cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 65-66 / Bahar 2011

Cinsel Yönelimler ve *Queer* Kuram



YKY
Yapı Kredi Yayınları



Cinsel Yönelimler ve *Queer* Kuram

Sayı: 65-66 Bahar 2011

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 65-66 Bahar, 2011
2. baskı: Ocak 2014
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DINÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Danışma Kurulu:
ŞEYLA BENHABİB, ZEYNEP DİREK,
MÜNİR GÖLE, FERDA KESKİN,
KAAN H. ÖKTEN, MEHMET RİFAT,
ZEYNEP SAYIN, GÜVEN TURAN

Düzelti:
KORKUT TANKUTER
Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Sanayi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 3300

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 161 Beyoğlu 34433/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Cinsel Yönelimler ve *Queer* Kuram

7 • Elizabeth Grosz • Deneysel Arzu: *Queer* Öznelliğini Yeniden Düşünmek

37 • Zeynep Direk • Butler ve Hegel: Arzu, Tanıma ve Akrabalık

52 • Judith Butler • Maddeleşen/Sorunlaşan Bedenler (Bela Bedenler)

87 • Hülya Durudoğan • Judith Butler ve *Queer* Etiği

99 • Morgan Holmes • İnterseks: Tehlikeli Bir Farklılık

124 • Berfu Şeker • İnterseksüellik ve Cinsiyetin İnşası

132 • Michel Foucault • *Herculine Barbin*'e "Giriş"

140 • Selin Berghan • Transfeminizm

149 • Selçuk Candansayar • Tıbbın (eş)cinselliğe Bakışı İçin Bir Arkeoloji Denemesi

167 • F. Duygu Çabuk Kaya • Kadın Beyni, Erkek Beyni Varsa Eşcinsel Beyni de Var mı?

175 • Söyleşi: Julia Kristeva - Hülya Durudoğan • Gerçek Özgürlük Başlangıç Yapmaktır / *La vraie liberté, c'est le commencement*

187 • Noreen O'Connor: Psikanalizin Anarşisi

200 • Mary Lynne Ellis • Hastamız Homofobi

213 • Claire Colebrook • *Queer* Kuramın Olasılığı Üzerine

228 • Janet Afary ve Kevin B. Anderson • Foucault, Toplumsal Cinsiyet ve Akdeniz ve Müslüman Toplumlarında Erkek Eşcinselliği

263 • Selim S. Kuru • Yaşanan, Söylenen ve Yazılan: Erkekler Arasında Tutkusal İlişkiler

278 • Tolga Yalur • İhlal ve Belirsizlik: *Hünsanın Bedeni*, İslam Hukukunun Kararsızlığı

287 • Hande Öğüt • Lezbiyen Edebiyat ve Eleştiri

322 • Lee Edelman • Gelecek, Çocuk Oyunu: *Queer* Kuram, Özdeşleşmeme ve Ölüm Dürtüsü

340 • Hande Birkalan-Gedik • Türkiye'de 2000'li Yıllarda Farklılık, Cinsel Kimlikler ve Kimlik Politikalarının Yönetimi
353 • Melek Göregenli • Heteroseksizm, Homofobi ve Nefret Suçları: Sosyal Psikolojik Yaklaşım
366 • Virginie Descoutures • Lezbiyen Anneler: Eşcinsel Ebeveynlik Işığında Karşı Cinsiyet Normatif Düzen
375 • Mehmet Tarhan • Lambdaistanbul Aile Grubu (LİSTAG) Yeni Bir Aile, Yeni Bir Aktivist Dil
382 • Hasan Metehan Özkan • Araştırmacı Bir Aktivist...
387 • Yener Bayramoğlu • Stonewall'dan Onur Yürüyüşü'ne...
395 • Esra Yıldız • *Queer* ve Sessizliğin Reddi
411 • Burcu Ersoy •Her Kadın Heteroseksüel Değildir
431 • Ali Erol • Eşcinsel Kurtuluş Hareketinin Türkiye Seyri

Geçen Sayıdakiler

467 • Sayı 64 Heidegger: Varlığın Çobanı

468 • Yazarlar Hakkında

Cinsel Yönelimler ve *Queer* Kuram

Tuhaf, acayip vb karşılıkları olan ve 1980'lerin sonunda eşcinsel erkekleri aşağılamak için kullanılan *queer* ibaresi, 1990'ların başında "cinsiyet normları dahilinde" olmayanlarca, yani gey, lezbiyen, travesti, transseksüel, biseksüel, interseksüel vb kişilerce, pejoratif anlamıyla birlikte sahiplenilmiş, heteroseksüel matrisin dayattığı ikili kimlik rejiminde öteki kılınanları ve onların eşit haklar mücadelesini işaret etmeye başlamıştır. *Queer* hareketle paralel olarak gelişen *queer* kuram, cinsiyetin tamamen bağlamla şekillendiğine, sabit olmadığına, tanımının tarih boyunca koşullara göre değiştiğine dikkat çekerken, toplumsal yapının bütününe nüfuz etmiş olan heteroseksüel mantığı, yani heteronormatifliği okuma, açık etme ve alt üst etme yollarını araştırır. Heteroseksüel matris karşısında *queer* olmak ve *queer* düşünmek, sadece bu sistem tarafından ötekileştirilenler için değil, bizzat heteroseksüeller için de elzem bir sorgulama yoludur çünkü mesele salt (hetero'nun "karşıtı" olan) lezbiyen ve gey kimlikler için eşitlik mücadelesi değil, toplumsal yapının akademisinden hukuk ve ekonomi sistemine ve sanat dallarına kadar nüfuz etmiş olan heteroseksist ve fallogosantrik rejimin işleyişidir.

1990'ların başında, feminist kuramın ve gey ve lezbiyen çalışmaların bir uzantısı olarak gelişen *queer* kuramın temel kitaplarından birinin (*Epistemology of the Closet*) yazarı Eva Kosofsky Sedgwick'in sözleriyle: "Modern Batı kültürünün herhangi bir veçhesini, modern homoseksüel / heteroseksüel tanımının eleştirel bir çözümlemesini kapsamadan anlama girişimlerinin tümü sadece eksik değil, özünde hasarlı kalmaya mahkûmdur."

Cogito'nun cinsel yönelimler ve *queer* kuram özel sayısı heteroseksüel hegemonyanın buyruklarını reddeden ve sadece gey ve lezbiyen kimliklerle sınırlandırılamayacak olan *queer* pratiklere ve *queer* kurama dair metinlerden oluşuyor.

Judith Butler'ın Kabalcı Yayınevi tarafından yayımlanacak olan *Bodies That Matter* (Maddeleşen / Bela Bedenler) kitabının ilk bölümünün çevirisini bu sayıya veren Cüneyt Çakırlar ve Donat Bayer'e ve yayınevine teşekkür ederiz. Ayrıca *cogito*'ya cinsel yönelimler üzerine bir sayı yapma teklifiyle gelen yazarımız Selçuk Candansayar'a, *queer* kuram üzerine sayı yapacağımızı duyarak öneride ve katkıda bulunan herkese, Kaos GL'ye, cinsel yönelimler dosyasının "dosya" olmaktan çıkıp kapsamlı bir çift sayıya dönüşmesini sağlayan ve önerilerini eksik etmeyen yazar ve okurlarımıza müteşekkiriz.

Hülya Durudoğan, Mayıs 2010'da bir konferans için Türkiye'ye gelen Julia Kristeva'yla *cogito* için söyleşi yaptı. Kristeva'nın bu söyleşisini de, düşünürün çalışmalarının *queer* kuram açısından ele alındığı bir makaleyle birlikte yayımlıyoruz.

Şeyda Öztürk

Deneysel Arzu: *Queer* Öznelliğini Yeniden Düşünmek*

ELIZABETH GROSZ

> Bana soracak olursanız, *queer* her türlü toplumsal cinsiyeti, her türlü cinsel kanaati ve felsefeyi aşmaktadır. *Queer*lik bir varoluş halidir. Aynı zamanda bir yaşam tarzıdır. Ebediyen alternatif olan bir şeydir. Hem anaakım gey topluluğu için hem de anaakım lezbiyen topluluğu için. Şimdi *queer* olan şey beş yıl sonunda *queer* olmaktan çıkabilir. Toplumsal cinsiyet-ötesi *queer* her iki topluluk tarafından kabul edilecek olursa, *queer* diye bir şey kalmaz. İçinde yaşadığınız zamanların bir yansımasıdır bu.
>
> (Jasper Laybutt, *Wicked Women* dergisinin Avustralya baskısını hazırlayan, kadından erkek olma transseksüel, "erkek lezbiyen" editör, *Capital Q* içinde, 9 Ekim 1992, s. 9)

Okumakta olduğunuz makale, son birkaç sene içinde *queer* cinselliği ve *queer* teori üzerine hazırladığım üçlü yazı dizisinin son kısmıdır.[1] Bu üç makalenin, cinsel siyaseti yeniden düşünme bağlamında, bir miktar şüpheli bir gözle bakılabilecek "postmodern" terimiyle anılır olmuş çağdaş Fransız teorilerinin faydalılığından ya da başka yönlerinden istifade etme, onların bu

* İlk olarak, Joan Copjec'in yayına hazırladığı *Supposing the Subject* (Londra: Verso, 1994, s. 133-157) adlı kitapta yayımlanmıştır.

1 Bu üçlü yazı dizisinin ilk kısmı: "Lesbian Fetishism", *Differences*, C. 3. S. 2 (1991), s. 39-54; Emily Apter ile William Pietz'in yayına hazırladıkları *Fetishism as Cultural Discourse* (Ithaca, NY: Cornell University Press 1993, s. 101-15) içinde yeniden basıldı; "Refiguring Lesbian Desire" başlıklı ikinci kısım 1991 yılında düzenlenen MLA konferansında sunuldu; bu metnin daha uzun versiyonu, Laura Doan'un yayına hazırladığı *The Lesbian Postmodern* kitabında (New York: Columbia University Press) yayımlanacak. Elinizdeki makalenin kısa bir versiyonu 1992'de New York'ta düzenlenen MLA konferansında ve daha uzun bir versiyonu da 1993 yılının mayıs ayında Toronto Üniversitesi'nde düzenlenen "*Queer* Sites" ["*Queer* Alanlar"] başlıklı konferansta sunulmuştu.

özelliklerini (belki de hoşgörülme sınırlarının ötesine) esnetme ve belki de, gerektiği takdirde, altüst etme, altını oyma, deneme ve keşfetme yönünde pozitif bir arzu duymak dışında pek bir ortak yönleri yok.[2] Öte yandan, bu makalelerin siyaseten doğruculuğa has türden dar kafalı, dogmatik ahlakçılık ve kendinden eminliklerden kaçınmak, bir başka deyişle, belki de anlaşılabilir bir şekilde, sınıfsal, ırksal, cinsel ya da dinsel baskı üzerine yazılan metinlerin önemli bir kısmına damgasını vuran *hınç* ve tepkicilikten kaçınmak yönünde negatif bir kaygısı da vardır.

Bu makalelerde, ister akademik değerlerin ve araştırmacılığın heteroseksüel dünyasından isterse de bizatihi feminist ve *queer* teorinin siyasi alanı içinden dayatılmış olsunlar, feminist ve *queer* teoriye yön veren varsayımların, beyanların, genelleştirme yöntemlerinin ve ölçütlerinin yeniden sorgulanmasını önleyen kısıtlamaları ortadan kaldırmaya ve böyle bir özgür düşünsel uzamı temizlemek suretiyle, *queer*liğe dair geleneksel anlayışların aksiyomları ve dogmalarını tekrar etmeyi reddetmeye, yeni bir şeyi düşünme umuduyla olanaksız söylemleri ve teorik modelleri keşfetmeye çalıştım. Böyle bir hedefe ulaşmaya çalıştığınızda, her zaman tutarsızlığa, muğlaklığa, alay konusu olma riskine girersiniz, ama heteromerkezli patriyarkal kültürler ve bilgilerin bizleri zorla içine soktuğu çıkmazlardan kurtulmanın bir yolunu bulmak istiyorsak bu riskten çekinmemek zorundayız.

Yeniden formülleştirildikleri takdirde faydalı olmaya devam edebileceklerine inandığım bir dizi eski moda kavram ve meseleye bakmak istiyorum:

2 Bu genel "postmodern" terimi, kültürel bir coğrafya ve miras alınmış bir tarih dışında pek bir ortak özelliği olmayan bir dizi farklı ve hatta çoğu zaman birbiriyle çatışabilen konumları türdeşleştiren, yaftalayan ve hemen ıskartaya çıkaran, göndermede bulunulan teorinin ciddiye alınmadığını imâ eden bir terim, bir kategorileştirme tarzı olarak ortaya çıkmıştı. Benim gözümde bu terimin anlamı şu: "1968'den bu yana yapılagelen ve ciddiye alınamayacak kadar ıstırap verici olan Fransız teorisi". Böyle adlandırılan teoriyi icra edenler, kendi metinlerini okuyanların söylemleri ve pratiklerinde karşılaşıp da buna dair bir söz söylemeleri dışında, kendi teorilerini bu adla ifade etmiyorlar; bu terime ancak ABD'de rastlanıyor. Çoğu kez Derrida'ya ve özellikle de yapısöküme kolay yoldan bir burun kıvırma yolu gibi görünüyor; fakat bu reddiye genel olarak Foucault, Lacan, Lyotard, Baudrillard ve Deleuze'ü de kapsıyor. Öyle görünüyor ki (genelde kendilerini hümanist ya da Aydınlanmacı bir modernizm anlayışına adamış kişiler olan) eleştirmenlerinin gözünde"postmodernizm" teriminin işlevi, birbirinden çok farklı ve hatta bazen birbiriyle zıt düşebilen bu düşünürlerin aralarındaki farklılıkları göz önünde bulundurmaya hiç zahmet etmeden hepsini birden aynı kefeye koymak, ya da en iyi ihtimalle, pazarlanan şeyin –bu bir kitap olabilir, antoloji olabilir ya da bir konferans yahut seminer– güncelliğini, çağdaşlığını göstermeye yarayacak bir pazarlama aracı olmaktan ibarettir. Anlaşılan o ki eğer bu Fransız teorisyenlerden biri ile, ya da bu teorisyenlerin biri üzerinde çalışıyorsanız bu yaftayı kullanmak zorunda olacak kadar bir genelliği vardır artık bu terimin; geliştirilen ya da okunan tikel projeleri ve metinleri muğlaklaştırmaya ve nötr hale getirmeye yarıyorsa da bu böyledir.

lezbiyen ve gey *cinsellikleri, baskı* ve *"kimlik"*. Öznel/cinsel "kimlik"i yerinden etmeye, merkezinden etmeye ve hatta yok etmeye çalışan bildik antihümanist ya da post-yapısalcı kimlik eleştirilerini yeniden sahnelemeyi değil, bu eleştirileri yeniden yazmayı, dönüştürerek geri kazanmayı ve bu süreç içinde, şimdilerde *"queer* teori" diye bilinen alan için hayatî bir önemi olan ya da böyle bir önemi olması gereken kimi meseleleri açığa kavuşturmayı istiyorum.[3] Canlandırmayı istediğim tek şey bu terimlerin siyasi tari-

3 İnsanların hoşuna gitmeye devam etse de, bu terimin tarihi de sorunludur aslında. Bu bağlamda can alıcı olan husus *queer* teriminin muğlaklığıdır: Bu terim hem spekülasyon konusu olan şeylere –heteromerkezli anaakımın kaldıramayacağı lezbiyen, gey cinsellikleri ve diğer türden cinselliklere– hem de, belki çok daha ilginç bir şekilde, bu cinselliklere nasıl bakıldıklarına, bunları anlatmaya çalışan bilgilere göndermede bulunur. Dolayısıyla *"queer*lik" epistemolojik ve ontolojik biçimlere kafa tuttuğu kadar ahlaki ve siyasi normlara da kafa tutar.
Fakat bu terimi kullanmanın bir bedeli, belirli bir özgüllük kaybı, asıl bağlamından başka bir bağlama çekilip siyasi özünden arındırılma tehlikesi de vardır. Teresa de Lauretis, *Differences* dergisinin "Queer Theory" [*"Queer* Teori"] sayısı (C. 3, S. 2, 1991) için kaleme aldığı giriş yazısında, *"queer"* sıfatının doğuşu ve işlevine dair, açıkça muhalif, sınırları ihlal edici ve postmodern şeklindeki öz-anlayışına dair faydalı bir açıklama getirir:

> Bugün elimizde bir yandan, belirli yaşam tarzlarına, cinselliklerine, cinsel pratiklere, topluluklara, meselelere, mecmualara ve söylemlere işaret eden "lezbiyen" ve "gey" terimleri var; öte yandansa, "gey ve lezbiyen", ya da giderek daha sıklıkla kullanıldığı şekliyle, "lezbiyen ve gey" (hanımlar önden...) tabiri standart olarak kullanılan tabir haline gelmiş durumda.... Bir bakıma, *"Queer* Teori" terimi söylemsel protokollerimizde bu ince ayrımların tümünden kaçınma çabasıyla, bu verili terimlerden herhangi birine bağlı kalmamak, getirecekleri ideolojik sorumlulukları yüklenmemek ve onları hem ihlal etmek hem de aşmak –ya da en azından, onları sorunsallaştırmak– için gündeme getirilmişti. (s. v)

de Lauretis, "lezbiyen ve gey" tabirinin artık önceden belirlenmiş ve kimden bahsedildiği hemen anlaşılan bir insan topluluğuna, bununla bağlantılı bir dizi kimliğe ve yine bir dizi ucuz varsayıma ve hazır siyasi cevaplara işaret ettiğini söylemekte elbette son derece haklıdır. *"Queer"* sıfatı bu varsayımların çoğunu sorunsallaştırmaktadır; fakat bu sıfatın taşıdığı riskler, bir dizi bayat ve genelgeçer varsayıma, artık verili hakikatlerin yükünü kaldırmakta olan varsayımlara bağlı kalmaktan çok daha fazladır. "Lezbiyen ve gey" teriminin kimleri kapsadığını doğrudan (burada çözümlenecek olan terimlerin olanak tanıdığı kadarıyla doğrudan) ifade etme gibi bir avantajı vardır; *"queer"* terimininse en bariz ve en aşırı heteroseksüel ve patriyarkal iktidar oyunlarının çoğunu kapsama yetisi vardır ve hiç şüphesiz, yakın gelecekte bunlara siyasi bir gerekçe sunup üzerlerini örtecektir. Bir açıdan bunlar da *queer*'dir, bunlara da zulmedilmiştir, bunlar da dışlanmıştır. Heteroseksüel sadistler, oğlancılar, fetişistler, pornocular, pezevenkler, voyörler de toplumsal yaptırımlardan mustariptir; bir bakıma, onlar da baskı gören kişiler olarak görülebilir. Fakat lezbiyen ve gey düzeninin baskıya uğradığını, kadınların ve kimi ırkların baskı gördüğünü iddia etmek patriyarkal ve hetero-merkezli iktidar ilişkileri içinde yer alan, "sapkın cinsellikler" diye adlandırılabilecek cinselliklerin gerçek karmaşıklığını ve fallik ödüllerini göz ardı etmek demektir. Erkeklerin de "kadın şovenizmi"nin kurbanı olabildiğini iddia etmekle aynı şeydir bu: Böyle bir iddia, değerler ve çıkarların devamlı ve sistematik bir şekilde dağıtılıyor olmasının inkârına dayanır.
Dahası, "lezbiyen ve gey" terimi ile *"queer"* terimi arasına konan yeni ayrımın altında, çoğu zaman sözü edilmeyen bir dizi ontolojik ve siyasi varsayım yatar. Örneğin, cinsel farklılık

hi ve eskiden sahip oldukları güç değil: Nostaljik bir edayla bunları yeniden sahneye koyma çabasında filan değilim; derdim, hâlâ bir işlevi olan, potansiyelleri hâlâ keşfedilmemiş olan terimleri, fikirleri ve stratejileri bırakmayı reddetmek. Ne anlama geldiklerini, nasıl kullanılmakta olduklarını ve nasıl kullanılabileceklerini anlamak üzere bu terimleri son derece dikkatli bir şekilde irdelemek istiyorum.

İktidarın Sistematik Yapıları

Herhangi bir anlam ifade edecekse şayet, baskı, ayrımcılık ya da toplumsal konumlandırma gibi kavramların (ister ırkçı, emperyalist, cinsel olsun isterse de sınıfsal ya da dinsel) tikel bir biçimin dışında kavranması zorunludur. Bir başka deyişle, baskıların tarihte ve kültürler içinde cidden farklı görünümlere büründüğünü idrak etsek bile, aynı terimle ifade edileceklerse tüm bu farklı baskı biçimlerinin ortak bir paydası olması icap eder. Farklı toplumsal tahakküm biçimleri arasındaki ilişkiler ve etkileşimler ve bunların somut farklılıkları ve özgüllükleri daha açık bir şekilde anlaşılmak isteniyorsa, bu terimin hem bu çekirdeğinin, ya da hatta belki de "öz"ünün hem de menzili ile değişkenliğinin ele alınması gerekir. Gerek pek çok sayıda olan farklı baskı türlerini gerekse de bu farklı türlerin örtüşmeleri, yakınsamaları, birbirlerini pekiştirdikleri noktalar ve/veya aralarındaki gerilimler sonucu ortaya çıkan iç içe geçişler ve dönüşümleri de kapsayacaksa eğer, bu terimi net bir şekilde anlamlandırmamız şarttır. Gelgelelim, bu iç içe geçen baskı sistemlerini görünür kılmaya çalışmakla, baskı gören öznelerin sı-

sorunu lezbiyen ve gey teorisi ve siyasetinin tam da göbeğindedir ("eşcinsel" nitelemesi, indirgenemez bir şekilde, ister erkek ister kadın olsun belirli bir aşk nesnesine atıfta bulunur); *"queer"* cinselliklerin çoğalması ise ister istemez (her zaman için ne yardan ne serden geçmek istemediğine, baskıdan ötürü ıstırap duyup feryat etmenin imkânsız olduğu noktada bunu yapmaya çalıştığına inandığım bir konum olan) biseksüelliği, heteroseksüel transvestizmi, transseksüelliği ve sado-mazoşist heteroseksüelliği de kapsayacaktır. Bu ikisinin ötesindeki cinselliklerin çoğalması (bu ikisini öne sürmek zaten yeterince zordu!) *queer*liğin (ve cinsiyetlerin) hızla genişleyen alanının ve kapsadığı kitlenin temelini oluşturuyor gibi görünüyor. Bu çoğalmanın önüne geçmek, ya da bu çeşitli cinselliklerin sınırları ihlal edici mahiyetleri veya muhafazakârlıkları hakkında hüküm vermek istemesem de, bana öyle geliyor ki bu *queer*lik alanı cinsiyetlendirilmiş bedenlerin özgüllüklerini ancak kendini tehlikeye atmayı göze alma pahasına göz ardı edebilir: Hepimiz bir sürü farklı cinsel olasılık, akışkan, değişken cinsellik ve cinsel yönelimden oluşsak da, bunların yine de iki cinsiyetin biçimlenimine uyuyor olması hâlâ bir anlam ifade ediyor: Erkek bir sado-mazoşist kadın bir sado-mazoşistle aynı şekilde ya da aynı etkiyi yaratacak şekilde hareket etmez. Cinsel rol ve konumların farklı halleri ve icra edilme biçimlerini hangi cinsiyetlendirilmiş bedenin ortaya koyduğu *fark yaratır.*

ralandığı bir tür hiyerarşi, baskı derecelerine dair bir katalog çıkarmayı[4] ya da tüm baskı türlerini kapsayan bir tipoloji sunmayı değil (baskılar üzerine günümüzde yazılmakta olan pek çok teorik metinde mevcut eğilim bu gibi görünüyor),[5] başka kategorilerle birleştiğinde ya da ilişkiye geçtiğinde, her tikel kategorinin geçirmesi zorunlu olan bükülmeleri anlamayı amaçlıyorum.

Değerin toplumsal niteliğine, toplumsal kategorilerin birbirinden ayrılıp belirlenmesine damgasını vuran genel özellikler varsa eğer, yani *baskı* teriminin genel bir anlamı olacaksa eğer, bu terimin asgari düzeyde şu şekilde anlaşılması gerekir:

1. Söz konusu ayrışık (genelde hiyerarşik bir şekilde yapılandırılmış) konumlara göre çıkarları, iktidarı, otoriteyi ve değeri dağıtan genel bir yapı içinde, belirleme, oluşturma ve değerlendirme tarzları olarak işleyen top-

4 Özellikle de, beyaz orta sınıf, heteroseksüel, Anglo ve genç erkeklerden oluşan görece küçük bir azınlığın dışında, hepimizin kendimizi bir açıdan baskı görüyor olarak algılayabileceğimizi hesaba kattığımızda, birisinin kalkıp da kimin kimden daha fazla baskı görüyor olduğunu bulmak üzere baskıcı yapıların farklı eklemlenmelerini kıyaslamaya çalışmasını hiç anlayamıyorum.

5 Mevcut lezbiyen feminist metinlerde, hiçbir kadın kategorisinin dışarıda bırakılmadığı, her kadının bir tür öz-temsil bulabileceği bir lezbiyenlik açıklaması sunmaya dönük enteresan bir buyruk var gibi görünüyor. Bu kısmen, "ben de" sendromu diye adlandırdığım durumun, herkesi kapsama dürtüsünün, lezbiyenlik ya da feminizme dair şu ya da bu açıklamanın "beni de" kapsamadığı, siyah, işçi, Anglo olmayan, Hıristiyan olmayan, yaşlı, engelli olarak beni kendi bağlamım ve özgüllüğümde temsil etmediği şeklindeki yaygın iddianın bir sonucudur. Bu durumun bir yandan naif bir şekilde ve kendiyle çelişircesine yalnızca benim adıma konuşan, başka kimseyi temsil etmeyen ve dolayısıyla kimseyi sadece benim olan bir öz-temsili kabul etmeye zorlamayan söylemler yaratmak gibi bir sonucu olmuştur (örneğin, bkz. Joyce Trebilcot, "Dyke Methods", *Lesbian Philosophies and Cultures* içinde, Yay. Haz.: Jeffner Allen, Albany, NY: SUNY Press, 1990, s. 15-29). Böyle bir konum hiçbir söylemin ya da kültürel üretimin sırf kendi yazarının/üreticisinin niyetlerini yansıtmadığı olgusunun getirdiği sorumluluğu kabul etmeyi reddetmekle kalmaz; her söylem ve her kültürel üretim başkaları tarafından okunur, başkaları bunlara ilgi duyar ve karşılık verir; ama bunlar kendi varoluşlarına dair bir açıklama sunamaz. Yazdığım şey sadece kendim için doğruysa, hiç de doğru değil demektir: Hakikat kavramının aslında onunla hiçbir bağlantısı olamaz ("benim içim doğru" ifadesi kendisiyle çelişir). Öte yandan, bunun karşıt ucunu ya kendilerini tanımlamak için oluşturdukları lezbiyen-feminist-ırkçılık-karşıtı-sınıfçılık-karşıtı-yaşçılık-karşıtı gibi terimlerin arasına yerleştirdikleri tirelere gömülen ya da bu tirelerle... herkesi kapsama çabalarıyla kötürümleşen, ya da herkesi kapsasa da tek tek öznelerin özgüllükleri ve farklılıklarına dair söyleyecek çok az şeyi olan türden genellemelere indirgenen pek çok feminist metinde görebiliriz. Ya özgüllüğün silinmesi reddedilecektir (ki bu durumda açıktır ki herkes kapsanmayacaktır), ya da genelliğin ya da evrenselliğin silinmesi reddedilecektir (ki bu durumda da, kendi farklılığı, kendi somut eklemlenmeleri içinde hiçbir tikel baskı biçimi layıkıyla izah edilemeyecektir). Bu iki konumun yarattığı güçlüklere ve sözleriyle evrensel iddiaları ifade edemeseler ya da kapsayamasalar da, aslında tüm öznelerin (kendileri farkında olsunlar ya da olmasınlar) aslında başkaları adına konuşma konumunda olduğunu teslim etmenin siyasi zorunluluğuna dair hayli keskin bir çözümleme için, bkz. Linda Alcoff, "On Speaking for Others", *Cultural Critique*, 20 (1992), s. 5-32.

lumsal konum ya da yerlerin sistematik olarak ayrışık bir biçimde üretilmesi. Bu şunu imâ eder: Ne türden yetenekleri, yetileri ve nitelikleri olursa olsun, tabi grupların imtiyazlı konumlara erişme olanakları, imkânsız değilse de son derece kısıtlıdır. Gruba atfedilen özellikler sonucunda, tekillikler ve tikellik daima belirsizleşir.

2. Değer ve iktidar adaletsizlikleriyle şekillenen bu ayrışık konumlar imtiyazlı konumda olanlara çıkarlar dağıtır; bu da ancak başka, tabi konumların pahasına yapılır. Bu imtiyazın mümkün olmasının tek sebebi, bedelinin tâbiyetle ödenmesidir. Bu da iktidar ve otorite yapılarını dönüştürmenin hâlâ niçin bu kadar zor olduğunu açıklar: Aslında bedelini ödemeden çıkar sahibi olan hâkim grupların bir mücadele vermeden ellerindeki çıkarları hemencecik bırakmaları kendi menfaatlerine uymaz. Hiç şüphesiz, değişime yönelik itki ve güdü, göreli konumların herhangi bir şekilde yeniden dizilmesi sonucunda imtiyazlarından çok şey kaybetmeye yakın bu hâkim gruptan gelemez.

