" gibi şeyler duyuyordum. Sana ne diyorum, her gün sürüyorum zaten, dışarı çıkarken sürmüşüm n'olmuş yani? Kendi yaptığın şeye ters değil mi bu? Bu noktada her şeyi çürütüyor. Seks yaparken CD olanlar da var mesela ama ruj sürüyorum diye bu tarz tepkiler alıyorum.

Leman: Kızlar biseksüel olman konusunda ne düşünüyorlar?

Onur: Onlara göre ben çok enteresan, tuhaf biriyim zaten. (*Gülüşmeler*) Sokaktaki birçok insana göre de böyle keza. Belki içimden geldiği gibi yaşadığım içindir. Ne tuhaflığım varsa..

Leman: Homoseksüel olup heteroseksüel gibi yaşamak dedin, sence homoseksüel gibi yaşamak ne demek?

Onur: Bir sürü şeyi biliyor olmak demek bence. (*Gülüşmeler*) Homoseksüel olup tekeşli olmak vah bir durum bence mesela. Ben de önceden tekeşliydim fakat sonra öğrendim birtakım şeyleri.

Leman: Neden inanmıyorsun tekeşliliğe?

Onur: Kim tek eşli olmuş ki bugüne kadar? Sahiplensin elbet yine ama bence bunun yolu yordamı bu değil. Eninde sonunda kendisi de bunun kurbanı oluyor. En başında bunu konuşarak halletse ilişki daha verimli olur bence.

Hazır böyle hazırlanmışken bi CD koli mi çağırsam ayol. Yok kız, gelemiyorum işte böyle, sokakta böyle, yatakta böyle nereye kadar? Ya adamı kovuyorum ya gidip makyajımı yıkıyorum bi noktada. (*Gülüşmeler*)

Leman: Onur Haftası grubuyla hiç bir araya gelindi mi peki, daha önce Onur Haftası'nda yer almış mı queen*ler?*

Onur: Şu ana kadar bir iki kere belki bir ilişkiye geçilmiştir. Oysa bu işi yapan birçok insan var. Sadece yürüyüş için bile bir şov ayarlanabilir. Ayrıca Onur Yürüyüşü safi politik bir yürüyüş değil, bir karnaval, her ne kadar organize edenler bunun tam tersini de düşünseler de bayram bu. Giyinip süsleneceksin, oynayıp deli gibi bağıracak, zıplayıp hoplayacaksın tabii ki. Sadece sorunlardan bahsederek olmaz, o da olsun tabii ki ama sadece değil.

Nasıl çıkıyor dudaklarım, bi fotoğraf çeksene. (Fotoğraf)

Güzel oldu makyajım.

Leman: Muhteşem oldu.

Onur: Hadi giyineyim.



2013 yılında aramızdan ayrılan Faciya von Tiss'in anısına...

"Drag queen şaklaban değil, bir saygı ve prestij objesidir. Feminenlere saygım var ama sevmiyorum diyen, kirli sakalla gerdan kıran ablalarım, iki Google yapıp LGBT özgürlüğü için ilk isyanı kim çıkartıp sistemi yerinden oynatmış, Stonewall isyanıyla dünya nasıl ayağa kalkmış bir baksaydınız burun kıvırdığınız drag queen*lerin sizin bugün gey kulüplerinde rahat rahat fink atmanızın temel taşı olduğuklarını anlardınız. İşte bu yüzden Stonewall'dan sonra her Pride'da en önde yer alırız. İşte bu yüzden LGBT haklarına saygı duyan işletmeler bir prestij göstergesi olarak bünyesinde* drag queen*lere yer verir. Yoksa sen kendini sözde erkek hisset diye değil,* youmotherfucker*!"*

Faciya Von Tiss

MISS FILE İLE *TRANSFEMME* KURAMI[1]

DR. DOLL & MISS FILE/MISS WILSON

Londra'daki "Uzun Kadınlar ve Kısa Erkekler Gecesi"nde Josephine ve ben ilk defa konuşmaya başladık. Miss Wilson, *Wotever Cabaret* ile çoktan Stockholm'ü ziyaret etmişti ve benim *queer* akrabalarımla yakınlık kurmuştu, ben de onunkilerle. O gece, edepsizce dans ederken [*dirty dancing*], *queer* akademi üzerine fikir alışverişinde bulunduk ve çok geçmeden cinsiyet, *femme,** kuram üretme ve uzun mesafe ilişkileri üzerine hararetli bir sohbete başladık. 2007'de Josephine tezini tamamlarken sevgilisi Sofia ile olmak için Stockholm'e taşındı. Burlesque, cinsellik ve kadınsılığın deli gömleği üzerine yorumlarının bizi zorladığı ve dağıttığı sert bir öğretmen olan meşhur Miss File da dahil olmak üzere, pek çok isimle performans yapmaya ve dans etmeye devam ediyor. Dr. Doll ondan *transfemme kuramı*nın bir kısmını paylaşmasını istedi.

Sevgili Miss Wilson, nasıl böylesine muhteşem bir femme *oldunuz? Bir trans kadın ve bir feminist olarak, bir* femme *kimliği talep etmenin cazibesi nedir?*

---

1 Del LaGrace Volcano ve Ulrike Dahl, (2008), "TransFemme Theory with Miss File", *Femmes of Power: Exploding Queer Femininities* içinde, Serpent's Tail, Londra, s. 40-44.

Türkiye LGBT camiası içerisinde de *femme/fem* olarak kullanılan terim feminen LBT'leri betimler. (ç.n.)

Geçiş sürecine ilk başladığımda genel olarak ifade edilen "trans" kavrayışları benim kendilik anlayışıma pek uymadı. "Kim" olduğumu anlamaya çalışarak destek gruplarına gittim, kitaplar okudum, TV seyrettim ve her defasında hüsrana uğradım. Bu insanların, toplulukların ve örgütlerin tanımladığını düşündüğüm şeyle uyuşmadım. Hiçbir ortak zemin bulamayacağım düşüncesiyle ümitsizliğe düştüm ve bayağı bir başına kalmış hissettim. Ben geleneksel "düzcinsel" [*straight*] anlamda bir kadın değildim, halen geleneksel "trans" anlamda da bir kadın değildim. Sonra Shar Rednour'un efsanevi *The Femme's Guide to Universe*'ine [*Femme*in Kainat Rehberi] denk geldim ve derhal bir yakınlık hissettim. Eğer *femme* kendiliğime adım atma cesareti bulabilseydim ideal olduğunu hissettiğim, kısıtlayıcı olmayan, af dileyici olmayan, zeki, nüktedan, komik, seksi ve kendine güvenen bir *femme*inen kimliği ihtimali ortaya çıkıyordu. Okuyabildiğim kadar çok *femme* hakkında okudum ve okuduğum yazarların hiçbiri trans olmasa da onların (daha iyi bir tabir bulunmadığından) "*femme* öznelliği"nin benim trans-kendiliğime uyduğu duygusu içinde oldum. Bunun dışında, *femme*-inenliklerle eleştirel olarak yakın ilişkide olan, onları yeniden-sahiplenen ve onlara kıymet veren yaygın *femme*/trans-*femme (*dişi*)* deneyimi bana çekici geldi. Hem politik olarak, hem de kişisel olarak benim boğuştuğum sorulara cevap verdi. Açıkçası geçiş sürecinde olmak (ve özellikle de *femme* bir kimlikte ikamet ediyor olmak) cinsiyetin ikili, patriarkal, anti-*queer* ve/veya anti-feminist modelini başlı başına içinde besliyorken; ben geçiş sürecimi neden bir kadın olmak istemem gerektiğini gerekçelendirmek durumunda olduğum feminist ve geleneksel olarak lezbiyen/gey bir politik çevrede yaşadım. Kişisel deneyimimden bunun doğru olmadığını biliyordum ve *femme* olduğumu fark ettiğimde çok daha kendimden emin ve kimliğime bağlı bir şekilde karşılık verebildim. İçinden işleyebileceğim, kendim yaratacağım ve böylelikle karşılığında bir şey verebileceğim bir özne pozisyonuydu.

Evet. Öyle görünüyor ki queer *feminen özneler olarak sıklıkla birbirimize ilham veriyor, atıfta bulunuyor ve birbirimizi kolluyoruz. Cinsiyet üzerine çalışan biri olarak,* femme *olmak yaptığınız işi nasıl canlandırdı?*

Femme benim için iki nedenle önemli. Bir, ben *femme*im ve kendiliğin [*self*] işim üzerinde etkisi olduğunu hisseden bir araştırmacı olarak, kendiliğimi araştırmam içinde *femme* olarak konumlandırıyorum ve bunun önemli olduğunu iddia ediyorum. İki, araştırmamda trans insanların kendilerinin alternatif cinsiyet öznellikleriyle nasıl ilişki kurdukları ile *femme*lerin, özellikle aynı zamanda *femme* olan trans insanların, bunu nasıl yaptıkları arasında muazzam ortaklıklar buluyorum. Kimlik sınırlarını aşan pek çok *queer* topluluğun karşılaştığı ortak meseleleri bir araya getirmeyi ve berraklaştırmayı seviyorum. *Femme*lerin görünürlüğe dair karşılaştığı meseleler bazı trans insanların karşılaştıklarıyla benzer (*queer* olarak görülmemekle mesela). Cinsiyetin kural koyucu doğasıyla ilgili varoluşsal sorular ve bununla nasıl başa çıkılacağı ve en nihayetinde bunun nasıl içine edileceği var olan kimlik sınırlarını aşıyor ve bu hem *femme* hem de trans (*butch, gender queer* vs) için ortak. *Femme*, bir bireyin/topluluğun kuralcı, problematik cinsiyet formülasyonlarıyla eleştirel meşguliyeti ve bunu kullanma, bükme ve güçlü bir şekilde kendinin yapma girişimleri için mükemmel bir örnek. Ancak *femme* diğer herhangi bir (*queer*) özdeşleşme gibi her tür şekil ve şemalde karşımıza gelir ve bizi birleştiren, kimlik değil karşılaştığımız meselelerdir. Hepimiz aynı cinsiyete sahip olmayabiliriz ama hepimiz cinsiyet "problemi"yle uğraşmak zorundayız ve bizim ortak meselelerimiz, dünyanın neden genellikle *femme*-inenliği tabiatı gereği daha yetersiz ve güçsüzleştirici gördüğünü içerir. Kimliğin basit kavrayışlarını sorunsallaştırmak adına bu ortak meseleleri kuramsallaştırmak istiyorum; zira böylece kimin kim olduğu, kimin nereye uyduğu ya da kimin daha iyi olduğu hakkında kavga etmek yerine bu meseleler üzerinden bir araya gelebiliriz.

Katılıyorum. Mesele kurduğumuz ittifaklardır. Londra'daki The Transfabulous Festival [Transharikadır Festivali] açık "trans" tanımıyla güçlü bir model oldu. Pekâlâ, femme*-inist bir hareket(e ihtiyaç) olduğunu düşüyor musun?*

Femme, bazı insanların ikamet edebileceği ve iddia edebileceği bir kimlik oluşturmakta kullandığı, bir dizi ortak tanımlayıcı prensiptir. Hariç tutulan bir *femme*-inizm lehinde olmayacağım. Bunun yerine, *femme* kendi içinde dikkate alınmalı, değerli görülmeli, incelenmeli ve gerek feminizm/*queer* çalışmaları gerek bir bütün olarak siyaset içinde ona kendi konumu teslim edilmeli. Böyle bir *femme*-inizm, cinsiyet çeşitliliği incelemesinin daha geniş bağlamı içinde ve belirli şekillerde cinsiyetli olmanın ya da cinsiyetli olmayı seçmenin ne anlama geldiğinin kompleks anlayışıyla *femme* ve *femme*-inenliğe değer verme konusunu araştırmalı. Daha kuralcı felsefeler, kimlikler arasındaki sınırları gayet sert bir şekilde çiziyor gibi görünüyor. Ben, politik ortaklıklarımızın farklarımızdan daha büyük olduğunu göstermek için, bir yaklaşım ya da felsefe olarak *femme*-inizmin, kendilerini kuvvetle *femme* olarak tanımlayan insanlar için aynı zamanda bir alana kıymet verirken ve onu yaratırken bu sınırları bulanıklaştırmasını istiyorum. Bizden kendini *femme* olarak tanımlamayı seçenler arasında bunlar ortak konular ama bize esas gücümüzü veren çeşitliliğimiz.

O zaman bu bizim femmee *ilişkin arzu ve cinselliği kavrayışımızı nasıl etkileyecektir?*

*Femme*in kuralcı bir cinselliği olmamasını seviyorum. *Femme* sıklıkla açık bir şekilde lezbiyenlerle ilişkilendirilse de biseksüel olan *femme*ler ve cinselliğini *poli*, *omni* ya da başka türlü olarak tanımlayan *femme*ler var. Düzcinsel bir *femme* olmak da ayrıca mümkün. Kabul edilmelidir ki, düzcinsel, lezbiyen, gey gibi etiketler de, eğer kişinin seçimlerini sınırlamak için kullanılıyorsa, kısıtlayıcı hissettirebilir. Ben o anlamda *dyke* olmayı seviyorum ama aynı zamanda kimi çekici bulacağımı kestiremeyeceğimi de kabul ediyorum. Bu, şu demek, benim *femme-femme*'e, ya daha belirgin olarak sevgilim Sofia'nın durumunda, çok istisnai bir *femme*'e –"neo-sorgulayan-*femme*"e– bir eğilimim var. *Dyke*/lezbiyen benim kafamda geçirgen mefhumlar olduğu sürece o zaman mutlu bir şekilde onları kullanacağım. Dahası, transların *dyke* olamayacağında ısrar eden kuralcı tipleri

gıcık etmek eğlenceli. *Femme*in kuralcı olmayan doğasında, cinsiyet normlarının geleneksel algılanışını yeniden-tahsis etme ve bükme vurgusunun yanında hoşuma giden bir başka şey, cinsellik kavrayışımızı başkalaştırıyor oluşu. Eğer *femme*-inenliğe kıymetli bir *queer* kimlik olarak sahip çıkabiliyorsak, o halde biseksüellik ve hatta *queer* heteroseksüelliklerle birlikte SM, *poliamor*, *poli*-cinsellik gibi cinsel politikanın diğer formlarını da yeniden kıymetlendirebiliriz.

*Femme*de beni rahat ve mutlu yapan bir kendimi ifade etme yolu buldum. Bana farklı olmak için ve çeşitli insanlarla bir topluluk ve ortaklık bulmak için güven verdi. Ayrıca bana matrak, erken gelişmiş ve haylaz bir siyaset hissi verdi.

*Bunu düşününce, burada** femme *ifadenin yansıtılmasıyla ilgili ne hissediyorsun?*

Temsil *femme/queer* insanlar için kilit öneme sahiptir ve hatasız gerçekleştirmek çok alengirli ve çok önemlidir. Del'in insanların fotoğrafını çekmek ya da onlardan fotoğraf almak yerine birlikte fotoğraf yapmak hakkında söylediklerine bayıldım. Fotoğraflanırken genelde rahatsız olurum ama bu bende birlikte çalışıyoruz hissiyatı yarattı – kişisel olan ama aynı zamanda kamusal olan imajlar oluşturmak ve daha önce hiç tanışmadığımız bir okura gerçekten "biz" olan bir şeyi göstermek. Büyük başarı! Del'in canlı performans fotoğraflarına bayılıyorum çünkü performans yaparken hissettiğim bir şeyi yansıtıyor. Benim *Hootchy Kootchy*'de Miss File performansı yaparkenki fotoğraflarım, parlak ışıklar altında göremediğim seyirci tepkisini gösteriyor. "İfade"min anında bir etki yarattığını görebiliyorum. Bu gerçekten özel...

Çeviri: Özlem Güçlü

* *Femmes in Power* kitabını kastediyor. Kitap çeşitli *queer femme*likler oluşturan kadınlar ve translarla yapılan röportajlardan/onların yazılarından/mektuplarından ve De la Grace Volcano'nun fotoğraflarından oluşmaktadır. Miss File/Miss Wilson hakkında daha fazla bilgiye ulaşmak için, bkz. http://www.josephineallison.com (Son erişim tarihi: 6 Eylül 2015). (e.n.)

SADE SM DEĞİLDİ, SPANNERLAR VE FOUCAULT ÖYLEYDİ[1]

MARIE-HÉLÈNE BOURCIER

radikal flooger B. için

19 Şubat 1997'de Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi sado-mazoşizmi anormal bir cinsel pratik olarak yasal çerçeveye yerleştirmekle uğraşmak zorunda kaldı.[2] Avrupaaynasızları* [*Euroflic*] kendi ülkelerinde özel alanlarında SM** pratikler gerçekleştirdikleri için hapis cezasına mahkûm edilen Laskey, Jaggard ve Brown adlı üç İngilizin temyiz talebini reddetti. Britanya polisleri seansların*** kayıtlarına el koymak için evlerine baskın düzenlemişti. Daha sonra polis baskını için kulla-

1 "Sade n'était pas SM, les Spaneer et Foucault si", *Queer* Zones: *Politique des Identités Sexuelles et des Savoirs Editions,* Amsterdam, Paris; (İkinci baskı) 2011.

2 CEDH, Laskey, Jaggard ve Brown; İngiltere; 19.12.1997; Spanner davası.

* Bourcier Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ni tanımlamak için, Avrupa anlamına gelen *Euro* ve aynasız anlamındaki *flic*'i birleştirerek Avrupaaynasızları sözcüğünü yaratıyor. Bunu, AİHM'nin de kişinin bedeni üzerinde rızası dahilindeki SM uygulamaların hakkını kişinin kendine değil, devlete atfetmesi üzerinden bu süreçte beden üzerinde ulusal mahkemelerin tavrıyla aynı polislik tavrını sergilediğini vurgulayan bir tanımlama olarak düşünebiliriz. (ç.n.)

** Sado-mazoşizmin bir kısaltması olan SM, Türkçe literatürde daha çok BDSM olarak kullanılır. Burada Bourcier'nin seçimini izleyerek SM olarak bırakmayı tercih ettim. (ç.n.)

*** Burada bahsedilen BDSM seanslarıdır. Türkiye'de BDSM seansı kavramı daha çok seks hizmeti sektöründe kullanılırken Amerika ve Avrupa'da kişiler arasında geçen herhangi bir BDSM anı için kullanılır. Ben burada daha iyi bir Türkçe karşılık bulamadığım için seans olarak bırakmayı tercih ettim. (ç.n.)

nılan kod ismiyle adlandıracağımız "Spanner" davası cinsel politikanın "her yerde" olduğunu bize hatırlattı (sanki unutmak mümkünmüş gibi). Cinsel politika ne militan cinsel azınlıkların icadı ne yalnızca onların mevzusudur. İnsan Hakları Mahkemesi'nin kararı bizi SM'in politik önemi ve tarihi hakkında bilgilendiriyor.

SM, Havelock Ellis'in ve bugün hâlâ birçok başkasının arzu ettiği gibi değişmez bir sapkınlık değil, kendinden cinsel bir uygulama, cinselliğin ve toplumsal cinsiyetlerin politik ve kültürel boyutuna yön verme koşuluyla verili bir bağlamda kimi tutumlardan anlam yaratan bir pratiktir.

O halde, SM'i 1970'li yılların "eşcinsel devrim"inin izinden Stonewall sonrası ibnelerin ve sevicilerin hazırladığı ve sahip çıktığı cinsel-politik bir pratik olarak yeniden ele almak belki de yararsız değildir. (Özcü) feministlerin aleyhine iktidar ve toplumsal cinsiyet üzerine bir düşünüm, Foucault'yu *fist fucking** savunucusu ilk felsefeci olma noktasına getirecek kadar onun başını döndüren yıkıcı bir paradigmadır. Tatile götürülecek kilolarca alet edavat, özgül bir dil ve haşin kıyafet kodları; bunların hepsi SM, gey ve lezbiyen tarihinin ihmal edilemez parçalarıdır. Aynı zamanda SM homo camiasını çalkalayan çatışmalara ve sorgulamalara sıklıkla tanıklık eder: Kimlik katılaşması ve aşırı "etiketleme" anlarını her zaman aşması anlamında asla özcü değildir. SM'in politik önemini tekrar doğrulamak aynı zamanda *queer* camiada olabilecek değişkenliği ve esnekliği ortaya koymak, cemaatçiliğin [*communautarisme*] hayaletini ve yanlış anlaşılmış kimlik hareketini daha genel bir talebe çevirmek olacaktır: Yalnızca bedenlerimiz üzerine yasalar koyan değil, aynı zamanda politik menzillerini küçültmek için cinsel pratiklerimizi aşırı cinselleştirmeyi deneyen makamları da etkisizleştirmek gereklidir.

Mahkeme Söylemine Göre

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin Spanner davasında verdiği hüküm özel alanın politik olduğunu ve özel hayatın korunması iddia-

* *Fisting* olarak da bilinir. Yumruğun vajina ya da anüse sokulduğu cinsel bir etkinliktir. Orjinal metinde de İngilizcedir. (ç.n.)

sının yetersizliğini değilse neyi kanıtlamaktadır? Fransa'dakiler bilhassa özel ve kamusal hayatın ayrımını korumalarıyla böbürlenmeyi sever, *date rape* (birbirini tanıyan ve görüşen insanlar arasındaki bir buluşmada gerçekleşen tecavüz) yasasının koyulduğu ve bir *blowjob* (ağzına alma) için bir başkanın işini kaybedebileceği Anglosakson ülkelerle alay ederler. Fakat zor olan özel alanın her zaman Devlet tarafından kuşatılmış olduğunu meydana çıkarmaktır ve belki çarkı da, dümeni de tersine çevirmek daha ilgi çekicidir. Bunu da *a contrario* olarak (aksiyle kanıtlayarak) ile özel alanın politik ve kamusal boyutunu, hatta ve özellikle "cinsel" mevzularla ilgili kısmını tekrar tasdik ederek yapmak gerekir. Zira Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin sert kararına neden olan şey SM'in politik niteliği; kişiler arasındaki ilişkilere başka türlü bakması; rakip olmayan, sözleşmeye dayanan farklı bir ölçek getirmesi; şiddetin ve iktidar ilişkilerinin başka bir kavranışını doğurabilmesidir.

Bunu izleyen yorum bilerek hukuk mantığının (ceza hukukuna göre durumun, mahkeme görüşünün) dayattığı, hukuki gerçekliğe zorunlu olarak bağımlı bir kadro ekonomisi yapıyor. Mevzu bahis iki mahkemenin (İngiliz ve Avrupa) söylemini, inkârlarını ve çelişkilerini yeniden ele almaktır.

Temel Sonuçların Hatırlattığı

Laskey, Jaggard ve Brown'a karşı başlatılan hukuki takip yoluna girildiğinden itibaren, suçlanan kişilerin özel hayatına "kamusal otoriteyle bir müdahale"de bulunarak İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 8. maddesine karşı gelinmiştir. Madem ki yasa müdahalenin meşru olduğu durumları öngörüyordu, hukuksal olarak sorgulanan sorun, bunun yasaya uygun olup olmadığını bilmek değildi. Bu durumda, "sağlığın ya da ahlakın korunması"nı ileri sürmek mümkündü (8. mad.; § 2).* Fakat "demokratik bir toplumda müdahalenin gerekliliği" niteliğini tartışmaya açmak gerekiyordu. Yargıçların cevabı kuşkusuz ki olum-

* Metnin içerisindeki tüm § işaretleri Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne referans verir. Sözleşmeye şu linkten ulaşabilirsiniz: http://www.yargitay.gov.tr/abproje/belge/temelbelge/AIHS_Tr_A6format.pdf (Son erişim tarihi: 6 Eylül 2015). (ç.n.)

luydu ve İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 8. maddesinin ihlal edilmediği yargısına varıldı.

Son hüküm ve yargılama süresi boyunca verilen kararların çoğu ikinci konuya dayanıyordu: "Sağlığın korunması." Fakat kararın ahlaksal olarak yönlendirilmiş olduğu açıktır. Zaten mahkeme hükmün son paragrafında ahlakın korunmasının kendisine ait bir imtiyaz olduğunu ve bunun da tek başına yeterli olduğunu hatırlatmaktan eksik kalmaz: Komisyon örneğinde mahkeme, özel hayatlarına saygı hakkı talebinde bulunanlara yönelik müdahalenin ahlakın korunmasıyla meşrulaştırılıp meşrulaştırılamayacağını araştırmanın gerekliliğine inanmıyordu. Bununla birlikte, bu tespit söz konusu olanın devlet hukukunun ahlak adına böyle eylemlerin (sado-mazoşist eylemlerin) yapılmasını caydırmayı amaçladığı olarak yorumlanmamalıdır (§ 51).

Mahkemenin Reddettiği

İlk inkâr: Mahkeme, "şiddet"in (tahakküm ve iktidar ilişkilerinden bahsetmek konusunda biraz cimri davranır) kökenini sapkınlara atfederek ve onları yayılımından sorumlu tutarak şiddetin toplum tarafından üretilmekte olduğunu inkâr etmeye çalışır: "Sado-mazoşist niteliklerle karşılaşmalar (...) vahşeti doğurur ve yüceltir (...) toplumun kendini şiddet kültüne karşı koruma hakkı ve görevi vardır. (...) Sado-mazoşist şiddet, kurbanların aşağılandığını ve sadistlerin de bir çeşit vahşet uyguladığını varsayar. Başkasının acısından zevk almak sapkınlıktır. Vahşet barbarlıktır" (§ 20).[3]

Her zaman olduğu gibi, mahkemenin sapık-sadistle bir tutmayı tercih ettiği bakış açısı her zaman *top*ınkidir.* Böyle bir şiddet kavrayışıyla bu çok doğaldır; zorlama olmayan, anlaşmaya dayanan bir cinsel pratiğin doğruluğu ve zararlılığı üzerine bir tartışmaya yer yoktur. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nden "cinsel ifade" (§ 39) kavramı talebinde bulunmayı ya da SM cinsel ilişkinin sözleşmeye dayanan

3 11 Mart 1993 kararı: Lordlar Kamarası Jaggard ve Brown'un temyiz talebini reddeder. Bkz. R. ile Brown davası.

top: Cinsel ilişkide diğerini penetre eden, dominant partner. (e.n.)

niteliğini vurgulamayı denemek başarısızlıkla sonuçlandı. Çifti sabit şekilde cellat/kurban diye tanımlayarak, geçişsiz olarak adlandırabileceğimiz bir şiddet ("İşkence eylemleriyle bir tutulan, Devletin cezalandırma yetkisinin olduğu şiddet eylemleri", § 40) ile, tek anlamlı bir biçimde nesnelleştirmeyen bir ilişki çerçevesinde, çifti domine eden/domine edilen, *top/bottom* gibi sabit olmayan şekilde adlandıran geçişli SM şiddet her defasında birbirine karıştırıldı: Oysa SM'de nesne özneye, özne de nesneye dönüşebilir.

İkinci inkâr: Sadist sado-mazo değildir. Mahkeme sadist ve SM arasında ayrım yapmak istememiştir. Bu, görünen ve fantazmaya karışan son derece psikiyatrik bir göndermedir: "Sapkın", "barbar", sadistin "en azından tuhaf pratikleri"[4] vardır (§ 21). Lord Jauncey de Tullichettle kontrolsüz durumları gerektiğince ortaya çıkarmak yerine, dayanak olarak uyarıcı alındığında ortaya çıkması olası "kontrolsüz itkiler"i kafasında canlandırarak korkar. İzlenen yöntem, hiçbir şeyin bağlam içinde gerçekleştiğini ispat edemediği açıkça belli bir duruma izin vermemek için bilgelik yapmaktır: "Cinsel tahrikle sürüklenen bir sadist içki ya da uyuşturucu kullanarak çok kolaylıkla 'kurban'ın kabul ettiği eşiği aşarak bir acıya ya da hasara neden olabilir. Meclis bunun diğer sado-mazoşistler durumunda da geçerli olup olmadığını bilmemektedir" (§ 21).

SM'in sözleşmeye dayalı boyutundan kaçınıldığı yine nettir. Hiçbir anın, hiçbir dinamiğin kabul edilmişliği hesaba katılmaz; bir kez daha "kötü"nün, yani sadistin bakış açısı alınmıştır. Mahkeme şüphesiz mazoşistleri etiketlemeye cüret etmez (mesela tüm dava boyunca sado/mazo çiftinden değil de sadist/"kurban" çiftinden bahsedilir). Çünkü mazoşistlerin farz edilen edilgenlikleri toplum açısından daha küçük bir tehlike oluşturur ya da mazoşist erkeklerin varlığının ağza alınamazlığına bağlıdır. Her türlü sadistle iş çok daha basittir, onu utanç verici itkilerle ve toplumun kontrol etmek istediği kontrolsüz bir şiddetle kışkırtılan biri olarak sunmak yeterlidir. Böyle ol-

4 R. ile Brown davası.

makla birlikte, besbelli çok iyi bilgilendirilmiş bir Lord Jauncey de Tullichettle'e göre suçlananlar kontrol dışıydılar [*out of control*] ve "önemli bir kaza yaşanmamış olmasını bir muhakemeye değil, şansa borçluydular" (§ 21).