3. Belirli gruplar toplumsal yapı içinde ayrışık mevkilerde bulundukları gibi (birbiriyle iç içe geçebilen ya da birbirine bağımlı olabilen, ama yalnızca hâkim grubun çıkarlarına hizmet eden konumlardır bunlar), bu konumlar kendilerine özel olarak kazınmamış ama kendileri tarafından önceden belirlenen değerler, nitelikler, çıkarlar ve hareketlilikle doğrudan ya da dolaylı yoldan bağlantılıdır. Erkek, beyaz, orta sınıf, Hıristiyan ve sair doğmak kişiye zengin olma, karar verme ve adlandırma yetilerini kazandırır; başka gruplar bu gibi yetilere büsbütün erişemez durumda değilseler de, onlara erişmeleri son derece zor hale getirilmektedir; belki de tabi bir grupla olan tanımsal bağlantılarını geride bırakma ya da aşma pahasına yapabilirler bunu. (Örneğin siyahlar ya da kadınlar orta sınıfın çıkarlarına erişebilirler; ama bunu yaptıkları anda eskiden mensubu oldukları grupla herhangi bir özdeşleşme içinde olmaktan vazgeçmiş olurlar.)

4. Tahakküm ve tâbiyet ilişkileri yalnızca elle tutulur maddi çıkarlar değil –gerçi bunlar kolayca belgelenebilir– hâkim grupların anlam, anlamlandırma ve temsil sistemleri üretmeye dönük rahatlıkları ve yetenekleri açısından da şekillenir; bu gruplar kendi menfaatlerini, bakış açılarını, değerlerini ve çerçevelerini pozitif terimlerle sunar ve başkalarını (karşılıklı olmayan bir şekilde) bu menfaatler bakımından tanımlar. Tabi grup üyelerinin bu rahatlığa erişmesine izin verilmez. Burada, tahakküm altına alınmış grupların anlam değiştiremeyeceğini, yeni anlamlar ve çerçeveler geliştiremeyece-

ğini değil, bunları yapmanın hayli zorlaştırıldığını ve bunun hayli sert bir mücadele ve çarpışmanın konusu olduğunu ileri sürmek istiyorum.

5. Baskıyı oluşturan tahakküm ve tâbiyet ilişkileri, sırasıyla, değişmez, sabit iktidar ve iktidarsızlık ya da merkez ve kenardalık konumlarında bulunulmasından çok daha karmaşıktır. Tahakküm konumlarının tâbiyet altına sokulanlar pahasına imtiyazlar ve çıkarlar getirdiği açık olsa da, uzun vadeli güçlükleri de vardır; zira bu konumları işgal edenler kişinin kendi kendini belirlemesini sağlayan kimi becerilere erişemez olur – mücadele, direniş ve tabi konumlarda olanların edinmek zorunda olduğu hünerler sayesinde kazanılan becerilerdir bunlar. Tabi konumlar hâkim konumların pek çok hakkı ve imtiyazından mahrum olmayı gerektiriyor olsa da, belirli yetenekleri ve beceriklilik şekillerini, tam da kişinin kendi başına hayatta kalma ve yaratma yetisini de –ki mütehakkimler bu yetileri kaybetmiş durumdadır– üretir. Halinden memnun olan mütehakkimlerin keyifleri yerindedir, ama tabi olanlar ya akıllarını keskinleştirip kendilerini devamlı olarak geliştirmeleri gerekir ya da baskıyla içine düştükleri konumlara teslim olacaklardır. Toplumsal değişim ancak mütehakkimlerle hükmedilenlerin çarpışması, karşı karşıya gelmesi, hükmedilenlerin mütehakkimlere kafa tutması sonucunda belirli bir doğrultuya girer (bu doğrultunun ve önceden belirlenmiş herhangi bir hedefe yönelik ilerleme dereceleri iki gruptan birinin ya da iki grubun üyeleri tarafından garanti edilemeyecek olsa da bu böyledir).

Açıktır ki baskı kavramı iktidarla, iktidarın içine girebileceği ilişkiler, barındırabileceği itkiler ve bürünebileceği biçimlerle ilişkilidir. Fakat Michel Foucault'nun 1970'lerin ortalarında yayımladığı eserleriyle birlikte, iktidar ve tabii, baskı kavramları göreli olarak büyük dönüşümler geçirmiştir; öyle ki iktidar, tahakküm ve tâbiyet arasındaki ilişkilerin hallerini kolayca ve kesin bir dille tasvir etmek artık mümkün değildir. Tabi konumda olanlar, suçlarına iştirak etmeseler de, iktidar ilişkilerine bulaşmış durumdadır: İktidar ilişkilerine bulaşmışlardır, çünkü, hareketli bir kuvvet ilişkisi dizisi olarak iktidar yapısal tâbiyet konumlarını gerektirir; kendi etkililiğinin dışarısı ya da sınırı olarak değil, bilakis, bizatihi kendi iç koşulu, etrafında döndüğü "dayanak" olarak. Foucault'nun çalışmalarının feminizm açısından kimi sorunlar barındırdığı gayet kapsamlı bir şekilde ortaya konmuştur;[6] ama bu

6 Bunlardan başlıcası, Foucault'nun soykütüklerini son derece güzel bir şekilde ortaya koyduğu kurumların –hapishaneler, tımarhaneler, cinsellik ve kişinin kendini üretmesi hakkındaki söylemler vs.– belirgin bir şekilde erkeklerin hâkimiyetindeki yerler olduğunu ve

çalışmaların feminist ve lezbiyen teorisyenlere en azından bir (elbette daha fazlası da vardır) içgörü sunduğundan bahsedebiliriz; Foucault baskı kavramını çok daha incelikli bir şekilde irdelemiş, kendilerine aşağı toplumsal değerler atfedilen kişilerin otomatik olarak pasif hale gelmediğini, uysal kurbanlar, mağdurlar olmadıklarını, tabi toplumsal konumlarda olanların her türlü yetiden ve her türlü direnme şeklinden mahrum edilemeyeceğini öğretmiştir bizlere. Bu konumlar sırf evrensel olarak dayatılan bir işlem yoluyla tekil bir şemaya tabi kılınmazlar; daha ziyade, direniş yaratılır ve direniş de kendi strateji ve karşı stratejilerini doğurur, kendi kuvvetini (mütehakkimlerin kuvvetinin zıddı ya da aksi değildir bu kuvvet), kendi becerilerini, kendi pratiklerini ve hatta kendi bilgilerini ortaya koyar; ki bunların hepsi, toplumsal-kültürel olarak nerede durduğuna ve oynamaya devam etmekten başka seçeneğimizin olmadığı iktidar oyununun olumsallıklarına bağlı olarak, iktidar ve tahakküm konumlarına sevk edilebilir. Lafın kısası, Foucault, elbette tek başına olmasa da, baskı görenler, ezilenler diye sınıflandırılan kişilerin belirli (öznel, ama yönelimsel olmayan) bir failliği ve etkililiği olabileceğine ve hatta bunun zorunlu olduğuna dikkat çekerek bir umut hissi vermişti.[7] Kapitalizmin, patriyarkanın, ırkçılığın ve emperyalizmin devasa

tâbiyet ve başkaldırı hikâyelerini anlattığı imtiyazlı öznelerin erkekler olduğunu teslim edememesidir. Bkz. Irene Diamond ve Lee Quinby, *Feminism and Foucault* (Boston, MA: Northeastern University Press, 1988) ve benim şu makalem: "Contemporary Theories of Power", *Feminist Knowledge, Critique and Construct* içinde, Yay. Haz.: Sneja Gunew (Londra: Routledge, 1990).

7 Feministler, Marksistler ve özellikle de hümanistler arasında yaygın olan, postmodernizmin, bilhassa da Lacan, Foucault ve Derrida'nın çalışmalarının faillik kavramını ve dolayısıyla devrimci toplumsal dönüşüm olasılıklarını yok ettiği şeklindeki o meşhur şikâyet bana on dokuzuncu yüzyıla has belirlenimcilik anlayışının yanıltıcı bir artçı etkisi ya da kalıntısı gibi görünüyor; bu postmodern düşünürlerin eserlerinde böyle bir anlayışın hiç yeri yoktur, olsa da çok az vardır zira ne özgür iradeyi savunur bu düşünürler ne de belirlenimciliği. Bu konuda belki de en açık olan kişi Lacan'dır: Tesadüfi olayların, *hiçbir* sebebi olmayan ve dolayısıyla öznelerin hiçbir şekilde denetleyemediği tesadüfi olayların olabileceğini koyutladığı ölçüde, bizatihi özgür irade kavramının hiç de herhangi bir siyasi ya da öznel failliğin garantisi olmadığını gösterir. Katı belirlenimcilik kavramı da benzerdir ve bunun faillik kavramıyla gerilim içinde olduğunu belki çok daha fazla kişi fark ediyordur. Lacan'ın hümanizm karşıtı bir çerçevede öne sürdüğü aşırı-belirleme kavramı (çoğul belirleme değil) -esas itibariyle belirlenemez ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak yorumlanabilir olan temellendirme, herhangi bir ruhsal koşuldan bu koşulların etkilerine kadar uzanan bir dizi patika- ne belirlenebilirdir ne de belirlenemezdir. Elbette semptomatik davranışın "nedenler"i vardır, fakat psikanaliz daha ziyade sebeplerle ilgilenir. "Aşırı-belirlenim", kendi mantığıyla özgür irade ile belirlenimcilik arasındaki ikili karşıtlığı tökezleten birkaç Freudcu kavramdan biridir hâlâ. Bir dizi fikir ya da itki ile bunların ruhsal ya da davranışsal etkileri arasındaki pek çok patikanın içsel olasılığıdır. Siyasi olarak uygulamaya konabilir bir faillik anlayışı için tam da böyle bir anlayış gereklidir: Faillik, verili bir bağlam içindeki ve o bağlamın dönüşmesini de sağlayabilecek seçeneklerin, kararların ve kararların işleyi-

şeylermiş gibi sistematik, tutarlı ve küresel programlar olarak anlaşılmasını sorunsallaştırmıştı ve bu da bu büyük sistemler arasında katı ve değişmez bağlılıklar, iç içe geçişler olduğunu ileri sürmeyi zorlaştırmıştı. Bu ara bağlantılar şimdi daha ziyade, acil bir ihtiyacı karşılamak üzere kurulmuş, daha az programlanmış, iç bütünlüğü daha az olan ve dolayısıyla yeniden dizilime ve dönüşüme daha müsait olan bağlantılar olarak görülüyor; eskisinden daha bulanık, daha az belirli olsalar da (siyaseten doğrucu bir açıdan) sırf iyi ya da kötü terimleriyle yorumlanmaları artık daha zor olsa da bu böyle.

İktidar ve tahakküm ilişkilerini bu şekilde kavradığımızda, baskı ve toplumsal değerlendirme kavramlarını hümanist tarihin elinden alıp bu kavramların temelindeki farklılık meselelerini açığa çıkartabiliriz. Baskı teorileri, tüm özneleri (ya da daha yaygın bir şekilde çoğu özneyi) çıplak yahut genel bir insanlık modeli temelinde tanımaya çalışan, evrenselleştirici, bireyleştirici bir çerçevede gömülü kaldığında, farklılık da insan-öncesi, proto-insan ve insan-dışı kategorileri içinde kaybolup gidiyordu. Başkalık gündeme gelirse eğer, en iyi ihtimalle, "insan" varoluşuna atfedilen tüm diğer yetileri de değiştiren temel bir boyut ya da tanımlayıcı bir özellik olarak değil de bu temel insan doğası üzerindeki ufak bir değişiklik, küçük bir ayrıntı olarak gündeme geliyordu. Genelgeçer insan biçiminde erkeklerin varsayımları, bakış açıları, çerçeveleri ve menfaatlerini standart kabul eden bu hümanizme en dolaysız eleştiri feminizm ile birlikte hümanizm karşıtlığından gelmişti.

Cinsiyet ve Cinsellik

Yukarıda ana hatlarıyla anlattığım özellikler, öznelerin ve pratiklerin ya cinsiyetlerine ya da cinselliklerine (veya ikisine birden) dayalı olarak –kendi uygun gördüğüm deyişle– "cinsel baskı" altına alınmalarını, yetkisiz kılınmalarını, değersizleştirilmelerini ve yanlış temsil edilmelerini nitelemek açısından yeterli midir? Genel olarak kadınların, lezbiyenlerin ve geylerin, çeşitli sapıkların, transseksüellerin, travestilerin, *drag queen*'lerin*, *butch*'ların**,

şidir. Fakat bu işleyişin nereye varacağı ne garanti edilebilir ne de kendisi sırf niyetlerin ya da tercihlerin bir işlevinden ibarettir; etkileri temel olarak açık uçlu olan olayların sahnelenişidir.

* Genellikle eğlence veya performans amacıyla, kadınlarla bağdaştırılan kıyafetleri giyen, heteroseksüel olabileceği gibi eşcinsel de olabilecek erkek (ç.n.).

** Erkeksi görünüm veya tavır. İngilizcede genel olarak erkekler için "sert erkek" anlamında kullanıldığı gibi, *queer* jargonda özellikle lezbiyenler tarafından bir altkimlik olarak benimsenen bir tanımdır, eril olarak algılanan görünüm veya tavrı olan lezbiyenleri niteler (ç.n.).

cross-dresser'ların* ve cinsel sınırları aşan tüm diğer insanların yaşadığı çeşitli baskı türlerini kapsarlar mı? Hümanizm karşıtı soru budur: Tüm baskı türlerinin ilk bakışta evrensel gibi gözüken özellikleri, tikelliklerinden bağımsız olarak, aslında eşit ölçüde tüm baskı türlerine mi göndermede bulunurlar? Eğer öyleyse, kadın düşmanlığı ile homofobinin diğer baskı türlerinden olan farklılıkları ve özgüllükleri içinde açıklanmasına ne şekillerde yardımcı olurlar? Eğer tek işlevleri baskıyı tanımlamaksa, yani söz konusu baskının homofobik boyutunu belirlemek değilse, onları uygun hale getirmek için neyin ilave edilmesi, neyin değiştirilmesi gerekir? Bu soru başka soruları da doğurur: Homofobi diye bir şey var mıdır sahiden? Lezbiyenlerin mâruz kaldığı homofobi ile geylerin mâruz kaldığı homofobi aynı mıdır? Söz konusu kişinin erkek ya da kadın olması (artık bu terimleri nasıl tanımlamayı tercih edersek edelim) o kişinin mâruz kaldığı homofobi biçimlerini değiştirir mi? Dahası, cinsiyet/cinsellik kategorisinin kendisi cinsel açıdan farklılaşır mı, yani söz konusu olan kişinin cinsiyet ve cinselliğine bağlı olarak farklılık gösterir mi?

Burada "cinsiyet" ve "cinsellik" terimlerini Foucault'nun teorisi ışığında, ama bu teoriyle ihtilaf içinde yeniden ele almak istiyorum. Ona göre –ki bu onun ortaya koyduğu en büyük yeniliklerden biridir– cinsiyet artık "toplumsal cinsiyet" ve "cinsellik" şeklindeki üstyapıların kendisine sonradan eklenebileceği zemin, gerçek, (biyolojik/doğal) temel olarak anlaşılamaz. Bir tür söylemsel ve kültürel örtü işlevi görebilecek biyolojik bir altkatman yoktur. Onun gözünde, öznelliğe verili olan ve öznellik için temel teşkil eden cinsiyet kavramının kendisi, toplumsal-söylemsel bir cinsellik rejiminin ürünü ya da sonucudur. Sıkça alıntılanan bir pasajda bu açıkça görülür:

> Hiç şüphesiz, cinsiyet –bize tahakküm eder gibi gözüken o faillik ve bizde var olan her şeyin temelinde var gibi gözüken o sır, ortaya koyduğu iktidar ve sakladığı anlam sayesinde bizleri esir eden ve ne olduğumuzu açığa çıkarmasını ve kendimizi, bizi tanımlayan şeyden kurtarmasını istediğimiz o nokta– cinselliğin konuşlanması ve işleyişi tarafından zorunlu hale getirilen bir ideal noktadan ibarettir. Cinsiyetin, iktidarla olan temasının tüm yüzeyinde ikincil olarak çeşitli etkiler üreten özerk bir faillik olduğu-

* Karşı cinsle bağdaştırılan kıyafetleri giymek. Travestizmi ve *drag*'i de kapsayan daha genel bir terimdir (ç.n.).

> nu düşünme hatasına düşmemeliyiz. Tam aksine, cinsiyet, bedenleri, onların maddiliklerini, kuvvetlerini, enerjilerini, duyumlarını ve hazlarını denetimi altına alan iktidarın örgütlediği bir cinsellik konuşlanmasındaki en spekülatif, en ideal ve en içsel öğedir.[8]

Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* [*Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*] adlı kitabında ve yakın zamanlarda yazdığı metinlerde Foucault'nun cinsiyet anlayışını büyük ölçüde olumlar gibi görünür: Doğa, akıl ya da biyoloji değil de tarihsel gereklilikler yoluyla –iktidarın söylemleri, bilgileri ve biçimlerinin konuşlanışı tarafından üretilen ve bu konuşlanış için gerekli olan türden dizilimler– birbirine bağlanan farklı öğelerin suni yolla, verili zamanın âdetlerine ve kültürüne göre sıralanmasıdır cinsiyet. Fakat Butler, Foucaultcu cinsiyet/cinsellik çiftine bir başka terimi daha ekler: Foucault'nun izahına, Butler'ın kabul ettiğinden daha aykırı olduğunu düşündüğüm toplumsal cinsiyet (*gender*) kavramı. Zira toplumsal cinsiyetin önceden kurulmuş cinsiyet temeli üzerindeki bir örtü –az ya da çok sabit ve evrensel bir altkatmanın kültürel bir çeşitlemesi– olarak anlaşılması *gerekir* ve performans kavramı bu olguyu tasvir eder; zira performans yapan, icra eden beden, her ne kadar Butler bu bedenin bizatihi performans tarafından üretildiğini iddia etse de, tüm performanslarının ötesinde, bu performansların arasında yaşamayı sürdürmek zorundadır. Butler'a göre performans, cinsiyet ile toplumsal cinsiyeti dolayımlayan terimdir: Toplumsal cinsiyet, cinsiyetin performansıdır. Bu toplumsal cinsiyet anlayışı, Moira Gatens'ın çalışmasının[9] izinden giderek başka bir metnimde belirttiğim gibi, şimdi büyük ölçüde işlevsiz, gereksiz, kültürden kültüre göre değişen yaşama, cinsiyete anlam verme ve onu ortaya koyma hallerimizi tasvir etmek için gerekli olmayan bir terim gibi görünmektedir. Böyle bir değişkenlik olduğunu inkâr etmek istemesem de, toplumsal cinsiyeti, Butler'ın iddia ettiği gibi, cinsiyetin tezahürü olarak göresim gelmiyor; zira cinsiyetin kendisi her zaman, bir ikinci-düzen tezahürü gerektirmeyen (ya da yasaklamayan) bir tezahürdür zaten:

8 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, C. I: *An Introduction*, Çev.: Robert Hurley (Londra: Allen Lane, 1978), s. 155. [Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, Çev.: Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2010, 3. Baskı).]

9 Özellikle bkz. Moira Gatens "A Critique of the Sex/Gender Distinction", *Interventions Beyond Marx* içinde, S. 2 (1983); *A Reader in Feminist Knowledge* içinde yeniden basıldı, Yay. Haz.: S. Gunew (Londra ve New York: Routledge, 1990).

> Foucault'nun ironiyle adlandırdığı gibi, cinsiyetin bir "hakikati" olabileceği fikri tam da, tutarlı toplumsal cinsiyet normlarının matrisi üzerinden tutarlı kimlikler yaratan düzenleyici pratikler sayesinde üretilir. Arzunun heteroseksüelleştirilmesi "dişil" ile "eril" arasında münferit ve asimetrik karşıtlıkları gerektirir ve bu karşıtlıkları yerleştirir – burada "dişil" ile "erkek"in dışavurumsal özellikleri olarak anlaşılır. Toplumsal cinsiyet kimliğini idrak edilebilir kılan kültürel matris bazı tür "kimlikler"in, yani toplumsal cinsiyetin cinsiyetten "kaynaklanmadığı", kimliklerin "var" olamamasını gerektirir.[10]

Şahsen anladığım kadarıyla, *cinsiyet* terimi cinsel itkilere, arzulara, isteklere, umutlara, bedenlere, hazlara, davranışlara ve pratiklere atıfta bulunmaz: Bunu tasvir etmek için *cinsellik* terimini kullanıyorum. *Cinsiyet* cinsel farklılık alanına, *bedenlerin morfolojisi* meselesine atıfta bulunur.[11] Cinsiyetin herhangi bir anlamda "cinsellik"ten daha aslî olduğunu ya da ondan bağımsız olarak varolduğunu söyleme niyetinde değilim. Cinsiyetin cinsellik rejimlerinin bir ürünü olduğu konusunda Foucault'ya katılıyorum (ki bu da aslında bir bedenin kaydedilmesinin, işleyişinin ve pratiklerinin o bedenin kendisini oluşturduğunu söylemenin bir başka yoludur: Bir beden neyi yapabiliyorsa *odur*; beden, kültürün kendi normlarını üzerine yazdığı, kayıt öncesi bir yüzey olarak anlaşılamaz, çünkü böyle bir anlayış bizatihi kaydın kurucu üretkenliğini göz ardı eder: Kayıt, etkin ve geridönüşlü bir biçimde, üzerine yazdığı yüzeyi yaratır). Butler'ı arkama, Foucault'yu da karşıma alarak, tartışılmakta olanın erkek bedeni mi yoksa kadın bedeni mi olduğuna bağlı olarak, gerek cinsiyetin gerekse de cinselliğin oldukça farklı şekilde işaretlendiğini, yaşandığını ve işlediğini söylemek istiyorum. Cinsiyet, Foucault'nun yazılarında olduğu gibi, kendi farklılıkları içindeki iki cinsiyetin sıfatı, cansız varoluşa karşıt olarak cinsiyetlendirilmiş varoluşa işaret eden türsel (*generic*) bir terim olmaktan çıkmıştır; cinsel farklılığın üretilip ortaya konulmasının sıfatı ve alanıdır artık. Öyle görünüyor ki toplumsal cinsiyet gereksiz bir kategoridir: Tüm etkileri, işaret ettiği alan, cinsellik

10 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York ve Londra: Routledge, 1990), s. 17. [Türkçesi: *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Çev.: Başak Ertür (İstanbul: Metis, 2010, 2. Baskı).]

11 Morfolojiler meselesi ve toplumsal cinsiyet kategorisinin gereksizliği üzerine, benim şu kitabıma bakabilirsiniz: *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism* (Indiana University Press, 1994).

ile cinsiyetin bütünleşmesi ve hatta bazen bu ikisi arasındaki uyuşmazlık tarafından kapsanmaktadır.

Butler bize şu çağrıyı yapar: "Mesela, toplumsal cinsiyeti bir *bedensel tarz*, tabiri caizse bir "edim" olarak, hem kasıtlı hem performatif bir edim olarak düşünün ('performatif' burada teatral ve olumsal bir anlam inşasını belirtir)."[12] Toplumsal cinsiyet ile cinsiyet arasındaki süreksizlik, ürkütücü ve tehdit edici ayrışmayı, erkek bir öznenin kadın gibi davranabileceğini ve kadın bir öznenin de erkek gibi davranabileceğini, heteromerkezli talepleri *queer* öznenin, kadınla bağdaştırılan kıyafetleri giyen (*drag*) öznenin, heteroseksüel norm ve buyrukları hem performatif bir şekilde tekrar eden hem de onları altüst eden öznenin yıkıcı ihlallerinden ayıran gerilim ve huzursuzluk noktasını, radikal bağlantısızlık alanını göstermek için toplumsal cinsiyet kategorisine ihtiyacı vardır Butler'ın. Fakat her nasılsa cinsiyet boyutunun ötesinde olan bir terimin, toplumsal cinsiyet düzeninde, kurduğu oyun yerine, bizatihi cinsiyetin, bedenlerin kendilerinin istikrarsızlıklarına odaklansa, Butler'ın zaten güçlü olan argümanlarının daha da güçleneceğini zannediyorum. Toplumsal cinsiyetin cinsiyetle ihtilaf içinde olabileceğini değil de (ki bu iddia da birinin, –bu genelde cinsiyet olur,– diğeriyle, yani toplumsal cinsiyetle yeniden hizaya getirilebileceğini, hatta bunun toplumsal açıdan arzu edilebileceğini ya da Robert Stollerci bir bakış açısıyla bunun zorunlu olduğunu, psişik ya da cerrahi yollarla zorla uyumlu hale getirilebileceklerini imâ eder) cinsiyet ve bedenlerin tam ortasında bir istikrarsızlık olduğunu, neyi yapabiliyorsa bedenin de o olduğunu, bir bedenin yapabileceği şeyleri mevcut hiçbir kültürün kaldıramayacağını göstermek çok daha tehlikeli değil midir?

Duygulanımsal Bedenler

Cinsellik rejimleri vasıtasıyla cinsiyetin üretimini izah edebilmek için, bu noktada Foucault'dan ziyade Deleuze ve Guattari'ye başvurmak istiyorum. Bir ontoloji –bir bedenin ne olduğu– ile edimbilgisi (*pragmatics*) –bir bedenin ne(ler) yapabileceği– arasındaki farklılıkları ve bağlantıları anlamaya çalışıyorum. Deleuze ve Guattari cinsellik, cinsiyet ve cinsel kimlik konularında fikirlerini çok açık ifade etmemiş oldukları için, onların çalışmaları üzerinden söyleyeceğim sözler, psikanalitik ya da Foucaultcu teori ile çalışan fe-

12 Butler, *Gender Trouble*, s. 139.

ministlerin sunduğu yorumlardan daha spekülatif ve zayıf temelli olacaktır – erotik ve haz veren pratiklerin cinsiyetlendirilmiş bedenlerin özgüllüklerinin ve kültürel tikelliklerinin oluşumuna nasıl katkıda bulunduğunu anlamak üzere psikanalitik ve Foucaultcu teoriye daha kolaylıkla yeniden başvurulabilir. Deleuze'ün çalışmaları sabit bir özne fikrini sarstığı için, aslında o da cinsiyetin öznenin sırrı ya da hakikati olduğu varsayımını sorunsallaştırmaktadır. Bu sarsmanın feminist ve *queer* teori açısından olumlu etkileri olup olmayacağı bunun neyi yapmamızı, neyi değiştirmemizi mümkün kıldığına bağlı olacaktır. Eğer bir beden bedenin yaptıklarından ibaretse, o halde lezbiyen ve gey cinselikleri ve hepsinden önemlisi, yaşam tarzları, lezbiyen ve gey bedenler, yani hem cinsiyet, ırk ve sınıfsal özelliklerle hem de cinsel arzular ve pratiklerle ayrışan bedenler üretiyor demektir.

Deleuze, Nietzsche okumasında,[13] Nietzche'nin derinlik, psikoloji, içsellik ya da niyet yerine duygulanım, kuvvet, enerji ve itkiye ayrıcalık tanımış olduğunu vurgular. Nietzsche bilgiyi, sanatları ve hatta tüm kültürel üretimi ete kemiğe büründürdüğü, bedenselleştirdiği gibi, bunlar üzerine şimdilerde nasıl hüküm veriliyor olduğunu da yeniden kavramsallaştırır: Felsefe, teori ve bilgi, hareket, eylem ve üretim çerçevesinde kavranıyordur artık.[14] Felsefe en iyi şekilde, neşeli bir bedensel olumlamayla, şenlikli bir hal ve keyifle dans etme olarak icra edilir. Alışkanlıklar, gramer hataları ve kültürel buyruklar sonucunda, kavramsal ya da sırf zihinsel oldukları düşünülerek yanlış kavranmış bedenlerin etkisi ya da ürünüdür bilgi. Fakat bedenlerin bir etkisinden ibaret olmayan bilgi, bedenlerin eylemesini de mümkün kılar ya da hareket etmelerini, kendilerini aşmalarını, oluşmalarını engeller.

Kısaca özetlemek gerekirse: Nietzsche'ye çoğu kez, soylu itkiler ile aşağılık itkiler, aristokratın ahlakı ile kölenin ahlakı arasında yaptığı ayrım için başvurulur; Deleuze ise onu aktif kuvvetler ile reaktif kuvvetler ayrımı içinde yorumlar. Nietzsche'nin açıkça kaotik olan yazılarını sistematik bir çerçevede ele alan Deleuze, iktidar istencini, niteliklerine bağlı olarak, ya aktif ya da reaktif olarak (yahut her iki şekilde) tanımlanabilecek olan (gerek tek tek bedenlerdeki gerekse de toplumsal yahut kolektif bedenlerdeki) ayrışık kuvvetlerin işleyişi ile bağlantılandırır. Bu nitelikler uyarımın ya da itkilerin

13 Burada esas olarak Deleuze'ün *Nietzsche and Philosophy*'sini temel alacağım (Çev.: Hugh Tomlinson, Londra: Athlone Press, 1983). Bu kitaba bundan sonra yapacağım göndermeleri metnin içinde belirteceğim.

14 Şu makaleme bkz. "Nietzche and the Stomach for Knowledge", *Nietzsche, Feminism and Political Theory* içinde, Yay. Haz.: Paul Patton (Londra ve New York: Routledge, 1993).

kuvvetinin farklılaşan niceliklerinin bir işlevi ve sonucudur. Söz konusu olan şey yalnızca aktif kuvvetlerin iktidar istencini sergilemesi, reaktif kuvvetlerin de bu istence teslim olması ya da bundan vazgeçmesi değildir; daha ziyade, her iki kuvvet de eşit ölçüde iktidar istencinin ürünleridir. Burada *aktif* ve *reaktif* terimleri kuvveti ifade eden terimlerdir; iktidar istenci düzeyinde onlara karşılık gelen terimlerse *olumlayıcı* ve *olumsuz* terimleridir: "Olumlama ve inkâr etme, değer verme ve değersizleştirme, iktidar istencini ifade eder; keza eyleme ve eyleme karşılık eyleme de kuvveti ifade eder" (s. 54). Olumlamanın eylemle aynı dizilim içinde işlediği, olumsuzlamanın da reaktif olduğu açıktır, ama bu dizilimler çok zayıftır. Kendilikleri değil süreçleri belirlerler: "Olumlama, eylem değil, aktif hale gelmenin gücü, *aktif hale gelmenin* kişinin kendisinde cisimleşmiş halidir. Olumsuzlama ise sırf reaksiyon değil, bir *reaktif hale gelme*'dir" (s. 54).