Mahkemenin iki söylemi

Mahkeme denetim mevzusunda tam olarak tökezliyor. Düzenleme üzerine iki söylemi benimsiyor. Birçok defa kabul ettiği, seansların sözleşmeye dayanarak düzenlenmiş, yani denetim altında olan yönünün meşruluğunu kabul etmeyi reddediyor. Buna paralel olarak, durumu genel bir bozgun olarak açıklayacaktır. Seansların kimi kurallara, bir disipline (mesela güvenlik kelimesinin [*safety word*] kesin kullanımı) uyduğu kesinlikle ortadadır ve hâkimlerin akıllarının karışmasına sebep olur. Bu ayna etkisidir: Laskey, Jaggard ve Brown'ın SM partisi düzenlemesinin bir boks maçına benzetilecek hiçbir yanı yoktur. Ama boks maçları da yasal tashihler ve cezalar[5] gibi "kurallarca düzenlenmiş"tir... Düzenlemelerden bahsettiğimizde kendi dinini yayma çabası suçlamaları ve yüzyıllık gençliğin yozlaşması suçlamaları yoluyla kolayca damgalanabilir gibi görünen sistemli bir iktidar tehlikesinden bahsediyoruz demektir: "Kendi dinini yayma çabası ve genç kişilerin yozlaşması riski gerçek bir tehlike teşkil eder" (§ 21). "Pratiklerin organize niteliği, kovuşturma çerçevesine alınan az sayıda itham hesaba katıldığında, müdahale de orantısız değildir" (s. III). Mahkeme yüce gönüllü geçinerek, rakip bir iktidar yapısını içine alma hakkını tekrar tasdik eder: "Mahkemeye başvuranların yaptığı ihlallerin bazı düzenleme nitelikleri sergilediğini hesaba katarsak, onlara karşı alınan önlemler orantısız görülemez" (§ 49).

Kurbanın rızasının ancak bir savunma aracı olabileceği ileri sürüldüğünden dolayı, pratiklerin kanıtlanmış sözleşmeye dayanan ni-

5 "Hiçbir şey ... kuralınca düzenlenmiş oyunların ve sporların, tashihlerin ve yasal cezaların, haklı cerrahi müdahalelerin, tehlikeli gösterilerin vs. yasaya uygunluğunu sorgulamaz" (§ 29).

teliği[6] etkisiz kalır. Devlet, bedenlerin yönetimi, bedensel cezalar ve boks maçları haklarını üstüne alarak ilgili kişinin yerine geçer zira "bedensel zararları kışkırtan pratikleri düzenleme hakkı tartışmasız ceza hukukudur. Kurban razı olduğunda, katlanılacak zarar seviyesi tercihi Devleti ilgilendiren ilk konu olur." (s. III)

Mahkeme için SM ilişki iktidar, karşılıklı rıza ve güvenlik (fiziksel bütünlüğe zarar ve "yara ve incinme",[7] "yara ve incinmelere suç ortaklığı" ve "yasadışı incinmeler" gibi kabul edilemez suçlamalar üzerine tüm tartışmaların bittiği andan itibaren dayanağı kalmayan bir SM değeri) üzerine temellenen belli bir çeşit oyun modelidir ve bu model "genel menfaatlere zararlı" gerçek bir tehlike olarak gösterilir. Başlanılan noktaya dönülür, dava heyeti hukuki makamlara ve psikiyatriye başvurmakta kararlıdır: "Başvuru sahipleri işlerini kaybederler ve Jaggard uzun bir psikiyatrik tedaviye katlanmak zorunda kalır" (§ 24). Bir Fransız yargıç olan Pettiti, iddialarında bir bulaşma metaforu geliştirmeye çalışarak sivrilir: "Stockholm konferansı kötü yola düşürebilecek, pedofiliye ya da başkasına işkence yapmaya varabilecek aşırı bir gevşekliğin tehlikelerinin altını çizdi. Özel yaşamın korunması mahremiyetin ve kişinin haysiyetinin korunmasıdır; fakat bu, haysiyetsizliğin korunması, kanunu ihlal eden ahlaksızlığın yükseltilmesi demek değildir."[8]

Radikal Bir Lezbo ve Gey Cinselliğinin Politik Metaforu Olarak SM

SM = Seks. SM kızlar ve oğlanlar için politik bir metafor olarak işledi. Özellikle kızlar için cinselliğin radikalleşmesinin göstergesiydi; erkekler içinse erkeksiliğin işaretlerinin yeniden ele geçirilmesi ola-

6 "Görünüşe bakılırsa bu eylemler özgürce razı olunmuş cinsel haz arayışından başka hiçbir amaç gütmemektedir. Acı kimi kurallara göre cezalandırılır, "kurban"a saldırıya son verme olanağı sunan bir güvenlik kelimesi vardır ve kalıcı bir enfeksiyona ya da hasara veya bir doktorun yardımını zorunlu kılacak durumlara mahal verilmez" (§ 8).

7 "Yara ve incinme" ifadesi, "başkasının sağlığını ya da rahatını zedelemek amacıyla verilen tüm hasar ya da zararlara işaret eder" (§ 27).

8 Yargıç Pettiti'ye uygun bir karar.

rak okunabilir. 1980'li yıllarda Amerikan ya da İngiliz feministleri ve lezbo SM'lerin kitaplaştırdığı *sex war*[9] olarak adlandırdığımız mevzulara ulaşmak için birçok yol var. Amerikan ve İngiliz feministleri bağlamında SM algısını, SM'in feminist olup olmadığını sorgulayabiliriz. Bu sorgulama feminist akıl yürütme üzerine düşünmek anlamına gelir ki, ben bunu yapmayacağım. SM'in feministler için ne anlama geldiğini bilmektense, soruyu tersine çevirmek istiyorum: Lezbiyen SM'in, feministler için ve aynı zamanda *queer* karşıtı radikal lezbiyenler için, SM karşıtları için, dildo karşıtları için ne anlama geldiğini ve cinsel imgelem ile politik imgelem arasındaki ilişkiyi sorgulayacağım. Politika –feminist ya da eşcinsel hareketlere "içkin" ideolojik mevzular– SM fantezileri hakkında nasıl bir bilgi verebilir?

Sex war'dan çıkan sonuç, bütün bir cinselliği ilgilendiren bir SM talebiydi; SM, feministler tarafından başlatılan normatif ve kadınlar için daha uygun sayılan bir şehvet yararına olan her zaman silik bir cinselliğin tersine, radikal bir cinselliğin en kamçılayıcı ya da sesi en yüksek çıkan ... göstergesi oldu.

Başta Pat Califia olmak üzere SM teorisyenler, feminist/kadınsı cinselliğin biyolojik ve doğallaştırıcı temellerini sorgulamak istediler. Hayır, kadınlar erkeklerden daha yumuşak değillerdir (homo şehvet-düşkünlüğüne karşı seks). Hayır, kadınlar iktidara yabancı değillerdir. İktidar eşittir erkek ilkesini, feminizmin temel mücadelelerinden birini, ilişkide eşitliği[10] sorgulayarak, iktidar sorusunu ve onun uygulanmasını ilk düzlem olarak ortaya koydular.[11] İktidarın dışında bir

9 Bu mevzular ve *sex war* kronolojisi için; Lisa Duggan ve Nan D. Hunter, *Sex Wars, Sexual Dissent and Political Culture*, Routledge, New York ve Londra, 1995.

10 Pat Califia ilk Amerikan lezbo sado-mazo grubu Samois'nin kurucularındandır. SM hakkındaki tavırları ve teorileriyle tanınır; pek çok makale, deneme ve öykü yayınlamıştır. 1981'de Samois tarafından yayınlanan ilk metin kolektifini çekip çevirmiştir: *Coming to Power, Writings and Graphics on Lesbian SM*, Alyson, Boston, Robin Sweeney'le beraber editörü olduğu *Coming to Power*'ın II. cildi, *The Second Coming, A Leatherdyke Reader*, Alyson, 1996.

11 "SM'de tahakküm/itaat dikotomisinin önemini gördüğümde şok olmuştum ve bunun feminizm tarafından yüceltilen eşitlikle uyuştuğuna emin değildim." Mar-

dünya hayali kuran feminist ütopyaya karşın lezbo SM'ler öznelerarası ilişkilere ve (rol oyunlarıyla) onları sembolleştirme olasılıklarına dair realist bir görüş, romantik aşka (seks ile aşkı ayırarak) karşı bir panzehir ve mesela dürüstlük gibi farklı değerler önerdiler.[12]

Bu (özcü) feminist mantıkların reddi lezbo SM'lere cinsiyetin toplumsal ve kültürel "doğa"sını yeniden onaylama imkânı verdi. Toplumlarımızda iktidar belki eril olarak kodlanmıştır; ama herkes için bir yeniden tahsisatın nesnesi yapılabilir: Kadınlar erillik alanından sürülmek zorunda değillerdir (yüzyıl başında o zamana kadar erkeklere tahsis edilen mesleklere erişim için mücadele eden feminist kadınlar da aynı şeyi söylüyorlardı), *butch* lezbolara göre erillik kimliklerinin bir parçasıdır.

Julia Creet'e göre, lezbo SM'i pornografi ve pro-feminizm karşıtı feminist akımı canlandıran ahlakçı anne figürüne[13] karşı bir mücadele olarak okuyabiliriz: "Lezbiyen SM edebiyatın ve lezbiyen SM'i ele alan birçok yazının en göze çarpan özelliklerinden biri, karşı gelinenin Baba yasası (yokluk olarak kadın) değil, Anne yasası, feminist Anne (ahlak amiri olarak kadın)[14] olmasıdır." Feministlere karşı koyarak lezbo SM'ler tacizkâr ve fallogosantrik yeni bir sembolik ya-

---

geret Hunt, "Report on a conference on feminism, sexualty & power: the elect clash with the perverse", *Coming to Power* içinde, 3. baskı. s. 83.

12 Julia Creet Pat Califia'nın *The Hustler* öyküsünde dürüstlüğün nasıl başlıca bir değer olduğunu gayet güzel göstermiştir:

> O (Jackie) bana şöyle dedi: Seni sevmiyorum. Ben (Noh) ağlıyordum, yıkılmış, koyvermiştim ve yanıtladım: Benim için fark etmez. Bana asla yalan söylemedin. Dürüstlüğü aşka tercih ederim. Ne istek! Eh, evet, bizde aşk böyle bir şeydi. Bizi sevdiğini söyleyen kişiler bizi korkunç şeylere maruz bıraktı." *Macho Sluts*, Boston, Alyson, 1988. s. 181. (Kendi çevirimiz.) "(Bu öyküde) aranan dürüstlük, şeffaf davranıştır. Aşktansa ceza güvene daha çok layıktır çünkü aşkın retoriği çelişkili duyguları ve muğlaklığı saklar." Julia Creet, "Daughter of the mouvement: the phsychodynamics of lesbian S/M fantasy", *Differences*, cilt 3, No:2, 1991, s. 153.

13 Bu aynı zamanda "Feminism and Sexualty in the 1980's" de Ruby Rich'in tezidir. *Feminist Studies*, Vol. 12, No: 3, 1986. s. 525-561.

14 Julia Creet, *Differences*. s. 145.

sanın oluşumuna karşı çıkmıyorlardı. Hamleleri sembolik düzenin yeniden-inşasını amaçlamıyordu; Lacancı terminolojide bu yol kastrasyonla ve Baba'nın adıyla cezalandırılacaktı. Gerçekte, lezbiyen SM pratikler "haşin anne"nin markajından kurtulma ve tacizkâr ve SM olmayan –çünkü bilinçli olmayan ve tersine çevrilemez– sembolik bir yasanın oluşumunu yeniden düşünme olanağı verecekti. Adı söylenmeyen bir yasayı bozmanın gerekliliğini kesinleştirmenin bir yoluydu bu. SM, lezbiyenizmin her zaman anne olan kadın teorisyenlere ait bir pratik olduğu çok eski bir politik metaforu yıkmanın bir yolu haline geliyordu.

Cinsel politik bir metafor olarak SM oğlanlara da uyuyordu. Bu, 1970'li yıllarda[15] sado-mazo özelliklerin ve pratiklerin yükselişini o ana kadar çoğunlukla efemine varlıklar olarak temsil edilmiş hatta kendini bu şekilde temsil etmiş geylerin reddettiği bir erkeksiliği onaylama isteği[16] olarak okuyan Edmund White'ın düşüncesidir[17]. Erkeksiliği kodlamak için SM'in sağladığı bu sapmanın neden gerekli olduğunu sorabiliriz. Stonewall-öncesi bu homo imajını etkisizleştirmek için muhakkak başka temsil düzlemlerinde seçenekler de vardı. Ama tarihte en huzursuzluk verici olanı sevicilerin de ibneler gibi fiilen aynı amaç için, cinsiyetlere (sıkıca biyolojik cinsiyete bağlı olarak) dayatılan ayrıştırmayla beraber erkekliğin heteroseksüelliğin av alanı oluşunu sorgulamak için bir araya geldiğini görmek değil miydi? Bu bakış açısından SM belki de erkeksi ve kadınsının farklı bir şekilde dağıldığı ve zorunlu olarak cinsiyet ve cinselliğe bağlı olmadığı geylezbotrans

15 Gayle Rubin'e göre, ilk ibne *leather bar*lar 1950'li yılların ortasında New York, Los Angeles ve Chicago'da ortaya çıkar. San Fransisco'da ilk bu tip bar (Why Not) 1960 yılında epey geç olarak açılır. 1970'li yıllarda politik SM grupların ya da örgütlerin doğuşuna şahit oluruz; 1974'te Janus Toplumu, 1978'de Samois kurulur. Gayle Rubin, "The catacombs: a temple of the butthole", *Leather Folk* içinde haz. Mark Thompson, s. 119-141.

16 Edmund White bunu "sadomaçizm" olarak adlandırır. *La Bibliotheque qui Brule* içinde aynı adlı makale, Paris, Plon, 1997, s. 55-64.

17 Edmund White, Marie Helene Bourcier'le söyleşi, *Tetu*, No:12, Mart 1997, s. 21. Aynı zamanda *State of Desire*, Edmund White, Londra, Picador, 1986, (İlk basım: 1980), s. 54-56.

dünyasının en rahatsız edici yönlerinden birini nihai bir şekilde açığa çıkarıyor olabilir. Lezbiyenler, translar, interseksler ve geyler cinsiyetlerin bızıra ya da taşaklara bağlı olmadığını durmaksızın söylemekten ve göstermekten vazgeçmezler. Hem heteroseksüel kültürün heteroseksist olduğu bir gerçek ise, erkeksiliğin ve onla bağdaştırılmış iktidarın kadınlara, ibnelere, sevicilere neden yasaklanmış olduğu anlaşılır. Özel bir sembolik pratik olarak SM, iktidarla dolaysızca yüz yüze gelmeye, özellikle aktif/pasif, tahakküm edilen/tahakküm kuran, nesne/özne, bakan/bakılan gibi cinsel-politik biçimleri yeniden-betimleyerek iktidarın üstesinden gelmeye olanak sağlar.

Bu, normların ve heteroseksüel ikiciliğin [*binarisme*] basit bir yeniden üretimi midir yoksa bunlarla arasına mesafe koymuş bir taklit mi? Mevzu bahis, tahakküm yapılarını homo camiasına taşımak mıdır, yoksa SM öğretici bir parodi midir?

Foucault'ya göre SM ütopyası

Foucault SM pratikleri kuşkusuz iktidarla arasına mesafe koymuş bir yeniden üretim tarafına yerleştirerek bu sorulara cevap verdi: "(Stratejik bir ilişkiyle SM'in) erotik ilişkiye içkin bir iktidar yapısı kurduğunu söylemiyorum. Bu, cinsel ya da fiziksel bir zevk sağlamaya muktedir stratejik bir oyunla iktidar yapılarının sahnelenmesidir."[18]

Bununla birlikte, Foucault'nun Amerika'nın batısında doğmasına vesile olduğu yeraltı kültüründen[19] gayet iyi tanıdığı[20] bir pratik türü-

18 "Sex, power and the politics of identity", B. Gallagher ve A. Wilson'la söyleşi, 1982, *The Advocate*, No: 400, Ağustos 1984. Fransızca çevirisi: "Michel Foucault, an interview, sex, pouvoir et la politique de l'identité", *Dits et Ecrits* içinde, IV. cilt, 1994, s. 735-746.

19 Lezbiyen ve gey SM sahnesinin gelişimi hakkında Gayle Rubin ve David Stein, "S/M's copernician revolution: from o closed world to the infinite universe", *Leather Folk* içinde, s. 142-156. Aynı zamanda Pat Califia, "A personal view of the history of lesbian S/M community and movement in San Fransisco", *Coming to Power* içinde, s. 245-284.

20 Bu konuda; Hervé Guibert, (*A l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie,* Paris, Gallimard, "Folio", s. 29-30) ve James Miller, *La Passion de Michel Foucault*, Paris, Plon, 1995: "1975'te California'ya ilk seyahati sonrası Foucault, o sırada bir SM mer-

ne entelektüel yatırım yapmasına neden olan SM'in oyuncul niteliği değildir. Foucault Amerikan SM sahnesinde gelişen teorik ya da militan tartışmayı hemen hiç benimsemez. SM bir ilişkide iktidar açığa vurulan ve maruz kalınan güç ve tahakküm ilişkileri açısından tersine çevrilir ("*bottom*" olan "*top*" ve tahakküm edilen dominant gibi). Bu, alışıldık sadizm ve mazoşizmin yaratmadığı ender bir fırsattır: "SM'de benim için vurucu olan toplumsal iktidarı değiştirme şekli. (...) İktidar ilişkilerinde değişkenlik sınırlıdır. (...) Bireyler arasındaki stratejik ilişkilerin esnemezlikle tanımlandığı anlamına gelir. Bu bakımdan SM oyun çok ilgi çekicidir çünkü stratejik bir ilişki olarak her zaman akışkandır."[21]

Gerçekte, iktidar ilişkileri ve iktidarı tersyüz etme stratejileri felsefesi, daha çok dolambaçlı bir ütopyaya benzeyen SM'e kişisel bir politik değer biçmenin koşullarını hazırladı. Foucault'ya göre SM pratikler cinselliksizleştirmeyi [*désexualisation*] ve aynı zamanda daha paradoksal olarak psikoloji-sizleştirmeyi destekler/desteklemelidir ve bir yaratıcılığın yolunu açmalıdır. Cinselliksizleştirme cinsiyete bir gerçeklik dayatmış ve birçok cinsel kategori yaratmış olan egemen bilgilere karşı bir misillemedir. Mevzu epistomolojiktir: Cinsellik üzerindeki söylemden uzaklaşmak ve bilme istencinden[22] kurutlmak. Ama Foucault'nun SM pratiklerini hazzın tarafına yerleştirmesinden itibaren, arzu üzerine kurulmuş söylemden[23] de kurtulma gereği doğmuştur: "SM, (...) daha önce düşünmediğimiz yeni haz olasılıklarının yaratılmasıdır."[24]

Kaçma arzusu, yaratma hazzı; bu Foucault için ideal denklemdir. SM psikanalitik (yorumlanan arzu) ya da ontolojik (gizli bir şeyin or-

---

kezi olarak gelişmekte olan Folsom Street'in sunduğu haz yelpazesi karşısında duyduğu büyülenmeyi saklamaz", s. 312. Aynı zamanda Foucault SM cinsellik-lerde kullanılan uyuşturuculardan dolayı da büyülenmiştir.

21 *Dits et Ecrits,* IV. cilt, s. 742.

22 *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi de aynı soybilimi yapar. Michel Foucault, *La Volonté du savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

23 Deleuze ve Foucault'nun kökten ayrıştığı nokta burasıdır [arzu ve haz arasındaki ayrım].

24 *Dits et Ecrits*, IV. Cilt, s. 737.

taya çıkması olarak arzu) bir itaat olan arzunun yorumbilgisini bozar. Sosyal ve politik uzantılarına kadar kendi yaratacağı bir cinsellik isteğinde bulunmak için söylemin içindeki arzu alanını çıkarmaya olanak sağlar. Kaçma arzusu, yaratma hazzı, daimi olarak yıkılan kimlik: *In fine* [kısacası] SM –oluşmakta olan gey örneğinde olduğu gibi– tüm kimlik isteğini kıran kültürel ve yaratıcı bir biçim olacaktır.

Daniel Hulperin [SM'i] "erkek cinsiyetini yaralanabilir bir alan yapıp, bir saygı nesnesi kılmayarak yeniden-erotikleştirme[25]" girişimi olarak yorumladı, böylelikle bu –cinselsizleştirme, genitalsizleştirme [*dégenitalisation*]– haz stratejisine feminist bir biçim verebildi. Gerçekten, Butler tarafından ele alınmış performatif boyutun eklendiği (rolleri oynuyorum ve cinsiyet kodlarını bolca taklit ediyorum) bu semio-sapkın okuma (erkekliksizleştirme için erkekliğin işaretlerini kullanıyoruz), Foucault'nun düşüncesinde çok defa kendini gösteren teorik Anglosakson kafesidir. Ama Foucault toplumsal cinsiyet-sizleştirmeyle [dé-genrisation] ya da *gender fucking*le [cinsiyetin içine etme], yani erkekliğin işaretleri aracılığıyla erkeksiliğe ve kadınsılığa verilen cinsel rollerin eleştirisi üzerine politik bir parodi oyunuyla ilgilenmez. Bu toplumsal cinsiyet kaçınması Foucault'nun düşüncesinin sorunlu sınırlarından biridir. Onun için her şey yalnızca tek bir cinsiyet, Antik Yunan erkeği değilse bile, sadece homoerotik erkek varmış gibi geçmektedir...

Erkekliğin işaretlerini eleştirmiyoruz, iki işlem arasında var olan bağı asla gerçekten netleştirmediği söylenen Foucault'da onları bulmak için uğraşıyoruz. Kesin olan bir şey varsa o da [Foucault'nun] cinsiyet esnekliği yerine kadınsılık göndermesinden özgürleşmiş bir bedeni yeğlediğidir: "Bu kıyafetler, erkeklik armaları takmalar kesinlikle erkek olarak erkeğin yeniden değer kazanması değildir. (...) Aksine bunlar, cinsiyetsizleşmiş, erkekliksizleşmiş olarak tanımlayabileceğimiz bedenin âdetleri olacaktır. (...) Görünüşe göre, bu yeni

25 David Hulperin, *Saint Foucault, Towards a Gay Hagiography*, Oxford University Press, 1995, s. 88. Maalesef Foucault'nun farklı biyografilerinde yer verilen bölümü kapsamayan kısmi Fransız baskısı için: *Saint Foucault*, Paris, EPEL, 2000.

tasarı, kuşkusuz stratejik olarak ilgi çekici olan, erkek eşcinselliğinin kadınlıkla temel bir ilişkisi olduğu düşüncesinden özgürleşmeyi sağlar (...). Bundan dolayı kendini kadınlık üzerinden temellendirerek açıklamayan hazlarla ve bedenle bir çeşit ilişki olarak eşcinselliği düşünmeyi denemek gerekir."[26]

Foucault'cu özne *gender bender*dan [cinsiyet bükücü] çok uzaktır. [Bu özne] toplumsal ve kültürel olarak inşa edilen toplumsal cinsiyet ve cinsiyetlendirilmiş beden arasına radikal bir süreksizliği yerleştiren,[27] toplumsal cinsiyet ile cinsiyet arasına getirilen ayrıma sahip değildir. Sembolik ve politik bir direniş biçimi olarak travestilik ona yabancıdır oysa kadınlık ve erkeklik kodlarının altüst edildiğinin tasavvur edilebileceği –ve geylerin aşina olduğu– yerlerden biridir: "Bir kere erkeklik bir komedi olarak tasarlandığında, fallik hile yalın bir şekilde kendini gösterir ve kılık değiştirme partizanlarınca (*drag*lar) meşruluğu kaybettirilir. Bu mantığı izlersek, derici ibne ve süslü ibne [*folle en frou-frou*] ikisi saf ve püriten özcülüğün mihrabında arzuyu feda etmeyecek şekilde içerisinin kimliğini bozan pragmatik postmodern figürler olabilir."[28]

Gerçekte Foucault haz alanını;[29] yani işlenmemiş inşaları, yapıları ve anlamları düşünmekten hoşlandığı bir alanı poetikleştirmeyi[30]

---

26 "Le Gai Savoir", Jean Le Bitoux'yla söyleşi, *Revue H*, No:2, Sonbahar 1996, s. 50.

27 "Toplumsal cinsiyetin inşa edilmişliği cinsiyetten kökten bağımsız bir şekilde kuramsallaştırıldığında, toplumsal cinsiyetin kendisi değişken bir oyun haline gelir. Ardından erkek ve erkeklik erkek bedenindense kadın bedenini belirtebilir; kadın ve kadınlık kadın bedenindense erkek bedenini belirtebilir." "Subjects of sex/gender/desire", *Gender Trouble* içinde, s. 6. Türkçesi: *Cinsiyet Belası*, Metis Yayınları.

28 Carole-Anne Tyler, "Boys will be girls: the politics of gay drag", *Inside/Out* içinde, Diana Fuss editörlüğünde, Routledge, New York ve Londra, 1991, s. 32-33. Kendi çevirim.

29 Foucault arzunun diktasını ve onun cinsel devrimle bağını feshetmekten geri durmamıştır. "Arzularımızı özgürleştirmemiz gerektiğini söylüyorlar. Hayır, yeni hazlar yaratmalıyız." *Dits et Ecrits* içinde, IV. cilt, s. 738.

30 Terimin etimolojik (Yunanca *poein*: üretmek) ve edebi anlamıyla.

araştırır. Haz hiçbir şey anlatmadığı ya da çok az şey anlattığı için anlamsızlaşan bir kelime değil midir: "Neredeyse hiçbir anlama gelmeyen haz kelimesini kullanarak, halihazırda bana göre bir içerikten yoksun ve olası kullanımları ele alınmamış hazzı bir olaydan, meydana gelen bir olaydan, öznenin dışında ya da sınırında veya iki özne arasında, ne beden ne ruh olan, ne içeride ne dışarıda bir şeyin içinde meydana gelen bir olaydan başka bir şey için alıyor değilim. Haz mefhumunun, hazzın geleneksel mefhumunun taşıdığı tüm psikolojik ve medikal çatıdan kaçınmanın bir yolu üzerine biraz düşünmeye çalışarak tam buraya gelmedik mi?"[31]

Bir beden dramaturgundan çok bir kavram şairi olan Foucault hazzın yeni kullanımlarının kelimelerini araştırır. Yeni cinsel pratiklere ve dönüştürülmüş erotik bir topografiye dair imalarında esrarlı kalarak[32] Mallarméci değilse de Hermetik* olacaktır. Yeraltı SM kültürünün üyelerini çevreleyen "bedenimizin kimi garip kısımları"[33] neye benzemektedir? "Amerikalıların bazı uyuşturucular ve araçlar yardımıyla eriştiği olağanüstü haz üretimleri"[34] nedir? *Fist fucking* figürünün Foucault'ya göre yalnızca cinsel bir pratik olmadığı doğrudur, aynı zamanda yeni haz biçimleri listesinin (ordugâhlar, saunalar, bağış toplantıları ya da *seks partileri* [vurgu yazara ait] gibi yaratılan sosyallik mekânları ve biçimleriyle ilişkili olarak) başını çeken kültürel bir biçimdir. Çelişkili biçimde, *Hapishanenin Doğuşu*'nun yazarının değer verdiği şey SM'in politik ya da teatral boyutu değil şiirselliğidir.

* Bourcier burada hem Hermesçilik, hem anlaşılmaz, kapalı anlamlarına gelen *hermétique* kelimesini kullanarak bir dil oyunu yapıyor. Cümlenin gidişatından dolayı bu kelimeyi Hermetizm olarak da geçen ezoterik bilgileri kastederek değil, anlaşılmazlık olarak kullandığını düşünüyorum. Yazarın yaptığı dil oyununu koruyabilmek için olduğu gibi bırakmayı tercih ettim. (ç.n.)

31 *Le Gai Savoir*. s. 45.

32 Cinsel pratiklere dair formülasyonlarında Foucault'nun çekingenliği iyice netleşmiştir. Leo Bersani, "Rektum Bir Mezar mı?", bu kitapta.

33 *Dits et Ecrits* içinde, IV. cilt, s. 738.

34 *Le Gai Savoir*, s. 50.

SM = *Ölüm*

Bersani SM'in muhafazakârlığını ve aynı vesileyle Foucault'nun SM'e yatırımını kınadı.[35] İktidar yapılarını reddetmek şöyle yana dursun (mesafelenmek için onların taklidini yapmak yeterli değildir), SM onları güçlendirir ve somutlaştırır. İktidar eleştirisi yabancılaştırmanın iki kutuplu [*bipolaire*] ve ikili [*binaire*] yapılarını[36] (tahakküm kurulan/tahakküm kuran) sorgulamaya, hatta başka bir iktidar pratiğinin hayalini kurmaya varmalıdır: "Egemen kültürün tahakküm idealinin bu ikiyüzlü alternatifi (SM) iktidardan vazgeçmeye dayanmaz. Mevzu başka türlü yapılanmış iktidar ilişkileri düşünüp düşünemeyeceğimiz mevzusudur."[37] Bersani'nin eleştirisini besleyen psikanalizdir ve SM'in zararlı niteliğini kanıtlayışının temeli SM dinamiğinin ölüm itkisiyle ilişkisine işaret eden neo-Freudyen bir yoruma dayanır: "SM'in en radikal ve en şok edici keşfi insanların bir çeşit simülasyona erişmek için kendi çevrelerini kontrol etmekten vazgeçebildikleridir."[38] (...) "SM benliğin feshi sırasında duyabileceğimiz zevk aracılığıyla yasakları kaldırır."[39] (...) "Çıplak gerçekliği hilelerin ötesinde çıplak meydana çıkararak, SM toplumsal baskının yükünü azaltır. Ama iktidar yapılarının kendilerine mesafe almayı reddedişiyle, vaat ettiği esrime için iştahıyla SM ölüm kültürünün bir suç ortağıdır."[40]

Topyekûn bir kaldırmaya ya da vazgeçmeye meyli ortaya koyan iktidarın kabulü genellikle Freudyendir. Bu kabul Freudyen ikinci

35 "The gay daddy", *Homos* içinde, Cambridge & Londra, Harvard University Press, s. 77-112. Fransızca çevirisi: *Homos: Repenser l'identité*, Paris; Odile Jacob, 1998.

36 SM kodlarının tersine çevirilebilirliği, "doğal olarak" cinsiyete ya da ırka göre başlayan iktidar kavrayışlarını sorunsallaştıran bir tersine çevirilebilirliğin yıkıcı herhangi bir potansiyelini engelliyorsa söyleyebileceğimiz şey SM uygulayıcılarının tahakküm/itaat dikotomisine aşırı şekilde saygılı olduklarıdır. A.g.y., s. 85; Fransızca baskıda s. 107.

37 A.g.y., s. 86; Fransızca baskıda s. 108.

38 A.g.y., s. 95; Fransızca baskıda s. 118.

39 A.g.y., s. 96-97; Fransızca baskıda s. 120.

40 A.g.y., s. 97; Fransızca baskıda s. 120.

gündem olan[41] mazoşizmin sadizme önceliğiyle[42] ilgilidir. Burada psikanalitik içerikli bir tartışmaya girişmek için yeterince yerimiz olsa da bunu yapmayacağız. Değerli zamanımızı Bersani'nin öne sürdüğü nihai olmasa da son denklem; (SM = Ölüm)[43] karşısında şok olarak harcamayacağız.

Bersani'nin, Amerikan SM sahnesinden çıkmış teorik ve militan metinlere yaptığı psikolojik okumalardakine benzer şekilde SM'i psikanalizleştirmek için dayandığı önkabüllerden birine geri dönmek iyi olur. Bersani'ye SM'i ahlaksal olarak değerlendirme yetkisi veren, "Her şeyin psikolojik olmasından" ya da "ölüm itkisinin evrensel gücüne başvurmaktan" çok, alışıldık sado-mazoşizm ve SM pratikler arasında bir süreklilik varsaymasıdır: "SM, sahipleri ve köleleri bağlamlarından (üstyapılardan ve ırk ölçütlerinden) ayırarak, SM kendine rağmen, libidinal beden ekonomisinin ve baskı yapılarının arasında bir devamlılığın varlığı için her şeyiyle savaşır."[44]

Toplumda yaşanan (erotik olan ya da olmayan) tahakküm ilişkileri ile SM bir sahnede ritüelleştirilen iktidar/tahakküm ilişkileri arasında, SM'lerin politik tercihleri ile onların cinsel davranışları arasında radikal bir süreksizlik ve bir doğa farklılığı vardır; bir öznenin SM dışında maruz kalabileceği tahakküm ilişkileri ile aynı öznenin SM

41 Özneye karşı döndürülmüş agresif bir tutum olarak birincil mazoşizm ve birincil sadizmin bir tersyüz oluşuyla sonuçlanan özneye doğru döndürülmüş agresif bir tutum olarak ikincil mazoşizm arasındaki ayrım. Freud'un metinleri için bkz. *Haz İlkesinin Ötesinde,* Metis Yay., 2001 (1920) ve "On bat un enfant", 1913.

42 Bersani'nin "mazoşizmin sadizme önceliği"ni varsaydığını belirtmesi şaşırtıcı değildir. *Homos*, s. 95.

43 Hatta da iyisi; SM = haz = ölüm?: "Eğer kölelik, disiplin ya da acı olağanüstü haz kaynakları olsaydı, çok az insan hafta sonları düzenlenen partilerle kendilerini sınırlardı!" Bersani, *Homos,* s. 91; Fransızca baskıda s. 113. Spanner davasındaki İngiliz ve Avrupalı yargıçlar gibi Bersani de SM'in tehlikeli bir cinsel pratik olduğu fantezisini kurar çünkü SM denetimsizliği reddeden, disiplinli ve çok kodlanmış bir cinsel pratik olduğu için denetlenemezdir. SM'e yaklaşmamızın ve/ya onu reddetmemizin nedeni... kesinlikle kontrol mevzusudur. Burada gerçek bir kararsızlıkla SM'in düzenlenmiş olabileceği gerçeğiyle beraber yürüyen genel fikir karışıklığını görürüz.

44 Bersani, *Homos*, Fransızca çevirisinde s. 113.

çerçevesinde yaşayacağı tahakküm ilişkileri arasında zorunlu olarak bir devamlılık yoktur. SM camiasında yayılmış, kuramlaştırılmış ve sahiplenilmiş olan bu düşünce Bersani tarafından reddedilir. SM yandaşlarını[45] SM'in katartik ya da terapötik niteliğine gönderme yaparak bir süreklilik biçimiyle canlandırıp nakletme eğilimi, üstü kapalı bir biçimde SM'in freudyen sado-mazoşizmden başka bir şey olmadığı ve de ruhsal SM'in SM pratiklerin toplamını açıklamaya izin verdiği düşüncesini taahhüt eder.

Foucault'cu eleştirinin yöneltilmesi gereken tutarsız epistemolojik tuzak tam bu anda açılıyor. 19. yüzyıldan beri SM üzerine medikal ve psikiyatrik kategorilerin yardımıyla düşünmeye devam ediliyor. Bersani'nin analizi geniş ölçüde dışsal etkileri SM'e taşıdığı için canlanmış ve esinlenmiştir: Sadizm ve mazoşizm terimlerini birbirine bağlayan Freud'dur... Sade'a referansla sadizm terimini ve Sacher-Masoch'un hatırasıyla mazoşizm terimini yaratmış olan Krafft Ebing'dir.[46] Sonsuzluğun önündeki büyük sınıflayıcılar ve hâlâ ortalığı kırıp geçiren bir bilgi/iktidarının ağırbaşlı temsilcileri olan Krafft Ebing'in ve Freud'un yardımları olmadan sado-mazoyu "çevirme"nin zamanı gelmedi mi? Fransa yayın dünyasında, sado-mazo olmayan, olsa olsa sadist bir Sade'sız[47] bir senemiz geçmiyor.

45 Mark Thomson, Giriş; s. XVII ve Robert, H. Hopcke, "SM and psychology of gay male initiation: an archetypal perspective", *Leatherfolk* içinde, s. 65; Geoff Mains, *Urban Arboriginals: A Celebration of Leather Sexualty*, San Francisco, Gay Sunshine Press, 1984.

46 1886 tarihli *Psychopathologia Sexualis*.

47 Edebi sadizm ve sözleşmeye dayalı bir SM ilişki arasındaki farka ikna olmak için *Les 120 jous de Salo*'dan birkaç sayfa okumak yeterlidir: "Yanındaki kişiler erkekleri öldürmekten başka bir şey istemeyen heriflerdir. Siktiği oğlanın kıçına büyük misketlerle doldurulmuş tüfek namlusunu sokar ve tetiği çekerek namluyu boşaltır. [...] Taşaklarını söker ve söylemeden ona yedirir; ardından, testislerinin yerine ölümden daha çok şiddetli bir acıya sebep olan cıva topları, cıva ve kükürt topları koyar. Bu acı sırasında onu götünden siker ve acısını kükürtlü bezlerle her tarafını yakarak, yaralarını tırmalayarak ve yakarak artırır. Onu kıç deliğinden bir kazığa çiviler ve bu şekilde ölmeye bırakır. Onu götünden siker ve sikerken kafatasını çıkarır." *Les 120 jous de Salo*, cilt II, Paris, 10/18 Yayınları, 1975, s. 285. Türkçe baskısı: *Sodom'un 120 günü*, Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul, 2012, 6. baskı.

Bersani kısacası Pat Califia ve SM sahnesinin daha az tanınmış diğer kişilerinin metinlerinde pratiklere dair psikolojik ve/ya katartik bir haklılık gerekçesi bulmanın hayli ender olduğunu belirtmeyi unutmuştur. *Coming to Power* kolektifinden alıntılanan Juicy Luicy'nin kendi lezbiyen SM camiasına referans yapan metni[48] Bersani'yi duygusal SM ve cinsel SM arasında var olan farkı saptamak için kullanır. Pat Califia'nın açıklayıcı başlıklı SM kılavuzunda (*Tamamen güvenli lezbiyen SM kılavuzu)*[49] şu noktalar açıkça belirtilir: SM'in terapi amacıyla kullanımı başlı başına bir hedef değildir[50] ve SM'in tüm katartik/psikolojik kullanımları bir tercihten ve partnerler arasında bir müzakereden yola çıkmalıdır.[51]

SM kişileri nitelemeyen, itham etmekte kullanılan –sadistler, doğrudan Sacher Masoch'un mirasçıları, yüzyıllık mazoşizmlerinin zirvesindeki kadınlar gibi– terimler bir yanılgıyı devam ettirmeye katkıda bulunuyor. Kimi ibnelerde, sevicilerde, sado-mazolarda, biseksüellerde, transseksüellerde, *transgender*larda, seks işçilerinde, genel olarak tüm cinsel azınlıklarda ortak olan, kendi dilimizi yaratmak ve kendi yerimize asla konuşmadığımız anlatım alanlarına ve bizim ne olduğumuzu ve ne yaptığımızı bizden iyi bilen bir bilgi kapasitesine yeniden-sahip çıkma şeklindeki bir öz-adlandırmayı yeğlemek için binbir neden vardır. Kuşkusuz ki güç oyununu [*power play*][52] "sado-mazoşizm"in yerine koymak, SM'i dolayı olarak "gücün oybirliğiyle teatisi üzerine dayanan bir erotizm biçimi"[53] olarak yeniden tanımla-

48 *Coming to Power, Writings and Graphics on Lesbian SM.*

49 Pat Califia editörlüğünde, *The Lesbian SM Safety Manual*, Lace Publications, 1988.

50 "SM'in ikincil etkileri bazılarımız için terapötik hissedildiği halde, SM'i bir terapi yerine koymak arzu edilir değildir." (Karen Johanns, "Channels of Communication or Emotional Safety: a View From the Top", *Lesbian SM Safety Manual* içinde, s. 9-10.

51 Cynthia Astuto ve Pat Califia, "So U Wanna Be Sadist? How to Make It Hurt So Good in Your Easy Lesson", *The Lesbian SM Safety Manual* içinde, s. 50.

52 Rebecca Dawn'un önerdiği gibi.; "Sex, Lies and Heteropatriarchy", *The Second Coming* içinde, s. 128.

53 "A Form of Eroticism Based on a Consensual Exchange of Power", *Coming to Power* içinde.

mak ve *Coming to Power* kolektifinin önerdiği gibi kısaca Güç = Güven [*Power = Trust*] denkleminin yerine koymak politik olarak daha doğru olmaktan ziyade, daha ilgi çekici ve uygun olacaktır.

Bersani'nin neo-Freudyenliğini eleştirmek için, Foucault'nun genelde korkunç bir bilim olan "psikoloji"ye güvenmemekte haklı olduğunu söylüyoruz. Bununla birlikte, kişisel ve politik bir plan üzerinden SM'in yıkıcı, eleştirel potansiyeline inanmak istiyorsak, Foucault'cu entelektüel ve tutarsız ütopyaya yapışmamız mı gerekiyor? Bu sonuncusu en azından formülasyon olarak postmodern ve biraz da teleolojik, lanetli özel alanın dışına bir kaçışa, psikolojiye başvuruyor. Biraz savunmacı olan bu görüşe göre, bilgi alanının içindeki, heyelan gibi kaymalardan daha ılımlı bir algıya karşı koyabiliriz. "Psikoloji"den kim nasıl bahsediyor? Bersani'nin makalesindeki hangi efendinin sesi? Peki ya SM sahnelerinde ve SM camiasının üyelerinin sayısız makalesinde? Mesela *daddy* sahnesi terminolojisinin bize gösterdiği gibi, [SM'in] geniş anlamıyla psikolojiden çıkmış "kimlikleşme", "baba figürü" ya da "anne figürü", "baba ve anne yerine koyma" gibi mefhumların sahiplenilmesinden meydana geldiği düşünülmez. Bu kavramlar psikolog ve seksologlara tahsis edilen araçlar olmadıkları gibi, SM'cilerin ve tercih edilen oyunlarından birinin "düşünsel" keşfinin favori araçları haline de geldiler. Psikolojinin ve bilginin böyle araçsallaştırılmasında ve psikolojinin iktidarında bir yıkıcı potansiyel, hatta bir yeniden mal etme, bir direniş stratejisi ortaya koyabiliriz. Foucault'nun psikoloji hakkındaki çekincelerini tam da bunun bildirim mecrası değişmişken paylaşmak neye yarar? Psikolojiyi kendileri için biçimlendirip kullananlar doktorlar ve psikanalistler değil mi? Hem SM'in –o günden bugüne– güçlü yanlarından biri, deri taklidi yönü, psikoloji *kitschi*, mefhumların geri alınması (psikotropsuz bir pop psikolojisi), ilişkisel ve sözleşmeye dayanan özel bir dilin yaratımı değil midir?

Çeviri: Leman S. Darıcıoğlu
Redaksiyon: Okan Ürün

İKTİDARA GELMEK VE ZARLARI BİR BİR YIRTMAK

Islak bir feminizme giriş için fragmanlar[1]

GÜLKAN / NOİR

Haziran 2013

Mekânın içindeki canlı-cansız her nesnenin üstünde mutlak hâkimiyetimin eteklerini, tüllerini tutarak son derece ağır, bir bir indim tahta merdivenleri. Odaya girdim. Beni bekliyorlardı. Nefesler tutuk, gözleri sağa sola koşturan çocuklar gibiydi, korku ve meraktan ve bir de arzudan katırtırnakları çıkıyordu saçlarında hepsinin. Biri hariç. Bir saniye kadar göz göze geldik. Gözlerimden ayak parmak uçlarıma kadar korun aktığını hissettim. İkinci bakışta gözleriyle beni siktiğini ve orgazm olduğumu biliyordu. Bunu bir biz bildik.

İyi de neden yapıyoruz bunu?

Çünkü fena halde erotik. Çünkü seksin mümkün mertebe erotik olmasından hoşlanıyorum. Yatakta hoşlandığım, güvendiğim ve beni tahrik eden biriyle birlikte olduğumda yükseklere uçmak istiyorum, bedenimi

1 Bu metin, seks pozitif bir feminizme ilham vermesi için *cut up* ve *mash up* tekniklerini kullanan edebi bir eylemdir. Bilhassa lezbiyenler, translar ve *gender-queer* öznelerin ortak rızaya dayalı BDSM pratikleri üzerine odaklıdır.

ve onun bedenini zevk içinde, vecd halinde hissetmek istiyorum. Dünden evvelki günden kalan bulaşıkları düşünmek istemiyorum. Sevişti-ğimde sadece bedenimi, onun bedenini düşünmek, hissetmek istiyorum; başka hiçbir şeyi değil. Amımda onun saplanan ve ittiren parmaklarını hissetmek istiyorum; zevk seslerimi, galeyanın yaradılışını. Ondan istediğim şey beni hayatımdan, makul dünyamdan tamamen uzaklaştırması. Sadece yatakta hatırlıyorum ayak parmaklarımı, kalçalarımı, hassas ellerimi. Tek bakışıyla, tek kelimesiyle, beklenmedik tek dokunuşuyla nefesimi kesebilir. Ağzı parmaklarımı emerken dudaklarıma inlemeleri döküveriyor – ben parmağım haline geliyorum, parmaklarım amım, ağzı ben kendim. Emmeyi bırakıyor ve nefes alıyorum, bedenimin duyularının tadını çıkarıyorum, daha fazlasını isteyerek, ne istiyorsam bana vereceğini bilerek, ona izin verdiğim sürece beni zorlayacağını bilerek.

Tüm hışımla masadan kalktım. Beni et gibi hissettirmişti. Yanındaki oğlana gece etimin çığlığını anlatıyordu. Aşağılandığımı hissettim. Ana caddenin sokaklarında soluğum kesilene kadar yürüdüm. Duyduğum öfke taşıyordu bedenimden, aniden kendimi bir ayakkabı dükkanında buldum. Oraya neden nasıl girdiğimi bilmiyordum. Hızlı ve agresif bir taramayla kırmızı rugan stiletto-ları buldum. Tek vuruşla aradığımın onlar olduğunu anladım. Ayaklarıma geçirdim ve mekânda yürüdüm. Hayatımda ilk defa giydiğim bu topuklulardan neden düşmüyordum? Mağaza görevlisi önündeki kabarıklığı örtbas etmeye çalışıyor, gözlerini ayaklarımdan alamıyordu. Ben hâlâ sinirliydim. "Bunlar tam sizin için yapılmış, almalısınız," dedi. Her şey çok hızlı aktı, sokakta yürürken sakinleşmeye başladığımı hissettim. Etimin çığlığı dizginleri ele almış, kibirli kafamı iplerle bağlamış, ayağına kırmızı topukluları çekmişti. Döndüğümde süt dökmüş kedi gibiydim.

Tam Üstünde Solo Dokumalar

Kırbacın sırtında şaklamasıyla yakıcı bir sıçrayış ile birlikte gelen hazzı hissetti, önünde fantastik bir sahne vardı. Âşığının eline ani bir odaklanma, içine varıyordu, aniden başka hiçbir şey düşünmeye vakit bırak-

mayacak vahşi bir hamleyle sınırlarını parçalayarak. Etin üstünde deri kırbaçla atılan bir şamar ve öne ve ileri doğru sıçradığını hissetti. Zincirler; karşı koymak için değil içte hissedilen taşa çarpmak için vardı. Anlık bir alev: "Öyle bir bütünlük hissiyle güvenebilirim ki ötekine, katmanları bir bir yırtabilir!" Kendine hayret etti ve tir tir titredi.

Siyah. Renk bu. Başka hiçbir renk taşımıyor kuvveti. Saçının telinden başlayacaksın. Alnına perçemler düşecek. Düşeni kaldırmayacaksın. Duracaksın. Derin nefes alacaksın. Şimdi hafif olacaksın, taşıdığın yükün şiddeti kadar. Yürümeye başlayacaksın. Binlerce kişinin arasında simsiyah bir tüy olacaksın. Ağır ol.

Ağırdan al adımı. Adımı ağırdan al. Bakışını zifiri karanlığa kilitleyeceksin. Seni boğdukları renkleri karıştırdığında siyaha varacaksın. Siyah sular gibi akacaksın, sokağı, senden çalınanı siyaha boyayacaksın. Tepeden tırnağa siyah'a olacaksın.

Kaç Tane Daha

Onun üzerine saldırmak istedim, onu yatağa fırlatıp gömleğini yırtarak açmak, göğsünün üstüne ağzımla düşmek istedim; anının derinliklerini şiddetli parmaklarımla dağlamak istedim. Feryatlar atmasını, beni durdurmak istercesine bana uzanmasını istedim. Hiddetli ve hızlı olalım istedim, o bağlı ve bacakları ayrık olsun, onu aşağıya doğru çekerken kollarımın kuvvetini hissetsin istedim. Yatağa oturdum. "Gel buraya, Chris. Kucağımın üstüne uzanmanı istiyorum. Kıçını yukarıda, yüksekte istiyorum, tam ona şaplağı indirebileceğim uygunlukta olsun."

Burası neresi bilmiyorum. Gecenin içinde yabanın ortasındayız. O uygar dilden vazgeçerken kayaların yamacına doğru haşin bakışını hatırlıyorum en son. Köprücük kemiklerinin tam altına ilk saldırı gerçekleşiyor. Dişleri bir mızrap. Tuhaf bir müzik başlıyor. Yırtıcı dişleriyle aşağılara doğru çalmaya başlıyor, etin sesini ağzının içinde çeviriyor. Ağzının kıyısından

akıyor tekrar ete ve çığlıklar yükseliyor, çığlıklar. Çığlıklar bakışıyla yerine mıhlanıp mühürleniyor.

Daha az çığlık, daha çok acı. Daha az, daha çok. Çığlık, acı.

Müzik koyulaştıkça sarsıyor geceyi ve yırtıyor inşa edilmiş modernin peçesini.

Bir gece hemen uyuyakalmışım sonra aniden göğsümü emişinle uyandım. Çok haz verici bir his: Bedenim dalgalandı ve seni tutmak için uzandığımda beni bağlamış olduğunu anladım, el ve ayak bileklerimi yatağımızın dört tarafındaki direklere bağladığını anladım. "İsyan!" diye haykırdım ve hızlı bir tokatla anında susturdun beni.

Sus bakalım vahşi kedicik.

"Yüzüme otur!" Galeyana gelip birdenbire emrediyorum sana, "Mastürbasyon yapmayı bırak ve kendini üzerimde ata biner gibi yerleştir."

Yüzünde haşin bir ifade var ve "Yalvar bana."

Lütfen, merhamet eyleyin...

Ata biner gibi üstümdesin ve pelvisini ileri geri sallamaya başlıyorsun, bir yandan bir elinle kendi meme uçlarınla oynarken diğer elinle yavaşça klitoris çiçeğini parmaklıyorsun... Sırtımı kamburlaştırmaya çalışıyorum bu şekilde azgın ıslak vulvamla sana dokunabilirim. Yumuşak kalçalarının kıçıma sürtünmesi beni deli ediyor! İnlemenin şiddeti artıyor, gözlerin kapalı ve başını hafifçe arkaya atmışsın. "Yüzüme otur!" Feryat ediyorum. "Lütfen!" Aniden hareketi kesiyorsun, yüzünde yine o haşin ifade, "Yalvar bana."

Bakışların beni yakıyor. Lütfen gözlerini açık tut bana, ah onların... hemen hepsi gözleri kapalı sevişiyor.

Kulaklarıma inanamıyorum, lakin cidden sana yalvarıp yakarıyorum sen gelene kadar seni yalayıp yutmak için... Ve nihayet kendini yukarılardan indiriyorsun, beklemekte olan dilime ve sonra birlikte

kayboluyoruz, senkron halinde salınıyoruz... Öyle görünüyor ki beni yutabilirsin şu an...

Ve ardından... Ve ardından... Ve ardından... Her şeyin ardından, günlerden Temmuz'un dördü tekrar... Ve tekrar... Ve tekrar...

Birbirinin içine kıvrılan ateşten iki siyah gülüz şimdi.
İnlemelerimiz sokaktan gelen isyan seslerine ekleniyor.

İpek ve Deri Rüyası - *Anonim*

Hanımefendi ipek ve deri giyer. Elimin altından ve parmaklarımın arasından kayan yumuşak ipek. Göğüsleri, yuvarlak, iri. Bacaklarının arasındaki derinin ateşine, aşağıya doğru sürerek bileğimi kapıveriyor.

Yavaşça çantasından uzun kırmızı fuları çekiyor ve sevgiyle bileklerimin etrafına sarıyor, ellerimi yukarı ve başımın üstüne yatak başına doğru sürüklüyor. Orada uzanıyorum, kollarım ve ayaklarım gerilmiş vaziyette, kollar kontrolümün dışında, serin, kendine hâkim ipek ile kaplı göğüsleri tüm bedenime sürünüyor. Üstüme doğru eğiliyor, beni yatağın içine doğru sıkıştırıyor, nefesim bedenimden sökülürken hareket edebilmeye, üstümden defedebilmeye muktedir değilim. Bacaklarımın arasından ittiren, bana dayanan deri sert, azgın. Soğuk ipeğin her an kendini istediği kadar uzağa çekilebileceğini söylemesine karşı sakınabilmek imkânsız.

Espas. Müziğin es yerindeyiz; çıt yok.
Serin soğuk yalnız bir kuş şimdi soluğumuz.
"Uçuşu hatırla, kuş ölümlüdür."
Füruğ Ferruhzad[2]

Endişelenmeyi Bırakıp Dildomu Sevmeye Nasıl Başladım

Onu sikmeye bayılıyorum, içini doldurmaya. Birbirimizin anının içindeyken ileri geri gidip gelen enerjimizi seviyorum. Kadife bağlar-

2 "Kuş ölümlüdür. Uçuşu hatırla." Füruğ Ferruhzad'ın "Sardunya" adlı şiirinden alınmıştır (*Yeryüzü Ayetleri*, 2008, Can Yayınları).

la ellerini başının üstüne bağlarım ve beklenti içinde inler. Dildoyla yavaşça içine giriyorum ve sonra hızlanıveriyorum. Buna bayılıyor ve ben de onun buna bayılmasına ve daha fazlasını istemesine bayılıyorum. Onu dayanıp düzmek, çimdiklemek ve tokatlamak için ellerimin serbest kalmasından hoşlanıyorum. Hazzını çığlıklarıyla haykırmasına bayılıyorum, kalçalarını, pelvisini ve amcığını bana sürtmesine, bana kıvrılmasına ve üstüme atlamasına da. Enerjisiyle akıp gittiği haline ve hazzını böyle benimle paylaşmasına bayılıyorum.

Seni çok pis sikmek istiyorum.
Arsız kalçalarında pençelerim ve bel çukurundaki hain gamzelerde baş parmaklarım...
Derinine saplanmak istiyorum.
Sana saplanmak istiyorum.
Sarmala amınla beni.

Tehlikeli Ayakkabılar ya da Benim Gibi Cici Bir Lezbiyenin Böyle Bir Şeye Kalkışması da Nedir?

Benim için S/M duyguya dairdir, benim nabzımla yöneldiği şey arasında ve aynı zamanda ona karşı bir direniştir de. Her eylem, her duyum, her ses, bir kumaş parçası, edilen kelamlar hepsi beni kim olduğuma dair aşırı farkında kılar.

Tenin simsiyah ipekten farksız.
Yeşil iğne oyası yosmalığım bir
Sonu gelmeyen edepsiz kumaşlarız.
Akraba kokularımız, acılarımız, hazzımız bir...
Açılan çiçeğin ızdırabı, anadilimiz bir
Suçları parmaklarının uçları
Despotluğun mahir makamı,
Suçları parmaklarının uçları
Mahir.
Bin.

Mirel

Emin olmak için yakıcı bir soru. Tüm kırbaçlanma boyunca kafayı kaptırıp orgazmımın fantezisine kitlendim. Sik beni, Mirel, lütfen sik beni. Tamam. Hadi dudaklarını oynat ve yüksek sesle söyle. Çekindim. "Lütfen, Mistress, istiyorum... İstiyorum beni sikmenizi!" Orgazmın kıyısında sallandım durdum.

Straponların, dildoların olduğu o fallik ve leş dükkanlardan birine giriyoruz. Birlikte kendimize bir yarak edineceğiz. Efendim son derece kibar ve empatik.

"Sence bunun boyu nasıl? Senin için kısa mı uzun mu?"

"Boydan çok kalınlığını önemsiyorum."

İnsanın sikileceği siki seçmesi kadar hoş bir şey yok. Daha önce hiç kimse sormamıştı bunu. "İktidara geliyoruz." Satıcı herif bakışlarındaki sıkıntıyı ve utancı gizlemeye çalışırken biz hazzımızın ipleri elimizde gülümsüyoruz. Ne istersek onu alıyor, onu veriyoruz.

Kayboldum. Ben bir kurbanım. Hafızam yok benim, sadece, evet, klitorisimden ve sapladığı, tırmaladığı elinden kopuyorum. Eriyorum, yanıyorum – hakkından geliyorum, dalga bedenimi aşıyor, yüzüyorum... ve Elaura kalçalarıma çöküyor, elleri yavaş bir su gibi üzerimden akıyor. "Sevgili," diye fısıldıyor, "sen sürüklenirken ben bağları hazırlayacağım."

Kutsal Çektirme

Lydia için

İçimde ve dışımda
Ellerin yavaşça ilerlerken
Ve başparmağın sabunla
Klitorisimde girdaplar yaratırken
Suda süzülüyorum
Ah Rima, evet, Rima, evet

Sana bakıyorum
Gülümsüyorsun
Hazzımın seyrine dalmışsın
Bedenim kendini geriye atmış
Yükselip düşerken sarsılıyorum
Senin elin kolun bir piston
Kahkahalar atıyorsun
Berrak dalgalar, şarkılar
Beni toplar sarmalaman
Aşağıya indirir
Hafif bir tüy gibi
Tepende –
Gülün taç yaprakları ve su
Bir tsunami alıyor
Sarıyor banyomuzu
Kahkahalara boğuluyoruz
Birbirimizin üstünden akıyoruz
Isıran ve emen
Aç yılanlar
Birbirine dolaşık
Dünyadan bihaber

"Gözlerinden daha sapkın bir ateş görmedim."

"Ceylan gibi bakıyorsun, yırtıcı bir hayvan gibi dalasım geliyor etine..."

"Sırtın bir atın parlak derisi; kaslarının titreşimlerini duyuyorum üstümde."

"Amın çok yukarılardan dökülen bir şelale... Sular seller gibi akıyorsun, akıyoruz."

Kız Çetesi

Yüzüme baktı durdu, gözleri arzuyla alevlendi. Başını düğmelerine eğdi ve azıcık acemi parmaklarıyla açtı. Gömleğini çıkarırken kadınlar onu izledi, ağır iri göğüsleri öne doğru eğilirken ağır ağır sallandı.

Sonra külodunu çıkarmaya davrandı. Bacaklarının arasındaki tertemiz bir üçgen olan karanlık lekesi davetkârdı. Ayakta dikeldi çıplak. Ona fermuarlı deri bir külot verdim, ağ kısmı fermuarı açık olan.

"Giy şunları, Benta."

Her gün seni düşünüp giyiniyorum. Arzun içimden dışıma taşan bir sapkınlık senfonisi.

Senfoniyi duyanlar kabarıyor, ıslanıyor; halka karışıyoruz o biçim.

Bak ama dokunma. İçinden taşan bir Taş oldum ben.

Giydi de, ihtişamlı kıçını sığdırabilmek için kıpırdana kıpırdana. Fermuarını kapadım, sonra tadına bakmak üzere mallarını mühürledim. Ona insanüstü yumuşaklıkta deriden bir sütyen verdim, üzerine taktığında meme uçları dikeldi ve açıkta kaldı.

"Arkadaşım olan bu kadınlara bir kız çetesi sikişmesine katılmak isterler mi diye sordum. Onlara buraya çok ateşli bir kadın getireceğimi, Benta'yı getireceğimi söyledim. Gelmek için yanıp tutuştular. Azdın mı, Benta?"

Bir grup kediyi, tavşanı, sincabı toplayıp oynayışını seyretmek istiyorum.

Ormanın içinde dişi kurt tahtıma kurulup seyretmek istiyorum seni.