Deleuze aktif ve reaktif kuvvetleri, aralarındaki bağlantılar ve olumlama ile olumsuzlama çerçevesinde birbirinden ayırır. Aktif kuvvetler kendilerini olumlar ya da ortaya koyar, kendi farklılıklarından keyif alır, kendi olumlu doğrultuları içinde gelişir; reaktif kuvvetlerse, faaliyeti sınırlayıp zaptetmek üzere işler. Faaliyeti olumsuzlamak, kırmak ya da kısıtlamak, onu nötr hale getirmek ve etkilerini önlemek üzere işler. Deleuze'e göre, reaktif kuvvetler esas itibariyle parçalama yoluyla, aktif kuvvet ile o kuvvetin ne(ler) yapabileceği arasında kesin bir kırılma yaratmak suretiyle işler (s. 57). O halde reaktif kuvvetler faaliyeti aktif kuvvetlerin elinden çalıyor değildir; daha ziyade, aktif kuvvetleri reaksiyon kuvvetlerine dönüştürüyor, mit, sembolizm, fantezi ve tahrifat yoluyla bir kuvveti kendi etkilerinden ayırıyordur. Bir anlamda, reaktif kuvvetlerin baştan çıkarıcı, cezbedici, tuzağa düşürücü kuvvetler olduğu düşünülebilir: Kendi hedefleri ve işleri, kendi tahrifatları ve rasyonelleştirmeleri uğruna aktif kuvveti ağına çeker.[15]

Kısacası aktif kuvvet, kendisini esneten, nereye kadar uzanabiliyorsa (önceden bilinebilen bir sınır değildir bu) oraya uzanan, kendi özgür genişlemesi dışında hiçbir şeye aldırış etmeden, başkalarını umursamadan kendi yo-

15 Reaktif kuvvet: (1) uyarlama ve kısmi sınırlandırmaya dönük faydacı kuvvet; (2) aktif kuvveti yapabileceklerinden ayıran, aktif kuvveti inkâr eden kuvvet (zayıfların ya da kölelerin zaferi); (3) yapabileceklerinden koparılmış, kendini inkâr eden ya da kendine karşı gelen kuvvet (zayıfların ya da kölelerin saltanatı). Ve benzer şekilde, aktif kuvvet: (1) plastik, hâkim ve boyun eğdirici kuvvet; (2) yapabileceğinin sınırına giden kuvvet; (3) kendi farklılığını olumlayan, farklılığı bir keyif ve olumlama nesnesi haline getiren kuvvet (Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 64).

lunda ilerleyen bir kuvvettir. Alavere dalavereden uzak, açık ve belki hatta naiftir: Başına gelenleri açıklıkla karşılar. Reaktif kuvvetlerse kurnaz, gizli, kısıtlayıcı, müdahale edici, ikincil, aldırışsız, gayretli ve itaatkârdır. Safça işler, hissiyat ve his hallerinde yaşarlar (nostalji, kendini haklı çıkarma ve başkalarından nefret etme temel özellikleridir). Aktif kuvvetler olumlar, üretir ve esnerken, reaktif kuvvetler yargıda bulunur, ahkâm keser, ideolojiler ve açıklama tarzları üretir, dahiyane teoriler icat eder, uzlaşır. Dinin, ahlakın ve yasanın üretimiyle özdeşleştirilebilir, tesadüfün, değişimin ve dönüşümün sonsuz doğasını olumlamadan, aynının bitimsizce yeniden üretilmesine vakfedilmiş sistemlerle bir tutulabilirler. Her ne kadar olumlayıcı yargılar ve aktif kuvvet genelde aristokratik ya da soylu, negatif kuvvetlerse bayağı ve aşağılık addedilse de –yani her ne kadar olumlama güçlülerin ve *iktidarda* olanların alanı, olumsuzlama ve *hınç* da ezilenlerin ve güçsüzlerin özellikleri olarak görülse de– bu bakışta Nietzsche'nin bu mikro kuvvetler, gerek bireylerin kendi *içlerindeki* gerekse de kendi *aralarındaki* dizilimler, etkileşimler hakkındaki çok daha gelişkin olan kavrayışı fazlasıyla basitleştirilir.

Nietzsche ve Deleuze cinsel yönelimler ve yaşam tarzları meselesini hiç tartışmamış olsa da, (kendisine karşı gelmeyi ya da onu dönüştürmeyi seçebilsek bile, buyruğundan azade olamadığımızdan ötürü hepimizin içinde yer aldığı) zorunlu heteroseksüellik tarafından yönetilen o kuvvetlerin, faaliyetlerin ve itkilerin, köleye yakışır ya da reaktif kuvvetler, bir bedeni yapabileceklerinden ayırmak, bir bedeni olabileceğinden ziyade mevcut haline indirgemek üzere hareket eden kuvvetler modelinde anlaşılabileceği fikri bana makûl geliyor; öte yandan gey ve lezbiyen cinsel pratikleri ve yaşam tarzları, belirli bir istikrarı, belirli bir toplumsal güvenliği ve huzuru tehlikeye soktukları ölçüde, heteroseksüelliğin buyruklarını reddettikleri ölçüde, aktif ve üretken kuvvetlerin zaferi olarak görülebilir ve öyle görülmelidirler. Sırf uydumculuğa ya da başkaldırıya yöneltilmiş tekil itkiler olduğu şeklindeki basit varsayımdan uzak durursak –zaten böyle yapmak zorundayız– fazla hazırcı bir genellemeyle, fazla ak kara bir nitelemeyle, heteroseksüelleri sakat duygusal köleler ve gey, lezbiyen ve diğer *queer*leri mevcut sınırları ihlal eden cinsel radikaller olarak görmekten kaçınmış oluruz. Hepimiz içinde bir yanda uydumculuk için çaba sarf eden öğeler ve itkiler, öte yanda da istikrarsızlık ve değişim peşinde olanları vardır: Bu durum heteroseksüeller için olduğu kadar her türden *queer*ler için de geçerlidir (gerçi uydumculuğun meyvelerini yiyenler için –ki bunlar esas olarak heteroseksüel erkeklerdir– genişle-

me, gelişme ve değişime yönelik daha az itki olması pekâlâ mümkündür. Aslına bakacak olursak pek çok kişinin *"queer"* terimini benimsemiş olmasının en bariz nedenlerinden biri, kendilerini hem heteroseksüel topluluklardan hem de –yine pek çok kişinin iddiasına göre heteroseksüel muadilleri kadar zorlayıcı, yargılayıcı bir şekilde hareket eden– gey topluluklardan da ayırmaktı. Bir tür sorunundan ziyade, bir derece, az mı çok mu sorunu; istikrar ve toplumsal buyruk ile olan belirli bir suç ortaklığı içinde, hepimizin öyle ya da böyle sahip olduğu değişen yatırımlar meselesidir bu.[16]

Gelgelelim bunu söylemek –varoşta yaşayan ve en fazla ayda bir sevişen çiftlerden *queer*lerin en *queer*ine– hepimizin aynı olduğunu söylemek anlamına gelmez.[17] Tabii ki öyle bir anlama gelmez. Fakat bu sadece bir derece, bir konum ve irade meselesidir. Bana kalırsa, heteroseksüel bir kişi bir yandan heteroseksüelliğini sürdürebilir, diğer yandan da çiftleşme, penetrasyon ve aktif/pasif ayrımına dayanan genelgeçer normun dışında yıkıcı ya da mevcut sınırları ihlal eden cinsel ilişkilere girebilir (fakat bunları nadiren

16 Deleuze'ün Nietzsche okumasında, bedenin kuvvetlerinin her zaman yalnızca bir az ya da çokluk meselesi, ayrışık nicelikler sorunu olduğu ve iki nicelik arasındaki ayrışık ilişki neticesinde, niteliklerin üretildiği açıklıkla ortaya konur. Şöyle der Nietzsche:

> Değerlere ilişkin bir bilimsel düzenin sırf rakamsal ve niceliksel kuvvetler ölçeği üzerinde inşa edilip edilemeyeceği anlaşılmaya çalışılmalıdır. Diğer tüm "değerler" önyargılar, naiflikler ve yanlış anlamalardan ibarettir. Her yerde bu rakamsal ve niceliksel ölçeğe indirgenebilirler (Friedrich Nietzsche, *Will to Power*, Çev.: Walter Kaufmann ve R. J. Hollindale (New York: Random House, 1968), s. 710). [Türkçesi: *Güç İstenci*, Çev.: Sedat Umran (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002).]

Deleuze'ün bu konudaki şerhi şöyledir:

> Nitelikler, aralarında bir ilişki olduğu önceden varsayılan iki kuvvetin niceliksel farkından ibarettir. Kısacası, Nietzsche niceliğin niteliğe indirgenemezliğiyle asla ilgilenmez; daha ziyade, ona ancak ikincil derece ve bir semptom olarak ilgi duyar. Bizatihi nicelik açısından onu esasen ilgilendiren şey, nicelikteki farklılıkların eşitliğe indirgenemez oluşudur. Nitelik nicelikten farklıdır, ama bunun tek sebebi niceliğin o eşitleştirilemeyen, nicelikler arasında fark içinde eşitleştirilemeyen veçhesi olmasıdır... Nitelik nicelikteki farktan ibarettir ve kuvvetlerin ilişkiye geçtiğe her sefer ona karşılık gelir. (Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 43-4.)

17 Marilyn Frye, "Lesbian Sex" başlıklı o ilgi çekici ve enfes makalesinde (*Lesbian Philosophies and Cultures* içinde, Yay. Haz.: Jeffner Allen, Albany, NY: SUNY Press, 1990), seks araştırmacıları olan Philip Blumstein ile Pepper Schwartz'ın *American Couples* (New York: William and Morrow Co, 1983) adlı kitaplarında ortaya koydukları, evli çiftler, *de facto* heteroseksüel, gey ve lezbiyen çiftlerin cinsel faaliyet sıklığı hakkındaki istatiklerinden bazılarını alıntılar. Bu istatistiklere göre, uzun vadeli bir ilişki içindeki lezbiyenlerin yüzde kırk yedisi ayda bir ya da bundan biraz daha kısa bir zaman zarfında bir kez seks yaparken, aynı süre içinde evli çiftlerin yalnızca yüzde on beşi bir kez seks yapıyordu. Frye bu istatistiklere şöyle derin bir kavrayışla yaklaşır: Hele de ortalama olarak ayda bir kezden fazla "seks yapan" evli çiftlerin yüzde seksen beşinin bu tür faaliyetlere sekiz dakika ayırdığı ortaya çıktığında, "seks yapmanın" aslında ne anlama geldiği pek de belli değildir. Frye'ın bu çok önemli makalesine daha sonra tekrar döneceğim.

yapar) ve elbette lezbiyenler ile geyler de en heteroseksüel ve en varoş heteroseksüellerin yapılarını, alışkanlıklarını ve davranış kalıplarını olabildiğince yeniden üreten cinsel ilişkilere girebilir (tabii bunu nadiren başarırlar). Demek ki sırf *heteroseksüel olmak* ya da *queer olmak* kendi başına kişinin cinsel açıdan radikal olduğunu garanti altına almaz: Cinsel açıdan radikal olmak, kişinin kendi *queer*liğini ya da kendi heteroseksüelliğini, *queer* olarak heteroseksüelliğini nasıl yaşadığına dayanır.

Cinsellik Rejimleri

Foucault'ya ve onun cinsiyet ile cinsellik arasında yapmış olduğu ayrıma, cinselliğe ilişkin söylemsel rejimlerin kendi tarihsel etkileri olarak cinsiyet adını verdiğimiz fenomeni ürettiği şeklindeki iddiasına dönecek olursak, başka yerlerde bunu inkâr etmek için helak olsa da, aslında iktidarın işleyişi (cinselliğin konuşlandırılması) ile bir şekilde iktidar öncesi olan gerçek, bir dizi zamansız "bedenler ve hazlar" çerçevesinde tanımladığı bir gerçek arasında bir ayrıma gitmiş olduğunu görürüz. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'ndeki adı kötüye çıkmış bir pasajda –Judith Butler da bunun Foucault'nun eserlerindeki ciddi bir gerilim sahası olduğuna işaret eder–[18] safdil bir ırgat ile genç bir kız arasında oynanan (bugün bir çocuğun cinsel istismara uğraması olarak değerlendirmek zorunda olduğumuz) "kesilmiş süt" isimli bir oyunu tartışır:

> Bir alanın sınırında, *tıpkı daha önce yapmış olduğu* ve etrafındaki haşarı çocuklar tarafından görülmüş olduğu gibi, küçük bir kızı birkaç kez okşamıştı... Bu hikâyenin mühim yanı nedir peki? Tüm bunların küçüklüğü, önemsizliği; köydeki cinsellik yaşamındaki bu *gündelik hadise, mühim olmayan bu kırsal hazlar*, bir süre sonra, hem kolektif bir hoşgörüsüzlüğün hem de adli bir eylemin, tıbbi bir müdahalenin, etraflı bir klinik sorgulamanın ve tam bir teorik tefekkürün nesnesi olabilirdi.[19]

18 Butler, Foucault'nun *hem* cinsiyeti cinsellik rejimlerinin ürettiğini *hem de* öyle ya da böyle yasanın ve söylemsel aygıtın dışında olan bedenler ve hazlar olduğunu, bunların da iktidarın işlemesi için "hammadde" işlevi gördüğünü söylemek istediğini öne sürer. Butler'a göre: *Cinselliğin Tarihi*'nde çözülmemiş bir gerilim vardır (Foucault bu metinde çeşitli düzenleyici stratejilerin dayatılmasından önce var olmuş olan kuşaklararası cinsel muhabbetin "kırsal" ve "masum" hazlarından bahseder). Foucault bir yandan söylem ile iktidarın girift etkileşimleri tarafından üretilmemiş olan, kendi içinde bir "cinsiyet"in var olmadığını savunmak ister; oysa görünüşe bakılırsa belli herhangi bir söylem-iktidar ilişkisinin etkisi olmayan, *kendi içinde* bir "hazların çokluğu" vardır (Butler, *Gender Trouble*, s. 97).

19 Foucault, *The History of Sexuality*, s. 31. Vurgu benim.

Foucault burada bir şekilde iktidarın uzanabildiği eşiğin altında olan belirli faaliyetlerin, "mühim olmayan hazlar"ın olduğunu imâ ediyor gibidir: Bu hazlar göreli olarak masum, bir yatırıma dönük olmayan, olağan hazlardır. İktidarın devamlı olarak genişleyen denetiminin ancak görece yakın zamanlarda nesneleri haline gelmiş gündelik hadiselerdir. Foucault çok daha kışkırtıcı ve dolaysız ifadelerinden birinde, belki daha az meşum etkileri olan benzer bir iddiada bulunur:

> Cinselliğin çeşitli düzeneklerini taktik olarak tersine çevirmek suretiyle, çoğullukları ve barındırdıkları direniş olasılıklarıyla bedenlere, hazlara ve bilgilere sahip çıkarak iktidarın hâkimiyetine karşı çıkmayı amaçlıyorsak, köprüleri atmamız gereken şey cinsiyetin failliğidir. Cinselliğin konuşlandırılmasına yönelen karşı saldırının toparlanma noktası seks-arzusu değil, bedenler ve hazlar olmalıdır.[20]

Cinsellik alanında kalmak (Foucault'nun imâ ettiği gibi, özgürlükçü cinsel siyasetin önemli bir kısmında bu yapılır) iktidarın işleyişine suç ortağı olmaya devam etmek anlamına geldiği gibi –zira kendisinin de vurguladığı gibi, iktidar ile direniş arasında kurucu bir suç ortaklığı vardır– iktidarın işlemlerini desteklemek ve yaymak anlamına da gelir. Ama, der gibidir Foucault, bir şekilde cinsellik rejiminin işleyişi ile bağlantılı olan bedenler ile hazların barındırdığı çeşitli olasılıklar içinde, artık iktidara onunla suç ortaklığına düşmeden kafa tutma imkânlarımız vardır. Bu da demektir ki cinsel özgürlük taraftarları iktidarın menzili içinde kalsa bile, gey ve lezbiyen (gerçi Foucault ikincisinin adını elbette anmaz) bedenler, hazlar, pratikler ve yaşam tarzları bu menzil içinde kalmayabilir.

Bedenlerin ve hazların statüsüne ve siyasi konumuna dair bir açıklama yapmadan böyle bir iddiada bulunulamaz. Bedenler ile hazlar şu veya bu şekilde değişmez ya da biyolojik olarak verili sabitler, öyle ya da böyle iktidarın kısıtlamalarının dışında ya da ötesinde şeyler olarak kavranamaz; Foucault yatırımdan arındırılmış bir zeminin, iktidarın işlemlerinin yöneltilebileceği bir tabanın özlemini ne kadar duymuş olsa da, kendisine rağmen, zararsız ama zamansız hazlara ve iktidar tarafından henüz damgalanmamış, kayıt altına alınmamış bedenlere ne kadar inanmış olsa da aksi iddia edile-

20 Foucault, *age.*, s. 157.

mez. En cömert yorumla ele alındığında Foucault'nun meramının şu olduğu söylenebilir: Bedenlerin ve hazların kendileri, bizatihi iktidar biçimleri yoluyla değilse de, iç içe geçen çeşitli "ekonomiler", libidinal, siyasi, iktisadi, göstergesel ekonomiler yoluyla üretilen müstakil fenomenler olarak üretilir ve düzenlenir; söz konusu ekonomiler ise bugün "bizlerin" sözcüğe verdiği anlamıyla bir cinselliğe dönüşüp katılaşabilir ve hatta başka ekonomilere ve üretim ve düzenleme tarzlarına uyarlanabilir. Farklı bir bedenler ve hazlar ekonomisi cinselliğin örgütlenişini, cinsiyetimizin varlığımızın sırrı olarak belirlenmesini, aşikâr değil de ilginç ve tuhaf bulabilir.[21] İşte psikanaliz, Foucault'nun hiçbir metninde tartışmadığı bu libidinal yapının yeniden örgütlenmesi meselesini layıkıyla ele almıyor gibidir.[22]

Bütün bunlardan ötürü, Deleuze'ün aktif kuvvetler ile reaktif kuvvetler ve olumlayıcı yargılar/yorumlar ile olumsuzlayıcı yargılar/yorumlar arasında yaptığı ayrım, bu boşluğu doldurmak, farklı bir libidinal örgütlenme, heteromerkezliliği (ve onun kendini ideolojik açıdan haklılaştırma biçimini, yani homofobiyi) öznelliğin düzenleyici normu olarak tesis eden cinsellik rejimlerinden uzak duracak şekilde yaşama ve bedenleri, hazları kullanma tarzını yeniden düşünmek bakımından faydalı olabilir.

Hazlar

Her ne kadar ikisi de iktidar ve arzuyu yeniden kavramsallaştırırken cinsiyet farklılığı meselesinin ortaya çıkardığı gerilimi benimsemiş olsa da, ne Foucault ne de Deleuze bu meseleyle ayrıntılı olarak ilgilenmiştir. Aslında, *queer* hazlar ve bu hazların heteroseksüel hazlarla olan ilişkisine dair bir teori kurarken, çeşitli cinsel siyaset teorilerinin mevcut sınırlarını yeniden kavramsallaştırmamız açısından ne kadar hayatî bir önemleri olmuş olsa da, yalnız-

21 O halde, Foucault'nun bedenlerin ve hazların yeniden örgütlenişini ya da yeniden dizilime sokuluşunu cinsellik rejimin karşısına koyduğu son pasajı alıntılayalım:
Farklı bir bedenler ve hazlar ekonomisi içinde, insanların cinselliğin o dalaverelerini ve onun örgütlenişini var eden iktidarın, bizleri cinsiyetin o katı monarşisine nasıl tabi kılabildiğine, böylece kendimizi onun sırrını dayatmak, bir gölgeden en hakiki itirafları koparmak gibi sonu gelmez bir işe adar hale gelmemize hiç anlam veremeyeceği bir günün gelebileceğini göz önünde bulundurmalıyız (Foucault, *The History of Sexuality*, s. 159).

22 Kendisi ihlal edilemez olarak kalmaya devam eden merkezi bir çekirdeğin etrafında kendini bitimsizce çeşitlendirmekten başka bir şey yapamayan bir modelin içinde takılıp kalmış gibidir: Fallusun hâkimiyeti, annenin bedeni pahasına babanın konumuna tahsis edilmiş iktidar konumu, kadınların özerk ve kendi kendilerini belirleyen özneler olarak mümkün hale gelebilir konumlara erişmesinin imkânsızlığı. Bu konuyu "Refiguring Lesbian Desire" başlıklı makalemde ayrıntısıyla tartıştım.

ca Foucault ve Deleuze'ün eserlerine bel bağlayamayız. Cinsel özgüllükleri, cinsiyetler arasındaki farkları ve her bir cinsiyeti oluşturan farkları ele alıyor olduğumuz için, *"queer*lik" hakkında artık genelleme yapamayacağım. Zira (heteroseksüel olsun eşcinsel olsun) birbirinden farklı pek çok cinsel pratiği, partneri, hedefi ve nesneyi kapsayan bu terim en temelde, kendisini heteroseksüel norma karşıtlık içinde algılayan ve dolayısıyla kendisini bu norm çerçevesinde tanımlayan reaktif bir kategoridir. Ne paylaştıklarını sormadan ve aralarında var olma ihtimali olan derin gerilim ve çelişkileri hesaba katmadan, her türden sapkın cinsel pratiği kapsamına alır. En azından genel olarak söz konusu olan beden ve arzu türlerini belirtmeden cinsiyetlendirilmiş bedenler ve onların cinsel ilişkileri üzerine teori kurmaya çalışırken, *queer*lik ya da hatta geylikten bahsetmeyi faydalı bulmuyorum.

Bundan ötürü, lezbiyen arzu ve kadınlar arasındaki cinsel ilişkilere odaklanacağım - hâlâ büyük ölçüde teorileştirilmemiş bir alandır bu; gerçi bu durum kadınların aleyhine değil de lehine işleyebilir pekâlâ. Özellikle de AIDS krizi çağında, geylerin ve biseksüel erkeklerin cinsel pratiklerine ilişkin hiç olmadığı kadar ayrıntılı çözümlemelerin, gözlemlerin yapıldığı, teorilerin kurulduğu, lezbiyenliğin ise hâlâ cinsel "sapkınlıklar"dan biri olmaya devam ettiği ve hatta bu sapkınlıkların en az analiz edilenlerinden biri olduğu açıktır. Öte yandan, geylerin cinsel pratikleri yüzyılı aşkın bir süredir yasanın denetimi altındayken, en azından Avustralya'da özel olarak lezbiyenliği yasaklayan yasaların hiç olmamış olması da önemlidir. Lezbiyenlik, yasal açıdan bakıldığında, yakın zamanlarda çıkarılan eşit fırsat ve ayrımcılık karşıtı yasalara kadar tanınmamıştı. Lezbiyenlerin geylerden daha çok ya da daha az baskı gördüğünü, yasa karşısında tanınmanın ya da tanınmamanın iyi veya kötü olduğunu anlatmaya çalışıyor değilim; her iki görüşü destekleyecek savlar ileri sürülebilir nihayetinde. Benim derdim şundan ibaret: İktidar ilişkilerine derinden derine bağlanmış kimi hayatî söylemlerde lezbiyenler lezbiyenler *olarak* temsil edilmez.

Lezbiyenliğin hukuk ve tıp söylemlerindeki statüsü, lezbiyen cinsel pratiklere ilişkin yeterince teori yapılmamış olmasını ancak kısmen somutlaştırabilir. Benzer bir yetersiz temsil erotik söylemlere, bilhassa da görsel pornografiye damgasını vurur — burada ancak belirli bir lezbiyenlik biçimi, daha doğrusu, lezbiyenlik fantezisi (steril hale getirilmiş, güvenli, erkeğe yönelik olarak tasavvur edilmiş) temsil edilebilir. Kadınların cinsel organlarını, cinsel hazlarını ve cinsel pratiklerini temsil edecek erotik dil açısından

bariz bir yetersizlik söz konusudur; kadınların anılan özellikleri ancak erkek cinselliğini anlamak için oluşturulmuş bir görüşle, ya da dişil partnerlerinin cinselliklerini heteroseksüel bir çerçevede (yanlış) anlayan erkekler tarafından temsil edilir. Orgazmı, bedensel karşılaşmaları, her türden cinsel mübadeleleri ifade eden terimler heteroseksüel modellerden olduğu kadar, çok daha endişe verici bir şekilde, bu ilişkiler içinde olan kadınların değil erkeklerin bakış açısından da türetilir. Seksi, hazzı, arzuyu ifade eden terimlerin kendileri *–koymak, boşalmak, orgazm* vs.– bu erkek bakış açısını ortaya koyar.

Fakat bu sorun sırf bir dizi yeni terim, bizatihi var olsalar da, henüz adlandırılmamış olan "şeyler"i tanımlayacak yeni sıfatlar ilave etmekle çözülmeyecektir belki de. Zira bu çözüm, müstakil kendilikler, nesneler ve organlar olarak kolayca belirlenebilir bir kadın cinselliği ve özellikle de lezbiyen cinselliği olduğunu varsaymaktadır;[23] öne sürülen yeni terimler neyin belirlenmek istendiğinin önceden bilindiğini, kadınların cinsel hazlarının, organlarının ve faaliyetlerinin bilinen ya da bilinebilir bir nitelik olduğunu ve tıpkı bilimdeki yeni keşifler gibi, yalnızca uygun adları gerektirdiğini imâ etmektedir. Tercihimizi bu çözümden yana kullanmadan evvel, cinselliğin kodlanması ve denetimine yapılan devasa bilgi yatırımı hesaba katıldığında, kendimize öncelikle lezbiyenliğin niçin bunca kararlı bir şekilde görmezden gelindiğini sormak zorundayız. Bu aldırışsızlık cinsellik rejimindeki bir hata olduğuna mı işaret etmektedir? Bu rejimin kusurluluğunun ve direniş alanları yaratma yetisinin mi bir göstergesidir? Yoksa, lezbiyenliği daha da gayrı meşru hale getirme biçimi, bizatihi iktidarın bir dalaveresi midir? Boş bir soru değildir bu; çünkü aldırışsızlığı iktidarın bir kusuru olarak mı yoksa iktidarın stratejilerinden biri olarak yorumlamanız, lezbiyenliğin ve kadın cinselliğinin belirlenemezliğini muhazafa etmeye –benim şimdiki eğilimim bu yöndedir– ya da lezbiyenliği mümkün mertebe gür ve kapsamlı bir şekilde eklemlemeye – J Marilyn Frye da bu görüşü destekler gibidir– çalışıp çalışmayacağınızı belirleyecektir.

Lezbiyen cinsel ilişkilerin ayrıntılarını örtbas eden sessizliğin kadınların heteroseksist cinsel normlar altında yok edilmelerinin ya da boyunduruk altına sokulmalarının bir sonucu olduğunu zannediyor gibidir. Bu nedenle, lezbiyen "seksi/cinsiyeti" üzerine ortaya koyduğu ve büyük ölçüde fenomeno-

23 Belki de başta Mary Daly'nin yazıları dâhil olmak üzere, bir önceki feminist ve lezbiyen teorisyen kuşağının yazılarının temelindeki varsayım budur.

lojik bir nitelik taşıyan düşüncelerinde, lezbiyen cinsel pratikler için bir dil ve temsil biçimi bulmaya çalışır. Yeterli bir dil olmadan, uygun terimler olmadan, bizatihi kadınların deneyimlerinin daha az zengin, daha az taltif edici ve olabileceklerinden daha az belirli olduğunu imâ eder:

> Bir keresinde eşcinsel erkekler tarafından, eşcinsel erkekler için hazırlanmış, büyük ve baştan başa resimli bir kitabı karıştırmıştım. Bu kitap benim için özellikle bir açıdan çarpıcıydı, yani sayfaları devasa bir *kelimeler* sözlüğü oluşturuyordu: eylemleri ve faaliyetleri, alt eylemleri ve alt faaliyetleri, girizgâhları ve düğümün çözüldüğü noktaları, üslup değişimlerini, dizilişlerini ifade eden kelimeler. O zaman anlamıştım ki gey seksi/cinsiyeti *kendini ifade edebiliyordu*. Bildiğim kadarıyla, çoğu zaman lezbiyen "seksi/cinsiyeti" kendini hiç ifade *edemiyordu*. Hayatımın çoğunda, genel olarak "cinsel" diye adlandırılan alanlarda yaşadığım deneyimlerin çoğu dil-öncesiydi, bilişsel değildi. Netice itibariyle, hiçbir dilsel cemaatim, dilim ve bundan ötürü, önemli bir anlamda, bilgim yok... İnsanın kendi hayatının ve deneyimlerinin yaratabileceği anlam dile sarıp sarmalanmadıkları takdirde bütünüyle faaliyete geçemez: Uçup giderler ya da bir o yana bir bu yana salınıp dururlar, belirsizdirler, tam anlamıyla yekvücut olmuş, bağlanmış ve dolayısıyla, yorumları, arzuları, şikâyetleri, teorileri açıklamak ya da temellendirmek açısından *faydalı* değillerdir.[24]

Bu iddiaya hiç şüphesiz yakınlık duyuyor ve gayrimeşru ilân edilmiş kimi toplumsal ve cinsel pratiklerin kendilerini olumlayacak ve yaşanabilir hale getirecek yeterli temsil biçimlerini gerektirdiğini kabul ediyor olsam da, temsil edilebilirliğin kendi başına her zaman bir erdem olduğu fikrini anlayamıyorum: Hazzın en yoğun yaşandığı ânlar, bu ânların kuvveti ve maddiliği, bir söylem içinde genel olarak akla getirilebilir olsalar bile, asla söylemsel olarak kapsanamazlar. Dilin, deneyimin anlaşılabilmesinin bir ön şartı olduğu düşünülse bile, söylem ile deneyim arasında bir ayrım yapılmalıdır. Dahası, Frye'ın temsilin lezbiyen ilişkileri ve deneyimleri belirtmede yaşadığı belirsizliği nitelemek için kullandığı terimlerin, temsilin onları *uçup gidici, belirsiz, bağlantısız* kıldığı suçlamasının tam da bu kavramların ve bizatihi kadın cinselliğinin Luce Irigaray'ın yazılarında daha olumlu bir şekilde tasvir edili-

24 Frye, "Lesbian Sex", s. 311.

yor olmasıyla uyum içinde olması da işin ironik yanıdır.[25] Irigaray'a göre, kadın cinselliği kendisiyle özdeş, sayılabilir, müstakil ve ayrı parçalardan müteşekkil değildir: bir değil (ama belirsiz bir şekilde birden fazla).