Tavşanın zaten neredeyse ortada dolanan klitorisine parmak atışını, kediyi kalçalarından kavrayışını, sincaba kendini dişletişini...

Bir senfoni olarak inleyişinizi seyretmek istiyorum.

Sonra upuzun uluyorum.

Elini kapıverdim ve onu kucağıma yatırdım. İki kadın, hızlıca ellerini ve bacaklarını sandalyeye bağladı. Kıvranıyordu şimdi; kokusu muazzam keskinlikteydi ve hepimizi heyecanlandırıyordu. Yanıp tutuşan bir orospunun derdine şehvetlenen bir kız çetesiydik; Benta

da tamtamına yanıp tutuşan bir orospuydu. Dizginlerine karşı kıçını havaya savurdu.

"Oh! Ah! Amcıklar!" Benta açıldı, vajinasının yutkunmasını ve kırbacın sapı etrafında çıkardığı şaklamayı duyabiliyorduk.

Aniden yüzüstü yatırıyorsun beni. Ben dümdüzüm. Sen yukarıda ayakta duruyorsun.

Kırbacın sesi mi önce geliyor yoksa etimde sıçrayışı mı şaşırıyorum. Sağ omzumdan sana bakmak için dönüyorum.

"Sen dağların tepesinde cezanın vecdindesin.

Sen şiirsel bir felaketsin!"

Sonra biz onun hizmetçileri haline geldik. Battaniyeler ve yastık getirildi, çok yavaşça kendimizi aşağılara çektik, onu ovduk, yatıştırıcı okşamalar, kucaklamalar sunduk bizim için kendini böylesini sunan kadına. Her birimiz birbirimizi hep beraber paylaşmak için sevdik. Yumuşak bir ninni söylemeye başladık:

"Bilmediğimiz diyarlara upuzun yollardan gittik. Orada hazzı bulduk biz, birlikte gittik, eve birlikte geri geldik."

Bir çocuk gibi yuvarlanıyorsun kollarıma. Bu seninle ilk uyuyuşumuz belki de son. Önemi yok. Kırk yıldır biliyoruz sanki birbirimizi, kokularımız bizden daha çok şey biliyor. Yüzünü göğsüme dayıyorsun. Üstümde dünyanın en masum şeyi sensin.

"Battaniyenim ben şimdi, ısın."

"Ben de yüzünü gömdüğün yastığın mıyım şimdi senin?"

"Hıhımmm....Mmmm.."

Koyun koyuna düşüyoruz uykuya.

Notlar:

Coming to Power: Writings and Graphics on Lesbian S/M (İktidara Gelmek: Lezbiyen SM üzerine Yazılar ve Çizimler, Samois, 1981*)* Amerikalı lezbiyen feminist bir SM örgütlenmesi olan Samois tarafından hazırlanıp yayınlandı. Bu konuda yayınlanmış ilk antolojidir.

Cut-up listesi: (But why do you do it?) BARBARA ROSE, (On the Beam) SOLO WEAVES,
"How many more?" Crystal Bailey, "A bed time story" Anonymous,
"Silk and Lether Dream" Anonymous, "How i learned to stop worrying and love my dildo" Sophie Schmuckler, "Dangerous shoes or what's a nice dyke like me doing a get-up like this?" Vırgınıa Barker, "Mirel" A.J. Sagan, "The Seduction of earth and rain" Holly Drew, "Give and Take, Holly Drew", "for Lydia", "Girl Gang" Crystal Bailey.

Mash up metinleri: Noir'ın *Brutal Şiir* adlı çalışmasından notlar. "*Brutal Şiir*", BDSM cinsellik üzerine hazzın ve acının farkındalığı, postkolonyal bir çabayla yerel notaların geri çağrılması ve günümüz arzularıyla yeniden harmanlaması gibi dertlerle girişilmiş bir sanat ve direniş projesidir. (*Brutal Şiir* bir kitap olarak da yayına hazırlanmaktadır.)

Kendinizi daha fazla beslemek isterseniz önerdiğim birtakım nefis okumalar öneririm:
- *Sacher Masoch'un Takdimi*, Gilles Deleuze, Norgunk Yayınları, Aralık 2007.
- *Libidinal Ekonomi*, J.F. Lyotard, Hil Yayınları, 2012.
- *Macho Sluts*, Pat Califia, Arsenal Pulp Press, 2009.
- *Public Sex The Culture of Radical Sex*, Pat Califia, Cleis Press, 2000.
- *The Persian Poems*, Kathy Acker & Robert Kurshner (Janey Smith), Bozeau of London Press, 1980.

BİR DOMİNANTIN NOTLARI

DOM'İNO DOM

BDSM ile resmen yeni tanışmış ama aslında yıllardır bilmeden bir parçası olan, mental açıdan yarım kalan bir sürü "iyi" orgazmın pabucunu hunharca dama atan, sevişirken hissettiklerinden, zevk aldıklarından utanıp da bu konuda kendisiyle bile uzun süre konuşamayan, hayatı boyunca her türlüsünün karşısında durduğu şiddeti artık yatağına aldığı kadınlara gözünü kırpmadan ve tarif edilmez zihinsel boşalmalar yaşayarak uygulayan benim, yani 30'larında bir lezbiyen dominantın notları bunlar. Yıllardır uykuda olan bir vampirdim ben. beş sene önce uyandım ve hâlâ susuzluğumu gideriyorum. Birazdan bu sürecin en başından başlayarak beni utandıran, uyandıran, zihnimi açan/kapatan, korkutan/cesaretlendiren, sorgulayan/sorgulatan kadınlardan beşiyle yaşadığım, aslında hepsinde kendimle yaşadığım savaşları okuyacaksınız ve kim bilir, belki bazılarınız benim gibi uyanacaksınız!

Kendimi hiçbir zaman bir cinsiyete ait göremedim. Çok sonralarda da zaten görmek zorunda olmadığımın farkına vardım. Çünkü bir cinsiyete ait olmak ya da herhangi bir etiketin altına girmeye çalışmak beraberinde bir sürü "olması gereken"i getiriyordu ve bu olması gerekenler beni fazlasıyla boğuyordu. Kadınlarla olmaktan zevk alan, erkeksi, "full aktif" bir kadın olarak bir dönem erkeksiliğimden utan-

dığımı hatırlıyorum. Ama yaklaşık altı yıldır yavaş yavaş insanlarda değişen algılarla birlikte kendimden daha da hoşlanmaya, neredeyse kendime hayran olmaya başladım. Bu hayranlıkta, çevremin beynimde oluşmasına neden olduğu algıları tek tek balyozla kırmaya başlamamın etkisi çok büyük. Ama benim tüm bu fiziksel ve davranışsal algıların yanı sıra daha büyük sırlarım ve kimseyle paylaşamadığım hallerim vardı. Bu hallere dair geçmişte en net hatırladığım şey 20'li yaşlarımda çok hoşlandığım bir kadınla sevişirken tokat atmamak için yumruğumu sıkmamdı. Bu o kadar güçlü bir duyguydu ki beni bile korkutmuştu. Üzerine düşünmeyerek uzun yıllar bastırmış, kendimi "vanilya seks"e[1] teslim etmiştim. Çünkü aksi takdirde kimsenin benimle sevişmek istemeyeceğini düşünüyordum; bana kalırsa böyle şeyler sadece kadın-erkek ilişkilerinde erkeğin kadına karşı uyguladığı bir davranıştı. Uzun yıllar yaptığım tüm seksler sanki yarımdı. Fiziksel olarak boşalsam da zihinsel olarak hiçbir noktaya varamıyordum. Bir süre sonra bunu sorgulamaya ve beni zihinsel olarak neyin doyuma ulaştıracağını düşünmeye başladım. Hükmetmek, vurmak, bağlamak, hatta sahip olmak istiyordum. Bunu kafamda oturttuktan sonra en yakın arkadaşımla paylaştım ve aldığım tepki beni başa döndürdü. Ona göre bir kadının bir kadına bunları yapması kabul edilemezdi. Kadına karşı şiddet eylemlerine katılıp karşısında durduğumuz şeyleri biz nasıl sevdiğimiz kadına yapabilirdik?! Ben zaten yıllarca kafamda bunlarla boğuşmuşken, en yakınımdan da bunları duymak bana kendimi haklı görmek için bahaneler bulduğumu düşündürmüştü. Bu deneyimden sonra kimseye bu konuda açılmadan uslu çocuğu oynamaya bir süre daha devam ettim. İşte tam da o sıralarda hayatıma Ayşe girdi.

Ayşe

Ayşe çok güzel bir kadındı. Feminist ve aktivist bir biseksüeldi. Birlikte eylemlere, toplantılara katılıyorduk. Uzun bir flört döneminden

1 Vanilya seks: Herhangi bir fantazi veya fetiş ögesi bulundurmayan basmakalıp seks.

sonra birbirimize âşık olduk ve ilişkimiz başladı. Günde dört beş kez sevişiyorduk. Tabii ki benim için doyurucu değildi. Boşalma anımda duvarı yumruklayarak rahatlamaya çalışıyordum. Bu hâl onu hem korkutuyor hem de heyecanlandırıyordu. Ama çok âşıktım ve cinsel paylaşımımız beni mutlu ediyordu. Ona açılmayı çok istiyordum ama tutuyordum kendimi. Üstelik ondan da hiç bu yönde bir sinyal almamıştım. O yüzden duruyordum. Ta ki bir gece sevişirken kulağıma her şeyi başlatan o sihirli cümleyi söyleyene kadar: "Bana vurmanı istiyorum." İşte o anda içimden başka bir şey çıktı. Bakışlarım, duruşum, ses tonum her şey başka bir boyuta geçti sanki. İlk dediğim şey, "arkanı dön," oldu. Her şey bir tokatla başladı. Abartmamıştım, hâlâ kontrollü ve biraz tedirgindim. Ama bu bile benim için harika bir şeydi. Kendini bana bırakmıştı, güveniyordu. Ne desem yapıyor ve bundan çok fazla zevk alıyordu. Ben de onun bu itaatinden inanılmaz zevk almıştım. Boşalmadığımı ama o zamana kadar yaşadığım tüm orgazmlar arasında en kuvvetlisini yaşadığımı çok net hatırlıyorum.

Bu deneyimden sonra "normal" sevişememeye başladık. Bunun üzerine konuşmaya da başladık. Bu durumun hiç normal olmadığından, bir başkasıyla bunu yaşayamayacağımızdan, bunu birilerine anlatsak nasıl büyük tepkiler alacağımızdan bahsediyorduk. Bir süre sonra ben ve Ayşe arasındaki yaşananlar x ve y arasında yaşanmaya başladı. *Role-play*ler[2] girdi hayatımıza. Bundan çok zevk alıyorduk. Fakat düşündükçe bunun kendimizden kaçmak, yapılmaması gerekeni başkası olarak yapınca suçluluk duygusundan kurtulmak olduğunu fark ettim. Benim için bu sadece x olarak y'yi becermek de olsa, Ayşe için kendini rahatlatma yöntemiydi. Ben de bu zaman zarfında ben olarak yapamadıklarımı x kişi olduğumda daha rahat ve acımasızca yaptığımı gördüm. Bunda bir sıkıntı vardı. Zamanla ben x kişi olmaktan sıkıldım. Yaptıklarımı x olarak değil kendim olarak yapmak istiyordum. Günlük hayatta o kadar şefkatli, ilgili bir sevgiliydim ki, Ayşe bu ikiliği birbiriyle bağdaştıramadı. Oysa belki o gereksiz şefkatin nedeni hâlâ kendimle barışamamış, tam tanışamamış olmanın verdiği suçluluk duygusuydu. Zaten ilişki de başka nedenlerden ve

2 *Role-play*: Seks esnasında bir karakterin canlandırılması.

yine belki biraz da bu nedenlerden dolayı çıkmaza girmişti. Sadece birbirimizle yaşayabileceğimizi düşündüğümüz bu ilişkilenme hali bizi uzun zaman ayakta tuttu ama bir süre sonra tamamen tükendik ve ayrıldık. Ayrıldıktan sonra uzunca bir süre sadece seks için bir araya geldik. Hatta hâlâ bazen ara sıra yatıyoruz. Çünkü o hâlâ benimle yaşadıklarını ya da benim ona yapmamdan hoşlandıklarını başkasıyla yaşayamıyor. Hâlâ, kendisine bağladığı ince bir halatın bir ucunun benim elimde olmasını istiyor.

Ayşe'den sonra düşünecek çok zamanım oldu. Zihnimi azdıran, doyuma ulaştıran şeylerin tadını almıştım bir kere. Uzun bir süre kimseyle yatmadım çünkü bunların beni doyuramayacağını, hatta boşuna zaman kaybı olacağını biliyordum. Yine de hayal kırıklıklarıyla dolu bazı denemelerim oldu tabii. En sonuncusunda bir kadınla yataktayken bana arkasını döndü, acemilik ederek kendimi bıraktım ve saçlarını elime dolayıp yüzünü duvara yaslayarak becermeye başladım. Bir anda durdu ve gözlerini faltaşı gibi açarak bir kadınla sevişirken nasıl böyle bir erkeklik performansı sergileyebildiğimi sordu. Kalakalmıştım, saçmalama ne alakası var diyebildim sadece. Ama yine de vanilya seksin kollarında bulmuştum kendimi. Çok da üzerinde durmamaya başladım zaten. Artık yalnız olmaktan da sıkıldığım bir anda hayatıma Duru girdi.

Duru

Duru'yla tanıştığımız andan itibaren flört etmeye başlamıştık. Çok çekici, akıllı bir kadındı. Uzun bir flört döneminden ve aramızdaki arzulanma hali de artmaya başladıktan sonra ilk kez bir geceyi birlikte geçirecektik. Hem çok istiyordum hem de gergindim. Ama kendim gibi olmayacağımdan da emindim. Yatağa geçtik ve sevişmeye başladık. O kadar kibar davranıyordum ki, benim için de onun için de itici bir hâl almaya başladı ve bir anda ikimiz de bir şey demeden durduk ve uyuduk. Sabah uyandığımızda birbirimize buz gibi davranıyorduk. Bütün günü ayrı geçirdikten sonra akşam bir kafede buluştuk ve konuşmaya başladık. Aramızdaki soğukluk neredeyse elle tutulacak gibiydi. Sonra ilişkimiz için harika bir şey oldu ve konu bir önceki geceye geldi. Dün geceki kibarlıktan, şefkatten ne kadar rahatsız olduğundan, dokunuş-

ların ne kadar itici geldiğinden bahsettikçe normalde bir insanın bunlara üzülmesi gerekirken ben gülmeye başladım. Bu kadar mutlu olmama çok şaşırmıştı. Sertlikten hoşlanıyordu ve böyle kibar sevişmelerden nefret ediyordu. Sonra da ben konuşmaya başladım. Konuştukça konuşuyorduk, yıllardır biriktirdiğim şeyleri çıkartıyordum içimden. Tabii ki içime yerleşen yargılanma fobisinden kolay sıyrılamıyordum. Ama kendimi sonunda birisine bir şekilde ifade edebiliyordum. O gece o konuşma yapılmasaydı biteceği kesin olan ilişki, o kafede suni teneffüsle yeniden hayata döndü. Bana BDSM'den, BDSM içindeki ilişkilenme hallerinden, rollerden, oyunlardan, oyuncaklardan, kendi deneyimlerinden bahsettikçe gözlerimin içi parlıyordu. O konuştukça Ayşe'yle ilişkimizin de BDSM olduğunu anladım. Adını bilmiyorduk sadece. Duru BDSM'nin yatak odasıyla sınırlı olacak kadar sığ bir şey olmadığından bahsetti. Ona kesinlikle katılıyordum. BDSM'nin özellikle bu halini aslında farkında olmadan yaşayan bir sürü çift vardı tanıdığım. Ama onlara bunu anlatsan, iki kadın arasında böyle bir şey nasıl olurdu?

Benim kendimle tamamen barışmam, bir kadını yatakta bir "erkek" gibi becermekten ya da acı çektirmekten, emir vermekten nasıl hoşlandığımı kabul etmem tam olarak bu süreçte oldu. Bir sürü kaynak okumaya başladım. Okudukça uyanıyordum ve etrafıma da bahsediyordum. Tabii ki aldığım tepkiler genelde aynıydı. Ama önemli olan bunun artık umrumda olmamasıydı. Hatta bir arkadaşıma yine bahsettiğimde, "Saçmalama o zaman seninle olacak bir kadın gider bir erkekle olur daha iyi," dediğinde kahkaha attığımı hatırlıyorum. Bir kadın bir kadını "kadın" gibi becermeliydi onlara göre. Becermenin bile kuralları vardı yani. Peki ben bundan zevk almıyorsam erkek mi olmalıydım? Cinsiyetsiz olmak tabii ki her zaman ilk tercihimdi ama ona giremedim maalesef. Becermenin cinsiyeti olmamalıydı. Bir kadın bir kadın tarafından becerilmek isteyebilirdi. Ama olmaz sen feministsin, erkek şiddetine karşısın, bir kadına nasıl vurursun? Evet feministim, evet erkek şiddetine karşıyım ama bunların benim anlattıklarımla en ufak bir ilgisi yoktu. Ben bir kadına hırsımı almak, öfkemi yenmek için değil zevk aldığım için vuruyor, bağlıyor ya da hükmediyordum. Karşımdaki kadın da bunlardan zevk aldığı için bu oyunları benimle oy-

nuyordu. Günlük hayatta son derece saygı duyduğum, âşık olduğum kadını gece evde boynuna tasma takıp dizimin dibinde oturtmak kadar güzel bir şey olabilir miydi? Bu aslında tamamen algıları kırmak, öğretilene, etiketlere kafa tutmak, kendi içindekilere savaş açmaktı. Bunun verdiği zevk de bu farkındalıklardan sonra hiçbir şeyde yoktu.

Duru'yla bunlar konuşulduktan ve ben okuyabildiğim her şeyi okuyup kendimi iyice aydınlattıktan sonra her şey harika bir hâl aldı. Her sevişmemizde biraz daha ileri gidiyor, her şeyi konuşup sınırlarımızı belirliyor ve her seferinde aramızdaki güveni daha da sağlamlaştırıyorduk. Bana artık kendini iyice bırakmıştı ve BDSM'yi gece oynadığımız oyun halinden farklı bir hale getirmeye başladık. Onun sağlık durumu ve günlük hayatta alınması gereken temel kararlarıyla ben ilgileniyordum. Bunu kimse anlamayacak şekilde ve kesinlikle onu zora sokmayacak şekilde uyguluyorduk. İş hayatında herkese kök söktüren, hayati kararlar alan bu kadın mesela o önemli toplantılarda elindeki içeceğin ne olduğundan tutun, içinde kaç şeker olması gerektiğine kadar benim kararlarımla hareket ediyordu. Giyeceği kıyafetler, doktor randevuları, katılacağı etkinlikler vb. her şeyine ben karar veriyordum. Ama bu kararlar asla ve asla kıskançlık ya da sahiplenme güdüsüyle alınan kararlar değildi. Kıyafetlerini o gün yapacağı iş ve havanın durumuna, katılacağı etkinliklerin yoğunluklarına ve etkinliğin ona katabileceklerine göre belirliyordum. Bir restorana gittiğimizde de siparişini tamamen ona iyi gelecek şeyler üzerinden veriyordum. Seks ise inanılmazdı. Ben onun *dom*'uydum, o da benim *sub*'ım[3]. İlişki içerisindeki farklı dinamikler nedeniyle zamanla kopmaya başladık. Ona *dom* olmaktan eskisi kadar keyif almamaya başlamıştım. Bu da ilişkimizin her alanına haliyle yansıdı ve uzaklaştık. Ama Duru beni yıllardır yattığım o uykudan uyandırmıştı. Artık kendimi yıllardır uykuda olan ve susuzluktan ölen bir vampir gibi hissediyordum. Artık hayatıma giren kadınlarla hiç acele etmeden, kendimden emin, ne istediğimi bilen bir tavırla flört ediyordum. Bana açlığını duyduğum mental orgazmı yaşatamayacak biri olduğu-

3 *Sub*; *submissive*: BDSM ve fetiş terminolojisinde seks esnasında boyun eğen, itaat eden taraf olarak kullanılır. Türkçede de İngilizce haliyle kullanılmaktadır.

nu anladığımda uzaklaşıyordum. Ortamlarda konuyla ilgili daha rahat konuşuyor ve aldığım tepkilerin üzerine gidip farkındalık yaratmaya çalışıyordum. Konuştuğum gey ve transların çoğu bunu çok heyecan verici bulurken, hatta bunu deneyimlemişken, başlarda lezbiyen veya biseksüel kadınlardan daha muhafazakâr tepkiler alıyordum. Politik olarak karşısında durdukları şeyleri (bir çoğu aslında bunu arzularken) başka birinin deneyimliyor ve hatta anlatıyor olması bazılarını daha da rahatsız ediyordu. Bir iki sene içerisinde bu tavırlar azar azar da olsa değişmeye başladı. Artık konuştuğum ortamlarda eleştiren, durumu hoş görmeyenler kadar, merak eden, denemek, öğrenmek isteyenler ve bunu rahatça dile getirenler de olmaya başladı. Yine bu sohbet ortamlarından birinde benzer konuları tartışırken önceden de tanıdığım bir kadın bana *sub* olmak istediğini söyledi. Böylece Selin hayatıma girmiş oldu.

Selin

Selin'de beni heyecanlandıran şey *sub* olmayı ilk kez deneyecek olmasıydı. Son derece faal bir aktivist olan Selin için BDSM, özellikle *sub* olma hali çok büyük bir tabuydu. O yüzden kendisi ne kadar sabırsız olsa da daha çok zamanımız vardı. Bir gece bar çıkışı çok sarhoş bir şekilde aradı, yanıma gelmek istedi ve geldi. Sarhoşken daha rahat olacağını ve şimdi denemek istediğini söyledi. Ama bu benim, hatta aklı başında hiçbir *dom*'un asla ve asla yapmayacağı en önemli şeylerden biri. BDSM içerisindeyseniz asla sarhoş olmamalısınız ya da kafanız iyi olmamalı. Çok hassas dengeler üzerine kurulan, en ufak bir hatada derin travmalara yol açma ihtimali olan bu ilişkilenme halinde her iki tarafın da tamamıyla ayık, bilincinin yerinde olması gerekir. Bu durumu kendisine güzelce açıkladıktan sonra, yatağa yatırıp uyumasına yardımcı oldum. Bu onun BDSM'yi biraz daha anlaması için güzel bir şey olmuştu. Bir iki ay sonra onda tamamen bazı şeylerin oturduğunu ve hazır olduğunu hissettiğim anda yanıma çağırdım. Sınırlarını, güvenli kelimemizi,[4] konuşulması gerekenleri iyice konuştuktan sonra

4 Güvenli Kelime: Seks esnasında oyunun veya o an yapılan bir hareketin *sub*'un hoşuna gitmemesi halinde *dom*'u durdurması için belirlenen kelime.

heyecandan titrediğini gördüm. Küçük tokatlar ve basit bağlama yöntemleriyle dolu bir gece geçirdik. Çok hoşuna gitmişti. Hâlâ çelişkiler kafasını yoruyordu ama en sonunda kendisini bırakmıştı. Zevk aldığı bir şey yapıyordu ve bunun çok farklı olduğunu artık iyice anlamıştı. Selin'le BDSM ilişkimizi günlük hayata hiç taşımadık. O kadar derin bir ilişki değildi aramızdaki. İlişkimiz kıskançlık ve onun hayatımdaki tek *sub* olma isteği nedeniyle çıkmaza girdi ve ben bitirmek zorunda kaldım. Öyle bir kafaya girmeseydi güzel bir şeyler yaşanabilirdi. Ama artık dramadan ölümüne kaçtığım için direkt uzaklaştım. En azından bir kadını daha kafasındaki yargılardan kurtararak BDSM ile tanıştırdım ve kendini özgür kılmasını sağladım diye düşünerek o gece huzur içinde uyudum.

Susuzluğumu hâlâ gideremiyordum. Yıllarca eşcinsel olduğum için boynuma takılmaya çalışılan zincirlerden kurtulmuşken, hayatımın bir sonraki safhasında BDSM ile ilgilendiğim için bu sefer, benzer zincirler, heteroseksüeller tarafından boyunlarına takılan ve ona karşı durmaya çalışanlar tarafından benim boynuma takılmıştı. Kırılması en zor olan da bu zincirlerdi. Ama o zincirleri bir kere kıranın boynuna bir daha hiç kimse zincir takamıyordu.

Yeni şeyler düşünüp araştırırken, bondaj/bağlama [*bondage*] ile biraz daha haşır neşir olmaya başladım. Ayak ve elleri bağlama yaptığım şeylerdi zaten ama bondaj bir kadının elini kolunu bağlayıp becermekten çok daha öte bir şeydi. İpin hazırlanmasından, çeşit çeşit bağlama tekniklerine kadar her kaynağı okudum ve kendi tekniğimi zamanla geliştirdim. Tabii bu tekniği geliştirmek ve arzuladığımı bulmak zaman aldı. Sonrasında da kendime bunu uygulayacağım bir *sub* bulmak kaldı. Tam da bu sıralarda internetten Şule adında bir kadınla tanıştım.

Şule

Şule şimdiye kadar sadece *dom* olmuş ama hayatının bu döneminde *sub* olma deneyimi yaşamak isteyen bir kadındı. İnternette profilimi görmüş ve mesaj atmıştı. Bu zamana kadar *dom* olan bir kadının *sub* olma isteği çok dikkatimi çekmişti. Çünkü bu onun için önemli bir adımdı. İlk kez kendisini birisine teslim edecekti ve bu zamana kadar

dom olan biri için bu çok zor bir şeydi. Uzun bir yazışma döneminden sonra Şule ile buluşmaya karar verdik. Gördüğümde çok kuvvetli bir fiziksel arzu duymamama rağmen uygulamak istediğim yeni yöntemleri ilk kez *sub* olacak birinin üzerinde yapacak olmayı düşünmek beni heyecanlandırıyordu. Birkaç buluşmadan ve sınırları belirledikten sonra bir akşam Şule'nin evinde buluştuk. İtaat etmekte zorlanacağını biliyordum. O yüzden çok özenli ve yavaş adımlarla ilerliyordum. Bir sandalye çekip karşıma oturttum ve yeni edindiğim halatı vücuduna dolamaya başladım. Japonya'dan doğan bondajın temel felsefesinin "hareketlerin kısıtlanması ile ruhun özgür kalması" olarak açıklandığını okumuştum. Bunu Şule'ye de açıklamıştım. İp vücudunun etrafında her tur attığında biraz daha heyecanlanıyordu. Memelerinin çevresinde son turu atıp sırtında düğümü de attıktan sonra artık hareketleri kısıtlanmış ve bana tamamıyla teslim olmuştu. Gözlerini de bağlayıp uzun süre sanat eserimi izlemiştim. Bu bana çok fazla zevk vermişti. Normalde benzeri ritüeller sonrasında *sub*larımla sevişmememe rağmen onunla o gece sabaha kadar sevişip ödüllendirmiştim. Şule bu zamana kadar *dom* olmanın yüklediği sorumluluklardan yorulduğundan ve bu şekilde kendisini birisine teslim etmenin heyecanından çok fazla etkilendiğinden bahsetti. Aslında böyle olmamalıydı, bir insan farklı ilişkilerde hem *dom*, hem *sub* olabilir. Ama *dom* olmak bir külfet gibi geliyorsa uygulamada bir yanlışlık var demektir. Çünkü sınırları teoride *sub* belirliyor olsa da, bu sınırlar dahilinde içeriği belirleyen *dom*'dur ve kendisine külfet gelecek şeyleri değil, arzu ettiği şeyleri belirlemelidir. Şule hâlâ *dom* olduğu ilişkiler içerisinde yer alıyor ama teslim olmak istediğinde benimle irtibata geçiyor ve bana kendisini bağlatarak ya da itaat ederek kendisini özgür kılıyor.

Artık iyice *dom* olmuş ve deneyimlerim de arttıkça hem kendime güvenim hem de *sub*'lar üzerindeki hâkimiyetim artmaya başlamıştı.

Gizli kimlikle açtığım blogdan deneyimlerimi paylaşmaya başlamışken, ne yazık ki yakın arkadaşlarıma bu detaylardan bahsedemiyordum. Çünkü bir kere konuyu açıp, edindiğim birkaç oyuncağı gösterdiğimde "sapıksın" bakışı ve tepkileri almıştım. Blogumu kim olduğunu bilmeden sosyal medyada paylaşıyor olmalarına karşın soh-

bet ortamında kendi deneyimlerim üzerinden az bir kısmını paylaştığımda yargılayıcı tepkilere maruz kalıyordum. Bu beni ister istemez onlardan uzaklaştırırken teoride ne kadar açık görüşlü, yargılardan uzak görünürsek görünelim, pratikte bir halt yapamadığımızı bir kez daha ispatlamıştı. BDSM görünürlüğü, bilinirliği adına gizli bir kimlikle de olsa faydalı bir şeyler yapıyor olmak rahatlatıcıydı.

Açtığım bloga gelen mesajları okumak çok hoşuma gidiyordu. Olumsuz hiçbir tepkiyle karşılaşmamıştım neredeyse. Bu beni yaşadıklarımı paylaşmak adına daha da cesaretlendirirken her geçen gün daha güçlü bir *dom* olmamı sağlıyordu. Bir akşam işten eve dönüp bilgisayarımı açtığımda ilginç bir mesajla karşılaştım. "Beni kurtar" yazıyordu sadece. "Neyden?" dedim. Evli, iyi bir şirkette yöneticilik yapan bir kadındı ve artık boğulduğunu, daha fazla yüklenmek istemediği sorumluluklardan birkaç saat de olsa kaçmak istediğini yazdı. O yüzden gizlilik her zamankinden çok daha önemliydi. Bir iki hafta kadar mailleştikten sonra beni hafta sonu için deniz kenarında küçük bir kasabaya çağırdı. Normalde sadece kişilerden bağımsız, yapacaklarım üzerinden heyecanlanırken bu sefer Sevim'le tanışacağım için de heyecanlıydım. Bu duygu hoşuma gitmese de üstüne gitmek zevk veriyordu.