Bu bağlamda kadının kendi içinde ne *olduğuna* dayanan yeni bir ontoloji kurmaktan kaçınmalıyız. Irigaray ve (ister heteroseksüel isterse de lezbiyen olsun) kadın cinselliğine ilişkin teori üreten diğer yazarlar kadın cinselliğini bir öz ya da değişmez bir biçim çerçevesinde açıklamaya çalışmıyorlar; daha ziyade, kadın cinselliğini, kendilerini hakiki olarak sunan tek bakış açısı, yani erkeklerin bakış açısı karşısında yabancı, dışsal, nesne olarak ele alabilecek bilgi ve temsil biçimlerinin paradoksları ve sonuçlarını ifşa ediyorlar. Kadın cinselliği, lezbiyen arzu, ele avuca sığmayan, kaçan bir şeydir; bir fazlalık olarak, heteromerkezli bir cinsellik çerçevesi içinde kapsanamayan ve bu çerçeve içinde temsil edilemeyen bir kalıntı olarak işleyen bir şeydir.

Gey edebiyatında ve özellikle de pornografi ve gazetelerdeki kişisel köşelerde ayrıntılar, ayrımlar, nüanslar, aşamalar, usuller, tarzlar, organlar ve pratiklere ilişkin cinsel terminolojinin adeta patlamasının bir sebebi, gerek heteroseksüel gerekse de gey erkek cinselliğinin kendisini merkezi bir çekirdek ya da örgütleyici ilke etrafından tanımlanan kolayca sayılabilir konumlar çerçevesinde algılamaya devam etmesidir. Cinsellik fallik bir temelde tanımlandığında, onunla özdeşleşen kendilikler, organlar, hazlar ve fanteziler kesin bir şekle bürünür, içinde bulundukları ortamlardan ya da bağlamlardan ayırt edilebilir, ayrılabilir, isimlendirilebilir ve birbirinden yalıtılmış bir halde üzerine düşünülebilir, hakkında fantezi kurulabilir ve tecrübe edilebilir hale gelir. İnsan ancak kendi bedeni ve deneyimleriyle düşünümsel ve analitik bir ilişki içi-

25 Bu tür tasvirleri Irigaray'ın *Speculum of the Other Woman* (Çev.: Gillian Gill, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985) ve *This Sex Which is Not One* (Çev.: Catherine Porter ve Carolyn Burke, Ithaca; NY: Cornell University Press, 1985) adlı kitapları başta olmak üzere, yakın zamanlarda yazdığı yazılarda da görebiliriz:

> Kadın kendini *bir* olarak, (tek) dişil bir birim olarak kurmaz. Tek bir hakikat yahut öz tarafından ya da etrafında kapatılmamıştır. Bir hakikatin özü ona yabancı kalır. Ne sahiptir ne de var oluyordur... Kadın/Bir kadın kendi benliğinde zaten çifte olmak suretiyle yaşamını sürdürebilir: hem bir hem de başkası. Bir artı başkası, birden fazlası olarak değil. Daha fazlası. Birime "yabancı"dır. Sayılabilir olana, nicelikselleştirmeye. Dolayısıyla daha fazlasına; zira o zaten nicelikselleştirilebilen bir şeyle ilişki kurar, işlemleri bozma vakası olsa bile. Onu/Onları birimler halinde saymak gerekseydi –ki bu imkânsızdır– her bir birim ikişerden (o'ndan) zaten fazla olurdu. Fakat bunun farklı bir şekilde anlaşılması gerekirdi. (Dişil) kişinin, asla ya bir ya da başkası olmadan, başkası olması. Bir ile başkası arasındaki mübadelede, hiç durmaksızın. Ve sonuçta zaten her zaman başkalaştırılıyor olması, ama onun ya da başkasının hiçbir şekilde ayırt edilemiyor olması (Luce Irigaray, *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, Çev.: Gillian C. Gill, New York: Columbia University Press, 1991, s. 86). [Türkçesi: *Nietzsche'nin Deniz Aşığı*, Çev.: İsmail Yerguz, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.]

ne girme, bilen bir özne olarak kendisini bilinen bir nesne olarak kendisinden ayırma yetisine sahip olursa, müstakil halleri, kesin ve kolaylıkla ölçülebilir hedefleri olan müstakil organlar, birbirinden ayrılabilir beden bölgeleri mümkün olur. Her türlü deneyim, her türlü organ, her türlü arzu kategorileştirilebilir ve örgütlenebilir; ama bedenin diğer kısmıyla olan sürekliliğini kaybetme pahasına ve kişinin kendini bu sürekliliğin karmaşıklığı ve yoğunluğuna kaptırmaktan mahrum bırakması pahasına. İnsanın kendi hazlarını ve arzularını sayılmaya ve kesin bir eklemlemeye teslim etmesi, süreçleri ve oluşumları kendiliklere, konumlara ve sınırlara teslim etmesi; hedefi yalnızca haz ve genişleme değil, aynı zamanda denetim, yeni olanın zaten biliniyor olanın modellerine bağlanması, sonsuz tekrar üretimi, aynının bitimsizce çeşitlendirilmesi olan örgütleyici bir fantezi ve arzu çekirdeğine leğimlenmesi demektir.

Bu olgu en açık şekilde, seksoloji alanında kadın cinselliği hakkında uzun süre boyunca yapılmış hararetli tartışmalarda (en geniş anlamıyla lezbiyenliğin başka kadınlara yönelmiş dişil cinsel arzu olarak anlaşılması gerektiğinden, bir açıdan mantıksal olarak lezbiyenlik tartışmalarını önceleyen tartışmalardır bunlar) görülebilir: kadın orgazmının kaynağı klitoris mi yoksa vajina mı, şu meşhur "G noktası" sahiden var mı yoksa öyle bir şey yok mu, kadının cinsel uyarılma ve orgazmının erkeğin uyarılması ve orgazmıyla olan benzeşikliği ya da bundan yoksun olması, vs. Bu tartışmaların yapılıyor olmasını, hem erkek araştırmacıların hem de araştırmaların nesnesi olan kadınların bu kadar kafa karışıklığı yaşamasını, görünüşte kadın cinselliğinin en temel özelliklerinin etrafında halen böyle bir gizem ve ihtilafın olmasını hâlâ şaşırtıcı buluyorum. Buna karşılık, erkek cinselliği ise bütünüyle basit, tartışmadan bütünüyle azade, bilinebilir, ölçülebilir, anlaşılabilir olarak *görünür.* Hiç şüphesiz, bu bariz asimetri kadın cinselliğinin ne olduğunun zaten bilindiği varsayımına, ama aynı zamanda, kadın cinselliğine bir anlamda yabancı ya da kadın cinselliğini layıkıyla izah etmekten aciz olan bilme, kimlik, müstakillik ve ölçülebilirlik modellerine dayanır. Onu içkin bir gizem, künhüne varılamaz bir muamma olarak görmek yerine, potansiyel olarak bilinebilir olarak düşünmeye devam etmek zorundayız; genel hatlarıyla anlaşılması için gerekli olan bir çerçeve edinmek üzere başka bilgi biçimlerini, farklı söylem tarzlarını beklemek zorunda olsa da bu yoldan sapamayız. Fakat kadını *nasıl* bilebileceğimizi (bu terimin izah edilmesi için hangi teorilerin, kavramların ve dilin gerekli olduğunu) sormadan önce şunu sormak zorundayız aslında: Böyle bir bilginin *bedeli* ve etkileri nedir, çeşitli bilme süreçleri ürettikleri nesneleri ne *yapar*?

Ama bir şey olduğu gibi kalmaya devam eder: Kadın cinselliği ile erkek cinselliğini tartışmak için aynı modeller kullanıldığı ânda, cinsellik türsel ya da insanî terimlerle tasavvur edildiği ânda, kadın cinselliğini erkek cinselliğinden ayıran tikellikleri, farklılıkları değerlendirme yetimizi teslim etmiş oluruz. Açıkçası lezbiyenlik, erkeğin hazzı ve denetimi dışında olan bir kadın cinselliği ve cinsel hazzı olduğuna şahitlik ettiği ölçüde, kadını erkek tarafından üretilen türsel altında tutan fallusmerkezciliğe karşı en büyük ve en tehdit edici direniş alanı olmaya devam etmektedir.

Haz ve Altüst Etme

Makalenin başında bir dizi soru sormuştum ve bunlar şu ana kadar cevapsız kaldılar. Kimlik kategorisine yöneltilen postmodern ve hümanizm karşıtı eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda, baskı siyasi ve teorik açıdan faydalı bir terim midir hâlâ? Heteroseksizm ya da homofobi türsel bir baskının, ırksal, etnik, dinsel ve yetisel farklılıkları da şekillendiren bir baskının bölgesel bir çeşidi olarak kavranabilir mi? Homofobinin kendisini diğer baskı biçimlerinden ayırt edilmesini sağlayan, ona kendine has özellikler katan tikel özellikleri var mıdır? *Homofobi* terimi gey ve lezbiyenlerin mâruz kaldığı farklı baskı türlerini örtbas mı eder? Sözgelimi, lezbiyenlerin hem kadın hem lezbiyen olarak gördükleri baskının özgüllüğünü ve tikelliğini hasıraltı mı eder? Bunlar elbette şu anki gey ve lezbiyen mücadelelerinin cevaplaması gereken sorulardır. Bunlara net cevaplarımız varmış gibi hareket edemeyecek olsak bile, Foucault, Deleuze, Butler, de Lauretis ve başkalarının çalışmalarını kullanarak en azından bazı olası cevapların ana hatlarını çıkarmaya çalışabiliriz.

Bana öyle geliyor ki makalenin ilk kısmında ana hatlarıyla tasvir ettiğim baskı kavramını şekillendiren genel özellikler, eğer doğrularsa, lezbiyenlerin ve geylerin gördüğü baskıları tanımlamak için de uygundurlar. Fakat homofobinin yarattığı baskıyı diğer baskı hallerinden ayırmak için o kadar da uygun görünmüyorlar. Lezbiyen ve geylerin gördüğü baskıyı, başka grupların gördüğü baskılardan nasıl *ayırabiliriz* – tabii pek çok lezbiyen ve geyin de başka baskı hallerinden mustarip olduğunu, dolayısıyla eşcinsel olmalarından ötürü gördükleri baskının özelliklerinin ırksal, sınıfsal, dinsel ya da etnik kimliklerine yönelen baskının özelliklerinden her zaman kolayca ayrılamayacağını da akıldan çıkarmadan?[26]

26 Aklıma gelmişken şunu da kaydedeyim: Homofobinin nesneleri ya da kurbanlarının homojen olduğu varsayımına bağlanmaya lüzum yoktur – lezbiyen ve geylerin bu nitelikler açı-

Diğer tüm baskı biçimlerin esas itibariyle, bir kişinin ne yaptığından hayli bağımsız olarak, ne *olduğuna* dayalı olduğunu öne sürüyorum. Ya da başka bir şekilde söylemek gerekirse, bir kişinin ne yaptığı kim olduğuyla şekillenir ve bunun üzerinden yorumlanır. Beyaz ırktan olmayan halkların, kadınların, Yahudilerin ayrımcılığa uğramasının en azından bir nedeni, ne yaparlarsa yapsınlar onları beyaz ırktan olmayan halklar, kadınlar ve Yahudiler olarak yapıyor olmalarıdır. Önyargı, görünüşte aynı olsalar bile, baskı gören grubun üyelerinin nitelikleri ve başarılarının, imtiyazlı grubun üyelerinin nitelikleri ve başarılarından farklı olarak yorumlanmasını dayatır. Onların ırksal, dinsel, cinsel ve kültürel özellikleri, (anlamları ve işaret ettikleri şeyler ciddi ihtilaf konusu olsa da) bir açıdan inkâr edilemez olan özellikleri kendilerine karşı kullanılır, kendilerine layık görülen adaletsiz muamelenin ve önemsenmeyen ya da değersizleştirilen fenomenolojik gerçekliklerinin bahanesi, gerekçelendirilmesi olarak kullanılır. Jean Paul Sartre bu baskı biçiminin, esasında, bir kötü niyet jesti, kendi anlayışına göre, bilimsel bir tavrın tam tersi olduğunu ileri sürer.[27] Baskı uygulayan kişi, yani zalim, hiçbir şeyin kendi önyargılarına karşıt bir kanıt teşkil edeceğini kabul etmez. Örneğin, Yahudi düşmanı tüm Yahudilerin cimri olduğuna inanır. Kendisine eli açık bir Yahudi gösterildiğindeyse, bu cömertliğin yalandan sergilendiğini, bunun ardında bir art niyet olduğunu, aslında bir ayartmadan ya da rüşvetten ibaret olduğunu, bir vicdan azabının veya entrikacı bir zihniyetin ürünü olduğunu iddia edecektir. Hiçbir şey cömert bir Yahudi olduğunun kanıtı olarak sayılmaz. Hiçbir ikna çabası Yahudi düşmanını önyargılarından uzaklaştırmayacaktır, zira öznenin, Yahudi olmaktan kaynaklandığı düşünülen, a priori özellikleri, özü, bilinebilir, değiştirilemez, sabit bir varlığı vardır. Yahudi düşmanının fikrini değiştirebilecek olan tek şey bahis konusu olan kişinin gerçekten Yahudi olmadığını iddia etmek olacaktır. Bu tasvir bana her türden baskıyı genel olarak izah ediyor gibi geliyor. Ama lezbiyenler ve geylerin mâruz kaldığı baskıya gelindiğinde işler biraz değişiyor.

Eşcinseller söz konusu olduğunda, mütecaviz bulunan şeyin onların ne

sından her türlü birey kadar çeşitli olması ve hatta aşağı yukarı her topluluğun, her toplumsal kategori ya da grubun üyesi olması mümkündür; fakat lezbiyen ve geylere atfedilen her türlü "kimlik"in amansız baskı biçimlerinin ürünü olduğunu varsaymak gerekir, zira bu baskılar tiksinme ve insafsızlık nesnelerini seçip ayırmak ve tanımlamak için gerekli olan homojenliği üretir.

27 Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew* (New York, Schocken, 1961) [Türkçesi: *Yahudi Düşmanı: Antisemitin Portresi*, Çev.: Emin Türk Eliçin, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2008.]

olduklarından ziyade ne *yaptıkları* olduğunu zannediyorum.[28] Bu durum pek çok heteroseksüelin gayet yaygın olduğu söylenebilecek "liberal tavrını" açıklar. Şöyle der bu insanlar: "Ne *yaptıkları* umurumda değil, ne yapacaklarsa kendi evlerinde yapsınlar yeter!" Ya da: "Yatak odanda yaptığın şeyler seni ilgilendirir." Bu da az çok şu anlama gelir: "*Queer* şeyler yapmadığın sürece, cinselliğini uluorta ortaya koymadığın sürece, kim olduğun umurumda değil." Bir başka deyişle, onlarla eşit ölçüde aynı olduğunuzu varsayabildikleri sürece bu heteroseksüeller hallerinden memnundur. Özel ile kamusal arasındaki ayrılığa dayanan ve ikisinin bütünleşmesini reddeden "dolap" (*closet*)* kavramını mümkün kılan şey, insanın ne olduğu ile ne yaptığı arasındaki bu bölünmedir. Dahası, tam da açılma olasılığını da açıklar bu kavram – diğer pek çok baskı türü açısından konuşacak olursak, bunun hayli gülünç bir kavram olduğu ortadadır. Eşcinsellerin, diğer baskı gören grupların son derece nadiren ulaşabilecekleri bir rahatlıkla heteroseksüel "sayılması"nı mümkün kılan şey de budur. Homofobi belirli bir gruba ait olduğu düşünülen niteliklere değil, bir grubun üyelerinin *faaliyetlerine* dayanan bir baskıdır.

İşte bu durum kültürel reaksiyon kuvvetlerinin, baskı türleri arasında en çok da homofobi örneğinde, bir bedeni (cinsel olarak) ne(ler) yapabileceğinden ayırmaya niçin bu kararlı olduklarını gösterir. Böyle bir varsayımda, bir yandan, lezbiyen ve geylerin cinsel pratiklerinin, yaşam tarzlarının aktif ve olumlayıcı olduğu, sırf heteroseksizmin koyduğu kısıtlamalara reaksiyon içinde değil, kendi ekonomilerine göre ilerleyip geliştikleri farzedilir; öte yandansa, bizatihi reaksiyon kuvvetlerinin lezbiyen ve gey cinselliğini hem son derece güç hem de gayet çekici kıldığına işaret edilir. Heteroseksizmin kısıtlamalarına sadece reaksiyon gösterilmez; aşılmalarıyla kişinin genişlemesini sağlayan, olumlu engellerdir bunlar. Homofobi olmaklığı eyleyişten, varoluşu eylemden ayırma çabasıdır. Ve eşcinsellik sırf eşcinsel *olan*, eşcinsel bir kişiliği, eşcinsel aşk nesnelerine "doğal bir eğilimi" olan bir varlık (yani "eşcinsel personası"dır bu ve Foucault'nun belirttiği gibi, on dokuzuncu yüzyılda icat edilmiştir) değil de bir pratik meselesi, ne yapıldığı, nasıl ya-

28 Aslına bakacak olursak, bir kişi açıldığında ya da "açılmak zorunda bırakıldığında/açığa çıkartıldığında" genelde ona inanılmaz – başka türden baskılar söz konusu olduğunda böyle bir tepki verilebileceğini hiç düşünemeyiz herhalde. Oysa bir insan Yahudi ya da Müslüman olduğunu itiraf ettiğinde hiç şüphe duyulmaz!

* Takip edebildiğimiz kadarıyla Türkçeye şu ana kadar "dolap" diye çevrilmiş olan bu kavramın İngilizcedeki tarihsel serüveninde, dua etmek, düşüncelere dalmak için kullanılan, mahrem, küçük özel oda gibi bir anlamı da olduğunu unutmamak gerekir (ç.n.).

pıldığı, kimle yapıldığı ve bunların sonucunda ne gibi risklerin ve faydaların doğduğu meselesiyse eğer, o halde reaksiyon kuvvetlerinin bir şahsiyeti, baştan başa sapkınlığın sirayet ettiği birini katılaştırmak, dondurmak suretiyle işliyor olduğu açık demektir. Tıpkı (her ırktan) kadınlarda ve (iki cinsiyetten) beyaz olmayan ırklarda olduğu gibi, bu da eşcinselliğin okunabilir bir kategoriye indirgenmesine sebep olur ve değişken, belirlenemez bir cinsellik, belirli faaliyetlere girişme ve belirli fikirlere bağlanmanın olumsallığına dayalı bir cinsellik fikrinin heteroseksüel normun bizatihi özüne teşkil ettiği tehdidi asgari düzeye indirir.

Lezbiyenlik, örneğin, kadın arzusunun (ve muhtemelen erkek arzusunun da) en temelde yoğrulabilir olduğuna, hem cinsel nesnesinin değişmesi (erkekten kadına ve tam tersi) hem de hâlihazırdaki pratik ve haz biçimleri ve türleri açısından içsel bir açıklığı olduğuna delalet eder; bir diğer deyişle, oluşmanın neredeyse sonsuz sayıdaki olasılıklarının kanıtıdır. Batı'daki sabit erkek/kadın cinsiyet rollerindeki (sabit ilişkilerin çoğu kez zamanla alıştığı rollerdir bunlar) biçimin katılığına, korkunçluğuna, sıkıcılığına ve hatta sonu gelmek bilmez bir şekilde tekrar edişine, bu rollere içkin olan ve şayet bu roller sürdürülmek isteniyorsa görmezlikten gelinmesi ya da ortadan kaldırılması lazım gelen değişim olasılıklarına işaret eder. Eşcinselliğin heteroseksüelliğe yönelttiği tehdit kendi olumsallığından, ucunun açık olmasından, tüm insan cinselliğini şekillendiren çeşitli cinsel itki ve olasılıklar üzerindeki narin hâkimiyetinden, doğal olmayışından, tavizinden ve reaktif statüsünden kaynaklanır. *Queer* hazlar tahmin edilebilir olanı, genelgeçer olanı, muteber olanı kabul etmek zorunda olunmadığını, hatta bunların da kimi bedelleri olduğunu ortaya koyar.

Lezbiyen ve geylerin cinsel ilişkilerinin hem gücü hem de oluşturduğu tehdittir bu: Kişinin ne yaptığı, neyi nasıl yaptığı, kiminle yaptığı ve bu eyleyişin ne gibi sonuçlar yarattığı ontolojik olarak ucu açık sorulardır; cinsellik hepimizin içinde ve hepimiz için en temelde geçici, narin, değişkendir ve hatta zaman zaman patlamaya hazır halde bekler, hiç beklenmedik bağlamlarda ateş alır ve çoğu kez sıkıntı verici etkilere neden olur: Gücü, cazibesi ve tehlikesi, cinselliğin temel akışkanlığı, sıvılığı, dönüştürülebilirliği ve bunun cinsiyetlendirilmiş bedenlerde ortaya konmasından gelir. Bir bedenin ne olduğu ile ne(ler) yapabileceği birbirinden ayrıldığında, vasat bir öz yaratılmış olur, deneylerin, yaratma çabalarının yerini tahkim edilmiş bir alışkanlıklar ve beklentiler çekirdeği alır; bedenler, değişmez ve yinelenip duran ilişkiler

içinde bir çökeltiye dönüşür ve herhangi bir altüst etmenin ancak yinelenme hallerinin ötesinde mümkün olacağı düşünülür (Butler'ın görüşü ve tıkandığı yerdir bu: Altüst etme her zaman bir yinelemeden ibarettir; asla düpedüz bir yaratma, yeninin üretilmesi değildir).

Heteroseksüelliğin normlarından dışlanan ve bu normlar tarafından çoğu kez görmezden gelinen eşcinsel ilişkiler ve yaşam tarzlarının[29] nasıl olup da heteroseksüel olmanın ne anlama geldiğine dair öz-algılarına sızabildiğini, sirayet edebildiğini anlamaya çalışıyorum. Cinsel uyarıcılar ve tepkilerin katı bir şekilde hizalanışı, erkek ve kadın sevgililerin ilk bakışta doğal gibi görünen birlikteliği lezbiyen ve geylerin varlığı sonucunda dağılır; dahası, fallusa ve hatta erkek cinsel özneyle dolayımlı ilişkilere dayalı olmayan bir lezbiyenlik biçiminin varlığı bizatihi cinselliğin bir işlev ya da organ olarak fallusu gerektirmediğini ortaya koyar. Cinsel "normallik" alanını bir miktar gevşeten ya da burada bir bulaşma yaratan bu ardıl etkiden de öte, bana öyle geliyor ki cinselliği hiç durmadan teorileştirmek, açıklamak, çözümlemek, düşünmek, yeniden inşa etmek, yeniden değerlendirmek, ona ilişkin yeni kelimeler ve kavramlar bulmak yerine, onunla deneylere girişmeli, onun çeşitli hallerinin tadını çıkarmalı, çoşkulu yoğunluk anlarını, insanın artık düşünmeyip kendini kaybedeceği anlarını bulmaya çalışmalıyız. Umuyorum ve inanıyorum ki bu bir anti-entelektüalizm ya da 1960'lara has, hiçbir sorumluluk almadan haz peşinde koşan ve dahası, kadınları kendi buyrukları altında tutarken yalnızca erkeklerin cinsel özgürlük fantezilerini gerçekleştirmiş bir çoklu cinselciliğe (*polysexualism*) naif bir dönüş değildir. Daha ziyade, cinsel hazzı özgürlük mücadelesiyle birleştirmenin reddedilmesi, cinselliğin daha büyük bir dava ya da (siyasi, manevi ya da üremeye dönük) daha ulu bir hedef çerçevesinde meşru kılınmasının reddidir; keyif alma, deneyimleme, sırf kendi uğruna, bizi götüreceği yer uğruna, bizi nasıl değiştirip oluşturacağı uğruna haz alma, onu cinsiyetlendirilmiş bedenlerin yaşamlarındaki bir (ama tek değil) yörünge ve doğrultu olarak görme arzusunu temsil eder.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

29 Ne de olsa bu deneysel ve yaratıcı tarz yalnızca cinsel ilişkilere indirgenemez. Sadece kimin kiminle ve nasıl yattığı meselesi çevresinde değil, aynı zamanda evcil, ailevi, varoşa dair olanla ve bunların karşıtlarıyla bir dizi özdeşleşme etrafında da dönen tüm bir yaşam tarzı olasılıkları da heteroseksüel normların ihlali kategorisi içine dahil edilmelidir.

Butler ve Hegel: Arzu, Tanıma ve Akrabalık

ZEYNEP DİREK

Bugün *queer* kuramın kurucusu olarak anılan Judith Butler'ın felsefeye bir Hegel yorumcusu olarak girmiş olması dikkate değerdir. *Arzunun Özneleri*[1] başlığıyla yayımlanan doktora tezi Hegel'de arzu ile tanıma ilişkisini tartışır. Tezin yayımlanırken sonradan eklenen kısımları, Hegel'in çağdaş Fransız felsefesi içinde nasıl alımlandığıyla ilgilidir. Genel tartışmayla bağlantılı olduğu halde ona dışsal kalır bu bölümler. Buna karşın ana metinde çok temel bir soru sorulmuştur ve bu soru LGBTT tanınma mücadelesi açısından da oldukça anlamlıdır. Köle efendi diyalektiğine yaklaşırken Butler'ın sorduğu soru, neden karşılıklı birbirini tanıma ilişkisinin Hegel tarafından bir arzu ilişkisi olarak ele alındığı sorusudur. Hegel'in *Tin'in Görüngübilimi*'nde[2] yaptığı tanıma tartışmasının bağlamı özbilinçtir. Ona göre, özbilinç kendi hakikatini salt düşünüm yoluyla tecrübe edemez. Descartes'ın şüphe yoluyla dünyadan, yaşamdan ve başkalarıyla ilişkiden soyutladığı *cogito*, kendi varlığının şüphe edilemez kesinliğini solipsist bir yalnızlığın içinde yaşamaktaydı. Hegel buna itiraz ederek, özbilincin kendi varlığının hakikatini tam manasıyla tecrübe etmesini karşılıklı birbirini tanımaya dayandırır. Karşılıklı tanıma özbilincin başka bir özbilinç tarafından tanınması ve başka bir özbilinci de kendisi gibi tanımasını içerir. Ancak burada arzu teriminin neden bu kadar önemli bir rol oynadığını görmek kolay değildir. Arzu özbi-

1 Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian reflections in Twentieth Century France*, New York: Columbia University Press, 1987.

2 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988; İngilizce çeviri: A. V. Miller, *Phenomenology of Spiri*, Oxford: Oxford University Press, 1977.

linci, epistemolojik sorunsalın soyutluğundan, kartezyen ve Kantçı refleksiyon felsefelerinin bağlamından çıkarır ve yeni bir ontolojik başlangıç noktasına, yaşamın içine yerleştirir. Arzu ilk başta ihtiyaç, yani, beslenmedir. Yaşamın içinde hayatta kalma arzusuyla beslenme gibi temel ihtiyaçları karşılama, insanları birbirini tanımakla sonuçlanacak bir angajmanın içine sokar mı? Yaşamın herkese yeterli besin sunduğu varsayımı çerçevesinde Hegel de Rousseau gibi bu soruya olumsuz bir yanıt verir. O halde, ancak özbilinçlerin birbirini arzulaması, onlar arasında, karşılıklı birbirini tanımayla sonuçlanabilecek yoğun bir angajmanı oluşturur ve birbirine karşı kayıtsızlık imkânını ortadan kaldırır. Neden kayıtsızlık imkânını yok saymamak gerekir? Rousseau'nun *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı*'nda[3] dediği gibi, doğada karşılaşan ve arzuları ihtiyaçlarından ileri gitmeyen iki kişi arasında bir köle efendi ilişkisi meydana gelmesi imkânsızdır. Başkasına karşı güç kullanarak onun yiyeceğini elinden alabilirim; onu, beni besleyen ağaçtan başka bir ağaca kovabilirim; ama ona boyun eğdirebilir miyim, yani kölem yapabilir miyim? Bana boyun eğmesi için onu kendime bağımlı kılmam gerekir. Bunu yapmadığım sürece, bir an için başımı öte yana çevirdiğimde, benden çoktan kaçıp uzaklaşmış olacaktır. Bağımlı kılmak ne anlama gelir? Beslenme gibi ihtiyaçlar Rousseau'nun anlattığı doğa halinde kimseyi kimseye bağımlı kılmaz. Özbilinçler arasındaki ilişkide bir bağımlılığın ortaya çıkabilmesi için arzunun başkasının arzusunun nesnesi haline getirebilecek şekilde büyüyüp genişlemesi gerekir. Başkasının arzusunu arzulama onun tarafından tanınmayı arzulamaktır.