Sevim

Sevim'in beni çağırdığı yer yaşadığım yere çok uzak olmadığı için arabayla gitmeye karar verdim. Böylece hoşuma gitmeyen, beni rahatsız eden bir durumla karşılaşırsam atlayıp istediğim an geri dönebilirdim. Akşamüstü buluşacak şekilde yola çıktım, adını verdiği mekândan içeri girerken bunun o zamana kadar yaşadığım *dom-sub* ilişkileri gibi olmadığını anlamıştım sanırım. Restoranda üç dört masa doluydu sadece, deniz kenarında arkası dönük tek başına oturan, saçları çıplak omzuna dökülmüş bir kadın vardı. Masaya doğru yürüyüp biraz arkasında durdum, adını söylediğimde hemen arkasını döndü, gülümseyerek ayağa kalktı ve tam bir iş kadını gibi elimi sıkarak "Hoşgeldin," dedi. Çok etkileyici bir kadındı. Karşısına oturdum ve saatlerce de orada kaldım. Neredeyse hiç konuşmadım, anlatmasına

müsade ettim. Bir kızı ve severek evlendiği beş yıllık bir kocası vardı. Tek sosyalleşme alanları evli diğer çift arkadaşları ve onların çocukları haline gelmişti. Evde çocuğu ve kocasının ne giyeceklerinden ne yiyeceklerine kadar, işyerinde de en önemsizinden en önemlisine kadar alınan kararların hepsinden o sorumluydu. Blogumu okuduğunda içinde bir şeylerin kıpırdadığını, bunu özellikle bir kadınla yaşama ihtimalinin onu daha da çok heyecanlandırdığını anlattı. Evlenmeden önce bir erkekle *sub* olduğu ilişkisi olmuştu. Fakat bu ilişki bir süre sonra tamamen sert sekse evrilmiş, onun istediği zihinsel orgazmdan uzaklaşmıştı. Sonra da BDSM'yi rafa kaldırıp ilk âşık olduğu erkekle evlenmiş, "normal" insan rolüne bürünmüştü. Ama artık gücü kalmamıştı. Saatlerce konuştu, ben de dinledim. Anlattıkları arasından kafamda notlar alıp daha çok tanımaya çalışıyordum. "Şu anda konuşmayarak analiz yaptığını biliyorum, buna gerek yok. Ben sadece bu akşam senin kölen olmak istiyorum. Güvenli kelimem de, sınırım da yok bu gece," dedi. Kalacağımız otelin bilgilerini bir kağıda yazıp masaya bırakmasını ve kalkıp odaya gitmesini, odada küvet varsa doldurmasını ve içine girmeden beni öylece beklemesini istedim. Hiçbir şey demeden bilgileri yazdı ve gitti. Tam bir buçuk saat sonra ben de kalktım ve yazdığı adrese gittim. Odaya geldiğimde dediklerimi yapmış beni bekliyordu. Ödül olarak onu banyoya sokup yavaşça ve özenle yıkadım. Öpmüyor ya da kesinlikle şefkat dolu şeyler söylemiyordum. Masaya oturduğumuzdaki güçlü ama yorgun kadın gitmiş yerine ürkek gözlerle gözümün içine bakan, heyecan dolu bir kadın gelmişti. Her yerini kurulayıp içeri getirdim. Odadaki küçük kare masaya yüzüstü yatmasını istedikten sonra çantamdan iplerimi çıkardım ve sırtından ve masanın altından dolayarak bağlamaya başladım. Bir bacağını masanın bir ayağına diğer bacağını da diğer ayağına bağladıktan sonra artık hazırdım. Ağız topunu ağzına takmadan önce saçlarını okşadım ve yanağından sadece bir kere öptüm. Ve sonra arkasında geçip önce elimle sonra kırbaçla kıçı morarana kadar vurdum. Teslimiyetini takdir ediyor, takdir ettikçe daha çok vuruyordum. Hayatındaki her şeyden sıyrılmıştı, sabaha kadar tüm emirlerimi harfiyen yerine getiriyor ve her bir saniyesinden çok zevk alıyordu. Ben

de uzun zamandır bu kadar zevk aldığımı hatırlamıyordum. Zihinsel olarak tamamen doymuştum ve ilk kez sadece BDSM üzerinden ilişkilendiğim birisiyle birlikte uyumuştum. Her şey kusursuzdu. İkimiz için de negatif tek bir an bile yoktu.

Sabah uyandığımda o çoktan uyanmış, sandalyede oturmuş ağlıyordu. Tekrar kendi hayatına dönmüştü. Kesinlikle dün geceye dair bir pişmanlıktan veya suçluluktan değil, hayatına dair pişmanlıklarından ötürü ağladığını anlattı. Kocasını ve çocuğunu asla bırakamayacağını ama bu şekilde yaşamaktan hiç mutlu olmadığını anlattı. Sevim hâlâ bir şekilde hayatımda, ayda bir kere mutlaka bir araya gelip sabaha kadar değişik oyunlar oynuyoruz. Her buluşmamızda da ona verdiğim görevleri konuşuyoruz. Bunların hepsi kendi hayatı için, kendisine iyi gelecek görevler. Sevim ayda bir kere fiziken, diğer günlerin de birçoğunda zihinsel olarak benimle birlikte. Ben de onun gibi itaatkâr bir *sub*'a sahip olduğumdan beri çok fazla susuzluğumu giderme arayışında değilim.

Dom ya da *sub* olmak günlük hayatta üstümüze aldığımız her şeyden bağımsız, her şeyden sıyrılarak oynadığımız oyunlara dayanıyor. Bu bir ego savaşı ya da komplekslerle mücadele alanı değil. Bu hayatta üzerimize yüklenenlere karşı, normale, olması gerekene karşı esaslı bir duruş. BDSM'yi benim için en çekici kılan özelliklerinden biri de bu. Toplumun yüklediklerini sırtınızdan atıp tamamen çırılçıplak birinin karşısında durabilmek var ya, işte mental orgazmın önsevişmesi tam da orada başlıyor.

KONTRA-SEKSÜEL MANİFESTO[1]

PAUL B. PRECIADO

Kontra-seksüel Sözleşme (Örnek)

Ben burada imzası olan xxx kendi isteğim, bedenim ve etkileriyle, doğallaşmış heteroseksüel sistem içerisindeki toplumsal cinsiyet, cinsel ve ırksal konumumdan kaynaklı erkek ya da kadın olarak biyopolitik pozisyonumdan, (sosyal, ekonomik veya doğuştan gelen) her ayrıcalıktan, (sosyal, ekonomik veya üremeci) tüm sorumluluklarımdan feragat ediyorum.

Kendi bedenimi ve yaşayan her bedeni konuşan bedenler olarak tanıyorum ve bu bedenlerle hiçbir doğallaştırılmış cinsel ilişki içine girmeyeceğimi ve onlarla zamansal ve tüm-onaysal kontra-seksüel sözleşmelerin dışında seks yapmayacağımı beyan ederim.

Somatik bir çevirmen olduğumu ilan ederim: Dildo-üreticisi, çevirmen ve kendi bedenim ve bu sözleşmeyi imzalayan tüm bedenler için dildo distribütörüyüm.

Bu sözleşmenin çerçevesi içindeki dildoların tüm-onaysal kullanımı ve yeniden işlenmesinden oluşmuş eşit olmayan konumlardan beslenen tüm ayrıcalıkları ve yükümlülükleri terk ediyorum. Kendimi bir delik ve kıçdeliği çalışanı ilan ediyorum.

---

1 "The Contra-Sexual Manifesto", *Total Art Journal*, No:1, Yaz, 2011. http://totalartjournal.com/wp-content/uploads/2011/08/PreciadoContrasexual-Manifesto_TotalArtJournal_Vol.1_No.1_Summer2011.pdf (Son Erişim Tarihi: 6 Eylül 2015).

Heteroseksüel rejim içerisinde bana verilen (ebeveyn ve evlilik kaynaklı) tüm hukuksal akrabalıklardan ve onlardan gelen ayrıcalık ve yükümlülüklerden istifa ediyorum.

Cinsel sıvılarım, hücrelerim ve rahmimin üretimi üzerindeki bütün sahip olma haklarımdan vazgeçiyorum. Üremeci hücrelerimin yalnızca tüm-onaysal kontra seksüel sözleşme dahilinde kullanma hakkını tanıyorum. Kontra-seksüel üremeci pratik dahilinde üretilen tüm beden ve bedenler üzerindeki sahip olma hakkımı reddediyorum.

Bu anlaşma xx gün, xx ay ve xx yıllık bir süre dahilinde geçerlidir.

Kontra-seksüel Tersyüz Etme Pratikleri

Dildotektonik

"Dildotektonik" dildonun doğumu, oluşumu ve kullanımları üzerine çalışan deneysel kontra-bilim dalıdır. Burada dildo terimi beden ve hazlarının normatif üretimine karşı çıkan her tür toplumsal cinsiyet ve seks teknolojisini kapsamaktadır. Dildotektoniğin amacı dildonun hegemonik seks-toplumsal cinsiyet sisteminde yarattığı çatlak ve kaymaların genel bir haritasını çıkarmaktır.

Dildotektoniği kontra-seksüalitenin eleştirel bir branşı haline getirmek, bedeni dildo-mekân olarak düşünmek demektir: Dildoların eklenip çıkarıldığı canlı bir yüzey.

Heteronormatif rejim içerisinde dildotektonik terimi bireysel bedenin sapkın ve normal olmayan kullanımını ya da birçok bedenin dildoyla toplumsal cinsiyet yaratıp seks yaptığı pratiği tanımlar. Dildotektonik alt özneler tarafından pratiğe geçirildiği ve (dildoyu "fetiş" olarak gören) tıbbi ve psikolojik söylemlerin karşısında pozisyon aldığı için kolay bir bilim dalı değildir.

Dildotektonik toplumsal cinsiyet ve cinselliğe ilişkin direniş teknolojilerini konumlar. Onların işlevlerini, beden-haz-kapital üretiminin dolaşımını yalnızca heteroseksüel değil *queer* kültürlerin de içinde nasıl aksattığı üzerine çalışır.

"Dildo" nosyonu felsefe ve sanat üretimi tarihini yeniden okumak için genelleştirilebilir. Yani Jacques Derrida'nın gramatolojisi

içerisinde "yazma", varolma metafiziğinin dildosudur. Aynı şekilde Walter Benjamin'i takip edersek, bütün müzeler her zaman dildolar koleksiyonudur. Son olarak, bütün felsefe az ya da çok karmaşık bir dildolojiye kadar geri götürülebilir.

Dildotopya

Pratik No:2

Kola mastürbasyon yapmak: kolun üstüne "dildo" grafiğini alıntılamak
Pratiği yöneten ilke: Dildo mantığı
Teknoloji: Dildonun kol üstünde kontra-seksüel bir çevirisi ya da kola uygulanan dildotektonik
Pratiğe katılan beden sayısı (ya da Konuşan Özneler): 1
Malzemeler: Kırmızı tahta kalemi
Opsiyonel malzeme: Keman (ya da bu enstrümanın yakın taklidi)
Pratik zamanı: 2 dakika, 30 saniye

Heteroseksüel ve kapitalist rejimde beden, cinsel üremenin ve genital zevk üretiminin hizmetinde çalışan tam bir protez olarak işlev görür. Beden mekanik olarak tekrar ve tekrar ve tekrar heyecanlandırılması gereken tek bir somato-semantik gösterge etrafında organize olur. Cinsel aktivitenin bu tanımı, ister heteroseksüel ister homoseksüel olsun, ölümcüldür ve ölüm itkisiyle yönlenir.

Bu kontra-seksüel pratiğin amacı cinsel bedenin genelgeçer kullanımlarını değiştirmek, biyopolitik tepkilerini dönüştürmektir. Bu egzersiz belirli beden parçalarına (bu durumda üstkol) dildotektonik tersyüz etme (yani bedendeki bir biyopolitik izlekten öbürüne değişime sebep olan ve kendiliğin yeni kullanımlarına olanak veren tepkime) ve yatırım (bir organa bir enerji fazlası ya da politik anlam) operasyonlarını kullanarak yeni anlamlar işleme pratiği üzerine kuruludur.

Tersyüz etme/yatırım ikili terimi heteroseksüel rejimin hegemonik dizimini tersyüz eden metin bazlı bir protez alıntılama operas-

yonudur. Öncelikle ekonomik bir terimden gelen yatırım karşı-yarar üretimi umarak bir organa enerji fazlası ya da biyopolitik anlam yükleme eylemidir. Zaman içinde bedensel enerjiyi ve biyopolitik anlamı paylaşma pratiğidir. Yani bireysel beden özel mülk değildir, paylaşıma açıktır. İkinci, olarak yatırım belirli bir beden parçasına yeni bir performatif güç yüklemektir, ona başka bir şey yapmak ya da başka türlü üretmek için otorite vermektir. Üçüncü olarak, yatırım yapılan organ fiziksel anlamda kapsanır ve yeniden tasarlanır. Tersyüz etme yalnızca fiziksel bir dönüşüm demek değildir, aynı zamanda bedendeki bir biyopolitik izlekten öbürüne değişime sebep olan ve kendiliğin yeni kullanımlarına olanak veren tepkimedir. Bu alıntılama operasyonu heteroseksüel kodun bedeni tersyüz etme/yatırmaya ilişkin performatif gücünü yerinden eder ve bir sapmaya, yani cinsel aktivitenin etkilerinin bertaraf edilmesine neden olur.

Pratiğin tanımı

Konuşan bir beden, çenesi ve sol omzu arasına (gerçek ya da sahte) bir keman alır. Sol el akorlara incelikle dokunur. Sağ el yayı heyecanla harekete geçirir. Gözler notalar sanki sol kola yazılıymış gibi oraya odaklanır.

Bedenin konumunu değiştirmeden, keman koldan kaldırılır (operasyon: kemanı kesmek). Kafa, keman olmadan, sol omuz üzerinde kalır. Kemanın boşalttığı yere bir dildo gelir. Eylem kendi içinde bir amaç değildir, geçişli bir harekettir. Somatik çeviri operasyonu dildoyu sol koldan alır (operasyon: dildoyu kesmek). Sonra dildo kırmızı bir tahtakalemiyle üstkol derisine çizilir. Bu operasyon kol ve bacaklardan alınan kaş ve derileri kullanarak gerçekleştirilen falloplastik (yani ameliyatla penis yapılması) tekniklerinden gelir. Çağdaş tıp bedene sanki her organın başka bir organa, başka bir şeye dönüşeceği plastik ve açık bir manzarayımışçasına muamele eder. Bu somatik plastikliği kayda alırsak, her bedende potansiyel olarak (iki kolda ve iki de bacakta olmak üzere) en az dört penis ve (bedende suni olarak birçok delik ve kıvrım yaratılabileceği için) sayısız vajina vardır. Bu beden artık trans değildir kontradır.

Gözler şimdi dildonun işlendiği kol derisine doğru döner. Sağ el dildokolu alır parmaklara doğru kan dolaşımını hızlandırarak aşağı yukarı hareket eder (operasyon: dildo kola mastürbasyon yapmak). Sol el ritmik olarak açılır ve kapanır. Kan dolaşımı giderek hızlanır. Bu eylemin müziğe benzer bir etkisi vardır. Melodi deriyi sürtme sesidir. Beden ovma ritmini takip ederek nefes alır.

Önceki pratikte olduğu gibi, toplam zaman haz ve orgazmik zirve anını isteğe bağlı şekilde ölçen bir kronometreyle ölçülmelidir. Orgazm on saniye içinde üretilmelidir. Sonra nefes daha sakinleşir, derinleşir ve kollarla kafa tamamen rahatlar.

Pratik No: 3

"Dildo" diyagramının kafaya alıntılanması
Pratiği yöneten ilke: Dildo mantığı
Teknoloji: Dildonun kafa üzerine kontra-seksüel çevirisi ya da kafaya uygulanan dildotektonik
Pratiğe katılan beden sayısı (ya da Konuşan Özneler): 3
Malzemeler: Kırmızı tahta kalemi, 75 ml (toksik olmayan) kırmızı renkli su, elektikli tıraş makinesi
Pratiğin toplam süresi: 2 dakika 5 saniye

Pratiğin tanımı

Üç beden (ya da konuşan özne) "dildo" diyagramının kafaya alıntılanması pratiğini öğrenmek ve geliştirmek için kontra-seksüel sözleşmeyi imzalarlar. Pratik bütün bedenlerin alıntılama pozisyonunda olması için gerektiği kadar tekrarlanacaktır.

İlk önce iki beden diğerinin kafasını kazır. Somatik çeviri operasyonu "dildo" diyagramının kazınmış kafaya alıntılanması, yani deriye kırmızı bir tahta kalemiyle dildo işareti çizilmesi yoluyla gerçekleştirilir. Alıntılama pozisyonunda olan beden ağzına 75 ml kırmızı renkli suyu alır. Diğer iki beden arasında durur. Çalışmakta olan bedenler ellerini aşağı yukarı ritmik şekilde kaydırarak dildo kafayı ovuşturur. Her 40 saniyede dildo kafa gökyüzüne bakarak kırmızı suyu tüküre-

cektir. İki dakika boyunca suyu üç kere püskürtür. Üçüncü boşalmadan sonra, alıntılama pozisyonundaki beden ateşli bir orgazm taklidi yapmak için şiddetli bir çığlık atar.

Üç bedenin "dildo" diyagramı alıntılanması tekniğini öğrenip pratik ederek kafa orgazmını tahrik ve taklit etme sanatında uzmanlaşıncaya kadar geçen çok günlük sürede sözleşmesel kafa tıraşı (operasyon: kafanın derisini deri olarak soyarak saçı kaldırmak) birçok kere uygulanabilir.

Çeviri: Övül Durmuşoğlu

HAREKETLERİ GEZERKEN[1]

MARY ZOURNAZI & BRIAN MASSUMI

Yürürken atılan her adım, bedenin ayakta kalmak, diğer bir deyişle, düşmemek için yaptığı bir harekettir – dünyanın yerçekimi gücüyle kıpırdarken, her hareket, sahip olduğumuz özgürlük potansiyeli olarak hissedilir. Dünyada gezinirken bizi ileriye, yaşamın içine doğru itekleyen pek çok farklı etki, kısıtlama ve özgürlük var. Velhasıl kapitalizmin, kitle iletişim araçları ve teknolojilerinin –küresel dolanımı günbegün sanallaşıp daha az belirgin olan– yüzü değiştikçe, özgürlüğe getirilen kısıtlamalar, deneyimlerimizin duygusal ve cisimleşmiş boyutlarıyla nasıl ilişkileniyor? Diğer bir deyişle, iktidarın yeni sanal biçimleri attığımız her adımı belirlerken, medya ve siyasal eylemler mütemadiyen hissettiğimiz güvensizliklerden beslenirken –mesela, bir siyasi lider "terör" tehlikesi karşısında askeri güçleri, ülkesi güvende hissetsin diye denizaşırı ülkelerde konuşlandırırken– yaşama ve gerçekliğin kendisine karşı ne tür hisler besleyip, nasıl tepkiler veriyoruz? İnançlarımız ve hayallerimiz "iyilik" için harekete geçirilebilir ve milli güvenliğe tehlike oluşturan unsurlara ve "kötülüğe" karşı bir araç olarak kullanılabilir. Dünyayla ilişkilerimize hükmeden

1 "Navigating Movements"; *Hope: New Philosophies for Change* içinde, haz. Mary Zournazi, New York: Routledge, Londra: Lawrence and Wishart, Sydney: Pluto Press, 2002-2003, s. 210-242. Brian Massumi'nin web sitesinden orijinal metne erişilebilir: http://www.brianmassumi.com/interviews/NAVIGATING%20MOVEMENTS.pdf (Son erişim tarihi: 6 Eylül 2015).

bu çaresizlik –şiddet, terör ve sermaye akışının sanal kanalları– siyasi müdahaleye dair ne gibi umutlar beslenebilir?

Filozof Brian Massumi, bu hareket sahaları boyunca uzanan umutları inceliyor: Yeni "kontrol toplumları"nda iktidar ilişkilerinin işleyişini ve özgürlük potansiyellerini. Bunlar, yaşamın gerçekliği ve içinde yaşadığımız dünyaya aidiyetimizi önemsememizi sağlayan, bu dünyaya duyulan itimat ve inanç hakkında etik meseleler. Massumi'nin muhtelif yazıları ve felsefi bakış açıları bireysel ve siyasal gerçekliğin gücü olan duygulanımlara dair fikirleri –yaşama dair deneyim ve boyutları– radikal bir şekilde ele alıyor. Yazıları gündelik hayata, bizi dünyayla iç içe geçiren ilişkilere ve etik pratiklerimize odaklanıyor. Massumi Montreal'de yaşıyor.

Hareketler - Umut, His ve Duygulanım

Umut ve deneyimlerimizin duygulanımsal [affective] *boyutları üzerine düşünmek istiyorum. Hayatımızı çerçeveleyen yeni "sanallaştırılmış" küresel ve politik ekonomiler dünyasında ne tür özgürlükler mümkün? Söze sizin günümüzde umudun ne kadar mümkün olduğuna dair düşüncelerinizle başlayalım.*

Bence, umut gibi bir kavram başarı olasılığından bağımsız düşünüldüğü ölçüde –iyimserlikten farklı bir biçimde kavramsallaştırıldığında– yararlı kılınabilir çünkü günümüzdeki bir noktadan gelecek hakkında düşünmeye başladığınızda, mantıksal olarak umut için pek bir alan kalmıyor. Küresel boyutlarda ele aldığımızda son derece karamsar bir resimle karşı karşıyayız. Her geçen yılla birlikte ekonomik eşitsizlikler artıyor, pek çok bölgede sağlık hizmetlerinde ve sıhhi tesisat düzeylerinde gerileme yaşanıyor. Çevre kirliliğinin küresel etkileri günbegün daha fazla hissediliyor. Milletler ve insanlar arasındaki çatışmalar bariz bir şekilde daha karmaşık ve çözülemez bir hâl alıyor. Tüm bunlar da işçilerin ve göçmenlerin kitlesel bir şekilde yer değiştirmelerine yol açıyor. Durum o denli içinden çıkılmaz bir hâl almış ki felç edici bir etkisi olabilir. Eğer ki umut kötümserliğin zıttıysa, elimizde pek bir şey varmış gibi görünmüyor. Öte yandan, umut

iyimserlik ve kötümserlik kavramlarından, başarı beklentisinden ya da sonuçların rasyonel bir şekilde hesaplanmasından ayrıştırılırsa, o zaman bence ilginç bir hâl almaya başlıyor çünkü şimdiki zamanın içine yerleştirilmiş oluyor.

Evet, içinde yaşadığımız zamana dair bir umut fikri gerçekten hayati. Öbür türlü yüzümüzü mütemadiyen geleceğe veyahut daha iyi bir toplum ve yaşamın ütopik bir hayaline çeviriyoruz. Bu durum da bize hayal kırıklığı yaşatıyor ve karamsarlığın bu durumun doğal uzantısı olduğunu düşünürsek o halde sizin de dediğiniz gibi felç olabiliriz.

Evet. Her bir durum farklı seviyelerde örgütlenme ve temayül içerir ki bunlar birbirleriyle işbirliği içinde olabilecekleri gibi birbirleriyle çatışabilirler de. Unsurların birbirleriyle girdikleri ilişkiler o denli karmaşık ki ilk bakışta her şeyi anlamak pek de mümkün değil. Bir durumun etrafında daima onu sarmalayan bir belirsizlik halesi bulunur: O özgül bağlamdan ayrıldıktan sonra nereye gidebileceğiniz ya da ne yapabileceğinize dair bir belirsizlik. Bu belirsizlik kimi zaman güçlendirici olabilir – örneğin size manevra serbestisi tanıdığını fark ettiğinizde ve başarı ya da başarısızlık hesapları yapmak yerine bu serbestliğe yoğunlaştığınızda. Size test etmek, deneyip görmek için her zaman bir fırsat olduğu hissiyatını verir. Bilimsel bir terimi ödünç alacak olursak, şimdiki zamanın "sınır koşulu" hiçbir zaman kapalı bir kapı değildir. O açık bir eşiktir – potansiyelin eşiği. Şimdiki zamanın içinde sadece şimdiki zamanın içinden geçerken olursunuz. Böyle bir bakış açısına sahip olduğunuzda sizi dehşete düşüren ya da başınıza geleceğini düşündüğünüz şey ne olursa olsun kendinizi kapana kıstırılmış hissetmenize gerek kalmaz. Yolun sonuna ulaşamayabilirsiniz ama en azından önünüzde atılacak bir adım daha vardır. Hangi yönde adım atılacağı sorusu tüm sorunlarımızın çözülmüş olacağı uzak bir gelecek emeline ulaşmaktan daha az göz korkutucudur. Bu benim için "umutsuz" ütopyacı düşüncedir.

Peki, sizin "duygulanım" [affect] *ve umuda dair fikirleriniz burada nasıl bir araya geliyor?*

Çalışmalarımda "duygulanım" kavramını manevra serbestisi yani mevcut durumda "nereye gidebileceğimiz ya da ne yapabileceğimiz" hakkında konuşurken kullanıyorum. "Duygulanım" kelimesini "umut" yerinde kullanıyorum galiba. Duygulanımın benim için son derece önemli bir kavram olmasının nedenleri arasında bir sonraki deneysel adıma yoğunlaşmanın büyük ütopik bir resimden daha azına razı olmak anlamına gelmediğini açıklaması yatıyor. Daha fazlasına da tekabül etmiyor. Daha ziyade tam da olduğunuz yerde –daha yoğun bir şekilde– bulunmak gibi bir şey.

Duygulanımdan yoğunluğa geçebilmek için duygulanımı kişisel duygulardan daha farklı bir şey olarak anlamanız gerekir. "Duygulanım"dan kastettiğim gündelik kullanımda "duygu" [*emotion*] olarak geçen şey değil. Benim kullandığım biçimiyle "duygulanım" öncelikle Spinoza'ya dayanıyor. Spinoza bedenin etkileme [*affecting*] ve etkilenme [*being affected*] kapasitesinden bahseder. Bunlar birbirlerinden farklı iki kapasite değildir – her zaman birlikte işlerler. Bir şeyi etkilediğiniz zaman bedeninizi o şey tarafından kısmen daha farklı bir biçimde etkilenmeye açarsınız. Ne kadar küçük olursa olsun bir dönüşüm yaşamışsınızdır. Bir eşiği aşmışsınızdır. Duygulanım, kapasitedeki değişimin bakış açısından yaklaşıldığında bir eşiğin aşılmasıdır. Spinoza'nın tüm bunları beden hakkında düşünmek için kullandığını hatırlamak önemlidir. Bir beden, der Spinoza, güzergâhı boyunca yapabildikleridir. Bu tam anlamıyla pragmatik bir tanımlama. Bir beden bir adımdan ötekine beraberinde getirdiği kapasiteler üzerinden tanımlanıyor. Bunların tam olarak ne olduğu ise sürekli değişir. Bir bedenin etkileme ya da etkilenme yetisi –duygulanım kapasitesi– sabit değildir.

Koşullara bağlı olarak, bir gelgit gibi usul usul yükselip alçalabilir veya bir dalga gibi gürleyebilir ya da kimi zaman tamamen dibe vurabilir. Tüm bunlar bedenin hareketlerine ilişkin olduğundan basitçe bir duyguya indirgenemezler. Söz konusu olan sadece öznel bir durum değildir – tabii bu öznel hiçbir şey olmadığı anlamına gelmiyor. Spinoza her dönüşümün kapasitedeki bir değişim hissiyatıyla [*feeling*] beraber geldiğini söyler. Duygulanım ve dönüşüm hissiyatı iki farklı şey değildir. Etkilemek ve etkilenmek gibi bir sikkenin iki

farklı yüzüdürler. Duygulanım işte ilk olarak bu anlamda yoğunlukla [*intensity*] ilgilidir – her duygulanım bir yansılanımdır [*doubling*]. Değişimin deneyimi, etkilemek-etkilenmek, deneyimin deneyimi tarafından yeniden yansılanır. Bu da bedene tüm dönüşümler boyunca kalıcı olan bir derinlik kazandırır ki söz konusu derinlik hafıza, alışkanlık, refleks, arzu [*desire*] ve temayüllerde [*tendency*] birikir. Duygu süregiden deneyimin derinliğinin herhangi bir anda kişisel olarak sezilmesidir.

O halde duygu, deneyimlerimizin "derinliğinin" sınırlı bir ifadesi midir?

Duygu, duygulanımın oldukça kısmi bir ifadesidir. Sadece sınırlı bir hafıza seçkisine dayanır ve belirli refleksleri ya da temayülleri harekete geçirir. Hiçbir tekil duygu, deneyimi deneyimlemenin derinlik ve genişliğini –deneyimin kendisini yansıladığı tüm o biçimleri– kapsayamaz. Benzer bir şey bilinçli düşünce için de söylenebilir. Belli bir duyguyu hissettiğimizde ya da belli bir düşünceyi düşündüğümüzde, o anda ortaya çıkabilecek olan diğer tüm anılar, alışkanlıklar, temayüller nereye gider? Onların ayrılmaz bir parçası olan bedensel olarak etkileme ve etkilenme kapasitesi nereye gider? Belirli bir anda tüm bunların gerçekten ifade edilmesi imkânsızdır. Fakat tam olarak da yok olduklarından bahsetmek mümkün değildir çünkü bir sonraki adımda farklı bir seçki ile karşılaşacağımız kesindir. Halen oradalar, ama esas itibariyle potansiyel olarak. Duygulanım, o halde, esas olarak potansiyellerin birlikte varoluşudur.