Bununla beraber, özbilincin yaşamda duyduğu arzuyu ötekinin özbilincini arzulayacak kadar genişletsek dahi, karşılıklı birbirini tanıma bundan doğrudan bir biçimde çıkmaz. Zira doğada yaşama uğraşı içinde bulunan iki özbilinç karşılıklı olarak birbirine angaje olur olmaz, bir özbilinç kendisini diğer özbilinçte kaybolmuş halde bulur. Arzulayan arzulananda yitip gitme riskine girmiş bulunmaz yalnızca; kendisini ondan ayırt edemeyecek kadar onda kaybolmuştur zaten. Bu kaybolmadan kendisine geri dönebilmek için başkasını yadsımak zorundadır. Hegel arzunun nesnesini yadsıma hareketi içinde bulunduğunu ileri sürer. Bir elmayı istemek, onu yiyerek yok etmeyi istemektir. Buna karşın, diğerinin özbilincinin beni tanımasını arzulamak,

3 *The First and Second Discourses by Jean Jacques Rousseau*, Yayımlayan: Roger D. Masters Çev.: Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1969); *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev.: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, 2009.

ötekini öldürmek olamaz. Eğer yadsımak öldürmek ise, diğerinin bilfiil ölmesi başkayı kaybederek tanınma imkânını da yitirmeme yol açar. Öte yandan, yadsıma küçümseme, hiçe sayma gibi bir tavırla da eşitlenemez; bu, özbilinci boş ve ilişkisiz kılacağı için, başkayı da serbest bırakmış olur. Saf birbirini tanıma, karşılıklı bir biçimde kendini ve diğerini özbilinç olarak kaale almaktır. Öyle ki, başkasını kaale alma kendini kaale alma, kendini kaale alma başkasını kaale alma anlamına gelir.

Yine de diğerini yadsımak onu öldürmeye kalkışmaktan daha az bir şey değildir. Hegel şöyle devam eder: Yaşamın içinde karşılaşan iki bilinç tanınmayı arzulayarak bir ölüm kalım savaşına girişirler. Hayatını riske atan ve salt yaşamayı önemsiz gördüğünü ispatlayan bilinç, efendi; ölüm korkusuna kapılıp ötekinin karşısında geri adım atan bilinç köle olacaktır. Hayatını riske atmak yaşamın üzerine çıkmak, bir canlıdan ibaret olmadığını göstermektir. Özbilinci yaşamdan yola çıkarak düşünmemiz gerekse bile, onu ancak yaşamın aşılması hareketi içinde kendisi olarak bulabiliriz. Burada köle efendi diyalektiğinin adımlarını daha fazla tartışmayacağım. Sonuç olarak, köle bilincin ölüm korkusunu yaşamasının, çalışma disiplinine girerek itaat etmesinin, eser vermesinin, iş yapmasının, ürettiğinde kendini düşünme imkânına sahip olmasının onu bir anlamda "bağımsız" kıldığı ortaya koyulur. Köle efendi diyalektiğinin asimetrikliği göz önüne alındığında, karşılıklı birbirini tanıma sorunsalının metinde bilfiil çözülmemiş olduğunu da tespit etmek gerekir. Bu diyalektik boyunca ilerlediğimizde bağımsız efendi bilincin bir anlamda bağımlı, bağımlı köle bilincin bir anlamda bağımsız olduğu sonucuna ulaşırız. Tüm simetri işte bundan ibarettir. Metnin kendisinde bu simetri sayesinde saf tanıma olayının gerçekleşeceği imasından başka bir şey yoktur, şaşırtıcı bir biçimde, birbirini tanıma olayının kendisi henüz yoktur.

Judith Butler'ın *Arzunun Özneleri*'ne dönelim: Butler'ın tartışması Hegel'in metniyle ilginç bir ilişki kurmaktadır. Arzu sorunsalı Hegel'in söyleminde ortaya çıkan "yaşam" kavramıyla pek az ilişkilendirilmiştir. "Yaşam" varlık düzleminde ortaya çıkan tüm farkları doğuran ve geri alan içkin hareketin ta kendisidir. Judith Butler buna "arzu" demeyi tercih ediyor. Bu durumda arzu evrensel özneliğin ta kendisidir. Bu arzudan özbilinçlerin çoğulluğu ortaya çıkar. Bu ikileşme veya çoğullaşmada cinsiyet farklılığına hiç atıf yapılmamış olması dikkate değerdir. Arzu cinsiyet açısından nötr müdür? Cinsiyetsiz midir? Arzu bakımından cinsiyet kategorisi ne ifade eder?

Hegel'de cinsiyet farklılığı bu bağlamda hiç gündeme gelmemiştir. Bunun sebebi ne olabilir? Cinselliğin bir ihtiyaçtan ibaret olması; dolayısıyla insanları birbirini tanımaya götürecek kadar yoğun bir angajman ilişkisi içine sokamayacak olması mıdır? Rousseau'ya geri döndüğümüzde insanları birlikte yaşamaya iten şeyin cinsellik olmadığını, cinselliğin doğa içinde karşılaşmalarla giderilen bir güdüsel ihtiyaç konumunda bulunduğunu söyleyebiliriz. Aşk henüz doğmamıştır; onun olabilmesini sağlayacak koşullar henüz ortaya çıkmamıştır. Aşk için kıyas yapabilmek, en güzel, en üstün olanı seçebilmek gerekir. Kıyas yapmak için ise insanların zaten birlikte yaşıyor olması icap eder. Hegel'i Rousseau ile ilişkilendirerek okursak, Hegel'in sözünü ettiği tanıma momenti bize güdülerin doyurulması manasında cinsellikten fazla olan ama aşkı da henüz doğurmamış olan bir arzuyu anlatıyor gibi görünebilir. Rousseau'ya göre kadın ile erkek arasındaki cinsiyet farklılığını yaratacak olan şey, ne biyolojik cinsellik, ne de aşktır; kulübelerdeki yerleşik yaşam, eskiden avcı olan insanları yozlaştırmış, onlara tek başına avlanabilme yeteneklerini kaybettirmiştir. Erkekler birlikte ava çıkar olmuş, kadınlar kulübe çevresinde çocuklarla oyalanır hale gelmişlerdir. Cinsiyet farklılığı ve ona bağlı işbölümü insan doğasındaki bir yozlaşmanın eseridir.

Judith Butler *Toplumsal Cinsiyet Belâsı*'nda, cinsiyet farklılığının toplumsal cinsiyet normlarıyla ve yasayla kurduğumuz ilişkiler içinde inşa edilmiş olduğunu ileri sürmüştür. Hegel birbirini tanıma imkânını, kölenin bir korku, itaat ve çalışma süreci içinde kendini nesnesiyle bir dolayım içinde tanıma anına dayandırmıştı. Cinselliği ve cinsiyetliliği nötr bir çerçeve içinde tanıma sorunsalının dışında bırakmıştı. Bu nötrlük neye işaret eder? Kadın erkek ikiliğinin henüz ortada olmamasına mı yoksa tüm tanıma sorunsalının zaten çoktan eril cinsiyetle belirlenmiş olmasına mı? Eğer Hegel'in dediği gibi, insani dünyanın, toplumun ve politik hayatın temelinde birbirini tanıma varsa cinsel yönelimlerin çokluğu bu tanıma süreçleri tarafından ne ölçüde tanınmıştır?

Judith Butler'ın felsefi kariyerinin başında cinsel yönelim farklılığı yüzünden insani dünyadan dışlanma sorununa bu Hegelci çerçeveden bir yanıt aradığını düşünebiliriz. Korkarak, itaat ederek, çalışarak, üreterek kendini ispatlama, eğer aynı zamanda heteroseksüel düzenle sürekli bir pazarlık, yerine göre saklanma yerine göre açılma, kırılgan bir gücü biriktirme ise bundan gerçekten bir tanınma çıkabilir mi? Neden özbilincin hakikatini tecrübe etme imkânı birbirini cinsel yönelim farklılıklarında tanımaya da bağ-

li olmasın? Neden mutlağın insani dünyada somutlaşması, aynı zamanda arzuların özgürlüğü olarak da ele alınmasın? Arzuyla yaşamın, arzuyla öznelliğin ilişkilendirilmesi, hatta özdeşleştirilmesi ancak bu koşulda anlaşılabilir. Yaşam aynı zamanda da farkları üreten, doğurgan olan koşulsuz tümeldir. O bir özün hareketi olarak ortaya çıkar ve kavram tarafından belirlenir. Ama bu kavram da özgürlükten başka bir şey değildir Hegel'e göre. O halde, homofobinin, tanımayı reddeden nefretin altında böylesine bir arzunun, özgürlük isteminin bastırılması vardır.

Butler'ı bir *queer* kuramcısı haline getiren süreçte bu Hegel okumasının açtığı soruların yanıtlanmaya başlandığı saptanabilir. Butler Foucault'yu okurken de, özneyi bir arzu öznesi olarak düşünür, ama şimdi odak noktası öznenin nasıl tabi olduğu, iktidar tarafından kurulduğudur. Arzu iktidarı ontolojik olarak öncelese bile ondan bağımsız olarak ele alınamaz. Başka bir deyişle, yaşam, yaşayan beden, arzu gibi kavramlar heteroseksüel matrisin cinsiyetli özne üretimini meşrulaştırmak için kurulmuş, koyutlanmış ontolojik varsayımlardan ibarettir. Butler'a göre bedeni ancak heteroseksüel matrisi kuran sembolik, kültürel yasayla karşılaştığı uğrakta cinsiyetlenen bir varlık gibi düşünebiliriz. Ama bu yasa yalnızca heteroseksüel bireyleri değil, kendisine uymayan örnekleri de, yani LBGTT bireyleri de üretebilmektedir. Burada Butler'ın kuramının iyi bilinen savlarının açıklanmasına girmeyeceğim. Butler'ın Hegelci başlangıcı içinde sorduğu arzu tanıma ilişkisi sorusunun Foucaultcu eleştiri çerçevesinde ortadan kaybolduğuna işaret etmek istiyorum. Foucault ile kurduğu felsefi ilişki içinde, Butler'ın dikkati cinsel yönelim farklılığı yüzünden tanınmamanın nasıl üretildiğini açıklamaya yönelmiştir.

Tanıma kavramı LGBTT hareketi için neden hep çok önemli? Hegel'in sözünü ettiği birbirini tanıma hukuk nezdinde tanınmaktan önce gelir; hukuki tanımanın da temelidir. Biri cinsel yönelimi konusunda arkadaşına, ailesine veya topluma açıldığında, bu itirafın ardından gelen bir kabul edilme veya kabul edilmeme vardır. Bu anlamda kabul edilme, yalnızca "insan" olarak, "bilinç" olarak kabul edilme değildir. "Her şeye rağmen" (farklı cinsel yönelimin söze dökülmesine rağmen), açıldığım kişi tarafından insan olduğum için dışlanmamak yine de dışlanmaktır. "Ben seni insan olarak kabul ediyorum, ben aslında cinsel yönelimin öne çıkarılmasına karşıyım" cümlemesi homofobiklikten muaf mıdır? Arzuyu dile getirerek birlikte-varolmak, toplumsallaşmak neden kabul edilemezdir? Hegel'in özbilinç tartışmasını okur-

ken Butler'ı ilgilendiren şey arzu ile tanıma arasındaki ilişkisiydi. LBGTT hareketinin arzunun çeşitli yönelimlerinde tanınmasının özgür bir toplumsallığın koşulu olduğu tezi ile Hegel'in ortaya koyduğu sorunsal elbette birbiriyle ilişkilidir. Özbilincin kesinliğini hakikate taşımasının gereği, onun bir başka bilinç tarafından tanınması ise, bu tanımanın dinamiği de arzu ise, arzunun içinde geliştiği insani dünyanın yasalarıyla ilişkisi mesele haline gelir. Bu da öncelikle aile, akrabalık, akrabalık sisteminin siyasal düzenle, devletle ilişkisi sorunlarına taşır bizi.

Doktora tezinden yıllar sonra Judith Butler Hegel üzerine yeniden yazar: Bu kez mesele Antigone'dir. Irigaray *Speculum de l'autre femme*'da[4] Hegel'de cinsiyet farklılığını okurken onun Sofokles'in *Antigone* trajedisine yaptığı göndermelere odaklanmıştı. "Cemaatin Ebedi İronisi"[5] *Antigone*'yi anneye dayalı akrabalık sisteminden babaya dayalı akrabalık sistemine geçiş sürecinde, hatta bu sürecin tamamlanışında ortaya çıkan bir tereddüt anı olarak ele alır. Antigone babaya dayalı akrabalık siteminin bastırdığı anneye dayalı akrabalık sisteminin haklarını temsil ederek devletin yasasını ihlal eder.[6] Kısacası, Irigaray Antigone'nin arzusunu, akrabalık ilişkilerini yeniden düşünme gereği bağlamında yorumlar. Judith Butler da *Antigone'nin Iddiası*'nda[7] bu gereğe işaret ediyor diyebiliriz. Fakat onun metninde Antigone ölü annenin yerine geçen kız değil, bir *queer* figür olarak beliriyor. Belki de Butler'ın metnini zorlayarak Antigone'yi kadın toplumsal cinsiyeti içinde bir limit, bir sınır aşımı, bir öteye geçiş, bir trans olarak da görebiliriz.

Judith Butler'ın yorumuna göre, Hegel'in tasvir ettiği etik dünyanın Antigone'si cinsiyet farklılığının tarihsel olarak silinişinin bir izi değildir. Hegel'in bu trajediden söz etmesinin sebebi, ailenin toplum ve devletle ilişkisini irdelemektir. Ailenin toplumla ve devletle ilişkisi nedir? Bugün için de çok önemli olan bu soruyu Butler Hegel'in ontolojik varsayımlarını bir yana bırakarak tartışır. "İdea", "Kavram", "Öz", "Töz", "Tin", "Özne" gibi kavramlarla veya bunların özdeşliğine ilişkin birtakım varsayımlara dayanarak ele alamayız akrabalık ile siyasal erk arasındaki ilişkiyi. Bu yüzden Butler Hegel'in soyut kavramlarını devre dışı bırakarak soruya başka bir biçim ve-

4 Luce Irigaray, *Speculum de l'Autre Femme*, (Paris: Les Editions de Minuit,1974). "L'éternelle ironie de la communauté..." s. 266-281.

5 Luce Irigaray, "...cemaatin ebedi ironisi...", Çev.: Yağmur Ceylan Uslu, *Cogito*, Feminizm, S. 58, Bahar 2009, s. 159-171.

6 Bkz., Zeynep Direk, "Zamanın Ebedi İronisi, *Amargi Feminist Dergi*, S. 19, Kış 2010, s. 14-17.

7 Judith Butler, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, 2000; *Antigone'nin İddiası: Yaşam ile Ölümün Akrabalığı*, Çev.: Ahmet Ergenç, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

rir: Toplumsal cinsiyet normları, akrabalık normları ve vatandaşlığa ilişkin normların ilişkisi nedir?

Hümanist geleneğin de Antigone figürüyle ilgilenmesinin sebebi devlet ile akrabalık ilişkileri arasındaki bağlantıdır. Butler'a göre ise Antigone ne insanlığın ne de akrabalık yasasının savunucusu olarak ele alınabilir. Sofokles Antigone'nin devletin yasasını yalnızca erkek kardeşi için ihlal etmiş olduğunun altını çizmiştir. Antigone şöyle der:

> Eğer anası olduğum çocuklar, karısı olduğum adam ölseydi de cesetleri ortada kalsaydı, ben yurttaşlara meydan okumak pahasına bu görevi üstlenir miydim? Bunu hangi yasa uğruna söylüyorum? Eğer kocam ölseydi, başka bir koca bulurdum, çocuğum ölseydi başka bir çocuk doğururdum. Ama anam ve babam Hades'te olduğuna göre, bir başka erkek kardeş daha edinemem. İşte seni özel bir biçimde onurlandırmamın sebebi budur. Ama bu Kreon'a karşı bir saygısızlık gibi göründü, ey kardeşim![8]

Antigone akrabalığın kutsallığını savunan bir figür olarak konumlandırılamaz; çünkü onun yasası her akrabası için geçerli olan bir yasa değildir. O erkek kardeşini devletin yasasını ihlal ederek gömer, ama her akrabası için aynı şeyi yapmayacağını belirtir. Yasa yalnızca tek bir durum için yapılmış, yalnızca erkek kardeş için geçerli olan bir yasadır. Onun yasası tekil ve genelleştirilemeyecek bir yasadır:[9] Başka kimseye aktarılamaz, diğer akrabaları kapsamaz. İşte bu sebeble Antigone'nin yasası yasanın ötesindedir; bir bağlamdan diğerine aktarılabilir, yasa olarak kavramsallaştırılabilir bir yasa değildir. O halde, Antigone ne insan haklarını ve insanlık onurunu ne de akrabalık ilişkilerinin kutsallığını savunuyor olarak düşünülebilir. Böyle bir yasa olsa olsa bilinçdışının yasası olabilir; bilinçdışının yasaya dayattığı ve yasanın genelleştirilebilirliğini veya yasallığı sınırlayan bir talep olabilir. Fakat yasa genelleştirilemediğinde yasa sayılamayacağı için, Antigone'nin bu uğurda devletin yasasını ihlal etmeyi hak saymasının bir haklılığı da olamaz.

O halde, Antigone suç işlemiştir; ama Hegel gibi suçun tamamen bilerek işlendiğini, onda hiçbir bilinçdışı saikin olamayacağını söylemek de kolay değildir. Hegel şöyle yazar: "Etik bilinç tamdır ve eğer yasayı ve karşı çıktığı

8 *Antigone*, Yay. Haz.: David Grene ve Richard Lattimore, Chicago, Chicago University Press, 1991, s. 900-920.

9 Butler, *Antigone'nin İddiası*, s. 50.

gücü biliyorsa ve bunların şedit ve yanlış olduğunu öne sürerek suçu Antigone gibi bile bile işliyorsa onun suçu daha affedilemezdir."[10] Antigone'nin kamusal alanda yaptığı konuşmada bir suçluluk duygusu bulunmadığı gibi, aksine bir haklılık iddiası vardır. Antigone suçluluk duygusu hissetmez ama suçunu sahiplenir, benimser. Suçu kabul etmek suçluluk duygusu yaşamak değildir. Suçluluk duygusu olmaksızın suçu kabul etmek ise dilsel bir tekrar edimi olduğundan, suçu tekrar etmek, dilde onu yeniden işlemek anlamına gelir. Antigone yalnızca kardeşini gömerek suç işlemekle kalmaz; kamusal alanda bir fail konumundan konuşmaya, suçu üstlenmeye yeltenerek de suç işler. Suçu ikinci kez işler, katmerlendirir. Butler diyor ki, suçu affetmenin koşulu suçlu olanın suçluluk duygusunu kamusal olarak ifade etmesi ise kadınların suçluluk duyup duyamayacaklarını da tartışmak gerekir. Zira onların kamusal alanda bir konuşma yapma hakları yoktur. Kamusal alanda yok sayılan, aslında kamusal alanda varolmayan birisi, bu alanın yasalarına göre "şuç" sayılan bir şey yaptığı için neden suçluluk duysun? Belki de Hegel'in kadına "cemaatin ebedi ironisi" demesinin sebebi budur: Kadınların suçluluk duygusundan muaf olmaları, kendilerini devlete karşı sorumlu hissetmeyebilmeleri.

Acaba Antigone bir dizi fiziksel ve dilsel edimle devlete meydan okuyan bir kadın figürü olabilir mi? Ne Hegel ne de Irigaray Antigone'yi politik bir figür olarak okumuşlardır. Antigone ikisi için de olsa olsa politika öncesi bir figürdür. Antigone'nin temsil ettiği akrabalık ilişkileri, bu ilişkiler politikanın imkânını temin ettikleri halde, politikanın alanına ait değillerdir. Yurttaş da asker de ailenin devlete verdiği bir varlıktır, ancak yurttaşın varlığı aile ve akrabalık ilişkilerinin aşılması, yadsınması manasını taşır. O halde akrabalık alanı ile politikanın alanı arasında bir karşıtlık vardır. En azından Antigone'nin durumu böyle bir karşıtlığın ortaya çıktığı bir anı ifşa eder. Hegel'e göre Antigone akrabalığın çözülüşünü temsil eder, Kreon ise bu çözülüşle ortaya çıkan etik düzeni. Hegel'in *Sittlichkeit* dediği etik alan hem politik katılımın alanıdır hem de içinde yaşadığımız yerin kuralları anlamında meşrulaştırıcı toplumsal normların alanı. Hegel'in altını çizdiği gibi, etik dünyada (*Sittlichkeit*) birey modern anlamda ahlakın öznesi değildir; gerçekliğin karşısına koyabildiği veya üstüne çıkarabildiği kendi özerk aklına dayanmaz; yaşadığı yerden köklenmiştir ve ondan kopmayan, onunla özdeş bir bilince sahiptir. Judith Butler Hegel'e neden akrabalığın *Sittlichkeit*'ın sınırında tasavvur edildiği sorusunu sorar. Bunun sebebi Hegel'in akrabalığın

10 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, § 470.

alanını toplumsal olanın alanından ayırmasıdır; akrabalığı normların değil, kanbağı ilişkilerinin alanı olarak görmesidir. Hegel Antigone'nin itirazını politik bir çıkış olarak görmez; Antigone ona göre ilahi yasayı temsil eder. Hegel'in gözünde ilahi yasa ile sivil yasa arasındaki çelişkide ilahi yasanın ilişkin olduğu aile/kanbağı ilişkileri bir *Aufhebung* içinde aşılmalı, devletin yasasına geçit vermelidir. Başka bir deyişle, Hegel için Antigone akrabalığın devlet otoritesine karşı şiddetli bir mücadelesini temsil eder. Ancak aile ile devlet birbirinden bağımsız olamazlar. Devlet olmasaydı aile kendisini koruyamazdı: Fakat aile olmasaydı, devlet de olamazdı. Devlete askerini de vatandaşını da temin eden ailedir. Devletle aile arasında özsel bir ilişki vardır. Fakat bunların birbirini dolayımlamasına rağmen aralarında bir ayrılığın bulunması da esastır. Hegel için kadın "cemaatin ebedi ironisi" olur; çünkü hem kentin dışındadır hem de bu dış olmadan sitenin varolması düşünülemez.

Irigaray da "kan" terimini öne çıkarak Antigone'nin yeni düzende kadim bir akrabalık geçmişinin izi olarak anlam ifade ettiğini öne sürmüştür. Eski düzende baba da anne kadar akrabalık ilişkileri sistemi içinde bir yere sahiptir. Sahiptir elbette, çok önemli bir farkla: yeni düzende onun yeri aynı zamanda da siyasal erkin yeridir; akrabalık onda devletin güçleriyle karışmış bir halde bulunur. Söz konusu yeni düzen içinde kadınlar ev ve akrabalık ilişkilerinin içindeki yerlerinin dışında bir etkinlikte bulunma hakkına sahip değillerdir. Kamusal alanda, siyasal düzenin içinde varolamadıkları gibi, onun için bir tehlike arzederler.

Judith Butler akrabalığı kanbağı olarak değil, toplumsal normların bir alanı olarak düşünür ve böylece Antigone'nin itirazı farklı bir anlam kazanır. Bu yoruma göre, devletin Antigone'yi cezalandırmasının sebebi onun siyasi bir suç işlemiş olmasıdır. Antigone Kreon karşısında konuştuğunda siyaset ve yasa adına konuşur. İsyan ettiği devletin dilini kendisinin kılar. Başka bir deyişle, onun politikası karşıtların birbirinin dışında olduğu, saf karşıtlığa dayanan bir politika değildir.[11] Saf olmayan bir karşıtlık, saf olmayan bir politikadır. O halde bu iki figür iç içe geçmişçesine ilişkilidirler. Antigone'nin dili paradoksal bir biçimde Kreon'unkine, egemen otorite ve eylemin diline yaklaşır. Öyle ki, Kreon Antigone karşısında erkekliğini kaybettiğini hisseder. Kreon'a iktidarı veren de akrabalık ilişkilerine dayalı taht hakkı değil midir? Akrabalık ilişkilerine karşı takındığı olumsuz tavrı sergileyen eylemleri ona akrabalık ve egemenlik ilişkilerindeki yerini de kaybettirecektir.

11 *Antigone'nin İddiası*, s.17-18.

Antigone Kreon karşısında konuşarak yalnızca toplumsal cinsiyet normlarını ihlal etmekle kalmamıştır; akrabalık ilişkileri açısından da bir ihlali temsil eder. Bir ensest ilişkisinden doğmuştur ve belki de gömerek onurlandırdığı erkek kardeşiyle ensestvari bir ilişki içinde bulunmaktadır. Bu açıdan, Judith Butler erkek kardeş ile kız kardeş arasında bir arzu ilişkisi bulunmadığını söyleyen Hegel'i sorgular. Hegel, erkek kardeşin kız kardeş için biricik bir önem taşımasını, erkek kardeşin kız kardeş için biricik bir tanınma imkânı sunmasına bağlamıştı. Fakat toplum içinde kadın ve erkeğin konumları ve hakları bu denli farklıysa neden ve nasıl erkek kardeş kız kardeşi tanısın? Erkek kardeş çoktan ayrıcalıklıdır. Irigaray buna bir yanıt vermiştir: Kardeşler çocukken, erkek kardeş henüz kamusal alanın bir parçası değilken, erkek kardeş ile kız kardeş serbestçe birlikte oyun oynamışlardı. Oyunda biri diğerini eşiti olarak görmüş; kendini de diğerini de eşiti olarak kaale almıştı. Böylece kız kardeşin erkek kardeşe verdiği önem çoktan geçmişte kalmış bir karşılıklı birbirini tanıma momentiyle ilişkilendirilmiştir. Judith Butler, buna ikna olmaz, çünkü *Tin'in Görüngübilimi*'nin "Özbilinç" bölümünde Hegel karşılıklı birbirini tanımayı "arzu ilişkisi" bağlamına yerleştirmiştir. Fakat Hegel Antigone'yi yorumladığında kız kardeş ile erkek kardeş arasında bir arzu ilişkisi bulunmadığını vurgulamaktadır. Arzu olmadan karşılıklı birbirini tanıma olabilir mi? Denebilir ki, Hegel burada yalnızca cinsel arzuyu dışlamayı amaçlıyor, bir bilincin diğer bir bilincin kendisini tanıması arzusunu değil. Başka bir deyişle, Hegel için arzuyu cinsel arzudan ayırmak buradaki sorunu çözebilir. Oysa hem *Arzu'nun Özneleri*'nde hem de *Antigone'nin İddiası*'nda mesele tam da burada düğümlenir. Cinsel arzu da bir tanıma bağlamı açabilir mi? Aslında Irigaray bu soruya çok daha kolay evet diyebilirdi. Foucaultcu ikinci başlangıcı Butler'ın bu soruya olumlu yanıt vermesini zorlaştırıyor çünkü cinsel arzunun yasadan bağımsız bir varlığı kalmıyor. Erkek kardeşin cinsel arzu duyduğu kız kardeşini tanıması demek onun kendisini ayrıcalıklı kılan yasayı reddetmesi anlamına gelir. Kız kardeşle erkek kardeş arasındaki cinsel arzu heteroseksüelliği kuran ensest yasasını ihlal etmektedir zaten. Ama bu arzu aynı yasanın erkek varlığını kuran ve ayrıcalıklı olarak tesis eden işleyişini ihlal eder mi? Bunu söylemek kolay değil, ensest erkekliği ortadan kaldırmıyor; erkek kardeşliğini ortadan kaldırıyor yalnızca.

Çocuklar arasındaki bir oyun, bir ölüm kalım savaşı, ölümüne bir mücadele olabilir. Yani karşılıklı birbirini tanımanın gereği olan kendini diğerine ispatlama, diğeriyle boy ölçüşme bağlamını açabilir. Burada şuna da işa-

ret edelim: Hegel erkek kardeş kız kardeşi tanıdı demiyor, tanıyabilirdi diyor. Öyleyse burada erkek kardeşin kız kardeş için neden özel olduğunu açıklayan farkı yaratan şey bir diyalektiğin kendisi değil, yalnızca imkânı, yani virtüel varlığıdır. Bir kız kardeşin bir kız kardeşi kolayca tanıyıp tanıyamayacağı da sorulabilirdi. Kız kardeşin kız kardeşi tanıması kız kardeş için önemsiz midir? Erkek kardeşin kız kardeşi tanımayabilecek olması ihtimali güçlü olduğu için mi onun kız kardeşi tanıması imkânı kız kardeş için bu kadar önemlidir? Bu soruları soruyor olmamızın sebebi, erkek kardeşin çocuk olduğu zaman dahi, henüz kamusal yaşamın bir parçası olmadığı zaman dahi aile ve toplum için ayrıcalıklı bir konumda bulunuyor olmasıdır. Çoktan aile içinde de ataerkil ayrıcalıklar dengesi/dengesizliği kurulmuş ve işlemiştir, kız ve erkek kardeşler arasında karşılıklı birbirini tanıma imkânını baştan itibaren gerçek bir imkân olmaktan çıkaran ve bir "sanki" veya "adeta" söylemine, bir virtüellik düzlemine mahkûm eden şey de budur.

Butler Antigone'nin akrabalık ilişkileri içinde bir karışıklığa tekabül ettiği vurguluyor. Antigone için baba ile erkek kardeş arasında bir karışıklık vardır. Antigone'nin babası Oidipus aynı zamanda da erkek kardeşidir. Irigaray ise, annenin hem babanın annesi olmasına hem de anne olmasına vurgu yapmaktadır. Ona göre bu akrabalık ilişkilerini belirleyen şey annesel olanın bir büklümü, çift düğümü, çift dikişidir. Butler'ın "akrabalık ilişkileri içinde bir karışıklık" dediği şey, Irigaray'ın gözünde anne tarafından iki kez belirlenmiş kana karşılık gelir. Antigone'nin anne ile ilişkisi etimolojik olarak onun adında da kayıtlıdır. Sözcüğün kökü olan "gone" oluşuma, dünyaya, varlığa gelişe gönderme yapıyor. "Antigone" oluşumun olmamasını, yokluğunu, doğurganlığa, anneliğe uzaklığı temsil ediyor bir bakıma. Fakat kendisi anne olmayan, anneliği inkâr etmiyor, ölü annenin yerine geçiyor; "Antigone" "annenin yerine geçen" anlamına da gelecek şekilde okunabilir. Irigaray bu yerine geçmeyi, çoktan iptal edilmiş ve bastırılmış bir düzenin geri dönerek onu ikame eden düzen içinde çözüme kavuşturulamayacak bir olay çıkarması, bir krize yol açması olarak yorumluyordu. Bu kriz kaybedilmiş, çoktan yitip gitmiş bir başkalığın, onu haksızca reddeden düzenin eşitsizliği içindeki yasına ve sesine aitti. Oysa Butler'ın akrabalık ilişkileri içinde Antigone'nin yarattığı karışıklığı yorumlama stratejisi, böyle bir geçmişe gönderme yapmak yerine akrabalık fikrinin geleceğiyle bir ilişki kuruyor.

Butler'a göre, Antigone bize temsil ettiği ihlal vasıtasıyla kana dayalı akrabalık ilişkilerinin ötesindeki bir akrabalık imkânını tahayyül etmenin yo-

lunu açmaktadır. Akrabalık ilişkileri ve aile neden kan bağıyla sınırlı olsun? Kan bağına dayanmayan ve çok daha karışık bir yapıya sahip aileleri devletle ilişkileri içinde nasıl düşünebiliriz? Eski Yunanlılar Antigone'yi sorun yaratan, toplumun düzenini bozan, felaketler getiren bir şahsiyet olarak gördükleri için pek sevmemişlerdi. Butler'ın gözünde ise Antigone temsil işlevini krize soktuğu için[12] üstünde konuşulmaya değer, önemli bir figürdür. Temsil işlevini krize sokmaktan kasıt nedir? Bunu Butler şöyle ifade eder: "Antigone içinde konuştuğu, eylediği anlaşılırlık ufkuna göre düşünülemez, anlaşılamaz kalır." Buna transgender bir kişiyi örnek verelim: Erkekten kadına bir travesti, kadın olarak içinde konuştuğu, davrandığı heteroseksist ufka göre anlaşılmaz, düşünülemez, açıklanamaz kalır; çünkü heteroseksizmin semboliği böyle bir varlığa kendi içinde mümkün bir varlık olarak önceden bir yer açmamıştır. Bu kişi konuştuğu sistem içinde başka bir tanımı üstlenir, bir konum alır; ama bedensel ve ruhsal tarihi itibariyle ona sığamaz bir türlü. Tarihini silmek zorundadır, çünkü bulunduğu konumu temsil işlevinde bir kriz yaratır. Antigone de ensest ürünü bir kız evlat olarak, aile tarihi, soykütüğü yüzünden bulunduğu konumu temsil işlevinde bir sıkıntı, bir karışıklık yaratmaktadır. Bir ensest çocuğu olmadığı halde bu durumda olan, bulunduğu konumu temsil etmede toplum ve devlet yüzünden sıkıntı yaşayan pek çok aile bireyi var günümüzde. Kimlerdir bunlar? Butler şöyle yazıyor:

> Bu soruyu sorduğum zamanlar hem ailenin nostaljik biçimlerde yüceltildiği, Vatikan'ın eşcinselliğin aileye ve insan mefhumuna karşı bir saldırı anlamına geldiğini açıkladığı, insan olmanın normatif bir anlamda aileye katılmayı, bir aile kurmayı gerektirdiği bir zaman. Ama bu zaman aynı zamanda da çocukların boşanma, yeniden evlenme, göç, sürgün, sığınmacı statüsü, çeşitli global yer değişiklikleri dolayısıyla bir aileden diğerine, bir ailesizlikten bir aileye gittikleri, ailelerin kesişiminde ve çok katmanlı aile durumlarında yaşadıkları bir çağdır. Bu aile halleri içinde anne işlevi gören birden çok kadın bulunabilir, baba işlevi gören birden fazla erkek olabilir, kardeşler yarı kardeş, hatta arkadaş olabilir. İçinde yaşadığımız zamanlarda aile kırılgan, geçirgen ve genişleyen bir yapıya sahiptir. Bu aynı zamanda heteroseksüel ve eşcinsel ailelerin bazen birbirine karıştıkları, bir heteroseksüel aileden nükleer veya nükleer olmayan biçim-

12 *Antigone'nin İddiası*, s. 38.

> lerde gey ailelerin doğduğu bir zamandır. Bu ailelerden yetişmiş insanlar için Oidipus'un mirasının ne olabileceği hiç de açık değildir. Babanın konumu çoğalmış ve dağılmış, annenin konumu birden çok kişi tarafından işgal edilmiş ve kaymıştır. Sembolik düzen statik olma özelliğini de böylece kaybetmiştir. İşte bu aile bireyleri anne ve baba konumlarının ufkundan konuştukları halde, Antigone gibi içinde bulundukları ufukta anlaşılır değillerdir.[13]

Antigone ile kana dayalı olmayan akrabalığı düşünme girişimi kayda değer. Elbette akrabalığın ne olduğu sorusu antropolojinin en önemli sorularından birisidir. Her şeyden önce, akrabalık kan bağı mıdır? Claude Lévi-Strauss *Akrabalığın Temel Yapıları*'nda (1949)[14] kan bağının karmaşık akrabalık yapılarını açıklamadığını ortaya koymuştur. Kan bağına dayanmayan akrabalığı düşünürken bunu hatırlamakta fayda var. Butler'ın yaklaşımı akrabalık ve toplumsal cinsiyet normlarının tarihsel olarak "kırılgan" olduğu gerçeğini öne çıkarıyor. Akrabalık normları da toplumsal cinsiyet normları da yasakladıkları ihlal imkânlarını etkili bir biçimde üretmeden yasaklayan kurallar olarak işlev göremezler. Akrabalık yasası da devletin yasası da bu yasalara tabi olan bireyleri değişmez bir tarzda vücuda getirmekte başarısız olur. Heteronormatiflik heteroseksüel düzende cinsiyet, toplumsal cinsiyet, arzu, cinsellik silsilesine mensubiyet üretmenin yanı sıra mensup olmanın kurallarını ihlal eden varlıkları da üretir. Söz konusu durumu basitçe, yasağın arzuyu kışkırtmasına dayanarak açıklamak yetersiz kalacaktır.

Butler'ın iddiası şudur: Akrabalık ve toplumsal cinsiyet normları aktarılabilirdir; çeşitli bağlamlarda öngörülemeyen biçimlerde tekrar edilmeye açıktırlar. Örneğin boşanmış veya dul kalmış bir anne çocuğuyla ilişkisinde baba rolünü de oynayabilir veya başka bir erkek bu rolü üstlenebilir. Eşcinsel çiftler eğer çocuk büyütüyorlarsa anne veya baba rollerini paylaşabilirler. Biri veya her ikisi birlikte bu rolleri oynayabilirler. Rolü oynamak demek normu üstlenmek, tekrar etmek, bir konumu işgal etmek anlamına gelir. Bunlar, Antigone'nin durumunda olduğu gibi, temsili krize sokan hallerdir. Antigone akrabalığın biçim değiştirebilirliğini, kaydırılabilirliğini ima ettiği için temsili krize sokar. Ama Butler'a göre bu kriz olumsuz bir anlam ta-

13 *Antigone'nin İddiası*, s. 39-40 (çeviri değiştirildi).

14 Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, Çev.: James Harle Bell ve John Richard von Sturmer, Boston: Beacon, 1969.

şımaz, iyi ve verimlidir; çünkü anlaşılırlığın koşullarını sorgulamaya ve sorgulayarak genişletmeye davet eder.

Radikal feminist bakış açısından bakıldığında, Butler'ın "aile" ve "akrabalık"tan söz etmesi, bu terimleri dönüştürerek kullanıyor olsa bile eleştirilmelidir. Aile, akrabalık kadınların erkekler arasında mübadele edilmesine dayanan sistemler oldukları için "kötü" iseler neden eşcinseller de evleniyor diye şimdi evliliği, akrabalığı benimseyelim? Neden kan bağı olmayan gönül ilişkileri de akrabalık olsun? Neden aile olalım?[15] Butler bu eleştirinin de bir muhafazakârlığa dönüştüğünü belirtiyor. Ona göre, biricik yaşamımız bir ilişkiler ağını içinde barındırır. Toplum veya devlet, kurduğumuz ilişkileri tanımadıklarında, anlaşılır bulmadıklarında bu biricik yaşam da dışlanmış olur. Anlaşılır olmamak zor ve tehlikeli bir tecrübedir; çünkü bu durumda insan kendisini hukuk dışına, anomik bir alana itilmiş bulur. O alan da şiddete daha fazla açıktır; zira anlaşılır olanın anlaşılmaz olan karşısında duyduğu bir öfke ve nefret söz konusudur. Anlaşılmaz olan vatandaşlık haklarından soyutlanır, insanlıktan atılır, ihmal edilir, dışlanır, yok sayılır, iptal edilir, süpürülür, ortadan kaldırılır, öldürülür. Judith Butler bu insanların arasından konuşuyor. "Sevgilerimizi, bağlılıklarımızı meşru ve tanınır kılacak, kayıplarımızı kayıp gibi yaşamamızı sağlayacak yeni anlaşılırlık şemaları hangileridir? Bunlar nasıl ortaya çıkar?"[16] Akrabalığı genişletmek onun için anlaşılırlığın sınırlarını genişletmek demek. Akrabalığın devletin yasasıyla ilişkisinden geçen bir *queer* kimliği, heteronormatif yasanın maddeleştirdiği bedenin arzusunu özgür kılabilecekmiş gibi...

Yapısalcılık, psikanaliz ve özellikle de Lacancılık akrabalığı normatif, aşkın (*transcendental*), yani kültürü ve toplumu önceleyen bir anlaşılırlık şeması, bir sembolik yasa sistemi olarak görmüşlerdir. Judith Butler ise sembolik yasa ile toplumsal yasa arasındaki bu ayrımın nihai olarak ayakta kalamayacağını öne sürüyor. Ona göre, sembolik yasa toplumsal pratiklerin bıraktığı bir tortudur, yani tarihsel, toplumsal ve kültürel olarak kurulmuş olanın bir kalıntısıdır. O halde akrabalığı günümüz ailelerine uygun bir biçimde dönüştürmek için yapılması gereken şey, psikanalizin yapısalcı önvarsayımlarını çağdaş toplumsal cinsiyet kuramı açısından yeniden yorumlamaktır.

15 *Antigone'nin İddiası*, s. 103.
16 *Antigone'nin İddiası*, s. 42.



Judith Butler (İllüstrasyon: Tuba Erdoğan)

Maddeleşen/Sorunlaşan Bedenler (Bela Bedenler)*

JUDITH BUTLER

Benim anladığım kadarıyla *yapısöküm bir hata ifşası değildir*, hele diğer insanların hatasının ifşası hiç değildir. Yapısökümdeki eleştiri, yapısökümdeki en ciddi eleştiri, fazlasıyla *yararlı bir şeyin* eleştirisidir, onsuz hiçbir sey yapamayacağımız bir şeyin eleştirisi.

Gayatri Chakravorty Spivak, "In a Word"
Ellen Rooney ile söyleşi

...felsefi söylemin figürlerini "yeniden açma"nın gerekliliği ... Bunun bir yolu, sistematikliğin kendisinin mümkün olduğu koşulları soruşturmaktır: söylemsel ifadenin tutarlığının, üretildiği koşullardan neyi sakladığını, bu koşullar hakkında söylem dahilinde ne söyleyebilirse söylesin, soruşturmak. Örneğin, konuşan öznenin kendini üretmek için beslendiği "madde"; temsili olanaklı kılan görüş alanı [*scenography*], felsefede tanımlanan temsili, yani, sahnesinin mimarisi, mekân-zamandaki çerçevesi, geometrik organizasyonu, sahne donatımı, aktörleri ve bunların birbirlerine göre konumları, diyalogları, trajik ilişkileri, aynaya aşırı bakmadan, sürekli saklı kalan, *logos'un*, öznenin, kendisini üretmesine, çoğaltmasına, kendi üzerinden kendini yansıtmasına izin veren temsili. Bunların tümü, söz konusu sahneye yapılan müdahelelerdir, tutarlıklarını yorumlanmadıkları, anlamlandırılmadıkları sürece temin ederler. Dolayısıyla bunlar, *söylemin her şeklinde*, söylemin "mevcudiyet" değerinin bağlayıcılığının uzağında, yeniden yürürlüğe konulmalıdır. İsmi felsefe tarihinde bir devri tanımlayan her filozof için, maddeye/bedene dair olanla sınırdaş ilişkinin nasıl koptuğunu, bu sistemin nasıl kurulduğunu, bu speküler ekonominin nasıl işlediğini göstermeliyiz.

Luce Irigaray, "The Power of Discourse"

* Kabalcı Yayınevi tarafından yayımlanacak olan aynı adlı kitabın ilk bölümüdür. Yayınevine ve çevirmenlere teşekkür ederiz.

Son yıllarda feminist teorinin bir kısmında, bedeni postyapısalcığın dilbilimsel idealizmi olarak tanımlanandan kurtarmaya dair öneriler sunuldu. Bir diğer kısmında ise, düşünür Gianni Vattimo metinsel bir oyun olarak postyapısalcılığın *maddenin* çözünmesini çağdaş bir kategori olarak belirlediğini iddia etti. Vattimo'nun tartıştığı madde, postyapısalcılığın etik ve politik olarak büyük değere sahip bir projeye yol vermesi için yeniden tanımlanması şart olan bu kayıp maddedir.[1] Bu tartışmaların belirgin özelliği güç ve tutarsız olan içerikleridir. Çünkü her iki durumda da kimin ve neyin "postyapısalcılık" terimi tarafından tanımlandığını anlamak güçtür ve belki daha da zor olan "beden" tanımı altında yeniden ele alınması gerekenin ne olduğunu anlamaktır. Ancak bu iki gösteren kimi feministler ve eleştirel teorisyenler tarafından antagonistik bulundu. Bu bağlamda şöyle uyarılar duyulabilir: Her şey söylemden ibaretse, bedene ne olur? Eğer her şey bir metinse, şiddet ve bedensel hasara dair ne söylenebilir? Postyapısalcılıkta ya da postyapısalcılık için herhangi bir şey *maddeleşebilir/sorunlaşabilir* mi?

Birçok feministin, feminizmin eleştirel bir pratik olarak sürebilmesi için kendini kadın bedeninin cinsiyetleşmiş özgüllüğü üzerine kurması gerektiğini sandıklarını düşünüyorum. Cinsiyet kategorisi her zaman olduğu gibi toplumsal cinsiyet olarak tekrar tanımlandığında bile, bu cinsiyetin, üstleneceği çeşitli kültürel inşalar için indirgenemez bir başlangıç noktası olarak varsayılması zorunludur. Cinsiyetin maddesel olarak indirgenemezliği varsayımının feminist epistemolojileri ve etiği, ayrıca çeşitli toplumsal cinsiyet analizlerini, yönlendirdiği, yetkilendirdiği ve onlara temel sağladığı söylenebilir. Bu tartışmanın terimlerini yerinden oynatmaya dair bir çaba çerçevesinde, "maddeselliğin" neden ve nasıl indirgenemezliğin bir göstergesi haline geldiği, başka bir deyişle, cinsiyetin maddeselliğinin nasıl olup da yalnızca kültürel inşaları üstlenen bir şey olarak algılandığı ve dolayısıyla kendisinin bir inşa olamayacağının düşünüldüğü sorusunu sormak istiyorum. Bu dışlamanın statüsü nedir? "Maddesellik", inşa sürecinden dışlanmış, inşanın içinden ve üzerinden işlediği bir alan veya yüzey midir? Bunun, inşanın kendisi olmaksızın işleyemeyeceği, imkân tanıyıcı ve kurucu bir dışlama olduğu söylenebilir mi? İnşa edilmemiş bu maddeselliğin alanında ne yer alır? Bu alanın inşanın dışarısı ya da altı olarak biçimlendirilişinde ne tür inşa mekanizmaları gizlenmektedir?

1 Gianni Vattimo, "Au dela du matiere et du text", *Matière et Philosophie*, Paris: Centre Georges Pompidou, 1989 içinde, s. 5.

Bunu takiben, ortaya koymak istediğim, bir kültürel inşa teorisinden öte, inşanın perspektif alanının (*scenography*) ve topografisinin ele alınmasıdır. İnşa edilmişliğin ve maddeselliğin birbirine kesinlikle zıt nosyonlar olduğunu varsayarsak, inşanın bu görüş alanı, ayrık tutulmuş bir tahakküm matrisi tarafından ve bu matrisin kendisi olarak düzenlenir.

Maddeselliğin alanında, politik 'indirgenemezler' olarak işleyen başka temelci öncüller de aranabilir. Özne nosyonunu temelci bir öncül olarak varsaymaktan ve cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında tutarlı bir ayrımı korumaya çalışmaktan dolayı ortaya çıkan kuramsal zorlukları tekrarlamak yerine, maddeye ve cinsiyetin maddeselliğine dönmenin feminist pratiğin temel aldığı öngörülen bu indirgenemez özgüllüğü kurmak için gerekli olup olmadığı sorusunu ortaya atmak istiyorum. Burada soru, ne kadınlar üzerine konuşmanın ne de maddeye atıfta bulunmanın gerekli olup olmadığıdır. Kadınlar üzerine konuşulacaktır ve feminist nedenlerden ötürü konuşulmalıdır da; kadın kategorisi yapısökümle işlevsiz bir hale gelmez, aksine kullanımı artık "göndergeler" olarak somutlaşmayan ve hiçbirimizin öngöremeyeceği yollarla anlamlandırılma ve açılma imkânına sahip bir hal alır. Kuşkusuz, hem bu terimi kullanmak, bu terim tarafından kullanılıp konumlandırılırken bile onu stratejik olarak kullanmak, hem de onu "kadınların" feminist dileklerini kuran ve sınırlayan dışlayıcı süreçleri ve farklara dayanan tahakküm ilişkilerini sorgulayan bir eleştiriye tabi tutmak mümkündür. Bu, Spivak'ın yukarıda alıntılanan sözlerine de dayanarak, yararlı ve kullanışlı bir şeyin eleştirisidir, onsuz yapamayacağımız bir şeyin eleştirisidir. Açıkça belirtmek isterim ki, bu eleştiri olmazsa feminizm kendisini meydana getiren dışlamalarla ilişki kurmayı –onları hesaplayıp tartmayı, onlar tarafından dönüştürülmeyi– redderek kendi demokratikleştirici potansiyelini kaybeder.

Bunun benzeri, muhtemelen "onsuz hiçbir şey yapamayacağımız bir şey" olan maddesellik kavramı için de söylenebilir. Başlangıçtan beri maddenin bir (esasında birden çok) tarihi olduğu ve bu tarihin kısmen cinsel farklılık tartışması üzerinden belirlendiği açıkken, maddeselliğe başvurmanın anlamı nedir? Maddeye cinsel farklılık üstüne iddialarımızın temelini oluşturan söylemin öncülü olarak dönmeye çalışabiliriz. Bu sadece maddenin, yerleştirilebileceği alanları önceden belirleyen ve kısıtlayan cinsiyet ve cinselliğe dair söylemlerle bütünüyle indirgendiğini keşfetmemize yarar. Bunun da ötesinde, maddeye, bir dizi zarar ve ihlali bir zemine oturtmak ve doğrulamak için de dönebiliriz. Bu ise sadece maddenin, kendisinin çağdaş dilek-

lerde elde olmaksızın tekrarlanan *bir dizi ihlal aracılığıyla kurulduğunu* anlamamızı sağlar.

Esasında, bu "indirgenemez" maddeselliğin kendi kurucu tarihinde toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş problematik bir matris üzerinden kurulduğu açığa çıkarılabilirse, maddeyi indirgenmiş kılan söylemsel pratiğin eş zamanlı bir biçimde bu matrisi konumlandığı yerde sabitlediği ve ontolojize ettiği anlaşılır. Bu matrisin belirlenmiş etkisi bedensel hayatın tartışılmaz temeli olarak varsayılırsa, matrisin soy kütüğü eleştirel sorgulamanın alanından sürülmüş olur. Postyapısalcılığın tüm maddeselliği dilbilimsel olana indirgediği iddiasına karşı, maddenin yapısökümünün onun bir terim olarak yararlığını inkâr etmek ya da ortadan kaldırmak anlamına gelmediğini gösteren bir argümana ihtiyaç vardır. Bedenin indirgenemez maddeselliğinin feminist pratiğin kaçınılmaz önkoşulu olduğunu iddia edenlere karşı, bu kıymetli maddeselliğin muhtemelen feminizm için hayli problematik olan dişilin dışlanması ve bozulması aracılığıyla kurulmuş olabileceğini öne sürüyorum.

Bu noktada, teorinin olanaklarının bir tarafta maddeselliği *varsayarak*, diğer tarafta ise onu *redderek* tükenmediğinin açıkça belirtilmesi gerektiği kanısındayım. Benim amacım kesinlikle bunların hiçbiriyle örtüşmüyor. Bir varsayımı sorgulamak onu ortadan kaldırmaya işaret etmez; aksine, onu metafiziksel meskeninden kurtarmak anlamına gelir. Bu da hangi politik ilgilerin o metafiziksel mekân tarafından (ve o mekân içinde) korunduğunu anlamak ve dolayısıyla maddeyi farklı politik amaçların hizmetine sunmaya fırsat vermek içindir. Beden meselesini sorunsallaştırmak bir epistemolojik kesinlik kaybının başlangıcını zorunlu kılabilir ancak bu kesinlik kaybı politik nihilizmle aynı şey değildir. Aksine, bu tip bir kayıp, politik düşüncede belirgin ve umut verici bir değişime işaret edebilir. "Madde"nin bu şekilde yerinden oynatılışı, yeni olasılıkların başlangıcı, bedenlerin maddeleşmesinde/sorunlaşmasında yeni yollar olarak algılanabilir.

Anlamın öncülü olarak belirlenmiş beden her zaman *öncül* olarak *belirlenmiş* veya *anlamlandırılmıştır*. Bu anlamlandırma, kendi prosedürünün bir *sonucu* olarak bedeni üretir. Aynı zamanda, bu bedeni, kendi eyleminin *önceleyeni* olarak keşfetmeyi iddia eder. Eğer anlamlandırmanın öncülü olarak anlamlandırılmış beden anlamlandırmanın bir sonucuysa, dilin, anlamların vazgeçilmez aynalarıymış gibi bedenleri takip ettiğini iddia eden, mimetik veya temsili statüsü, kesinlikle mimetik değildir. Aksine, bu anlamlandırma edimi bütün anlamlandırmaların öncüsü olduğunu iddia ettiği bedeni

sınırlayıp oluşturduğuna göre üreticidir, kurucudur; bu edimin *performatif* olduğu dahi iddia edilebilir.[2]

Bu, bedenin maddeselliğinin sadece bir dizi gösterene indirgenebilen dilbilimsel bir sonuç olduğunu iddia etmek anlamına gelmez. Böyle bir ayrım, gösterenin kendi maddeselliğini göz ardı eder. Böylesi bir algı aynı zamanda maddeselliği başlangıçtan itibaren anlamla iç içe geçmiş olarak anlamakta da tökezler; maddesellik ve anlamın çözünemezliği üzerinden düşünmek kolay mesele değildir. Dil aracılığıyla dilin dışında bir maddesellik öne sürmek, yine de bu maddeselliği varsaymaktır ve böyle öne sürülen bir maddesellik bu varsayımı kendi kurucu koşulu olarak sürdürecektir. Derrida maddenin radikal başkalığını (*alterity*) şöyle tartışıyor: "Mutlak dış diye bir 'kavram' olduğuna dahi emin değilim."[3] Madde mefhumuna sahip olmak bu mefhumun koruduğu düşünülen dışsallığı kaybetmek anlamına gelir. Dil maddeselliğe atıfta bulunabilir mi veya dil de maddeselliğin belirebileceği söylenen koşulun kendisi midir?

Madde bir mefhum haline geldiği an madde olmaktan çıkıyorsa ve maddenin dile dışsallığı mefhumu, mutlak olandan her zaman aşağıda bir şeyse, bu "dışarı"nın statüsü nedir? Bu, felsefi söylem tarafından kendi ayrıntılı ve tutarlı sistematikliğinin görüntüsünü etkilemek için mi üretilir? Felsefenin sınırlarını korumak ve muhafaza etmek için felsefi gelenekten sürülen nedir? Ve bu reddediş nasıl geri dönebilir?

Dişiliğin Sorunları

Dişilliğin maddesellikle klasik olarak ilişkilendirilmesi maddeyi *mater* (anne) ve matris (ya da rahim) ile ve dolayısıyla üreme problematiğiyle yan yana getiren bir dizi etimolojiye dayandırılabilir. Maddenin meydana gelme (*generation*) ya da yaradılışın (*origination*) alanı olarak klasik kurulumu, özellik-

2 Kadınların bedenlerinin uğradığı materyel hasarlar hakkında düşünmek üzere postyapısalcılıktan nasıl yararlanabileceğimize dair kapsamlı bir tartışma için, bkz. Judith Butler, "Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism", *Feminists Theorize the Political*, Ed. Judith Butler ve Joan Scott, New York: Routledge, 1992 içinde s. 17-19. Aynı derlemeden bkz. Sharon Marcus, "Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention", s. 385-403.

3 Jacques Derrida, *Positions*, Ed. Alan Bass, Chicago: University of Chicago, 1978, s. 64. Bu sayfayı takiben, Derrida şöyle der: "Madde kavramının metafiziksel olup olmadığını tartışmayacağım. Bu, maddenin sağladığı *işe* bağlıdır; ve yazının, kalıntının, metnin vs. ideal olmayan dışsallığı söz konusu olduğunda, bunların Hegelci bağlantılarının dışında düşünülecek bir değer olarak *işten* [*work*] asla ayrılmamasının gerekliliği üzerinde sürekli ısrar ettiğimi bilirsiniz" (s. 65).

le bir objenin ne olduğu ve ne anlama geldiği sorusu onun yaradılış ilkesine dönmeyi gerektirdiğinde önem kazanır. Madde üremeyle belirgin bir biçimde ilişkilendirilmediğinde dahi yaradılışın ve nedenselliğin ilkesi olarak genellenir. Yunancada, *hyle* çeşitli kültürel yapıların meydana getirildiği odun veya kerestedir. Ancak aynı zamanda nedensel ve açıklayıcı bir yaradılış, gelişme ve teleoloji ilkesidir de. Madde, köken ve anlam arasındaki bu ilişki klasik Yunan maddesellik ve anlamlandırma nosyonlarının çözünemezliğini gösterir. Bir nesnede sorunlaşan, onun maddesidir (madde olma halidir).[4]

Gerek Latincede gerekse Yunancada, madde (*materia* ve *hyle*) ne basit, kaba bir pozitivite veya gönderge ne de dışardan anlamlandırılmayı bekleyen boş bir yüzey veya bir kara tahtadır. Ancak her zaman bir anlamda zamansallaştırılmış olandır. Bu, "madde" geleceği varsayan ve ona sebebiyet veren bir dönüşüm ilkesi olarak anlaşıldığında, Marx'ta da aynı şekilde işler. Bu matris kimi organizma ve objelerin gelişimini başlatan ve şekillendiren yaratıcı ve oluşturucu bir ilkedir.[5] Dolayısıyla Aristoteles için "madde olasılık (potansiyalite – [*dynameos*]), form gerçekliktir".[6] Üremede, kadınların maddeye erkeklerinse forma katkıda bulunduğu söylenir.[7] Yunancada

4 Form/madde ayrımının erilci politikaların eklemlenmesine nasıl esas teşkil ettiğinin yetkin bir analizi için, Wendy Brown'un Machiavelli tartışmasına bakılabilir. Wendy Brown, *Manhood and Politics*, Totowa, N. J.: Rowman & Littlefield, 1988, s. 87-91.

5 Burada Marx'ın Feuerbach üzerine ilk tezine başvurulabilir. Marx nesnenin nesnelliğinin ve maddeselliğinin bir parçası olarak nesneyi kuran ve doğasında var eden pratik aktiviteyi doğrulayan bir materyalizm öne sürer: "Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere önceki materyalizmin temel kusuru, nesnenin, mevcudiyetin, duyusallığın *duyumsal insani bir aktivite*, öznel bir *pratik* (*Praxis*) olarak değil *nesne* ya da *algılama* (perception, *Anschauung*) şeklinde tasavvur edilmiş olmasıdır" Karl Marx, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Çev.: Lloyd D. Easton ve Kurt H. Guddat, New York: Doubleday, 1967, s. 400. Eğer materyalizm nesnelerin esas önemini teşkil eden bir mefhum olarak pratiği (praxis) gündeme alacak olursa ve burada pratik sosyal olarak dönüştürücü bir aktivite olarak anlaşılırsa, böylesi bir aktivite maddeselliğin kurucu unsuru olarak anlaşılabilir. Ancak, *praxis*'e uygun aktivite, nesnenin önceki bir halden sonraki bir hale dönüşmesini gerektirir ki bu çoğu zaman doğal bir halden sosyal bir hale dönüşüm olarak, hatta yabancılaşmış sosyal bir durumdan yabancılaşmamış sosyal bir duruma dönüşüm olarak, anlaşılır. Her iki koşulda da, Marx'ın önerdiği bu yeni materyalizme göre, nesne sadece dönüştürülmez, aksine nesne dönüştürücü aktivitenin ta kendisidir ve maddeselliği önceki bir halden sonraki bir hale olan bu zamansal hareket üzerinden kurulur. Başka bir deyişle, nesne bir *zamansal dönüşüm* sahası oldukça *maddeleşir*. Nesnelerin maddeselliği hiçbir şekilde statik, uzamsal ya da verili değildir, ancak dönüştürücü aktivitede ve bu aktivitenin ta kendisi olarak vücuda gelir. Maddenin zamansallığı üzerine daha dolgun ve detaylı bir tartışma için bkz. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, Çev.: Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986; Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, s. 8-23.

6 Aristoteles, "De Anima", *The Basic Works of Aristotle*, tr. Richard McKeon (New York: Random House, 1941), bkz. 2, ch.1, 412a10, 555. Bunu takip eden Aristoteles alıntıları bu kaynaktan yapılacaktır.