Duygulanımın yoğunlukla ilişkilendiği ikinci nokta da bu. Hayatımız boyunca etkilemenin ya da etkilenmenin bizimle birlikte hareket eden bir potansiyel kümesinden bahsetmek mümkün. Onların orada olduğunu muğlak bir biçimde hissederiz. Potansiyeli muğlak bir şekilde hissetmemizi "özgürlük" olarak adlandırıyoruz ve bunu şiddetle koruyoruz. Potansiyelin varlığını ne kadar kesin bir şekilde bilsek de, o bize her zaman erişemeyeceğimiz ya da bir sonraki dönemeçte ulaşabileceğimiz bir şey olarak gelir. Çünkü *esasen* orada değildir –

sadece sanal olarak oradadır. Ama eğer duygusal sicilimizi azar azar, deneysel ve stratejik hamlelerle genişletebilirsek, her adımda potansiyelimizin biraz daha fazlasına erişebilir, daha fazlasını gerçekten kullanışlı kılabiliriz. Erişilebilir daha fazla potansiyelimiz olması hayatımızı derinleştirir. Kendimizi içinde bulduğumuz durumların kölesi olmak zorunda değiliz. Özgürlüğümüze gerçekten hiçbir zaman sahip olamayacak olsak bile, her zaman özgürlüğü belirli bir derecede deneyimleriz ya da koşullarımızı esnetiriz. Belirli bir anda sahip olduğumuz özgürlük bir sonraki adıma doğru yol alırken erişebildiğimiz deneyimsel derinliğimize tekabül eder – ne denli yoğun bir şekilde yaşadığımız ve hareket ettiğimizle ilişkilidir.

Yinelersek, mevzubahis olan, durumların açıklığı ve bu açıklığı ne kadar deneyimleyebildiğimiz. Şunu aklınızdan çıkarmamalısınız: Biz cisimleşmiş [*embodied*] hayatlar yaşıyoruz ve hiçbir şey bütünüyle kişisel değildir – hiçbir zaman tamamıyla duygularımız ve bilinçli düşüncelerimiz tarafından kapsanamaz. Bu, dünyanın yalıtık bir biçimde sadece bizimle ilişkili olmadığını söylemenin bir diğer yoludur. Etkiler söz konusu olduğunda hiçbir zaman yalnız değilizdir. Bunu nedeni, Spinoza'nın tanımlamasına göre duygulanımların temelde diğerleriyle ve diğer durumlarla bağlantı yolları olmasından kaynaklanır. Duygulanımlar bizden daha büyük süreçlere katılımımıza yön veren bakış açılarıdır. Duygulanımın yoğunlaşmasıyla birlikte, yaşama daha yoğun bir şekilde katılım hissiyatı oluşur – diğer insanlara ve mekânlara aidiyet duygusu artar. Spinoza bizi epey ötelere taşır; fakat bence onun düşüncesi deneyim yoğunluklarına eğilen Henri Bergson ve bağlantısallık üzerine çalışan William James'in çalışmalarıyla desteklenmelidir.

Spinoza ve duygulanım hakkında konuşurken, yanlış anlaşılmasını istemem ama insan olma kapasitesine dair daha temel bir algı ve gerek dünyayla gerek diğerleriyle nasıl bir bağ kurduğumuz hakkında konuşuyormuşsunuz gibi geldi. Bu belli açılardan neredeyse doğal...

Ben, eğer ki temel daha "doğal" anlamında kullanılacaksa, bu sözcüğü seçmezdim. Ben duygulanım yoğunluğunun bir adım geri atıp

bir şey hakkında düşünmekten ya da bir şeyi dile dökebilmekten daha doğal olduğunu düşünmüyorum. Daha doğrudan olması açısından temel olarak nitelendirilebilir. Bu konuda konuşmak için bir dolayımlama kavramına ihtiyacınız yok. Kültürel teoride insanlar genellikle bir yanda beden ile diğer yanda duygular, düşünceler ve bunları ifade etmek için kullandığımız dili ikili bir karşıtlık içinde ele alarak konuşurlar. Öyle ki, bunlar tamamen farklı gerçekliklermiş gibi algılanır ve birbirleriyle ilişkiye girebilmeleri için bir şeyin gelip arabuluculuk etmesi gerekir. Pek çok kuramcı, beden ve zihin arasındaki kartezyen ayırımın üstesinden gelebilmek için dolayımlamaya başvurur ama bu çaba iki tarafı olduğu gibi bırakır ve aralarında bir köprü inşa etmekten öteye geçmez. Ancak, duygulanımı bizim az önce yaptığımız gibi tanımlarsanız, o zaman tabii ki dil gibi oldukça detaylandırılmış işlevleri de içerir. Bedenin her türlü işleviyle ilişkilendirilmiş bir duygulanım mevcuttur – ayağınızı kaldırıp adım atmaktan tutun da ağzınızı açıp konuşmaya kadar. Duygulanım basitçe, potansiyeli açısından ele alınan bedensel bir harekettir – olma, ya da daha iyisi, eyleme kapasitesi.

Dile getirdiğim gibi, bahsettiğim doğrudan olma hali bir çeşit kendine hâkim olma ya da itidal meselesi değildir – ki biz özgürlüğümüz hakkında genellikle bu kavramlarla düşünürüz. Doğrudan olması, doğrudan dönüşüm içinden olmasıyla alakalı – bedenin içinde bulunduğu durumdan ve andan bir sonraki durum ve ana hareket etmesi. Aynı zamanda belirli bir durumda bedenin yansılamasıdır – geçirdiği dönüşümü daha yoğun bir şekilde yaşamış olması durumunda ne olabileceğine ya da neleri yapmaya muktedir olabileceğine dair. Bir beden kendisiyle örtüşmez. Kendisine mevcut değildir. Her zaman bir sonraki adıma doğru bir hareket içindedir. Aynı zamanda da geçmişini, anılar, alışkanlıklar, reflekslerle vb. şimdiye taşırken kendisini yansılamaktadır. Bu da bedenin hiçbir zaman duygulanım boyutuyla örtüşmediğini söylemektir. Oradan seçim yapar, oradan bazı potansiyelleri çekip çıkarır ve gerçekleştirir. Duygulanım, en geniş anlamıyla, bir bedenin dile getirdiği ya da eylediği her şeyi çıkarıp bir kenara koyduğunuzda potansiyelden geriye kalan olarak düşünülebilir – bir nevi daimi bedensel küsurat. Farklı bir açıdan yaklaştığınızda, bu dai-

mi küsurat bir *aşırılıktır*. Anlamın her dilsel üretimine ve faydalı işlevlerin her performansına eşlik eden, potansiyel, yenilik ya da yaratıcılık kaynağı gibidir – ki bu da belli belirsiz ama doğrudan, daha fazlası, daha ötesi, yaşamın harekete geçmek için kendini toparlarken taşması olarak deneyimlenir.

Bu söylediklerinizden sonra benim aklıma derhal öfke geliyor. Öfke oldukça kuvvetli bir bedensel deneyim, anın yoğunlaşmasının sıcaklığı – belli bakımlardan olumlu bir etkisi varmış gibi görünmüyor çünkü genellikle bir şeye karşı gösterilen bir tepki...

Öfke ve kahkaha gibi ifadelerin en kuvvetli duygulanımlar olduğunu düşünüyorum çünkü bir durumu kesintiye uğratabiliyorlar. Fakat tüm olasılıkları göz önünde bulundurup enine boyuna düşündükten sonra varılmış yargılar değiller çünkü böyle bir şey için vakit yoktur. Daha ziyade aniden verilen ve tüm bedeninizi durumun içine yerleştiren bir yargı söz konusudur. Öfke patlaması gibi öfkeye verilen tepki de beden diliyle ifade edilir. Durum o kadar yoğundur ki bir hareketi yapmaktan çekinmeniz bile bedensel bir harekettir. Öfke patlaması birden fazla sonucu birbirleriyle doğrudan ilişkiye sokar – barışılabilir ya da durum daha fazla şiddet doğurabilir, ilişkiler kopabilir. Tüm olasılıklar mevcut anın içine doluşmuştur. Her şey, üzerinde düşünecek pek bir zamanınız olmadan olup biter. *Bedende*, bir duruma doğrudan fiziksel katılımımızdan ayrı olmayan, duygulanımların anlık değerlendirmelerle, potansiyel yönlerin ve durumsal sonuçların değerlendirilmesi sonucunda yer alan bir tür düşünce vardır. Filozof C. S. Peirce'in bedensel hissiyatın içine işlemiş, eylem halindeyken gözler önüne serilen hissiyatla ilişkili ama öncesinde kendisini bilinçli tefekkür ve korunaklı dilde ifade edebilmiş düşünceye verdiği bir ad var. Peirce bu düşünceye "kaçırma" diyor.

Evet. Bu bir tür yakalama...

Evet. Galiba hissiyat daha önce değinmiş olduğum duygulanımın kaydedilmesi –bir eşikte olmanın geçici farkındalığı– ve duygulanım

da bedensel olarak düşünmek – bilinçli ve fakat belirsiz, henüz düşünceleşmemiş bir düşünce olarak. Düşüncenin hareketi ya da düşünen bir hareket. Kaçırma gibi birtakım mantıksal kategoriler bunu tanımlamak için kullanılabilir.

Kaçırma deyince benim aklıma anın çalınması geliyor. Çok geniş bir anlam yelpazesine sahip bir kelime – çalma eylemi olabilir veya yabancı bir güç ya da ele geçirilme...

Ya da söz konusu olan sizin anı yakalamanız değildir. Durum tarafından durumun içine çekilen; an, anlık olay tarafından yakalanan siz olabilirsiniz. Lakin durumun sizi ele geçirmesi illa ki baskılandığınız anlamına gelmeyebilir. Daha ziyade...

Daha ziyade az önce bahsettiğimiz türden bir özgürlük...

Kesinlikle, bir tür zindelik ve dirilik, daha canlı olma hissiyatı ona eşlik edebilir. Bu, her ne kadar belli sonuçlar doğursa da, "doğru" cevaplara ulaşmaktan ya da neticeleri değerlendirmekten daha etkili olabilir. Daha önce aklınıza gelmeyen bir yol bulmanıza, daha önce sahip olduğunuzun, yapabileceğinizin farkında olmadığınız bir manevrayı yapmanız için sizi zorlayabilir. Sizi değiştirebilir, genleştirebilir. Yaşamak, hayatta olmak, canlı hissetmek işte böyle bir şeydir.

Duygulanıma olumlu ya da olumsuz anlamlar yüklemek benim için oldukça güç. Bu onu dışarıdan yargılamak olurdu. Bu ahlaki bir yargıya varmak olurdu. Spinoza ahlak ve etik arasında bir ayırım yapar. Spinoza açısından etik olan, niteliklerine dayanarak belli eylemlere olumlu ya da olumsuz değerler atfetmemek veya eylemleri daha önceden belirlenmiş bir yargı sistemine göre sınıflandırmamak anlamına gelir. Ne tür bir potansiyeli ifade ettiklerini değerlendirmektir. Zor bir durumda kaldığında, bir kişi işi şakaya da vurabilir, sinirlenip köpürebilir de. Bu belirsizlik durumda duygulanımsal bir dönüşüm yaratır. Bu duygulanımsal yüklenme ve olayın gelişme biçimi etik bir edimdir çünkü insanların nereye gideceklerini ya da ne yapacaklarını etkiler. Sonuçları vardır.

O halde etik her daim durumsaldır diyebilir miyiz?

Bu anlamda etik kesinlikle durumsaldır. Tam manasıyla pragmatiktir. İnsanlar arasında, toplumsal boşluklarda meydana gelir. Özünde iyi ya da özünde kötü yoktur. Bir eylemin etik değeri durum dönüşümü *için* durum *içinde* ne ortaya çıkardığına, toplumsallığı nasıl mümkün kıldığına bağlıdır. Etik, hep beraber belirsizliği nasıl yaşadığımızla ilgilidir. Birbirimizi doğru veya yanlış olarak yargılamak değildir. Spinoza gibi, Nietzsche için de, hayır ile şer arasında bir ayrım [*distinction*] olmasa da, iyi ile kötü arasında bir ayrım yine de söz konusudur. Temel olarak "iyi" maksimum potansiyeli ve ilişkiyi ortaya çıkaran şeydir. Oluş bakımından tanımlanır.

Seyirler

Aklıma "atılan her adım kontrollü bir düşüştür" fikriniz geldi. Belirli bir açıdan yaklaşacak olursak, adım attığımız zaman yerçekimi kuvveti yüzünden düşmeyiz ama bu üzerinde düşündüğümüz bir şey değildir; çünkü bedenimiz belirli sınırlamalarla kısıtlanmış ve özgürlüklere gebe olarak zaten hareket halindedir. Bu fikir bana ilginç geliyor çünkü bir süredir farklı bir açıdan bakıp, algı ile dil arasındaki başka bir ilişki üzerine düşünmeye çalışıyorum. Bana öyle geliyor ki "duygulanım" ve bedensel hareketleri bu şekilde düşünmek deneyim ve dil ilişkisine dair daha birleşik ve umut dolu bir şekilde konuşmaya imkân tanıyor.

"Atılan her adım kontrollü bir düşüştür" mefhumu benim de hoşuma gidiyor. Bu bir nevi atasözüdür ve diğerlerinin yanı sıra Laurie Anderson tarafından da kullanıldı. Hayatta ilerleyebilme ve hayatın içinden geçip gidebilme yetisinin illa ki sınırlamalardan kaçmaktan ibaret olmadığı anlamını taşıyor. Sınırlamalar her daim mevcuttur. Yürürken, yerçekiminin bizi sınırladığını hissederiz. Öte yandan bir de dengenin ve dengeli olma gerekliliğinin önümüze çıkardığı sınırlar söz konusudur. Fakat aynı zamanda yürüyebilmek için de sınırlamaları aşmanız gerekir. Dengenizi kaybedip düşüşe geçmeniz ve bu du-

ruma doğru zamanda son verip dengenizi yeniden kurmanız gerekir. Sınırlarla oynaşarak yürürsünüz, onları inkâr ederek ya da onlardan sakınarak değil. Hareket için bir açıklık, sınırlardan kaçmak söz konusu olmasa bile mevcuttur.

Benzer bir durum dil için de söz konusudur. Ben dili sınırlamalar ve manevralar arasında bir oyun olarak görüyorum. Dile geleneksel bir açıdan, yani anlamı sabitlenmiş bir kelime ile ona uygun bir algı arasındaki gidiş gelişler olarak yaklaşıyorsanız, o zaman durum pıhtılaşmaya başlar. Dil, diğer insanların fark etmesini istediğiniz şeyleri işaret ettiğiniz tamamen geleneksel bir sisteme indirgenir. Diğer bir deyişle, herkesin orada olduğuna dair mutabakata vardığı bir şeyi göstermekten ibaret olur. Düşünürsen, yaşanan her deneyimin kendine özgü bir hissiyatı vardır ve bu hissiyatın kesin ayrıntıları hiçbir dilsel ifade tarafından tamamen tüketilemez. Bunun nedeni kısmen aynı durumda bulunan iki insanın hiçbir zaman aynı şeyi deneyimlemeyecek olmasıdır – nüanslar üzerine sonsuza dek bir tartışma yürütebilirler. Özellikle de bu ikisi arasında kelimelere dökülecek çok fazla şey olduğu için – özellikle de potansiyel olarak. Ama dil öyle bir şekilde kullanabilir ki, dil ile deneyim arasındaki yetersizlikler durumun "çok fazlalığını" –yükünü– ifade ederek *yeni* deneyimleri besleyecek bir şekilde ön plana çıkarılabilir.

Mizah çok iyi bir örnek teşkil eder. Benzer şekilde en geniş anlamıyla şiirsel ifade de. Dil iki uçludur: Bir yandan deneyimi yakalar; onu kodlar, normalleştirir ve bu sayede nötr bir referans noktası oluşturarak iletişimi mümkün kılar. Fakat, aynı zamanda, "deneyimin tekilliği" olarak adlandırdığım, daha önce üzerinde konuştuğumuz tamamen duruma özgü olan duygulanımsal hareketleri, açık bir şekilde iletir. Bu değişim potansiyelini deneyimlemek, her durumun –en alışılagelmiş olanların bile– olaysallığını ve biricikliğini deneyimlemek, bu hareketi kumanda etmekle değil, hareketi seyretmekle ilgilidir. Bu yoluna koyulmuş bir deneyimin içine girmekle ilgilidir. Hareketin sunduğu fırsatlara bedensel olarak açık olmak, akıntıyla birlikte gitmektir. Söz konusu olan durumu kumanda etmek ya da programlamaktan ziyade durumda adeta sörf yapmak ya da durumu bükebil-

mektir. Kumanda paradigması deneyime sanki deneyimin dışında konumlanmışız gibi yaklaşır; dışarıdan içeriye bakan, bir nesneyi elleyen bedensiz öznelermişiz gibi. Ne var ki deneyimlerimiz nesne değildir. Onlar bizi biz yapan şeylerdir. Biz içinde bulunduğumuz durumlarız ve onların içinden geçip gidiyoruz. Biz *katılımımızız* – dışarıdan her şeyi izleyen bir tür soyut varlık değiliz.

Dildeki hareket önemli ve algıya başka bir kapı ya da pencere açıyor. Ancak, bence, entelektüeller açısından eleştirel söylem ve kuramsal yazında dilin kodlanması sorunu söz konusu. Kullanılan dil harekete ket vurabilir ve her şeyi belirli terimler ve yöntemlerle ifade ettiği için özgürlüğü ve deneyimi anlayabilme potansiyelini ortadan kaldırabilir.

Özgürlük ve hareket potansiyellerini artırmaya yönelik "eleştirel" pratikler yetersiz; çünkü bir şeyi herhangi bir şekilde eleştirebilmeniz için öncelikle onu sabitlemeniz gerekir. Bir bakıma bu oldukça sadistçe bir uygulama çünkü bir şeyi alıp diğerlerinden ayırıyor, ona birtakım nitelikler yüklüyor ve sonra da o şeye dair nihai bir yargıya varıyor o şeyi, ahlaki bir şekilde nesneleştiriyor. Bence "eleştirel bir yöntem" kullanmakla "eleştirel olmak" aynı şey değil. Ancak, yine de eleştirinin ahlaki bakımdan değerlendiren bir yanı da olduğunu düşünüyorum. Bence tam da bu yüzden deneyimin hareket halindeki diğer boyutlarıyla iletişim kopukluğu yaşıyor. Duygulanımsal bağıntı ya da katılımcı kaçırmayla ilgili, ustalık ya da yargıyla pek de alakası olmayan pratiklere imkân tanımıyor.

"Yargılayıcı-olmayan" ilginç bir kavram çünkü her zaman bir şekilde yargıya varmanız gerekir... Eleştirel düşüncede yargıya varmamak oldukça güç. O yönde ilerlemek için oldukça cesur olmak gerek çünkü öbür türlü...

Risk almaya, hata yapmaya ve hatta şapşal görünmeye gönüllü olmak gerekiyor. Bir şeye dair kesin bir yargıya varmaya çalışan eleştirel bakış açısı o veya bu şekilde her zaman bir başarısızlıktır çünkü yargıladığı sürecin dışında bir yerde meydana gelmektedir. Zaman

geçtikçe bir şey meydana gelebilir ya da olayın başından beri eleştirel bakışın merkezinden uzakta belli belirsiz bir şey süregitmekte olabilir. Bu gelişmeler sonraları önem kazanabilir. Ayırıp sabitleme süreci, yargılayıcı düşüncenin zayıflığıdır çünkü değişim tohumlarını ya da o anda hayata geçmemiş ya da bariz olmayan ama sürecin gelişiminde önemli bir rol oynayan birtakım bağlantıları hesaba katmaz. Bir bakıma yargılayıcı akıl, tam da kendinden çok emin olduğu için, düşüncenin oldukça zayıf bir biçimidir. Bu kullanılmaması gerektiği anlamına gelmiyor. Ama bence başka düşünce pratikleriyle desteklenmeli, sadece yargılayıcı akla dayanılmamalı. Bu düşünce biçimi, entelektüelin yegâne ya da başlıca düşünme aracı olduğu müddetçe kısıtlayıcıdır.

Yerinde bir örnek olarak küreselleşme karşıtı hareket verilebilir. Hareketin zayıf yönlerine işaret etmek kolay – kullandıkları taktiklere ve kapitalizm analizlerine. Sizin doğru yaklaşım olarak nitelediğiniz bir hareketin çıkıp gelmesini beklerseniz, tüm hayatınız boyunca bekleyebilirsiniz. Hiçbir şey o kadar kesin olamaz. Neyse ki insanlar oturup beklemiyor. Hemen işe koyuluyorlar ve adım adım denemeye ve ağ kurmaya başlıyorlar. Böylelikle, dünyanın farklı bölgelerindeki farklı siyasi düzlemlerdeki –en yerel taban hareketlerinden tutun da en kurumsallaşmış STK'lara kadar– insanlar ve hareketler arasında bağlantılar kurulabiliyor. Çok kısa bir zaman zarfında küreselleşmeyi sarmalayan tüm söylem değişim geçirdi. Esasen sadece çevreleyen söylem değil, aynı zamanda kurumların söylemi de değişti – artık fakirlik ve sağlığın gündemde yer almadığı uluslararası bir toplantı yapmak mümkün değil. Çözüm ufukta görünmüyor, fakat bu bir başlangıç. Esas olan da bu: Devam etmek.

Özgürlüğün Sınırları

"Kontrollü yürüme" fikri kendiliğin sınırları ve mümkün olan özgürlükler hakkında konuştuklarımıza iyi bir örnek teşkil ediyor. Ama ben bu mefhumu aynı zamanda "kontrol toplumları"yla da ilişkilendirerek düşünüyorum ki bu konu hakkında da yazıyorsunuz. Biz kontrol toplumlarında yaşıyoruz. Peki bu yeni çağda, kontrol ve iktidar ne gibi özgürlük imkânları sunuyor?

Fizikte kaos kuramının gelişmesinde rol oynayan çok ünlü bir problem vardır. "Üçlü-cisim problemi" adı verilen bu problemde söz konusu olan Newton kanunları tarafından kısıtlanmış cisimlerin tamamen belirlenmiş güzergâhlarıdır. Örneğin yerçekimi sayesinde birbiriyle ilişkiye giren iki cisim mevcutsa, o zaman her şey önceden hesaplanabilir ve tahmin edilebilir. Birbirleriyle belirli bir anda nerede ilişkiye girdiklerini biliyorsanız, o zaman bir yol çizebilir ve geçmişte ya da gelecekte verili bir anda nerede olduklarını hesaplayabilirsiniz. Ancak ortada üç cisim varsa o zaman denkleminiz önceden hesaplanabilir olma niteliğini yitirir, belirlenemezlik söz konusu olur. Bir noktadan sonra yollar kesin olarak belirlenemez. Cisimler istikrarsızlaşır ve tahmin ettiğinizden çok farklı yönlere gidebilirler. Ne olmuştur? Tamamen belirlenebilir bir sistemin içerisine şans nasıl olup da dahil olmuştur? Cisimler fizik kurallarına karşı gelmemiştir. Söz konusu olan müdahale ya da rezonasyondur. Birbirleriyle ilişkiye giren münferit bedenler ya da yollar değildir. *Alanlardır*. Yerçekimi bir alandır – çekim, çarpışma, yörünge potansiyeli taşıyan, potansiyel merkezcil ya da merkezkaç hareketlerin alanı. Tüm bu potansiyeller öyle müdahale örüntüleri oluştururlar ki üç alan birbirleriyle örtüştüğünde belirlenemezlik işin içine karışır. Kesin tahmin imkânsızdır çünkü belirlenemezlik *nesneldir*. Yani en belirli sistemlerde bile nesnel özgürlüğe yer vardır. Hareketler en katı kurallara göre bir araya gelseler dahi, mevcut bir şey kısıtlamaları özgürlük koşullarına dönüştürür. Bu ilişkisel bir etkidir, karmaşıklık etkisidir. Duygulanım da bizim yerçekim alanımız gibidir ve özgürlük adını verdiğimiz şeyse ilişkisel dönüşümlerdir. Özgürlük kısıtlamalardan kaçmak değildir; kısıtlamaları derece derece özgürlüklere çevirebilmektir. Kısıtlamalardan kaçamazsınız.

Kimse yerçekiminden kaçamaz. Kanunlar bizim parçamız ve kimliğimize içkinler. Örneğin hiç kimse öyle kolaylıkla toplumsal cinsiyetten kaçamaz. Toplumsal cinsiyetin kültürel "kanunları" bizi biz yapar, bizi birey olarak üreten sürecin bir parçasıdırlar. Toplumsal cinsiyet kimliğiniz dışına öyle kolayca çıkamazsınız. Ancak toplumsal cinsiyetin çevrilmesi ve dönüşmesi için adım atabilirsiniz. Bu bi-

reysel bir girişim olamaz. Bireyler arasındaki müdahale ve rezonasyon örüntülerini bükmeyi gerektirir. Bu ilişkisel bir girişimdir. Kendiniz ve diğerleri üzerinde bağlantısız olarak etki etmezsiniz. Birlikte etki edersiniz. Söz konusu birlikteliktir, aidiyet alanıdır. Aidiyet seviyesine, bedenlerin birlikte hareket edip birlikte oluşmalarına etki etmenin pek çok yolu vardır. Bu, kolektif potansiyelin daha önce de sözünü ettiğimiz gibi etik bir şekilde değerlendirmesini gerektirir; şeylerin oldukları gibi ilişkilenmelerine *özen göstermek* anlamına gelir – kimlik politikası değil *aidiyet politikası*, ayrık çıkar alanlarının birbirlerini çekmesi veya tahmin edilebilir şekilde birbirleriyle çakışması değil, ilintili ortaya çıkış. Isabelle Stengers'in kelimeleriyle, bu tarz bir politika *pratiklerin ekolojisi*dir. Arada kalışın pragmatik politikasıdır. Duygulanım düzleminde işleyen bir kaçırma politikasıdır.

Peki bu politik ekolojinin içeriği nedir?

Bu tarz bir politik ekoloji için iktidarı ya da kısıtlamayı herhangi bir şey üzerinde kurulan iktidar olarak algılamaya son vermek gerekiyor. İktidar her zaman eyleme gücüdür. Hukukun esas gücü bizi *biçimlendirme* gücüdür. İktidar bizi sadece belli yollara sokmakla kalmaz, bu yolları içselleştirmemizi sağlar. Böylelikle iktidarın sınırlama ve kısıtlamalarını izlemeyi öğrendiğimizde esasen kendi yolumuzu izleriz. İktidarın üzerimizdeki etkisi kimliklerimizdir. Michel Foucault'nun bize öğrettiği buydu. İktidar bizi sadece dışarıdan etkiliyor olsaydı, sadece dışsal bir ilişki olsaydı, o zaman basit olurdu. Kaçmanız yeter de artardı. 1960'lar ve 1970'lerde pek çok insan iktidarı bu şekilde ele alıyordu – kendim dahil olmak üzere. Yoldan saptığında; tahmin edilebilir, düz ve dar olan yolu takip etmediğinde cinsiyetçilik gibi olgular da yeryüzünden silinecektir. Ama silinmediler. Bundan çok daha karmaşık bir durum söz konusu. İktidar bize potansiyel sahasından erişiyor. Bizi "canlandırıyor", oluşumumuza içkin, bizi bireyler olarak ortaya çıkarıyor ve bizimle birlikte beliriyor – o bizi "canlandırırken" biz onu gerçekleştiriyoruz. Belirli bir açıdan iktidar, özgürlük dediğimiz şey kadar potansiyel üretici bir güç, yalnız ürettiği potansi-

yeller tahmin edilebilir birkaç yolla sınırlı. Duygulanımın, hesaplanabilir kısmı: sıradaki en olası adımlar ve nihai neticeler. Foucault'nun da dediği gibi, iktidar üretkendir ve ürettiği düzenleyici mekanizmalar baskıcı mekanizmalardan daha fazladır. Bu da bizi "kontrol toplumu" ve kapitalizme getiriyor.

Tam da size bunu sormak üzereydim...

Kapitalizmin İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana yeniden yapılanmaya girdiği oldukça açık ve bu yapılanmanın ne olduğu üzerine düşünmek ise oldukça zor oldu. Şahsen, bu konuda bana en faydalı gelen düşünce akımı post-otonom İtalyan Marksist hareketi, özellikle de Antonio Negri'nin düşüncesi. Temel savları, kapitalist güçlerin herhangi bir şeyin üzerinde kurulan iktidar olarak kontrol fikrinden uzaklaşmamış olmaları. Bu Michel Foucault'nun kelime dağarcığında "disiplinsel" iktidarın ilk evresine tekabül ediyor. Disiplinsel iktidar işe ilk olarak bedenleri yukarıdan aşağıya hiyerarşik bir şekilde örgütlenmiş kurumlara –hapishaneler, akıl hastaneleri, hastaneler, okullar, vb.– kapatarak başlıyor. Kapatıyor çünkü böylelikle davranışları düzenlemenin çeşitli yollarını arıyor. Amacı normalliği –iyi, sağlıklı vatandaşları– üretmek. Yukarıdan aşağıya doğru olan disiplinsel iktidar gücü ele geçirip yayıldıkça, aynı şeyi kapatmadan yapmanın yollarını buluyor. Hapishaneler rehabilitasyon merkezlerine, hastaneler toplumsal sağlık merkezleri ve evde bakıma, eğitim kurumları ise kendini geliştirme ve kariyer endüstrilerine yol veriyor. Açıktan açığa işlemeye başlıyor. Belli bir aşamadan sonra o sahadaki noktalar arasındaki aktarıma, kurumlardan ziyade kurumların nasıl birbirlerine dönüştüğüne odaklanıyor. Aralıklara sızıyor. Bu noktada az önce değindiğim müdahale ve rezonasyon etkileri üzerinde doğrudan işlemeye başlıyor. Bedenlerin hareketlerini ve devinim kuvvetlerini doğrudan etkileyerek yeni devinim kuvvetleri üretiyor – ne kadar çeşitli ve hatta deli bozuk olursa, o kadar iyi. Böylelikle normallik kavramı yerinden ediliyor. Düzenlilikler çözülmeye başlıyor. Normal olanın çözülmesi kapitalist dinamiklerin bir parçası. Bu basit bir özgürleşme

değil. Bu kapitalizmin kendi iktidar biçimi. Artık söz konusu olan her şeyi tanımlayan kurumsal disiplinsel iktidar değil, kapitalizmin çeşitlilik üretebilme gücü – çünkü piyasalar doyuyor. Çeşitlilik üretirsen, niş pazar yaratırsın. En garip duygulanımlar sattığı müddetçe tamamdır. Kapitalizm duygulanımı yoğunlaştırmaya ve çeşitlendirmeye başlar ama sadece artık değer üretebilmek için. Duygulanımları gasp eder ki kâr potansiyelini artırabilirsin. Duygulanımlara değer kazandırır. Kapitalist artı-değer üretim mantığı aynı zamanda politik ekolojinin ilişkisel sahası olan kimliği ve tahmin edilebilir etik direnişi ele geçirir. Bu oldukça belalı ve kafa karıştırıcı bir durum çünkü kanımca kapitalist iktidar dinamikleri ile direniş dinamikleri belli bakımlardan örtüşüyor.