7 Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), 28; G.E.R. Lloyd, *Science, Folklore, Ideology* (Cambridge:

hyle, henüz kesilmiş odundur, yani araçsallaştırılmış ve araçsallaştırılabilir, kullanıma sokulmaya hazır bir insan ürünü, artefakttir. Latincede *materia*, herhangi bir şeyin yapıldığı malzeme anlamına gelir, sadece evler ve gemilerin yapıldığı kereste değil aynı zamanda yeni doğmuş çocuklara gıda olarak sunulabilecek her şey, yani anne bedeninin uzantısı olma işlevini gören besinler anlamına gelir. Madde, yukarıdaki örneklerde, anlaşılırlık ilkesini kazandırdığı şeyi yaratma ve oluşturma kapasitesiyle donatılabildiği denli, büyük kısmı terimin daha modern ampirik konumlandırılmalarından çıkarılmış belli bir yaratım ve ussallık (*rationality*) gücüyle de tanımlanır. *Maddeleşen/Sorunlaşan bedenlerin* klasik bağlamları dahilinde konuşmak boş bir kelime oyununa tekabül etmez; çünkü madde olmak maddeselleşmek anlamına gelir ki maddeselleşme ilkesi tam da bu bedene dair, onun anlaşılırlığının ta kendisine dair, sorunsallaşan bir şeydir. Bu bağlamda, bir şeyin anlamını bilmek, onun nasıl ve niçin maddeleştiğini bilmek anlamına gelir ki bu noktada "sorunlaşma/maddeleşme" (*to matter*) aynı anda "maddeselleşme" (*to materialize*) ve "anlama gelme" (*to mean*) demektir.

Kuşkusuz hiçbir feminist, bedenlerin "maddeselliği" üzerine tekrar düşünmek için Aristoteles'in doğal teleolojilerine basit bir dönüşü desteklemez. Oysa ben, Aristotelesçi terminolojiye olası çağdaş bir yeniden konumlandırma sunmak için, Aristoteles'in beden ve ruh arasındaki ayrımını, Aristoteles ve Foucault arasında kısa bir karşılaştırma yaparak ele almak istiyorum. Bu kısa karşılaştırmanın sonunda, kısıtlı bir Foucault eleştirisi sunacağım. Bu eleştiri, daha sonra Irigaray'ın Platon'un *Timaeus*'undaki maddesellik yapısökümüne dair uzun bir tartışmaya yol verecek. İşte tam da bu ikinci analizin bağlamında maddeselliğin inşasında nasıl toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş bir matrisin söz konusu olduğunu (her ne kadar Aristoteles'te de belirgin bir biçimde bulunsa da) ve feministlerin niçin maddeselliği bir indirgenemez olarak ele almakla değil bu formülasyonun eleştirel bir soykütüğünü çıkarmakla ilgilenmek zorunda olduğunu netleştirmek ümidindeyim.

Aristoteles/Foucault

Aristoteles için ruh, tamamen gücül ve gerçekleştirilmemiş olan olarak anlaşılan maddenin gerçekleştirilmesine işaret eder. Bunun sonucunda, *de*

Cambridge University Press, 1983). Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press, 1985); Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (Londra: Routledge, 1981).

Anima'da ruhun "doğal olarak düzenlenmiş bedenin gerçekliğinin ilk aşaması" olduğunu ileri sürer. Aristoteles, tartışmasına şöyle devam eder: "Bu yüzden biz ruh ve bedenin bir olup olmadığı sorusunu gereksiz bulur ve bütünüyle bertaraf ederiz: Bu, mum ve kalıpla ona verilen şeklin, veya genel olarak bir şeyin maddesi [*hyle*] ve maddesi olduğu şeyin [*hyle*] bir olup olmadığını sormak kadar anlamsızdır."[8] Yunancada, "kalıp" (*stamps*) kelimesine referans yoktur, ancak "kalıp tarafından verilen şekil" ibaresi tek bir kelimeye indirgenmiştir: "*schema*". *Schema* form, şekil, figür, görünüm, kılık, jest, bir usavurma (tasım) figürü ve gramatik yapı anlamına gelir. Eğer madde asla *schema*'sı olmadan belirmiyorsa, bu onun sadece belli bir gramatik yapı altında belirdiği ve algılanabilirliğinin ilkesi, karakteristik hareketi veya alışılagelmiş kılığının kendi maddesini teşkil edenle çözünemez olduğu anlamına gelir.

Aristoteles'te maddesellik ve anlaşılırlık arasında açık bir fenomenolojik ayrım görmeyiz ve kimi başka nedenlerden ötürü Aristoteles bize feminizmin tekrar elde etmeye çalıştığı "beden"i sunmaz. Anlaşılırlık ilkesini bir bedenin gelişimine oturtmak kesinlikle dişil gelişimi biyoloji mantığı üzerinden açıklayan doğal teleoloji stratejisidir. Buna dayanarak, kadınların sadece belli sosyal fonksiyonları gerçekleştirmesi esasında tamamen üreme alanıyla sınırlandırılmaları gerektiği öne sürüldü.

Aristotelesçi *schema* nosyonunu formativitenin ve anlaşılırlığın kültürel olarak değişken kuralları açısından tarihselleştirebiliriz. Bedenlerin *schema*'sını tahakküm/söylemin tarihsel olarak rastlantısal bir bağlantı noktası şeklinde algılamak, Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda (*Discipline and Punish*) mahkûmun bedeninin "maddeselleşmesi" olarak tanımladığıyla benzer bir yere varmaktır. Bu maddeselleşme süreci *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinin son bölümünde de devreye girer ki burada Foucault bedenlere en somut ve en hayati olanın nasıl atandığını araştıracak olan bir "bedenler tarihi" önerir.[9]

Kimi zaman Foucault'da bedenin onu bir kuşatmalar alanı olarak kabul eden iktidar ilişkilerinden ontolojik olarak farklı bir maddeselliği olduğu görülür. Ancak *Hapishanenin Doğuşu*'nda maddesellik ve kuşatma arasındaki ilişkinin farklı bir biçimde kurulduğunu görüyoruz. Kitapta ruh, bedenin işlendiği ve şekillendiği bir iktidar aracı olarak ele alınmaktadır. Bir anlamda

8 Aristoteles, "De Anima", 2. Kitap, I. Bölüm, 412 b7-8.
9 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, 1. Cilt, s. 152.

ruh, bedenin kendisini üreten ve gerçekleştiren iktidarla donanmış bir şema olarak işler.

Foucault'nun "ruh"a olan göndermelerini Aristotelesçi formülasyonun kapalı bir biçimde tekrar ele alınması olarak algılayabiliriz. Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda "ruh"un bedenin eğitilmesi, şekillenmesi, işlenmesi ve kuşatılmasına paralel bir biçimde normatif ve normalleştirici bir ülküye dönüştüğünü iddia eder. Bu, bedenin etkin bir biçimde maddeselleştiği tarihsel olarak spesifik hayali bir ülküdür (*idéal speculatif*). Foucault hapishane reformunu göz önünde bulundurarak, "Bizim için tanımlanan, özgürleştirmeye davet edildiğimiz insan zaten kendi içinde kendinden çok daha derin bir tabiyetin (*subjection - assujetissement*) sonucudur. Onda iktidarın bedenin üzerinde işlediği hâkimiyette bir faktör olan bir ruh ikamet eder ve onu varoluşa taşır. Ruh politik bir anatominin sonucu ve aracıdır; ruh bedenin hapishanesidir."[10]

Bu "tabiyet", ya da *assujetissement*, sadece bir boyun eğme (*subordination*) değil, aynı zamanda öznenin tabi olma halini koruyan ve sağlayan bir eylem, onu özne olma alanına oturtan bir edim, bir özneleştirme/tabileştirmedir (*subjectivation*). "Ruh, [mahkûmu] var eder"; ve Aristoteles'le bütünüyle zıt düşmeyen bir şekilde, Foucault tarafından bir tahakküm aracı olarak tarif edilen ruh, bedeni şekillendirir ve sınırlandırır; ona kalıbını verir ve bu kalıp verme eylemi sırasında onu varoluşa taşır. Ontolojik ağırlığı varsayılmamakta aksine her zaman bahşedilmekte olduğu için burada "varlık" kelimesi tırnak içinde kullanılmalıdır. Foucault'ya göre bu bahşetme eylemi ancak bir tahakküm işlemi dahilinde ve aracılığıyla vücut bulabilir. Bu işlem tabi ettiği özneleri üretir, başka türlü söylemek gerekirse özneleri kendisini oluşturan ilkeleri yürürlüğe sokucu zorunlu iktidar ilişkileri dahilinde ve aracılığıyla tabi kılar. İktidar öncelikle bedenlere şekil veren, onları sürdüren, destekleyen ve düzenleyendir dolayısıyla kesin bir biçimde söylemek gerekirse iktidar, bedenlerin üzerinde onlara kendi nesneleriymiş gibi etki eden bir özne değildir. Bizi bu şekilde konuşmaya iten dil bilgisi, iktidarın bedenler üzerinde etki ettiği ama onlara biçim verdiğinin göz önünde bulundurulmadığı bir dışsal ilişkiler metafiziğini şart koşar. Foucault'nun sorguladığı da iktidarı dışsal bir ilişki olarak kabul eden bu görüştür.

10 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Pantheon, 1977, s. 30. (*Surveillance et punir*, Paris: Gallimard, 1975, s. 34)

Foucault için iktidar, tam da öznenin maddeselliğinin *kuruluşunda* ve özneleşme/tabileşmenin "özne"sine eş zamanlı olarak şekil veren ve onu düzenleyen ilke dahilinde işler. Foucault sadece mahkûmun bedeninin maddeselliğine değil aynı zamanda hapishanenin bedeninin maddeselliğine de göndermede bulunur. Foucault'ya göre, hapishanenin maddeselliği iktidarın vektörü ve aracı olduğu sürece kurulabilir.[11] Dolayısıyla hapishane *iktidarla donatıldığı* denli *maddeselleşir*; veya dil dilgisi dahilinde doğru konuşmak gerekirse maddeselleşmesinin öncesinde bir hapishane yoktur. Hapishanenin maddeselleşmesi iktidar ilişkileriyle donatılmasıyla eş zamanlı işler ve maddesellik bu donatma işleminin sonucu ve ölçüsüdür. Hapishane sadece iktidar ilişkilerinin alanında ancak bu ilişkilerle donatıldığı ve dolduğu denli var olabilir ki bu kuşatılmışlık hali tam da varlığının kurucu ilkesidir. Bu noktada beden kendi dışındaki iktidar ilişkileriyle donatılmış bağımsız bir maddeselliğe işaret etmez ancak tam da bundan dolayı maddeselleşme ve kuşatılma eş zamanlı işler.

"Maddesellik" iktidarın belli bir sonucuna işaret eder ya da aksine, oluşturucu ve kurucu sonuçları dahilinde iktidarın *ta kendisidir*. İktidar olduğu gibi kabullenilmiş bir ontoloji olarak bir nesne alanı, bir anlaşılırlık sahası kurarak başarılı bir biçimde işlediği sürece maddesel sonuçları maddesel bilgi veya birincil veriler olarak algılanır. Bu maddesel pozitiviteler tartışılmaz göndergeleri ve aşkın gösterilenleri olarak söylemin ve iktidarın *dışında* belirir. Ancak bu ortaya çıkış tam olarak iktidar/söylem rejiminin tamamen gizlendiği ve sinsice en etkili olduğu ana tekabül eder. Bu maddesel sonuç epistemolojik bir başlangıç noktası, bazı politik argümantasyonların olmazsa olmazı olarak alındığında, bu, bu kurulmuş etkiyi birincil bir verilen olarak kabul ederek kendisini de kuran iktidar ilişkilerinin soykütüğünü başarılı bir şekilde derinlere gömen ve maskeleyen bir deneyci temeldencilik (*empiricist foundationalism*) hamlesi haline gelir.[12]

11 "Mesele, hapishane ortamının, fazla sert ya da fazla aseptik, fazla ilkel ya da fazla verimli olup olmadığı değil, bir tahakküm aracı ve vektörü olarak maddeselliğinin ta kendisiydi [c'était sa matérialité dans la mesure où elle est instrument et vecteur de pouvoir]," *Discipline and Punish*, s. 30 (*Surveillance et punir*, s. 35).

12 Bu, "maddeselliği" nedeni olduğu bir söylemin sonucu haline getirmek anlamına gelmez; aksine, bu nedensel ilişkiyi "etki" [*effect*] nosyonunu yeniden ele alarak yerinden eder. İktidar etki ve sonuçlarında, ve bunlar üzerinden kurulur ki burada bu etkiler iktidarın kendisinin örtük işleyişinin sonuçlarıdır. Bir tözel olarak alınan, nitelik ya da modlarından biri olarak ikiyüzlülüğü içeren, bir "iktidar" yoktur. Bu ikiyüzlülük epistemik bir alanın ve bir dizi "bilen"in kurulup oluşturulması üzerinden işler; bu alan ve bu "bilen" özneler söylem-öncesi verililer olarak kabul edildiğinde, iktidarın örtük ikiyüzlülüğü başarıya ulaşır. Söy-

Foucault, bir söylem ve iktidar kuşatması olarak maddeselleşme sürecinin izini sürdükçe, iktidarın üretici ve oluşturucu boyutu üzerinde odaklanır. Ancak maddeselleşebilenin alanını neyin sınırladığını ve Aristoteles'in sunduğu, Althusser'in atıfta bulunduğu üzere, maddeselleşmenin *modaliteleri* olup olmadığı sorularını sormalıyız.[13] Maddeselleşme ne dereceye kadar ona tamamen direnen ve radikal olarak maddeselleşmemiş kalan bir radikal anlaşılamazlık alanını gerektiren ve kuran anlaşılırlık ilkeleriyle yönetilebilir? Foucault'nun söylem ve maddesellik nosyonlarını birbiri üzerinden işleme sokma çabası sadece kendi tanımladığı söylemsel anlaşılırlık ekonomilerinin dışında kalanı açıklamakta değil aynı zamanda bu ekonomilerin kendini destekleyen sistemler olarak işlemesi için neyin dışarda bırakılması gerektiği sorusunu açıklamakta da mı başarısız kalır?

Bu, Luce Irigaray'ın Platon'daki form/madde ayrımı analizinin kapalı bir biçimde ortaya çıkarttığı sorudur. Bu tartışma muhtemelen en çok *Speculum of the Other Woman*'daki "Plato's Hystera" isimli denemeden dolayı bilinse de yine *Speculum*'daki "Une Mère de Glace" isimli daha az bilinen denemede de etkili bir biçimde vurgulanmıştır.

Irigaray'ın amacı ne form/madde ayrımını ne de bedenler ve ruhlar ya da madde ve anlam arasındaki ayrımları uzlaştırmaktır. Onun çabası bu ikili zıtlıkların bozucu olasılıklar alanının dışlanması aracılığıyla şekillendiğini göstermektir. Bu spekülatif tez, bu ikililerin, uzlaştırılmış modlarında dahi,

lem, iktidarın, verili bir epistemik alan içerisinde şeylerin tarihi olumsal iktidarı olarak, yerleştirildiği bir alan belirler. Maddesel etkilerin üretimi, iktidarın oluşturucu ve kurucu işleyişidir ki bu üretim, nedenden sonuca tek taraflı bir hareket olarak yorumlanamayacak bir üretimdir. "Maddesellik" ancak olumsal olarak söylem üzerinden kurulmuş statüsü silindiğinde, saklandığında, örtbas edildiğinde belirir. "Maddesellik" iktidarın örtük (ya da ikiyüzlü) sonucudur.

Foucault'nun, iktidarın maddeselleştirdiğine, maddesel etkilerin üretiminin ta kendisi olduğuna dair iddiası, *Discipline and Punish* adlı eserinde bedenin maddeselliği olarak belirtilir. Eğer "maddesellik" iktidarın bir sonucuysa, iktidar ilişkileri arasında bir transfer sahasıysa, bu transfer bedenin tabiyeti/özneleşmesi olduğu sürece bu *assujettissement*'in (özneleşmenin) temel nedeni "ruh" olacaktır. Normatif/normalleştirici bir ideal olarak alındığında "ruh", maddesel bedenin oluşturucu ve düzenleyici ilkesi, bu bedenin tabiyetinin en yakın araçsallığı olarak işler. Ruh bedeni tekdüzeleştirir; düzenleyici rejimler, zaman içinde mahkûm bedenin stilistiğini üreten zulüm ritüellerinin sürekli tekrarı üzerinden bedeni terbiye eder. *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde "seks" farklı tahakküm eksenleri boyunca tekdüze bir beden üretmek için işler; ancak hem "seks"in hem de "ruh"un bedeni zaptettiği ve tabi kıldığı, bedenin kültürel oluşumunun temel esası olarak bir esaret ürettiği düşünülür. Bu bağlamda maddeleşme düzenlenmiş bir yinelenebilirliğin (*iterability*) sonucu olarak görülebilir.

13 Louis Althusser, "Ideology and State Apparatuses (Notes towards an Investigation)", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York: Monthly Review Press, 1971 içinde, s. 166.

"dişil"i kendi kurucu dışı olarak üreten fallogosantrik (*phallogocentric*) ekonominin bir parçası olduklarını savunur. Irigaray'ın form/madde ayrımının tarihine olan müdahalesi, "madde"nin altını dişilin felsefi ikililerden dışlandığı bir alan olarak çizer. Dişilin kimi fantazmatik nosyonları geleneksel olarak maddesellikle ilişkilendirildiğinden dolayı, bunlar otogenezin (*autogenesis*) *fallogosantrik* projesini onaylayan aynaya dair, speküler (*specular*) etkilerdir. Irigaray'a göre, bu aynaya dair (ve spektral) dişil figürler dişil olarak algılandığında, dişil olan kendi temsili tarafından silinir. Dişili ikincil bir terim olarak eril/dişil ikili zıtlığında konumlandıracağını iddia eden ekonomi onu dışlar, bu ekonominin işleyebilmesi için dışlanması zorunlu olan şey olarak belirler. Buna dayanarak, öncelikle Irigaray'ın felsefi metinlere spekülatif yaklaşımını ele alacağım ve hemen ardından Platon'un *Timaeus*'undaki *hazne* (*receptacle/chora*) tartışması üzerinden yaptığı sert ve provokatif okumaya döneceğim. Bu denemenin son kısmında, aynı kısım üzerinden yaptığım kendi sert ve provokatif okumamı sunacağım.

Irigaray/Platon

Irigaray'ın iddialarının büyüklüğü ve spekülatif karakteri beni her zaman biraz endişelendirmiştir. Ayrıca itiraf etmeliyim ki her ne kadar felsefe tarihini onun kadar detaylı ve eleştirel bir dikkatle okumuş ve yeniden yorumlamış bir başka feminist düşünemesem de,[14] onun söyledikleri, üzerinde durduğu felsefi hataların gösterişini taklit etmeye yatkındır. Elbette bu taklit stratejiktir ve Irigaray'ın felsefi hatayı tekrar yürürlüğe sokması bizim onun okumasının icra ettiği farklılık (*difference*) bağlamında onu nasıl okumamız gerektiğini öğrenmemizi talep eder. Filozof bir baba sesi midir onda yankılanan ya da bu sesi sahiplenerek onun içinden gizliden gizliye kendini mi duyurur? Bu iki sebepten herhangi biri dolayısıyla söz konusu sesin "içindeyse", aynı zamanda "dışında" da değil midir? "Ara"yı, fallogosantrik (*phallogocentric*) ikili zıtlığı el sürülmemiş biçimde bırakan uzamsallaştırılmış bir *entre* olmanın dışında iki olasılığı nasıl tahayyül edebiliriz?[15] Bu filozof babadan farklılık, onun stratejisini sadık bir biçimde kopyalar gibi gö-

14 *An Ethics of Sexual Difference*, Çev.: Carolyn Burke, Ithaca: Cornell University Press, 1993; *Éthique de la difference sexuelle*, Paris: Éditions de Minuit, 1984.

15 Bridget McDonald'a göre, Irigaray için "ara [*entree*] aynılığın bölündüğü bir farklılık sahasıdır ... her ara [*entree*] farklılaşmış kutupların sadece farklılaştığı değil, farklılaşmış olarak varlıklarını sürdürebilmek için birbirleriyle karşılaşmaya maruz kaldıkları bir ortak mekândır...," "Between Envelopes" (basılmamış bir tebliğdendir).

züken taklitte, nasıl yankılanır? Kuşkusuz bu, eril ve dişilin dilleri arasında bir yer teşkil etmez, sadece topografik iddiayı yerinden eden bozucu bir *harekettir.*[16] Bu bir nevi erilin yerini almadır; onu varsaymak değil işgal edilebilirliğini göstermek, bu varsayımın bedeli ve devinimi üzerine bir soru ortaya atmaktır.[17] Baba soyundan başlayan eleştirel yolculuk, erilin terimlerinin ezberi boyunca, nereden ve nasıl icra edilir? Eğer amaç sadık veya olması gerektiği gibi bir Platon "okuması" yapmak değilse, o zaman söz konusu olan belki de Platon'daki spekülatif aşırılığı taklit ve ifşa eden bir nevi aşırı-okumadır. Burada bu spekülatif aşırılığın bir benzerini icra ettiğim ölçüde, özür dileyerek belirtmem gerekir ki, gönüllü olmasam da ortadaki zarar çok uzun bir süredir konuşulmamış kaldığı için, kimi zaman abartılı derecede sert bir cevap vermek durumunda kalacağım.

Irigaray felsefe tarihini tekrar okumaya kalkıştığında bu tarihin sınırlarının nasıl korunduğu sorusunu sorar: Felsefenin ilerleyebilmesi için, felsefenin alanından dışlanması gereken nedir ve bu dışlanan kendisini kendi tarafından kurulmuş ve kendi tarafından temellendirilmiş addeden bir felsefi kuruluşu negatif bir biçimde kurma noktasına nasıl gelir? Bu bağlamda, Irigaray, bir felsefi metni içine almayı reddettiği şey üzerinden okumanın bir yolunu bulmak mecburiyetinde kaldığı noktada, dişili tam da bu kurucu dışlamanın kendisi olarak ayrı bir yere koyar. Bu kolay bir iş değildir. Bir metin nasıl kendi içinde gözükmeyen ama yine de kendi okunabilirliğinin okunamaz şartlarını kuran şey üzerinden okunabilir? Gerçekten de bir metin metinsel "içerisi" ve "dışarısı"nın kurulduğu gözden kaybolma eylemi üzerinden nasıl okunabilir?

Her ne kadar geleneksel olarak feminist düşünürler, erkekler rasyonel efendilik ilkesiyle yan yana getirilirken, nasıl bedenin dişil olarak tanımlandığını veya nasıl kadınların maddesellikle yan yana getirildiğini (etkisiz—neredeyse çoktan ölmüş—veya doğurgan—sürekli-yaşayan ve üretken olup olmadığını) göstermenin yollarını aradılarsa da,[18] Irigaray dişilin esasında tam da böylesi bir ikili zıtlık tarafından ve aracılığıyla dışlanan oldu-

16 Ne tam anlamıyla bir mekân ne de zaman olan "aralık" [*interval*] nosyonu üzerine bir tartışma için, Irigaray'ın *Physics* (Aristoteles) okumasına başvurulabilir. "Le Lieu, l'intervalle", *Éthique de la difference*, s. 41-62.

17 Bu, kitabın sonraki bölümlerinde, Willa Cather romanındaki babanın adının işgaliyle ilişkilendirilecektir.

18 Elizabeth Spelman, "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views", *Feminist Studies* C. 8, S.1, 1982, s. 109-131.

ğunu ileri sürmek ister. Bu bağlamda kadınların bu ekonomi dahilinde temsil edildikleri yer ve zaman tam olarak silinişlerinin alanıdır. Daha da ötesi maddenin felsefi tanımlarla açıklanması, Irigaray'ın iddiasına göre, dişilin ikamesi (*substitution*) ve yerinden edilmesidir. Felsefenin sunduğu tanımlar üzerinden felsefenin dişille ilişkisi yorumlanamaz. Irigaray'a göre bu ilişki, ancak dişili felsefenin tanımladıklarının konuşulamaz şartı olarak konumlama aracılığıyla konuşulabilir ki burada dişil esasında felsefenin araçlarıyla asla tanımlanamayandır fakat bu alandan dışlanışı felsefenin meşruiyetinin koşuludur.

Kuşkusuz, Irigaray'a göre dişil ancak *catachresis*'de belirir, anlamın uygunsuz yer değiştirmesi olarak, uygun bir biçimde kendisine ait olmayanı anlatmak için bir özel ismin kullanımı olarak uygunsuzca işleyen ve dişilin dışlandığı dilin ta kendisine musallat olmak ve onu tayin etmek için dile dönen tanımlarda belirir. Bu, Irigaray'ın radikal atıfsal pratiğini, yani makul olanın tamamen uygun olmayan amaçlarla yıkıcı (*catachrestic*) gaspını, kısmen açıklar.[19] Irigaray, sadece söz konusu söylemin kullanımını yöneten dışlayıcı özerklik kurallarını sorgulamak için felsefeyi –bir o kadar da psikanalizi– taklit eder ve bu taklitte etkin bir biçimde kendine ait olamayan bir dili benimser. Bu uygunluk ve mülkiyet tartışması, tam olarak, dışlanmış bir uygunsuzluk, uygunsuz ve mülkiyetsiz olan olarak kurulmuş dişile açık bir seçenektir. Kuşkusuz, Irigaray'ın *Nietzsche'nin Deniz Aşığı* isimli yapıtında iddia ettiği üzere, "kadın ne bir özdür ne de bir özü vardır". Irigaray için bu kesinlikle kadının metafizik söyleminden dışlanmış olmasıyla bağlantılıdır.[20] Eğer kadın bir özel ismi üstlenirse, bu özel isim tekil "kadın" dahi olsa, bu sadece terimi ontolojik varsayımlarından çekip çıkarmanın bir yolunu arayan

19 Elizabeth Weed, "The Question of Style", Ed. Carolyn Burke, Naomi Schor & Margaret Whitford, *Engaging with Irigaray*, New York: Columbia University Press, 1993; Elizabeth Grosz, *Sexual Subversions*, Londra: Routledge, 1991.

20 Irigaray bu terimi aşağıdaki alıntıda "öz" [*essence*] için değil "varlık" [*être*] için kullanmış olsa bile, ki bu kullanım bir sonraki cümlede "öz" nosyosunun dişil olana yabancı kaldığı ve son cümlede bu varlığın hakikatinin zıtlıklara dayalı bir mantık üzerinden işlendiği iddialarına dayanır, ana metindeki alıntıda yer alan "öz" terimi benim çevirimdir: "Elle ne se constitue pa pour autant en une. Elle ne se referme pas sur ou dans une vérité ou une essence. L'essence d'une vérité lui reste étrangère. Elle n'a ni n'est un être. Et elle n'oppose pas, à la vérité feminine," Luce Irigaray, "Lèvres voilées", *Amante Marine de Friedrich Nietzsche*, Paris: Éditions de Minuit, 1980, s. 92.
Naomi Schor'un "öz"ün kendisini bir katakresis olarak okuduğunu hatırlarsak, öz söyleminin geleneksel metafizik erkanının dışında desteklenip desteklenemeyeceği sorulabilir. Dişil olan bir öze sahip olabilir ve bu özden faydalanabilir, ancak bu metafizik pahasına bir faydalanma olacaktır. Naomi Schor, "This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* C. 2, S. 1, 1989, s. 38-58.

bir tür radikal taklit olabilir. Jane Gallop iki dudağı [*deux lèvres*] sinekdok [*synechdoche*] ve katakresis [*catachresis*] olarak yorumladığı, Irigaray'ın biyolojik özcülüğünü retorik bir strateji olarak tahayyül etme olanağı sağlayan okumasında net bir biçimde açıklar. Gallop Irigaray'ın, biçimsel dilinin dişili sürekli bir dilbilimsel uygunsuzluk olarak dilde kurduğunu ortaya koyar.[21]

Irigaray'a göre dişilin metafiziğin uygunluk/makulluk söyleminden bu dışlanışı "madde"nin formülasyonunda ve onun üzerinden vuku bulur. *Fallogosantrizm* form ve madde arasında bir ayrım sunduğu için bu, daha ileri bir maddesellik tarafından eklemlenir. Başka türlü söylemek gerekirse, her açık ayrım, ayrımın kendisinin barınamadığı yazıtsal (*inscriptional*) bir mekanda vuku bulur. Bir kayıt *yüzeyi* olarak madde açık bir biçimde tematize edilemez. Irigaray'a göre bu kayıt yüzeyi ya da alanı "madde" kategorisiyle aynı olmayan, maddenin eklemlenişini şartlayan ve olası kılan bir maddeselliktir. Irigaray'ın iddia ettiği, tematize edilemeyen bu maddeselliğin fallogosantrik ekonominin içinde dişil için ve ona ait bir alan, yüzey, havuz ve hazne (*receptacle*) haline geldiğidir. Bu bağlamda, bu ikinci belirsiz "madde" Platoncu ekonominin kurucu dışına işaret eder; o, bu ekonominin içten tutarlı durabilmesi için dışlanması şart olandır.[22]

Form/madde ayrımı tarafından kapsanamayan bu aşırı madde Derrida'nın felsefi zıtlıklar analizindeki *supplement* gibi işler. Form/madde ayrımını ele aldığı *Positions*'da Derrida maddenin aynı anda hem ikili zıtlık içerisindeki bir kutup olarak hem de bu ikili çifti aşan bir madde, sistematize edilemezliğine dair bir figür olarak iki kere katlanması gerektiğini (*redouble*) öne sürer.