Kapitalizmin Akışları

Bu beni kapitalizmin potansiyeli nasıl yakalayıp kendini örgütlediği sorusuna getiriyor. Üzerine eğilmek istediğim iki mevzu var: Birincisi umut sorunsalı hakkında – günümüzde insanların özlemleri ve umutları kapitalizmle doğrudan ilişkili. Doğal ya da potansiyel umut değerlendiriliyor ve parasal sisteme, ekonomik buyruklara ve mülkiyet ilişkilerine sıkı sıkıya bağlı. İkinci mevzu ise kapitalist sistemde umut ve korku arasındaki ilişki. Bence umut ve korku aynı denklemin parçaları...

Bence kesinlikle ilişkililer. Öncelikle biraz kapitalizmin geçirdiği dönüşümü ve bunun ne anlama geldiğini konuşmak yardımcı olabilir. Sonrasında umut ve korku arasındaki ilişkiyi ele alabiliriz. Negri gibi düşünürler kapitalizmin ürünlerinin daha soyutlaştığını, bilgi ve servis temelli bir biçime büründüğünü iddia ediyorlar. Bir zamanlar ekonominin motoru olan maddi nesneler ve fiziksel emtia kâr oranları açısından yaklaşıldığından her geçen gün kenara itiliyor. Örneğin bilgisayarların üretim maliyeti düştükçe düşüyor. Bilgisayar üretiminden kâr edebilmek günbegün güçleşiyor çünkü farklı firmalar temelde benzer ürünleri piyasaya sürüyor ve seçenekler artıyor.

Bu bildiğimiz seri üretim mi yoksa seri üretimin farklı bir biçimiyle mi karşı karşıyayız?

Bu seri üretim; ama farklı türde bir üretime yol açıyor çünkü biri sattığı maldan kâr edemediği durumda ne satabilir? Malla ilişkili hizmetleri ve satın aldığınız nesneyle yapabileceğiniz şeyleri yapma *hakkını* satabilirler. Bu yüzden telif hakkı çok önemli bir mevzu. Kapitalist bir ürün giderek kullanma hakkını satın aldığınız fikri bir mülkiyet haline geliyor, peşin ve bütünüyle satın aldığınız bir nesne olmaktan çıkıyor. Eğer bir yazılım paketi alırsanız, genellikle bu ürünü kopyalama hakkına sahip olmazsınız, mesela aynı ürünü hem masaüstü hem de dizüstü bilgisayarınızda kullanamazsınız. Bir kitap aldığınızda, bir nesneye sahip olursunuz. Kitabı satabilir, ödünç verebilir, yeniden ciltletebilir ya da kendi kullanımınız için fotokopiyle çoğaltabilirsiniz. Bir yazılım paketi aldığınızda bir nesneden ziyade bir dizi işlev satın alırsınız. Bu işlevleri kullanma hakkını alırsınız, tabii bir dizi kısıtlamayla beraber. Temelde bazı şeyleri *yapabilme* hakkını, etkileme ve etkilenme biçimlerini satın alırsınız – kelime işlem kapasiteleri, imge yakalama ve işleme kapasiteleri, baskı kapasiteleri, hesaplama kapasiteleri gibi. Bu potansiyeller yaratan ama aynı zamanda son derece kontrol altına alınmış bir durum. "Son teknoloji" ürünler gittikçe çok-değerlikli bir hâl alıyor. "Çakışma" anahtar kelime. Bilgisayarla ilintili bir ürün aldığınızda, onunla pek çok farklı işlevi hayata geçirebilirsiniz – bu ürünü duygulanım kapasitelerinizi artırmak için kullanabilirsiniz. Bu ürünler hayatınızın motor gücü haline gelir – canlılığınıza ivme kazandırır. Daha öteye gitmenize, daha fazlasını yapmanıza, daha uyumlu olmanıza olanak tanır. Eski moda ürünlerin satılması bile bununla ilişkilidir. Bayilerin dile getirdiği gibi, sadece bir araba satın almazsınız, bir hayat tarzı satın alırsınız. Tükettiğiniz zaman, sadece belirli bir amaçla kullanmak için bir ürün almazsınız, kendinize bir hayat tarzı edinirsiniz. Tüm ürünler soyutlaştı ve pazarlama günbegün tarz ve markalaşmaya dayanıyor.

Daha mı anlamsız?

Bu mümkün ama ille de öyle olmak zorunda değil çünkü tarz ya da markalaşmayı düşündüğünüzde, dirilik ve canlılık olarak addettiklerimizi ifade etme çabasından bahsediyoruz. Söz konusu olan deneyimlerin ve hayat tarzlarının satılması ve insanlar kendilerini satın aldıkları nesneler ve bu nesnelerle yapabildikleri üzerinden oluşturuyorlar. Bu nedenle mülkiyet gitgide önemsizleşiyor. Birikim amacıyla birikim ya da biriktirebileceğini gösterebilme –aşikâr tüketim– daha önceki döneme aitler. Deneyimi mümkün kılma mefhumu piyasayı ele geçiriyor. Mümkün kılınan deneyimlerin yönelimlerini düzenlemek gerekiyor. Şirketler marka aidiyetini mümkün kılabilmek için aşırı bir çaba sarf ediyor. Hediye puanlar gibi "sadakat uygulamaları" her yerde. Ürün hayatınızın uzun soluklu bir parçası haline geliyor ve sadakat uygulamaları, hizmet ağları, bir üst modele geçme vaatleriyle şirketle bir *ilişkiye* giriyorsunuz. Ürünü nasıl kullandığınız da ilişkilenmeyle alakalı – en baştan çıkarıcı ürünler *ilişki* vaadinde bulunanlar. "İlişkilenebilme" diğer bir anahtar sözcük. Bir ürün satın aldığımızda, diğer nesnelerle ve özellikle de insanlarla kurabileceğimiz potansiyel ilişkileri de satın alıyoruz – e-posta aracılığıyla iletişim içinde olabilmek için bir ailenin bir bilgisayar alması ya da iş için bir bilgisayar almanız ama internetteki topluluklara bağlanmakta kullanmanız örneklerinde olduğu gibi. Satılan deneyimin ta kendisi, toplumsal deneyim. Şirket, kapitalist firma ürünün etrafında oluşan sosyal ağlar ya da kültürel bağlantı noktaları yaratmak zorunda ve ürün de kullanıldıkça kendi etrafında daha fazla miktarda sosyal ağ üretiyor. Bu tarz bir kapitalist güç kendini gerçekleştirirken "ağ oluşturma" 1980'lerin anahtar kelimesiydi.

Pazarlama da bu çizgide gelişiyor. Viral pazarlama adı verilen yeni bir tür pazarlama stratejisi piyasada hâkim duruma geldi. Bu pazarlama yöntemine göre belirli bir alanda uzmanlaşmış firmalar internette gezinip ilgi alanlarına giren kendiliğinden oluşmuş toplulukları tespit ediyorlar. Bu yöntem ilk kez müzik endüstrisinde grupların hayran kitlelerine erişmek için kullanılmıştı. Kendilerini nasıl gördükleri ya

da hayatlarını nasıl algıladıkları bakımından merkezi rol oynayan bir gruba ya da sanatçıya gönülden bağlı hayranlar buluyorlar. Onlarla iletişime geçip bir ağ oluşturuyor, onlara bilet ve içeriden bilgi ya da özel erişim sunuyorlar ve karşılığında üyeler birtakım pazarlama görevleri üstlenmeyi kabul ediyor. Böylelikle pazarlama ve tüketim, yaşam ve alışveriş arasındaki fark artık giderek fark edilemeyecek kadar silikleşiyor. Gerek üretim, gerekse tüketim tarafında söz konusu olan elle tutulamayan, temelde kültürel ya da kolektif bir boyuta sahip olan deneyim ürünleri.

Yani tüketiciler olarak küresel ve kolektif mübadelenin yeni ağlarının parçası oluyoruz...

Bireysel tüketiciler, birbirlerinden ayrıştırılıp rasyonel bireyler olarak bilinçli tüketici seçimleri yapan özgür özneler olarak görülmek yerine kolektif süreçlerin içine çekiliyor. Bu niş piyasadan bir adım ötesidir. Bu ilişkisel pazarlamadır. İkna değil sirayet ederek işler, rasyonel seçime değil, duygulanıma dayanır. Kimliklerimiz düzleminde olduğu kadar "belirlenemez toplumsallık" düzleminde de işlemektedir. Gitgide toplumsal alanda olup biten hareketlerin, toplumsal kıpırtıların sırtına binmekte ve onları kâr amacı güden kanallara yönlendirmektedir. Negri kapitalizmin artık şeyleri satmaktan ziyade eyleme ve olma potansiyellerini araştırma, ele geçirme, üretme ve çoğaltmayla ilgili olduğu, bir tür toplumsallamış kapitalizm olarak "toplumsal fabrika"dan bahseder. Burada söz konusu emek "maddi olmayan emek"tir. Ürün, en nihayetinde, biziz. Biz kapitalist üretim güçleri tarafından canlandırılıyoruz. Tüm yaşantımız bir "kapitalist araç" – yaşama gücümüz, duygusal kapasitelerimiz. Öyle bir noktaya geldik ki artık yaşama potansiyellerimiz kapitalist üretim güçlerinden ayırt edilemiyor. Bazı yazılarımda bu gelişimi kapitalizmde "hayatın kapsanması" olarak adlandırdım.

Jeremy Rifkin, Birleşik Devletler'deki itibar sahibi işletme bölümlerinden birinde eğitim görevlisi olarak çalışan (direnişin ele geçirilmesi demişken!) bir toplum eleştirmenidir. Rifkin'in kapitalizm tanı-

mı şaşırtıcı bir biçimde Negri'ninkine benziyor. Bu tanımı bir sonraki kapitalist nesle öğretiyor. Bu öğreti "bilgi akışını düzenleme" kavramı üzerinde temellendirilmiş. Artık iktidar figürü polis copu değil, bir barkod ya da şifre. Bunlar birer kontrol mekanizması ama eskiden olduğu gibi "bir şeyin üzerinde uygulanan iktidar" anlamında değil. Bu, Gilles Deleuze'ün başvurduğu "denetleme mekanizmaları" olarak kontrol. Her şey akışı düzenlemekten ibaret. Bakkaldan satın aldığınız ürünün üzerindeki barkod o ürünün bakkaldan çıkışını düzenler. Bir ATM'de girdiğiniz şifre sizin hesabınıza girişinizi düzenler. Bu tarz akış düzenlemeleri sizi kontrol etmez, belirli bir anda nereye gideceğinizi ya da ne yapacağınızı size söylemezler. Size hiçbir şeyi dayatmazlar. Sadece pusuda beklerler. Anahtar noktalarda gizlenmiş bir şekilde sizi beklerler. Siz onlara gidersiniz, sizin sayenizde etkinleşirler. Hareket etmekte özgürsünüz ama attığınız her adımda bir kontrol noktası sizi bekler. Sosyal peyzaja örülmüşlerdir. Yolunuza devam etmeniz için kontrol noktalarından geçmeniz gerekir. Kontrol edilen *geçiş hakkıdır*, erişimdir. Mevzu bahis sizin bir yerlere gidebilmeniz, bir şeyler yapabilmenizdir. Kontrol noktasından geçtiğinizde tanımlama için bir şey sunmanız gerekir ve bunu yaptığınızda bir şey kayıtlara geçer. Banka hesabınızda yeter kadar nakit varsa, siz ve bakkaldan aldıklarınız kontrolden geçersiniz. Ya da kayıtlarda birşey çıkmaz ki havalimanı güvenliği ya da kamerayla izlenen mekânlarda sizin geçmenize izin veren budur. Her iki durumda da kontrol edilen eşiklerden geçiştir.

Toplum eşiklerden ve geçitlerden oluşan açık bir alana, sürekli bir geçiş mekânına dönüşüyor. Artık etrafı duvarla örülü kapalı mekânlar tarafından katı bir şekilde yapılandırılmıyor, her türlü serbestlik mevcut. İktidar sadece anahtar noktalarda, eşiklerde harekete geçiyor. İktidar pratikleri kim olduğunuzdan ziyade hareketlerinizle ilgili. Eski disiplinsel iktidar biçimlerinde iktidar sizin ne tür bir insan olduğunuzu yargılar ve sizi bir modele uydurmaya çalışırdı. Örnek vatandaş olmadığınız takdirde suçlu bulunur ve geri kazanılacak bir aday olarak bir yere tıkılırdınız. O türden bir iktidar büyük birliklerle iştigal eder – ahlaki bir özne olarak kişi, doğru ve yanlış, toplumsal düzen. Her

şey içselleştirilmiştir – doğru şeyi düşünmüyorsanız başınız belada demektir. Günümüzde ise hareket halindeyken kontrol ediliyorsunuz, masum ya da suçlu olarak yargılanmak yerine akışkan olarak kaydediliyorsunuz. Süreç fazlasıyla otomatik ve sizin kim olduğunuzun ya da kim olduğunuzu düşündüğünüzün pek de bir önemi yok. Tanımlayan ya da "yargılayan" makineler. Geçmeniz ya da kalmanız ufak bir detaya bağlı – banka hesabınızda yeteri kadar para var mı, silah taşımıyor musunuz? Oldukça yerelleşmiş, kısmi bir iktidar biçimi – mikro-iktidar. Yalnız o mikro-iktidar alttan üste doğru işliyor.

Ve tabii bu iktidar biçimi elle tutulamaz çünkü "gerçek" bir kaynağı yok.

Bir bakıma gerçek iktidar eşiği geçtikten sonra, geri bildirim sürecinde başlıyor çünkü geride bir iz bırakmış oluyorsunuz. Bir şeyler kaydediliyor. O kayıtlar hareket profilinizi çıkarmak için bir araya getirilebilir veya diğer insanların verileriyle karşılaştırılabilir. Toptan değerlendirilebilir, sentezlenip sistemleştirilebilir. Bu izleme ya da suç araştırmaları için oldukça faydalıdır ama pazarlama için çok daha değerlidir. Böylesine akışkan, çok fazla maddi olmayan unsurdan ibaret bir ekonomide, en değerli şey insanların örüntüleri ve zevklerine dair bilgidir. Denetleme sistemi attığınız her adımda bilginin toplanmasına imkân tanır. Sürekli geribildirirsiniz ve bu bildirimler yeni ürünlerin reklâmlarında, yeni potansiyel kümeleri olarak karşınıza çıkar. Tanımlama bilgilerinin internette nasıl çalıştığını düşünün. Bir bağlantıya her tıkladığınızda zevklerinizi ve örüntülerinizi kaydederler. Bunlar daha sonra işleme alınır ve sizi bir şeyler satın almanızı umarak belirli sitelere yönlendiren reklâmlar olarak karşınıza çıkar. Bu bir geribildirim döngüsüdür ve amaç internetteki hareketlerinizi yönlendirmektir. Her tıkladığınızda başka birinin piyasa araştırmasını yaptığınızı söylemek abartı olmaz. Onların kâr etme yetilerine katkıda bulunuyorsunuz. Günlük hareketleriniz ve boş zamanınızı geçirmek için yaptığınız aktiviteler bir tür değer üreten emek halini aldı. Günlük hayatınıza devam ederek artı-değer üretiyorsunuz – ha-

reket edebilme kabiliyetiniz kapitalizm tarafından massediliyor. Deleuze ve Guattari, kapitalizmin hareketi kendine mal etmesini "akışın artı-değeri" olarak adlandırıyor; "kontrol toplumları"nı niteleyen de akışın artı-değerini üretmede ekonominin ve iktidar işlevlerinin bir araya gelmesidir. Gündelik yaşama dair hareketler, sermaye ve iktidar kesintisiz bir operasyon haline geldi – tekrar eden denetleme, kayıt, veri, işlem, geribildirim, satın alma, kâr.

Peki daha "geleneksel" iktidar biçimleri nasıl işliyor? Demek istediğim, ortadan kalkmıyorlar – daha fazla ivme kazanmıyorlar mı?

Evet, bu durum kolluk kuvvetlerinin ya da disiplinsel iktidarın diğer biçimlerinin geçersiz olduğu anlamına gelmiyor. Disiplinsel iktidar ortadan kalkmıyor. Bilakis, çoğalma eğilimi gösteriyor ve uygulamaları daha vahim sonuçlar doğuruyor; çünkü içinde işledikleri alan artık sadece onların iktidarının kontrolünde değil, onlar da yapısal bir güvensizlik içindeler. Bölgelerini etkili bir şekilde kontrol edebilen yukarıdan aşağıya hiyerarşik şekilde örgütlenmiş devlet aygıtlarından söz etmek mümkün değil. Eski tür egemenlik geçmişte kaldı. Tüm sınırlar geçirgenleşti. Kapitalizm bu geçirgenlikten besleniyor ve geçirgenliği daha da ileri taşıyor – küreselleşme dediğimiz şey budur. Fakat bu hareketleri denetlemesi gereken mekanizmalara ihtiyaç var, bu yüzden de polis faaliyetleri gitgide çoğalıyor ve polis faaliyetleri çoğaldıkça hapishanelerin sayısı da artıyor. ABD'de hapishaneler özelleştiriliyor ve yüksek sermayeli bir iş halini alıyor. Polis faaliyetleri daha önce tanımladığım şekilde, bilgi akışını denetleyerek işliyor – saptama, kayıt ve geribildirim. Polis eylemleri, tutuklamalarda olduğu gibi, hareketlerin işlendiği döngüden belirli bir türde geri bildirim olarak ortaya çıkıyor. Kapıdan geçme yerine, bir makine tarafından bir silah saptanıyor; böylelikle polisin tepkisi tetikleniyor ve biri tutuklanıyor. Polis iktidarı kontrol ya da hareket temelli iktidar dediğimiz diğer türden iktidarın bir fonksiyonu haline geliyor. Akış içinde ve akışı korumak amacında olan bir durdurma eylemi, bu akıştan kaynaklanıyor. Hapishane inşasındaki patlama, polis faaliyetleri-

nin bir yan etkisi, yani bu endüstri tarafından elde edilen kârı, akışın oluşturduğu bir artı-değer olarak değerlendirebilirsiniz. Bu bir kısır döngü ve herkes durumun farkında. Ne kadar çok hapishane olursa olsun, ne kadar çok insanı içeri tıkarlarsa tıksınlar, genel güvensizlik durumunda bir değişme olmayacak. Bu, işin olmazsa olmazı; çünkü kapitalizmin süregidebilmesi için şeylerin akmaya devam etmesi gerek. Oyunun adı serbest ticaret ve akışkan emek piyasası. Yani izleme ve hapishane inşasına milyarlarca dolar da yatırsalar, geçmemesi gereken bir şeyin geçmesi tehlikesi hep mevcut olacaktır. Terörizm mükemmel bir örnek teşkil ediyor.

Evet. İlk konuşmamız ve 11 Eylül sonrası bu yeniden buluşmamızdan sonra düşünüyorum da terörizm izleme konusuna başka bir boyut katıyor.

11 Eylül'de adı geçen tüm teröristler ABD'de yasal olarak bulunuyorlardı. Geçmişlerdi. Daha kaç tanesi bunu başarabilirdi? Kapitalizmin bu aşamasında bölgesel güvensizlik su yüzüne çıkıyor ve bölgesel güvensizliğe de korku eşlik ediyor; korkuyla beraber de daha fazla kontrol noktası, daha fazla işlem, daha fazla aşağıdan yukarıya geribildirim "kontrol"ü. Böylelikle sistem kendi kendini döndüren, devasa bir geri bildirim makinesine dönüşüyor. Bu bir tür otomat ve bizi bireyler olarak kolektif bir şekilde kaydettikçe, biz de hayatta olarak ve hareket ederek katılımlarımızla onu besledikçe, bu otomat yoluna devam ediyor. Toplumsal olarak birey artık bir kontrol noktası tetikleyicisi ve akışın artı-değer üretiminin yardımcısıdır. İktidar artık dağılmış durumda. En yerel, en kısmi kontrol noktasına kadar indi. Buradan elde edilen kâr benzer bir şekilde dağılmıyor ama iktidar dağılıyor. Artık aramızda, hareketlerimizle iktidarın faaliyetleri arasında ya da iktidarın faaliyetleri ve kapitalizmin güçleri arasında mesafe kalmadı. Sermaye-iktidar *işlevselleştirildi*. Egemen gibi görkemli değil, sadece işlevsel – her yere yayıldıkça mütevazileşen bir iktidar türü.

Her halükârda, potansiyelleştirme ve mümkün kılma hissiyatıyla birlikte gelen umuda, güvensizlik ve korku eşlik ediyor. İktidar gitgide

tepeden normal ve uygun davranışları dayatmak yerine, daha çok bu duygusal boyutu manipüle ederek işliyor. Yani iktidar artık, disiplinsel formlarında olduğu gibi esas olarak normatif değil duygulanımsal. Kitle iletişim araçlarının burada oynadığı rol son derece mühim. Siyasi iktidarın, devlet iktidarının meşrulaştırılması artık devlet mantığı ve yönetimsel yargının doğru uygulanmasıyla gerçekleşmiyor. Duygulanım kanallarından geçiyor. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri başkanı denizaşırı ülkelerde kendi askerlerini konuşlandırabilir çünkü bu Amerikalıların ülkeleri hakkında iyi şeyler düşünmelerini ya da kendilerini güvende hissetmelerini sağlar, başkanın güç kullanmanın meşru olduğuna dair kendi popülasyonunu ikna edebilecek enine boyuna düşünülmüş savlar sunmasından kaynaklanmaz. Yani egemen devlet tarafından sunulan ahlaki çerçeve içinde politik meşruiyetin sağlanması artık söz konusu değildir. Kitlesel medya da artık arabuluculuk rolü oynamıyor. Medya, duygulanım boyutuna ayar verebilme özelliğiyle doğrudan kontrol mekanizmasına dönüştü.

Tüm bunlar Dünya Ticaret Merkezi saldırılarından sonra vahim bir şekilde belirginleşti. ABD medyasında herhangi bir analiz görmek için haftalarca beklememiz gerekti. Ekranlara yansıyan ise ölen kahramanların iç burkan hikâyeleri ya da her köşe başında sinsice bekleyen teröristlerin korkutucu hikâyeleriydi. Medyanın ürettiği bilgi ya da analiz değildi. Medya duygulanımları yönlendiriyordu – "sokaktaki adamdan" yayına yansıyan duyguları yoğunlaştırıyordu. Başka bir geribildirim döngüsü. İnsanların nerelere gidebilecekleri ya da neler yapabileceklerine dair potansiyellerini nasıl deneyimledikleri değişiyordu. Süregiden güvenlik kaygıları, gündelik hayatın akışındaki değişiklikleri pek de fark etmediğiniz temel alışkanlıklar seviyesine kadar yavaş yavaş girdi. "İçgüdüsel" bir biçimde hareketlerinizi ve insanlarla iletişiminizi sınırlamaya başladınız. İnsanların duygulanımları sınırlanmaya başladı. Bu duygulanımsal sınırlanma duygusal terimlerle ifade ediliyordu – hatırlarsanız duygulanım ve duygu arasında bir ayırım yapmıştık. Duygu, duygulanımın dil ve bedensel hareketlerle ifade edilmesi, duygulanımın alışılagelmiş ya da kodlanmış ifadesiydi. Medya bir yandan insanların duygulanım potansiyellerini

kısıtlarken, aynı zaman bu durumun üstesinden gelmenin belirli bir yolunu da sunuyordu. Kısıtlama fazla ileriye gitmemeliydi yoksa kapitalizmin dinamiklerini yavaşlatırdı. 11 Eylül'den sonraki en büyük korkulardan biri tüketici güvenindeki azalma yüzünden ekonominin gerilemeye başlamasıydı. Herkes, gururlu ve vatansever bir edim olarak tüketmeye çağrılıyordu. Yani medya korku ve güvensizlikten beslenirken ve bunları güçlendirerek popülasyona geri sürerken, aynı zamanda korkunun ve güvencesizliğin niteliğini değiştirerek gurur ve vatanseverliğe dönüştürüyordu – kanıt da tüketimdi. Korkunun, canlı yayında ekranlarda boy gösteren, otomatik olarak devridaim eden imgelerle güvene çevrilmesi doğrudan bir duygulanım dönüşümüydü ve kârı artırıyordu. Bu dünyada Bush'un devletin aklını temsil ettiğini düşünen kimse var mıdır? Bu önemli değil – dalgalandırılacak bayraklar ve kendinizi iyi hissetmenizi sağlayacak alışveriş furyası var. Çarklar bir kere dönmeye başladı mı, onları beslemeniz gerekir. Dönüştürmek için daha fazla korku ve güvensizlik ürettiğiniz ölçüde daha fazla gurur ve vatanseverlik üretebilirsiniz. Tekrar tekrar terörist saldırı uyarıları yaptıkları ve sonrasında bu uyarıları geri çektikleri zamanlarda olduğu gibi bazı dönemlerde ABD hükümet yetkililerinin korkuyu bilerek tetikledikleri söylenebilir – ve tabii ki medya da bunu büyük bir zevkle kabul edip destekliyordu.

Evet.

Duygulanım, iktidarı –hatta dar bir şekilde tanımlanmış devlet iktidarını– anlamak için ideoloji gibi kavramlardan katbekat önemli. Eski tarz ideolojinin yerini doğrudan duygulanım yönetimi almış durumda. Bu yeni bir şey değil. 11 Eylül olaylarından sonra ortaya çıkmadı, sadece o dönemde öyle belirginleşti ki onu inkâr etmek imkânsız bir hâl aldı. 1990'ların başında *Gündelik Korkunun Politikası* isimli bir kitap kaleme aldım. Benzer türde mekanizmalarla ilgiliydi ama 1980'lerde, Reagan döneminin deneyimlerinden ortaya çıkmıştı. Televizyonun bir zemin olarak olgunlaşmasından bu yana, post-ideolojik medya iktidarı güçlendi – eski bir televizyon figürü olan Reagan'ın başkanlık

koltuğuna oturmasıyla birlikte *kelimenin tam anlamıyla* iktidarı ele geçirdi. O zamandan günümüze, devlet başkanı ve başkumandanın işlevleri televizyon kişiliğinin rolüyle bütünleşti. Amerikan başkanı artık Woodrow Wilson ya da Franklin Roosevelt'in olduğu gibi bir devlet adamı değil. Duygulanımsal medya döngüsünün kişileşmiş hâli. Kitle duygulanımının yüzü.

Geçişler

"İdeoloji toplumunun ardından" duygulanım kavramını anlamak gerçekten önemli. İdeoloji halen aramızda; eskisi kadar etkili değil fakat yine de işlevsel. Ama ideolojiyi gerçekten anlamak için duygulanımdan geçen cisimleşme süreçlerini anlamak gerekiyor. Bu politik olanı çok daha farklı bir biçimde ifade etmek anlamına geliyor çünkü pek çok ideolojik yapının mevcut olduğunu kabul etmek gerekiyor. Ayrıca değindiğiniz, içinden geçtiğimiz, kapitalizmin hem parçası olduğu hem de manipüle ettiği geçişken geçitler mevzusu var – ama bu aynı zamanda özgürlük potansiyelini de içinde barındırıyor. Bence günümüzde temel etik kaygı, duygulanım düzeylerinin nasıl harekete geçirildiğinin ifade edilmesi...

Bana kalırsa alternatif siyasal eylemin iktidarın duygulanımsal yapısıyla savaşmak yerine kendisi de aynı düzlemde işlemeyi öğrenmesi gerekir – duygulanım ayarlamalarına duygulanım ayarlamalarıyla karşılık vererek. Bu, bazı açılardan siyasete performatif, teatral ya da estetik bir yaklaşım gerektirir. Örneğin mülksüzleştirilmiş bir grubun kendi ihtiyaç ve arzularını kitle iletişim araçlarıyla ifade etmesi mümkün değildir. Böyle bir şey gerçekleşmez. Seattle eylemlerinden önce küreselleşme karşıtı hareket gibi marjinal çıkar gruplarının televizyona çıkıp mesajlarını ikna edecek bir şekilde tartışmaları mümkün değildi. Mesajın ulaşması mümkün değildir çünkü kitlesel medya seçimlerin rasyonel olarak değerlendirildiği bir düzlemde işlemez. Ne yazık ki en kolay ve en dolaysız *etki* eden teatral ya da performatif eylem biçimi, şiddet içerikli olan eylemdir. Eğer ki Seattle'da camlar kırılmamış ve arabalar ters çevrilmemiş olsaydı, bugün küreselleşme

karşıtı hareketten çoğu kişinin haberi olmayacaktı. Bu öfke patlaması, dünyanın dört bir yanında küreselleşmenin getirdiği artan eşitsizliklerle mücadele eden insanların ağlar kurmasına yardımcı oldu. Durumu öyle bir yerinden etmişti ki insanların dikkatini çekmemesi olanaksızdı. Sanki her şey bir an için havaya saçılmış ve insanlar şoktan sonra yere farklı bir düzenlemeyle ve daha öncesinde olmadıkları bir bağlantı içerisinde inmişlerdi. Filistinliler ya da Irian Jaya'da yaşayan insanlar kendi davalarını kitlesel medya aracılığıyla savunamazlar. Bu yüzden de, çaresizlik içerisinde şiddet içeren gerilla taktiklerine ya da terörizme başvurmuşlardır. Bunlar temelde teatral ve performatif eylemlerdir çünkü insanların ilgisini çekmenin ötesinde kendi içlerinde pek de bir şey yapmazlar – süreç içerisinde de çok fazla acıya neden olduklarından genellikle göz alıcı bir şekilde geri teperler. Bu eylemler de korkuyu katmerleyerek ve onu grup gururu ve azmine dönüştürerek işlerler. Azim grup mensupları, korku ise diğer herkes içindir. Korku, onu ortaya çıkaran baskı kadar bölücüdür ve egemen devlet mekanizmasının doğrudan işine yarar.

11 Eylül teröristleri Bush'u başkan *yaptı*, Başkan Bush'u yarattılar, kallavi askeri ve izleme mekanizmalarını inşa etmesini mümkün kıldılar. Bin Ladin ve El-Kaide'den önce Bush bir başkan değildi, bir yüz karasıydı. Bin Ladin ve Bush bir ikili, aynı Baba Bush ve Saddam Hüseyin ya da Reagan ve Sovyet liderler örneklerinde olduğu gibi. Bir bakıma danışıklı dövüş içindeler, simbiyotik yaşam formları. Birbirlerinin duygulanım enerjilerini besleyen kötü ikizler gibiler. Bu bir tür vampirlik politikası. Her şey bu iki duygulanım kutbu arasında gerçekleşiyor ve başka hiçbir eyleme yer bırakılmıyor. Şiddet eylemlerinin Seattle'da olduğu gibi örgütlenmeye olumlu etki ettiği nadir görülür. Ama zaten küreselleşme karşıtı hareket Cenova'ya eriştiğinde, insanlar ölmeye başladığında bu gücünü yitirmişti. Şiddete fazlasıyla başvurulmuştu ve stratejik olarak iyi planlanmamıştı – tahmin edilebilir bir hâl aldı, hareketi frenlemeye başladı ve gücünü kaybetti.

Benim için önemli olan politik soru günümüzde duygulanım temelli işleyen gücün bir kısmını ele alıp, bunu şiddete başvurmadan ya da kimliklerin kutuplaşmasına neden olmadan politik eyleme dö-

nüştürmenin bir yolu olup olmadığıdır. Böyle bir siyasetin neye benzeyeceğini tam olarak kestirememekle birlikte yine de performatif olacağını düşünüyorum. Esasen *estetik* bir politika olacağını düşünüyorum çünkü amacı duygulanım potansiyelini genleştirmek olacaktır – estetik eylemin de kaygısı her daim bu olmuştur. Etik hakkında da daha önce böyle konuşmuştum. Félix Guattari bu ikisini birleştirmeyi seviyor – "etik-estetik siyaset".

Bence siyasette umut ve korku arasındaki daha önce değindiğiniz ilişki Sol ve Sağ tarafından harekete geçiriliyor. Bazı açılardan Solcu ve daha radikal düşüncenin sorunu farklı türden duygulanımların (ister umut olsun, ister korku ya da sevgi) harekete geçirme mekanizmalarından faydalanmaması. Sol Sağ'ı eleştiriyor ve Sağ da umut ve korkuyu harekete geçiriyor. Sağ, insanların tahayyülünü yakalayıp milliyetçi duygular ve eğilimler üretebilir. Böylelikle gündelik hayatta olanlarla mücadele edecek umudun gerçek anlamda eksikliği söz konusu olabilir. Bence Sol'un aşması gereken engeller var.

Sermayenin kültürelleşmesi, sosyalleşmesi ve kitlesel medyanın yeni bir şekilde işlemesi geleneksel Sol'u gerçekten yaya bıraktı. Bana kalırsa ABD'de Sol'dan geriye kalanlar fazlasıyla yalnızlaştı çünkü yayın araçlarına erişim için Avustralya ve Kanada gibi ülkelerdekinden daha az imkân var. İnsanların tepkilerini katılaştıran bir umutsuzluk ve tecrit hali hâkim. Kendi doğrucu yağlarında kavrulmaya terk edilmiş bir Sol'dan bahsetmek mümkün. Son çare olarak namus ve doğru yargıya başvuruyorlar ama bu tek kelimeyle duygulanımsal değil. Aksine, duygulanım karşıtı bir duygulanım: Sınırlandırıcı, cezalandırıcı ve disipline edici. Eski rejimden kalma üzücü bir artık – disiplinsel iktidarın döküntüsü. Bence Sol direnişe yeniden sahip çıkmalı, kapitalizmin ve iktidarın işleyişinde meydana gelen değişiklikleri ciddiye almalı.

Bağlantılar - İnanç, İman, Neşe

Konuştuklarımız bana "otonomi ve bağlantı" ilişkileri üzerine yazdıklarınızı düşündürttü. Otonomi üzerine düşünmenin pek çok farklı

yolu var ama kapitalizmin değişen yüzüyle birlikte otonom olmanın günbegün zorlaştığını düşünüyorum. Örneğin, işi olmayan insanlar işsiz olarak sınıflandırılmaya sert ve yoğun bir şekilde karşı çıkıyorlar. Ayrıca kendi deneyimlerimden yola çıkacak olursam otonomimi ve özgürlüğümü kısıtlayan bürokratik prosedürlerle sürekli karşılaşıyorum – süreğen kontroller, toplantılar ve doldurulması gereken formlar gibi. Bu prosedürler attığınız her adımı imliyor... Başka bir yaşam yaratabilmenize imkân tanıyacak şekilde işsizliği beyan edebilmenin bir yolunu bulabilmek, hatta bir iş sahibi olmak gitgide daha zorlaşıyor ve yabancılaşmanın ve "kopukluğun" yeni biçimlerini üretiyor...

Bir iş sahibi olmanın sizi otonom kıldığı günler geri kaldı, çünkü iş sahibi olduğunuz zaman üzerinize çullanan pek çok kontrol mekanizması var. Hayatınızın tüm yönleri bu mekanizmalar tarafından işgal edilmiş durumda – günlük programlar, kıyafetleriniz ve ABD'de düzenli bir şekilde yaptırmanız gereken uyuşturucu testleri. İş üzerinde olmasanız bile, iş sahibi olmakla birlikte gelen emniyetsizlik ve dengesiz ekonomi devam ediyor ve bu durum sizi iş güvenliğinin neredeyse hiç olmadığı ve mevcut işlerin de çok çabuk değiştiği bir ortamda ne kadar pazarlanabilir olduğunuzu ve bir sonraki işinizin ne olacağını düşünmeye sevk ediyor. Böylelikle boş vakitlerinizde kendinizi geliştirmeye ya da kendinizle ilgilenmeye başlıyorsunuz ki sağlıklı, uyanık olun ve performansınızın zirvesinde kalabilin. İş hayatınızla iş dışındaki hayat birbirinin içine geçiyor, özel ve kamusal işlevleriniz arasındaki ayrımlar ortadan kalkıyor. İşsiz olmak bir dizi farklı kısıtlama ve kontrolü beraberinde getiriyor ama işsizlik illa ki güçsüzleştirici olmak zorunda değil. Örneğin pek çok yaratıcı iş, işsiz ler ya da kapasitelerinden daha azını kullandıkları işlerde çalışanlar tarafından üretiliyor.

Evet ama aynı zamanda o deneyimlerin yoğunluğu da belirli bir şekilde sınıflandırılıyor – bir işiniz var ya da yok. Ama gerçekten böyle yaşanmıyor. Şu anda sadece buradaki beni ve işsizlik deneyimimi düşünmüyorum. Çaresizlik duygusu bizim kültürümüzde doğru şeyi

yapmadığınız ya da toplumun bir parçası olmadığınız anlamlarına geliyor, bu hissiyatı başka türlü ifade etmenin bir yolu yok. Önemli olan metalarla kurulan ilişki çünkü artık kendinizi pazarlayacak ya da tüketecek bir pozisyonda değilsiniz.

Bir iş sahibi olmanın, daha fazla ve daha iyisini tüketmenin, sizi biçimlendiren ve pazarlanabilir kılan deneyimleri tüketmenin bir zorunluluk olduğu kesinlikle bir gerçek. Katılma zorunluluğu var ve eğer markalaşamazsanız o zaman geçer not alamazsınız ve en arzulanan kontrol noktalarından geçemezsiniz.

Evet. Kredi kartı sahibi olmak ya da banka hesabınızda para olması gibi.

Ancak demek istediğim şu ki zaten mutlak bir otonomi ya da birinin kendi hayatı üzerinde bütünlüklü bir kontrol sahibi olması gibi bir durum iş sahibi olsanız da olmasanız da artık yok. Farklı kısıtlama kümeleri söz konusu ve daha önce de dile getirdiğimiz gibi özgürlük kısıtlamadan çıkıyor – onun yaratıcı bir şekilde dönüştürülmesi, ondan ütopik bir kaçış değil. Nerede olursanız olun, her zaman bir potansiyel vardır, açıklıklar vardır ve bu açıklıklar gri alanlarda, duygulanımların bulaşıcı olduğu ya da sizin bu duygulanımları yayabileceğiniz muğlak alanlardadır. Sizin kişisel karar verme gücünüzde değil.

Otonomi ve bağlantı derken kastettiğiniz bu mu?

Duygulanımsal olarak tam manasıyla ayrışmış bir varlık olarak otonomi diye bir şey yoktur. İşsiz olduğunuz zaman ayrıştırılırsınız, verimsiz ve toplumun bir parçası olmayan biri olarak işaretlenirsiniz. Fakat yine de ilintilisinizdir; çünkü çok çeşitli sosyal hizmetler ve polis işlevleriyle temas içerisindesinizdir; ki bu da sizin diğerleri kadar toplumun bir parçası olduğunuzun göstergesidir – ama sizin toplumdaki konumunuz bir çeşit eşitsizlik ve imkânsızlık ilişkisidir. Kararlarınız üzerinde bütünüyle bir kontrol sahibi olduğunuz bir top-

lumsal pozisyon –adeta bir açık büfenin önündeymiş gibi her şeye mesafeli bir noktadan seçim yapan özgür fail fikri– bir kurgudan ibarettir. Bence sizin diğerleriyle ve diğer hareketlerle nasıl ilişkilendiğinizle, bu bağları nasıl çoğaltıp yoğunlaştırdığınızla ilgili başka bir otonomi mefhumu mümkün. O halde duygulanım açısından sizi tanımlayan şey, toplumsal bir sınıflandırma değil –zengin ya da fakir, iş sahibi ya da işsiz– her zaman açık bir ilişkiler alanındaki bağlantı ve hareket potansiyelinizin bir kümesidir. Ne yapabileceğiniz, potansiyeliniz ne denli bağlantı içinde olduğunuzla, bu ilişkilerin yoğunluğuyla ilgilidir, ayrı bir köşeye çekilip kendi başınıza karar verme yetinizle değil. Otonomi bağlantısaldır, birbirinden ayrı olmak değil, *içinde* olmaktır. Size belirli derecelerde özgürlük, var olma gücü, ortaya çıkma gücü veren aidiyet durumu içinde olmaktır. Özgürlüğün dereceleri ve bu özgürlüklerin nereye gidebileceği kesinlikle toplumsal olarak nerede sınıflandırdığınıza bağlıdır (dişi ya da erkek, çocuk ya da yetişkin, iş sahibi ya da işsiz) ama bu koşulların ya da tanımların hiçbiri bir kimsenin potansiyelini düşürecek kadar katı belirlenmemiştir. Ayrıca toplumsal olarak değer görmeyen bir kategoriye oturtulmuş birine acımak ya da onların yerine ahlaki patlamalar yaşamak uzun vadede kimsenin işine yaramaz çünkü kategoriyi yerinde tutar ve sadece değer ibresini negatiften pozitife yönlendirir. Bu bir tür sofuluk, bir tür ahlaki yaklaşımdır. Bu duygulanımsal olarak pragmatik değildir. Kimlik temelli bölünmelere meydan okumaz.

Hayırseverliğin sorunu bu. Birisine acımanız onun durumunu değiştirmez ya da acınan kişiye pek bir ümit vermez. İşin öbür yüzü ise sizin "aidiyeti önemsemek" olarak adlandırdığınız şey. Kişisel çıkar ve özelleştirilmiş birey üzerine öyle bir yoğunlaşma var ki (gerçi bu durum kapitalizm ve ekonominin yeni sahalarıyla değişiyor) – kolektif mücadelelere karşı birey değere biniyor. Bu proje varlığın, kolektif yaşamın farklı mefhumlarını düşünmeye çağırıyor. Otonomi ve bağlantı fikirleriniz aynı zamanda öznenin farklı bir mefhumunu da içeriyor "aidiyet" ve kendimizle ve diğerleriyle kurduğumuz "ilişkiler". İçinde anti-kapitalist bir varlık fikrini barındırıyor ve farklı bir özen mefhumunu...

Yaşamı otonom kolektivite ya da bağlantısal otonomi olarak düşündüğünüzde, belirli bir seviyede kişisel çıkardan bahsetmek mantıklı oluyor. Tabii ki ayrımcılığa uğrayan bir grup kendi çıkarlarını göz önünde bulundurmalı ve belirli haklar için, belirli geçiş ve erişim hakları, belirli kaynaklar için mücadele etmeli – genellikle hayatta kalmak karara bağlanmamıştır. Ama aynı zamanda, eğer herhangi bir grup, ayrımcılığa uğrasın ya da uğramasın, kendini çıkarlarıyla tam manasıyla özdeşleştirirse o zaman kendisinin ayrı bir otonomiye sahip olduğuna dair hayali kurguyu yaşamaya başlar. O zaman diğer insanlara ulaşabilmek için alınması gereken riskten kaynaklanan potansiyel elinin altından kayıp gider ve ötekileştirmeye yönelir. Diğer bir deyişle, kendinizi hayatınızı değiştirme ve yoğunlaştırma potansiyelinden mahrum bırakırsınız. Olayı potansiyel ve yoğunlaştırılmış deneyim eksenlerinde düşünürseniz o zaman çok fazla kişisel çıkar sizin *çıkarlarınıza* karşıdır. Kadın/erkek, iş sahibi/işsiz gibi toplumsal kategoriler üzerinden tanımlanmış grupların kişisel çıkarları üzerinden yürütülen politik eylemin sınırlı faydaları vardır. Kanımca, farklı türden politik eylemi dışlama noktasına kadar götürülmeleri durumunda, bu tür politik eylemler bir tür katılık yaratır – damarlar sertleşir!

Bu da kalp krizine ya da ölüme yol açar, değil mi!

Bence belirli bir toplumsal grupla özdeşleşme üzerinden hakların peşinde koşan ve onları savunan, belirli çıkarları ön plana çıkaran ve savunan ama sadece bundan ibaret olmayan bir eylem ekolojisi söz konusu olmalı. Yaşam potansiyelinizin diğerleriyle bağlantı kurabilmenize dayalı olduğunu ve bu bağlantı tarafından sizin kontrolünüz dışında bu potansiyele meydan okunduğunu düşünecek olursanız, o zaman, dediğiniz gibi farklı bir biçimde mantık yürütmek gerekir. O zaman varlığınızı doğrudan aidiyet üzerinden düşünürsünüz. Toplumsal olarak tanımlanabilir ve kendi çıkarlarını öne süren bir sürü eylem var ama bunların hepsi açık bir alanda birbirleriyle ilişkiye giriyor. Hepsini bir arada düşündüğünüzde söz konusu olan sadece çiftler arasındaki birebir karşılıklı çatışma değil, hepsinin arasındaki arada kalmışlıktır ki bu hepsinin arasından kıvrılır ve onları aynı sosyal alanın

bir parçası kılar – belirsiz ya da ortaya çıkmakta olan bir "sosyallik". İlişki ya da aidiyete önem veren, dikkati bu yöne çekmeye çalışan ve belirli kimlikleri veya pozisyonları reddetmek ya da kutlamak yerine ilişki ve aidiyete yoğunlaşmaya çalışan insanlar için bir rol var. Ama bunu yapmak için kendi çıkarlarınızdan feragat etmeniz gerekiyor ve bu da sizi riske sokar. Kendinizi bir pozisyonda değil oldukça belirsiz, oldukça muğlak bir durumda, şeylerin köşelerinde buluştuğu ve birbirlerinin içine geçtiği aralarda konumlandırmanız gerekir.

Bu etik değil mi?

Evet çünkü sonucun ne olacağını bilmiyorsunuz. O yüzden önemsemeniz, dikkat etmeniz gerekiyor çünkü sert bir müdahale öyle tahmin etmediğiniz bir şekilde geri tepebilir ki şeylerin yeniden biçimlendirilmesine değil, dağılıp parçalanmasına yol açabilir. Muazzam acılara neden olabilir. Bence söz konusu olan özen ve dikkat etiği, aidiyeti önemsemek ki bunun kendi yerel eylemlerinizin küresel boyutta etkileri olacağını bildiğiniz şiddete başvurmayan bir etik olması gerekiyor. Çok küçük bir müdahale, bağlantılar ağında şiddetlenip asla tahmin edemeyeceğiniz büyük etkiler yaratabilir – meşhur kelebek etkisi. Bu yüzden, şeylerin birbirleriyle nasıl ilişkilendiğini ve küçük bir rahatsızlığın bu ilişkiyi nasıl değiştireceğini anlamaya çabalarken çok dikkatli olmak ve çok özen göstermek gerekiyor.

Evet ve etik, umut ve neşe fikri arasında da bir ilişki vardır. Spinoza ve Nietzsche'yi ciddiye alıyorsak, neşenin etiği ve neşenin işlenmesi hayatın olumlamasıdır. Sizin de dediğiniz gibi ufacık bir şey bile katlanıp toptan bir etki sahibi olabilir, bu da hayatı olumlar. Gündelik varoluştaki bu etik ilişki hakkındaki düşünceleriniz nedir? Entelektüel pratikte –ki biz olaya hep bu açıdan bakarız– neşe ve umudun olumlamaları nelerdir?

Ben, neşenin mutlulukla aynı olmadığını düşünüyorum. Nasıl Nietzsche için iyi, kötünün zıttı değilse, Spinoza için de neşe (ya da

Nietzsche'nin sözlüğündeki tabiriyle sevinç) mutsuzluğun karşıtı değildir. Farklı bir eksendedir. Neşe, bölücü, hatta acı verici bile olabilir. Bence Spinoza'nın da, Nietzsche'nin de varmak istediği bir olumlama olarak neşe, bedenin potansiyellerine erişmesi, kendi varoluş güçlerini yoğunlaştıran bir biçime bürünebilmesidir. Neşe anı, bu potansiyellerin aynı anda bir vücutsal oluşta var olması demektir. Bu sizin hakkınızdan gelen bir deneyim de olabilir. Antonin Artaud'yu alın mesela. Onun sanatsal pratiği, bedensel potansiyeli pekiştirmek, dilin kategorileri ve bu kategorilerin duyuşsal kısıtlamasının dışına çıkmak, harekete büyük bir potansiyel ve tek bir jeste anlam yüklemek, bir olasılık çığlığı olmak, oluş [*becoming*] saçmalaması, anlatımdaki bir boşluktan bedenin fırlayıp çıkması hakkındadır. Bu özgürleştiricidir ama aynı zamanda bu potansiyelin yükü dayanılmaz bir hâl alabilir ve bizatihi tahrip edebilir. Artaud'nun kendisi bu yüzden harap oldu, delirdi, Nietzsche de öyle. Yani bu, mutlulukla mutsuzluk ya da hoş ile nahoş arasındaki basit bir karşıtlık değildir. Ancak neşenin pratiği bence bir tür inancı gerektiriyor. Topyekûn bir şüphecilik, nihilizm ya da kinisizm olamaz; çünkü bunların hepsi bireyin yargılayacak ya da alay edecek pozisyonda olmak amacıyla kendini ayrı tutması için gereken mekanizmalardır. Ama öte yandan sadık kalınacak bir önermeler kümesi, ilkeler dizisi ya da ahlaki prensipler inanç değildir. Deleuze'ün benim çok sevdiğim bir lafı vardır, der ki, dünyaya yeniden inanmak için bir yol bulabilmeye ihtiyacımız vardır. Bu ne tanrıbilimsel ne de tanrıbilim karşıtı bir ifadedir. Bu, etik bir ifadedir. Dediği şudur: Dünyaya nüfuz ederek yaşamalı, birbirimize olan aidiyetimizle aynı şey olan dünyaya olan aidiyetimizi gerçekten deneyimlemeli ve bunu öylesine yoğun bir şekilde birlikte yaşamalıyız ki, gerçekliğine dair bir şüpheye yer kalmasın. Yaşanmış yoğunluk kendini onaylar. Ona, değer sahibi olduğunu söylesin diye bir Tanrı'ya, egemene ya da devlet başkanına gereksinim duymaz. Bence bunun anlamı şudur: Durumların içine gömülmüş olduğunu kabul et, sonuna kadar yaşa ve işte bu senin gerçeğindir, sahip olduğun tek gerçeklik budur ve buna olan iştirakin onu gerçek kılandır. Deleuze, inancın bu olduğunu söyler, dünyaya olan inanç. Dünyada var olmak "hakkında"

bir inanç değildir söz konusu olan, dünyada var olmaktır. Çünkü olay, öte tarafta mükemmel bir dünyada ya da geleceğin daha iyi dünyasında değil, iyisiyle kötüsüyle bu dünyada var olmaktır, bu ampirik bir inançtır. Etik, ampirik ve yaratıcı. Çünkü bu dünyaya olan iştirakiniz topyekûn varoluşun bir parçasıdır. Yani önemli olan nereye varırsa varsın bu süreçten neşe duymak ve dünyanın *devam edeceğine* dair *umut* beslemek, yani dünyaya duyulan inançtır. Ama bu umut, belirli bir içeriği ya da son noktası olan bir umut değildir, daha çok hayat arzusudur ya da hayattan daha çok şey alma arzusudur.

Çeviri: İpek Tabur

DİZİN

A
Abramovic, Marina, 103
Agamben, Giorgio, 117, 118
Ahmed, Sara, 138
Altman, Dennis, 61
Anderson, Laurie, 295
Apuzzo, Virginia, 40
Aristoteles, 113, 117
Artaud, Antonin, 120, 320
Augustinus, Aziz, 121

B
Bataille, Georges, 77, 78, 95, 98, 99, 105
Bearse, Amanda, 185
Benderson, Bruce, 195
Bénichou, Pierre, 99, 100
Bergson, Henri, 291
Berkowitz, Richard Mike, 39, 41, 42
Bernd, John, 40
Bondi, Liz, 157, 158
Bornstein, Kate, 154, 159, 160, 169
Boswell, John, 40
Browne, Kath, 153, 157, 158, 159, 160, 167, 169, 171, 176
Buda, 122
Burke, Bill, 40, 41
Butler, Judith, 118, 140, 158, 167, 211, 224, 249

C
Caesar, Terry, 163
Cage, John, 120
Califia, Pat, 74, 244, 255
Callan, Michael, 39, 42, 44
Campbell, Bobbi, 37, 38, 40, 41, 42, 44, 45
Carey, Ron, 45
Castro, Paul, 45
Cecchi, Bob, 40, 41
Comte, Auguste, 95, 96, 97
Conant, Dr. Marcus, 37
Creet, Julia, 245
Currah, Paisley, 177

D
Debord, Guy, 102
Deleuze, Gilles, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 116, 306, 308, 320
Derrida, Jacques, 98, 115, 121, 281
Descartes, René, 123
Duchamp, Marcel, 102, 113
Duggan, Lisa, 203
Dworkin, Andrea, 71, 72, 73, 74, 75
Dyer, Richard, 62, 63

E
Ellis, Havelock, 238
Engels, Friedrich, 97, 98
Enlow, Dr. Roger, 40

F
Feldman, Mark, 38, 41, 42
Felson, Artie, 40, 41, 42, 44
Flanagan, Barry, 113
Foucault, Michel, 70-4, 76, 80-2, 101-2, 113, 130, 154, 211, 217, 238, 247-52, 254, 256, 300-01

G
Gardner, Carol Brooks, 161
Gilligan, Carol, 173
Godard, Jean-Luc, 99
Gold, Griffin, 45

Goldstein, David, 40
Goodman, Bernice, 44
Green, Jamison, 177
Guattari, Félix, 94, 99, 100, 101, 103, 116, 308, 314

H
Halberstam, Judith, 203
Hall, Bruce, 45
Hesse, Eva, 113
Hill, Robert, 205
Hirsch, Michael, 45
Hocquenghem, Guy, 100, 101
Hudson, Rock, 58, 81

I
Isou, Isidore, 102

J
James, William, 291
Jones, Cleve, 37

K
Kazancakis, Nikos, 95
Kikonis, Alan, 45
Knopp, Larry, 153, 157
Kooden, Dr. Harold, 40
Kramer, Larry, 55

L
Lang, Fritz, 99
Lanzaratta, Phi, 39, 411
Lasch, Christopher, 135
Lewis, Anthony, 57
Lorenzini, John, 45
Lucal, Betsy, 153, 154, 159, 176
Lyon, Roger, 45
Lyotard, Jean-François, 98, 99

M
MacKinnon, Catherine, 48, 71-5, 82
Malraux, André, 95
Marx, Karl, 96, 97, 98, 99, 100, 102
Mauss, Marcel, 114, 138
Meese, Edwin, 53, 54
Merleau-Ponty, Maurice, 105, 119
Milk, Harvey, 37, 207
Mill, John Stuart, 152
Miller, Fran, 41
Moore, Lise Jean, 177
Morris, Chuck, 38
Morris, Robert, 113
Moss, Pamela, 153
Munoz, Jose Esteban, 9

N
Nalbandian, Pete, 40
Namaste, Viviane, 145, 160
Narayan, Opendra, 48, 51, 68
Nasrallah, Tom, 40, 41
Navarre, Max, 43, 45
Negri, Antonio, 301, 302, 305, 306
Nelli, René, 87
Newman, Seth, 45
Nichols, Dr. Stuart, 39
Nielsen, Laura Beth, 167

O
Ogborn, Anne, 205, 206

P
Paglia, Camille, 197
Peirce, C.S., 293
Pfeffer, Dan, 41
Prosser, Jay, 153
Proust, Marcel, 90

R
Reagan, Ronald, 50, 53, 311, 313
Rednour, Shar, 233
Reed-Danahay, Deborah, 153
Reich, Wilhelm, 91
Rembrandt (Rembrandt Harmenszoon van Rijn), 116
Renan, E., 95
Reynolds, Bobby, 38, 41, 43, 45

Richards, Jeff, 41
Rifkin, Jeremy, 305
Ritts, Herb, 185
Rivette, Jacques, 95
Rooney, Ellen, 165
Rousseau, J.J., 98
Rubin, Gayle, 74, 79
Ryan, Caitlin, 44

S
Sade, Marquis de, 103
Sanal, Aslıhan, 142
Sandmire, Dean, 45
Sarner, Matthew, 41
Scorsese, Martin, 95
Shietinger, Helen, 41
Sloan, Amy, 45
Spinoza, Baruch, 289, 291, 294, 295, 319, 320
Stengers, Isabelle, 300
Stryker, Susan, 154, 177
Summers, David, 45

T
Tennant, Neil, 185
Turner, Dan, 37, 38, 41, 43, 44

V
Volberding, Dr. Paul, 37
Vyasa, 122

W
Walsh, Gary, 38, 45
Watney, Simon, 50, 51, 52, 56, 57, 60, 66, 68, 74, 79, 83, 85
Weeks, Jeffrey59, 62, 63, 66, 79, 82, 83, 85
White, Edmund, 246
Wittig, Monique, 7

Y
Young, Iris Marion, 163

Temaşa: Seyir. Gezinti. Hoşlanarak bakma. Seyretme. Seyredilecek görüntü. Görülmeye değer şey.

Bu derleme, bedeni ve cinselliği zapturapt altına alan hetero-normatif düzende ve ikili cinsiyet sisteminde bir delik açma, *straight* düşüncenin ötesinde bir yaşayışa, bir tahayyül alanına kapı aralamak için beden ve cinsellik düzeninde bir temaşa davetidir.

Queer teori, LGBT olmanın kişiyi radikalize etmediğini ve na-trans bir heteroseksüel olmanın da onu *straight* yapmadığını savunur; cinselliğe ve bedene dair kurduğu normlar nedeniyle *straight* olabilir, LGBT olmanın kendisi ise heteroseksist, ikili cinsiyet düzenini ihlal yahut ilga etmez.

Dolayısıyla odağımız artık kimlikler, özler ya da doğa değil, beden ve cinsellik üzerine kurulan kod sisteminin, normalin, normun kendisidir. *Queer* bir tahayyülden bahsedebilmemiz için ise sadece heteroseksüel dünyanın değil, LGBT camiasının da cinselliğe ve bedene bakışını masaya yatırmamız gereklidir. *Queer Temaşa* yalnızca hetero-normativiteyle değil, homo/trans-normativiteyle de şekillenen bir yolculuk…

THG
0852877
EDR
2016
THG

ISBN: 978-975-570-767-9
9 789755 707679

22 TL

www.selyayincilik.com
www.twitter.com/selyayincilik
www.facebook.com/SelYayincilik
www.instagram.com/selyayincilik