Derrida'nın maddenin dilin radikal dışını gösterdiğini iddia eden kritiğe cevaben söylediklerini hatırlayalım: "Eğer madde bu genel ekonomide, si-

21 Jane Gallop, *Thinking through the Body* (New York: Columbia University Press, 1990).

22 *Hyle* olarak madde Platoncu külliyatta merkezi bir önem arz etmez. *Hyle* terimi Aristotelesçidir. *Metaphysics*'te (1036a) Aristoteles, *hyle*'nin ancak analojiler üzerinden bilinebileceğini iddia eder. Kuvvet (*dynamis*) olarak tanımlanır ve dört sonuçtan biri olarak ayrılır; ayrıca bireyleşmenin prensibi olarak açıklanır. Aristoteles'te bazen *hypokeimenon* ile özdeşleştirilir ancak bir şey olarak ele alınmaz (*Physics*, 1, 192a). Aristoteles Platon'u *hyle* ve *stresis*'i (hypodoche) ayırt edememekle eleştirmesine rağmen, Platoncu hazne (*hypodoche*) nosyonunu *hyle* ile özdeşleştirir (*Physics*, 4, 209b). Aristotelesçi *hyle* gibi, *hypodoche* da yok edilemezdir ve ancak "piç düşüncesi" aracılığıyla bilinebilir (*Timaeus*, 52a-b); ve o, tanımı yapılamayandır ["there is no definition of matter, only of *eidos*" *Metaphysics*, 1035b]. Plato'da *hypodoche* mekanın ya da *chora*'nın anlamını üstlenir. Aristoteles madde üzerine sadece bir kere açık felsefi bir söylem sunmuştur ki bu da Plotinus'un Platoncu madde doktrinini yeniden ele aldığı çalışmasını içerir. Irigaray'ın "Une Mère Glace" isimli bölümünde Platon/Plotinus'a eleştirel atfına vesile olan budur: *Speculum of the Other Woman*, Çev. Gillian Gill, Ithaca: Cornell University Press, 1985, s. 168-79.

zin de söylediğiniz gibi, radikal bir başkalığa işaret ediyorsa (daha spesifik olarak: felsefi zıtlıklara ilişkin bir başkalık), ya da buna işaret ettiği sürece, yazdığım 'materyalist' olarak addedilebilir."[23] Derrida ve Irigaray'ın her ikisi için de bu ikiliden dışlanan, bu dışlama modu çerçevesinde onun tarafından *üretilir* ve mutlak bir dışarısı olarak ayrı, tamamen bağımsız bir varolma durumundan bahsedilemez. Kurucu ya da göreli bir dış, kuşkusuz, kendi tematize edilemez gerekliliği olarak bu sisteme dahil bir dizi dışlamadan oluşur. Bu sistemin içinden bir tutarsızlık, bir bozuş, kendi sistematikliğine bir tehdit olarak belirir.

Irigaray form/madde ikilisini harekete geçiren bu dışlamanın erili ikili zıtlık teriminin her iki anlamını işgal eden dişili ise anlaşılabilir bir terim olarak dahi tanımlayamayan eril dişil arasındaki farklılaştırıcı ilişkinin ta kendisi olduğu konusunda ısrar eder. Bu ikili dahilinde tanımlanan dişili *speküler* dişil ve bu ikiliden silinmiş ve dışlanmış dişili *aşırı* dişil olarak algılayabiliriz. Sonuncu modelde olduğu gibi bu tip atamaların işlemediği noktada ise, kesin bir dille belirtmem gerekir ki, dişil hiçbir şartta isimlendirilemez ve o asla bir mod değildir.

Irigaray'a göre herhangi bir şey *olduğu* söylenemeyen, bir ontolojiye dahil edilemeyen "dişil" –burada yine gramer yanıltıyor bizi– herhangi bir ontolojiyi muktedir kılan imkânsız bir gereklilik olarak silinir ve bu şekilde kurulur. Dişil bir *catachresis* dahilinde kendini kurma iddiasında olan bir fallogosantrizm içerisinde ehlileştirilir ve anlaşılmaz addedilir. Reddedilmiş, dişil olandan arta kalan, bu fallogosantrizmin *yazılım alanı* olarak ve sadece (yanlış) bir yansıma oluşturmak ve fallogosantrik özyeterliği kendinden herhangi bir katkıda bulunmadan garantilemek için eril anlamlandırıcı edimin işaretlerini teslim alan speküler yüzey olarak varolur. Metafizik geleneğinin bir toposu olan bu yazılım alanı, Platon'un *Timaeus*'unda *chora* olarak tanımlanan hazne (*hypodoche*) şeklinde çıkar karşımıza. Her ne kadar Derrida ve Irigaray *chora*'yı kapsamlı bir biçimde ele alan okumalar sunmuş olsalar da, ben burada tam da bölümün sorunu olarak nitelenebilecek, bir formun kendi temsilini yaratabileceğini söyleyen parçaya işaret etmek istiyorum. Hepimizin bildiği üzere Platon'a göre maddesel bir nesne ancak kendi ön koşulu olan bir Form dahilinde varolabilir. Dolayısıyla maddesel nesneler Formların kopyalarıdır ve ancak Formları örnekledikleri derecede va-

23 Derrida, *Positions*, 64.

rolabilirler. Peki, bu örnekleme eylemi nerede gerçekleşir? Bu kopyalamanın vuku bulduğu bir mekân, bir alan, formdan nesneye geçişin gerçekleştiği bir araç var mıdır?

Timaeus'da sunulan kozmogonide, Platon ele alınması gereken üç doğaya atıfta bulunur: Bunlardan ilki üretim (*generation*) süreci, ikincisi üretimin meydana geldiği yer, üçüncüsü ise üretilen şeyin doğal olarak ürettiği benzerliktir. Bu noktada, diğer tarafta beliren, "alma ilkesini bir anneye, kaynak ya da başlangıcı bir babaya ve aradaki doğayı da bir çocuğa benzetebilecek olmamızdır" (50d).[24] Bu bölümden önce, Hamilton/Cairns çevirisine göre, Platon bu alma ilkesine bir "bakıcı (*nurse*)"(40b) ve "tüm bedenleri alan evrensel doğa" olarak atıfta bulunur. Ancak ikinci ibare, daha iyi bir çeviriyle, "var olan (*tu panta somata*) bütün bedenleri alan (*dechesthai*) dinamik tabiat (*physis*)" (50b) olarak ifade edilebilir.[25] Platon bu her şeyi alıcı işlev üzerine tartışmasını şöyle sürdürür: "O (dişil) hep aynı addedilmelidir çünkü o her şeyi alır, kendi doğasından (*dynamis*) ayrılmaz ve asla, herhangi bir yolla ya da herhangi bir zamanda, içine giren şeylerin herhangi biri gibi bir forma bürünmez ... içine giren ve ondan çıkan formlar kendi şablonlarının (*diaschematizomenon*) arkasından modellenen ebedi gerçekliklere benzerler" (50c).[26] Burada dişile özgü fonksiyon, almak, *dechesthai*, kabul etmek, karşılamak, içermek ve hatta idrak etmektir. Bu haznenin (*hypochdoche*) içine giren bir formlar dizisi, ya da daha iyi ifade etmem gerekirse, şekillerdir (*morphe*) fakat bu alıcı ilke, bu *physis*, özel bir biçime sahip değildir ve bir beden değildir. Aristoteles'in *hyle*'si gibi, *physis* de tanımlanamaz.[27] Gerçekte, bu alıcı ilke tüm bedenleri içerir ve evrensel olarak uygulanabilir, ancak bunun evrensel uygulanabilirliği *Timaeus*'da evrensel formları önceden tasarlayan ve haznenin (*receptacle*) içinden geçen ebedi gerçekliklere (*eidos*) asla benzememelidir. Burada benzerlik (*mimeta*) üzerine bir yasak vardır; başka bir deyişle, bu özelliğin ebedi Formlar ya da onların maddesel, hissedilebi-

24 *Plato: The Collected Dialogues*, Ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, Bollingen Series 71, Princeton: Princeton University Press, 1961.

25 *Theatetus*'ta "dechomenon", "bir balmumu yığını" olarak tarif edilir. Dolayısıyla Aristoteles'in maddeyi tanımlamak için *de Anima*'da "balmumu" imajını seçmesi, Platoncu *dechomenon*'un aleni bir yeniden değerlendirilmesi olarak okunabilir.

26 Burada *diaschematizomenon*, şemaların formatif olduğunu önererek, "bir örüntü ardından modellenme" ve "oluşum" anlamlarını bir araya getirir.

27 *Physis* ve *phusis* kelimelerinin nasıl genital anlamına geldiği üzerine bir tartışma için bkz. John Winkler, "*Phusis* and *Natura* Meaning 'Genitals'", *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York: Routledge, 1990, s. 217-220.

bir veya hayali kopyaları gibi olduğu söylenemez. Ancak özellikle bu *physis* sadece içine girilmek için vardır; o, asla girmez. Burada *eisinai* kelimesi bir yere doğru ya da bir şeyin içine doğru yol almaya, yaklaşmaya ve penetrasyona işaret eder; ayrıca bu bir yerin içine girmek anlamına da gelir ki *chora*, kuşatılmış bir hazne olarak, başka bir kuşatılmış haznenin içine giren şey olamaz. Metaforik olarak ve belki de tesadüfen, bu yasaklı giriş formu "yargı huzuruna çıkarılma", yani kamusal normlara tabiyet, "akla gelme" ya da "düşünmeye başlama" anlamına da gelir.

Bu noktada bir de 'kendisine girenler gibi bir forma bürünmeme' koşulu devreye girer. O zaman söz konusu hazne herhangi bir bedenle, anneninki ya da bakıcınınkiyle benzetilebilir mi? Platon'un şartına göre bu 'doğa'yı tanımlayamayız ve onu benzetme aracılığıyla kavramak sadece 'piç düşüncesi'yle (*bastard thinking*) kavramak anlamına gelir. Bu bağlamda bu doğayı kavrayabilecek insan babaya ait ilkeden doğrudan onun aracılığıyla dışlanmış olandır; evlilik dışı bir çocuk, baba soyundan ve baba soyunun ilerlediği analojik ilişkiden bir sapıştır. Dolayısıyla bir metafor ya da analoji sunmak söz konusu doğa ve bir insan formu arasında benzerliği varsaymayı gerektirir. İşte Derrida'nın Platon'un hükmüne katılarak *chora*'yı bir çıkıntı olarak tahayyül ettiği, bu son noktadır. Bu aşamada Derrida chora düşüncesinin asla kendi vesile olduğu figürlerden herhangi birinin içine çökemeyeceğini öne sürer. Bunun sonucu olarak da chora'nın dişilikle ilişkisini nihai bir çöküş olarak kabul etmenin yanlış olacağını iddia eder.[28]

28 Bu muhalif düşünce, kimilerinin gösterenin maddeselliği olarak adlandıracağı, dilin *maddeselliğinde* ısrar eder ve bu Derrida'nın "Chora"sında geliştirmeyi önerdiği düşüncedir. (*Poikilia. Études offertes à Jean-Pierres Vernant*, Paris: EHESS, 1987.) Bu kelimenin maddeselliğine dikkat çekmek yeterli değildir çünkü mesele ne maddesel ne de ideal olana, ancak bu ayrımın meydana geldiği yazıtsal mekânın ta kendisi olarak ne maddesel ne de ideal olana, işaret etmektir. İdealizmi ve materyalizmi kutup olarak gören "ya maddesel ya ideal olma" [*either/or*] mantığını muktedir kılan, tam da bu "ne maddesel ne ideal olma" [*neither/nor*] halidir.
Derrida bu yazıtsal alana, yukarıdaki metnin 280. sayfasında "nötr bir alan" olarak tahayyül ettiği, üçüncü cinsiyet ya da janr olarak atıfta bulunur: Bu alan nötrdür çünkü cinsel farklılığının herhangi bir kutbuna, erile ya da dişile, katkıda bulunmaz. Burada hazne tam olarak eril ve dişilin arasındaki ayrımın istiktarını bozan şeydir. Bu yazılım alanının nasıl tasvir edildiğini, özellikle yazılım ediminin bu alan üzerinde nasıl çalıştığını hatırlayalım: "üçüncü bir janrda/cinsiyette ve mekânsız bir mekânın, herşeyin onu işaretlediği ama kendisinin işaretlenmemiş kaldığı bir mekânın, nötr alanında." Daha sonra, 281. sayfada, Sokrates'in Chora'dan biriymiş ya da bir şeymiş gibi bahsettiği öne sürülür. Her koşulda, o ötekilerin arasında bir yer olmayan, ancak belki de *yerin ta kendisi* olan, yeri doldurulamaz olan, yerini alır. Yeri doldurulamaz ve değiştirilemez..."
Böylece idealizm/materyalizm kutupluluğu sorgulanır hale gelir. Ancak bu, artık hiçbir sorunun kalmadığını iddia etmek anlamına gelmez. Irigaray'ın iddiasından çıkarılması gere-

Irigaray bir anlamda bu iddiaya katılır: Bakıcı, anne, rahim tanımları dişili temsil eder gibi göründükleri anda onu yerinden eden speküler figürler oldukları için bütünüyle hazneyle özdeşleştirilemezler. Hazne Platon'un metninde son noktasına kadar tematize edilemez ya da tanımlanamaz; çünkü kendisi her tanımlama ve tematize etme eylemini sınırlar ve onun dışına çıkar. *Bu hazne/bakıcı bir insan formuyla benzerliği üzerinden ortaya atılmış bir metafor değildir, insanın hem onun şartı hem de onun üzerinde sürekli deformasyon tehdidi olarak sınırlarında beliren bir bozma eylemidir; bir form, morphe alamaz ve bu bağlamda bir beden olamaz.*

Derrida haznenin dişil figürle özdeşleştirilemeyeceğini öne sürer ve Irigaray'ın da buna katıldığı söylenebilir. Ancak Irigaray dişilin, haznede de görülebileceği üzere, kendi tanımlanışının önüne geçtiğini ve bu tematize edilemezliğin dişili tematize edilebilir ve tanımlanabilir olanın imkânsız ancak zorunlu temeli olarak kurduğunu öne sürerek analizini bir adım öteye taşır. Kristeva *chora*'nın çöküşünü ve maternal/bakıcı (*nurse*) figürü, *Revolution in Poetic Language*'de "Platon'un bizi ritmik bir uzam sürecine yönelttiğini" belirterek, *kabul eder.*[29] Irigaray'ın *chora* ve dişil/maternalin birleştirilişini reddetmesinin aksine, Kristeva bu ilişkiyi onaylar ve semiyotik (*semiotic*) nosyonunu sembolik yasanın "önceleyeni" (s. 26) olarak belirler: "Anne-

ken, Platon için bu yazılım alanının dişilliği vücuda getirme ve bozmanın bir yolu, dişil olanı susturmanın, sessiz ve pasif bir yüzey olarak yeniden biçimlendirmenin bir yolu olduğudur. Hatırlamak gerekir ki, Platon için hazne her şeyi içine alır. Hazne, içinden penetratif bir üretkenliğin geçtiği ancak kendisi ne penetre edebilen ne de üretebilen şeydir. Bu bağlamda, hazne eril olanın istikrar bozucu mimesisinin mümkün olamayacağına dair bir teminat olarak okunabilir; ve böylece dişil olan sonsuzca penetre edilebilen olarak ebediyyen korunur. Bu hamle, Derrida'da, "mekânsız bir mekân, her şeyin onu işaretlediği ama kendisinin işaretlenmemiş kaldığı bir mekân"a olan atfında, yinelenir. Burada, tüm yazılımın işaretlenmemiş durumunu, makul olandan dışlanmış olan şeyin makul olanı mümkün kıldığı için makul bir işarete sahip olmayanı, kendine ait bir işarete sahip olamayanı ortaya çıkarmış bulunuyor muyuz? Ya da, bu işaretlenmemiş yazılım alanı, işareti silinmiş olan ve sürekli silinti altında kalmaya zorlanan bir alan mıdır?

"O (dişil) kendini onun *'üstüne'* yazanların toplamından ya da bu yazma sürecinden başka bir şey değildir, 'à son sujet, à meme son sujet'" ama o (dişil) tüm bu açıklamaların *öznesi* ve *mevcut desteği* değildir. Herhangi bir açıklamayı aşan, ama kendisi herhangi bir açıklama olmayan. Bu tanım, burada, açıklamaya karşı neden bu yasağın olduğunu anlatmaz. Belki de bu, metafiziğin mecrasında ya da mecrasının dışında bakir bir yer değil midir?

Derrida haznenin madde olamayacağını iddia etmek istemesine rağmen, *Positions*'da maddenin "iki kere" kullanılabileceğini ve form/madde ayrımını aşan şeyin ta kendisi olabileceğini teyit eder. Ancak burada, madde (*matter*) ve annenin (*mater*) birbirine bağlı olduğu noktada, dişillikle donatılmış ve sonra silinmeye maruz bırakılmış bir maddesellik sorunsalının olduğu noktada, hazne madde olamaz çünkü bu onu dışlandığı ikili düşüncenin içine yeniden konumlamak olur.

29 Julia Kristeva, "The Semiotic *Chora* Ordering the Drives", *Revolution in Poetic Language*, New York: Columbia University Press, 1984.

nin bedeni bu nedenden ötürü sosyal ilişkileri organize eden sembolik yasaya aracılık eder ve semiyotik *chora*'nın düzenleyici ilkesi haline gelir" (s. 27).

Kristeva *chora*'nın maternal bedenle özdeşleştirilmesinde ısrar ederken, Irigaray bu bir araya getirişi icra eden söylemin nasıl *chora* figürü tarafından kapsanamayan dişilin daim olduğu bir "dışarısı" ürettiği sorusunu sorar. Bu noktada şu soru akla gelir: Dil dahilinde dişil bir "dışarısı" tayin etmek nasıl mümkün olabilir? Bu, Irigaray'ınki de dahil olmak üzere her söylemde, dışlama alanını tekelleştiren bir şey olan dişilin kuşatılarak sınırlandırılmasıyla kaçınılmaz bir biçimde üretilen bir kurucu dışlamalar dizisinin yer aldığı bir meseleye işaret etmez mi?

Bu bağlamda hazne (*receptacle*) dışlanan *için* bir figür değildir, bir figür olarak alınarak dışlananı temsil eder, dişil göstergesi altında biçimlenemez kalanlara –dişilde hazne-bakıcı tahayyülüne direnenlere– dair başka bir dizi dışlamayı icra eder. Başka bir deyişle, bakıcı-hazne metaforu, dişili, insanın üremesi için zorunlu olan ancak kendisi insan olmayan, hiçbir koşulda kendisi üzerinden üretilen insan formunun oluşturucu ilkesi şeklinde yorumlanamayacak olan şey olarak sabitler, onu bu noktada dondurur.[30]

Burada sorun, dişilin maddeyi ya da evrenselliği temsil edecek bir duruma getirilmesi değildir. Aksine dişil, form/madde, evrensel/özel ikililerinin dışına atılmıştır. O ne biri ne de diğeridir ama her ikisinin sürekli ve değişmez koşuludur. O ancak tematize edilemeyen bir maddesellik olarak yorumlanabilir.[31] Onun içine girilecektir ve o kendisine giren şeye dair ondan öte bir şeyi açığa vuracaktır ancak asla ne oluşturucu ilkeye ne de yarattığına benzeyecektir. Irigaray bu noktada söz konusu olanın fallogosantrik ekonomi tarafından devralınmış ve bu ekonominin kendi dışlayıcı ve temel

30 Platon'da üremenin topografisi üzerine ilginç bir tartışma ve psikanalitik ve klasik düşüncenin iyi bir örneği için, bkz. Page DuBois, *Sowing the Body*, Chicago: Chicago University Press, 1988.

31 Irigaray, *La Croyance même*'de (Paris: Édition Galilée, 1983), Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde* (*Beyond the Pleasure Principle*) adlı eserindeki *fort-da* oyununu yeniden okurken benzer bir argüman öne sürer. Irigaray, bu metinde, küçük erkek çocuğunun annesinin yanından gidişini ve yanına dönüşünü tekrarlama yolu olarak elindeki makarayı karyolasından dışarı bir yere atıp geri çekerek oynadığı oyundaki imgesel hâkimiyet eylemini harikulade bir şekilde yeniden okur. Irigaray, bu oyunun mizansenini yeniden resimler ve maternal olanın ikamesini perdelerde, makarayı alan, saklayan ve geri veren yatak çarşaflarının kat ve kıvrımlarında konumlandırır. *Chora* gibi, "o" (dişil) –olay yerinin gizli maternal desteği– varlık ve yokluğun oyunu için kayıp ama gerekli koşuldur: "Elle y était et n'y était pas, elle donnait lieu mais n'avait pas lieu, sauf son ventre et encore ... Elle n'y était pas d'ailleurs, sauf dans cette incessante transfusion de vie entre elle et lui, par un fil creux. Elle donne la possibilité de l'entrée en présence mais n'y a pas lieu" (s. 31).

edimine büründürülmüş dişilin üreme gücü olduğunda ısrar eder. Platon'da olduğu gibi, *physis chora* olarak eklemlendirildiğinde, *physis*in anlamının içerdiği dinamizm ve kuvvetin bir kısmı önlenir, sindirilir. Üremeye katkıda bulunan dişilliğin alanında, sadece üreyen ve daima kendi ileri türevlerini üreten, bunu dişil üzerinden ancak onun desteği olmaksızın icra eden fallik bir Form buluruz. Üreme işlevinin dişilden erile olan bu transferi *physis*in topografik olarak sınırlandırılmasını, sindirilmesini, *physis*in *chora* olarak, mekân olarak, örtbas edilmesini gerektirir.

Madde kelimesi Platon'da *chora*'yı ya da *hypodoche*'yi tanımlamak için yer almaz ancak Aristoteles *The Metaphysics*'te *Timaeus*'un bu bölümünün çok yakın bir biçimde kendi *hyle* nosyonuna eklemlendiğinden bahseder. Bu öneriyi takiben, Plotinus *Enneads*'ın "Altıncı Risale"sini, "Bedensizin Kayıtsızlığı"nı (The Impassivity of the Unembodied) yazmıştır. Bu bölümün, Platon'un *hypodoche* nosyonunu *hyle* ya da madde olarak açıklama çabasından ibaret olduğu söylenebilir.[32] Felsefe tarihinde nadiren katedilmiş bir dönüşle, Irigaray, "Une Mère de Glace"da Plotinus'un Platon'u Aristoteles'in "madde"si üzerinden okuma çabasını *kabul etmiş* ve bize hatırlatmıştır.

Bu denemede Irigaray, Platon için madde "kısır" dır, "hamilelik değil, sadece alma eylemiyle ilişkilendirilen dişil ... değişmez bir biçimde erile ait olan dölleme yetisiyle iğdiş edilmiştir" der.[33] Bu okuma *Timeaus*'daki Formların kozmogonosini tamamen kendini kurmuş olan babasoyunun fallik bir fantezisi olarak belirler. Irigaray'a göre bu otogenez veya kendini kurmuş olma fantezisi üremedeki dişil rolün inkârı ve atanmasıyla gerçekleşir. Elbette "hazne" olan "dişi" ne evrensel ne de özeldir ve Platon'a göre isimlendirilebilecek her şey ya evrensel ya da özel olmak zorunda olduğu için hazne isimlendirilemez. Spekülasyon yaratma hakkını üstlenerek ve "garip ve alışılmamış bir araştırma" (48d) alanı olarak nitelediği topraklarda gezinerek Platon tam olarak isimlendirilemeyecek olanı isimlendirme aşamasına gelir. Bu aşamada hazneyi bedenlerin evrensel bir alıcısı olarak tanımlayabilmek için bir *catachresis*e başvurur çünkü o esasında evrensel değildir. Aksi taktirde dışında bırakıldığı ebedi gerçeklere dahil olabilirdi.

Hazneyi sunan öncesindeki kozmogonide Platon ruhun maddeselliğinin işareti olan arzuların kontrol altına alınmadığı takdirde bir ruhun, ruh dendiğinde anlaşılması gerektiği üzere bir erkeğin ruhunun bir kadın ve ardın-

32 Plotinus *Enneads*, Çev.: Stephen MacKenna, 2. basım, Londra: Faber & Faber, 1956.
33 Irigaray, "Une Mère de Glace", *Speculum*, s. 179.

dan da bir hayvan olarak geri dönme riskinden bahseder. Bir anlamda kadın ve hayvan tam da kontrol edilemez şehvetin karşılığıdır. Ruh böylesi bir şehvete dahil olduğu takdirde bu şehvet tarafından onun tanımlandığı göstergelerin ta kendisine, kadın ve hayvana dönüştürülür. Bu kozmogonide kadın, maddeselliğe düşüşü temsil eder.

Ancak bu kozmogoni tekrar yazılmayı gerektirir. Şöyle ki, eğer erkek ontolojik bir hiyerarşinin en üst noktasında duruyorsa, kadın erkeğin zavallı ve alçak bir kopyasıysa, hayvan ise hem erkek hem de kadının zavallı ve alçak bir kopyasıysa hiyerarşik bir biçimde dağıtılmış dahi olsa hâlâ bu üç varlık arasında bir benzerlik var demektir. Bunu takip eden yani hazneyi sunan kozmonogide Platon açık bir biçimde eril ve dişil arasında bir benzerlik olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmayı amaçlar ve bunu herhangi bir forma benzemesi yasaklanmış dişilleştirilmiş bir hazne sunarak gerçekleştirir. Kesin bir dille söylemek gerekirse, ontoloji formlar aracılığıyla kurulduğu için, haznenin herhangi bir ontolojik statüsü olamaz ve hazne bir olamaz. Ontolojik bir belirlenimi olmayan bir şey hakkında konuşamayız ya da eğer konuşabiliyorsak, dili, varlığı bir varlığa sahip olamayana atfederek, uygunsuzca kullanmış oluruz. Dolayısıyla hazne en başından imkânsız bir kelime, isimlendirilemeyen bir isimlendiriş olarak belirir. Çelişkili bir biçimde, Platon bize bu haznenin ta kendisinin her zaman aynı şekilde isimlendirilmesi gerektiğini anlatmıştır.[34] Bunun tam olarak nedeni, haznenin ancak radikal olarak uygunsuz bir söze yol açabileceğidir ki bu söz bütün ontolojik iddiaların askıya alındığı bir söz, isimlendirildiği terimlerin ismi isimlendirilen şeye uydurmak için değil isimlendirilecek olanın özel bir isme sahip olmamasından dilbilimsel kuralları bağladığı ve tehdit ettiğinden ve dolayısıyla zorla kabul ettirilmiş bir dizi nominatif kuralla kontrol edilmek zorunda olduğundan ötürü sürekli olarak uygulanması gereken bir söz edimidir.

Platon bu haznenin belirlenemez statüsünü nasıl kabul edebilir ve nasıl onun için tutarlı bir isim önerebilir? Bu, belirlenemez olarak belirlenen haznenin *belirlenemez* (*cannot*) olmasına dair bir mesele midir, yoksa bu "belirlenemez" (*cannot*) lafı "belirlenmemeli" (*ought not to be*) olarak mı işlemektedir? Temsil edilebilir olana getirilen bu limit belirli bir temsil türüne karşı bir yasaklama olarak mı okunmalıdır? Platon bize haznenin bir temsilini,

34 Irigaray, *Speculum*'da, bir yazılım mekânı olarak *mağara* hakkında benzer bir argüman öne sürer: "Mağara, zaten hep orada olmuş olan bir şeyin temsilidir, bu adamların temsil edemedikleri orijinal matrisin/rahmin temsilidir ...," s. 244.

tekil olarak yetkili kalması gerektiğini öne sürdüğü (ve aynı bölümde bunun radikal olarak temsil edilemezliğinden de bahseder) bir temsilini sunduğuna göre, Platon'un, dişilin sadece tek bir temsiline izin vererek, belirlenemez olanın üretebileceği nominatif olasılıkların çoğalmasını yasakladığı sonucuna mı varmalıyız? Belki de bu, söylemden herhangi bir temsili yasaklayıp dışlayarak işleyen söylemin üzerinden bir temsildir; yani dişili temsil edilemez ve anlaşılamaz olarak temsil eden ancak saptayıcı (constative) iddiasının retoriğinde kendini bozguna uğratan bir temsildir. Sonuçta Platon *konumlandırılamadığını* iddia ettiği şeyi *konumlandırır*. Bunun da ötesinde konumlandırılamaz olanın sadece tek bir biçimde konumlandırılabileceğini iddia ederek kendiyle bir kere daha çelişir. Bir anlamda, haznenin isimlendirilemez olarak isimlendirişi onun alanını bir yazılım alanı (*inscriptional space*) olarak koruma altına alan birincil ve temel bir yazılım kurar. İsimlendirilemeyenin bu isimlendirilişinin kendisi, söz konusu hazneye olan penetrasyondur ki bu, bunun ötesindeki yazılımlar için imkânsız ancak zorunlu bir saha kuran zoraki bir siliniştir.[35] Bu bağlamda, nesnelerin fallomorfik yaradılışlarının hikâyesini *anlatmak* tam da bu fallomorfozu (*phallomorphosis*) hayata geçirir ve bu kendi prosedürünün bir alegorisi haline gelir.

Irigaray'ın dişilin temsil ekonomisinden bu dışlanışına cevabı şunu söylemek içindir: Tamam, hiçbir koşulda sizin ekonominize dahil olmak istemiyorum ve bu anlaşılamaz haznenin sizin sisteminize neler yapabileceğini göstereceğim; zavallı bir kopya olarak o sistemin içinde yer almayacağım ancak yine de bu sistemi kurduğunuz metinsel kesitlerin taklitlerini oluşturarak ve ona dahil olamaz şeklinde tanımladığınızın (onun mutlak dışı olarak) zaten onun içinde olduğunu anlamanızı sağlayarak benzeyeceğim size ve sistem dahilindeki bu dışarının belirişi onun sistematik bir biçimde sonlanışını ve kendini kurmuş olduğu iddiasını sorgulamaya başlayana kadar sizin operasyonunuzun hareketlerini taklit etmeye ve tekrarlamaya devam edeceğim.

Bu Naomi Schor'un Irigaray'ın doğrudan mimesis'in kendisini taklit ettiğini söylerken anlatmaya çalıştığı şeyin bir kısmıdır.[36] Taklit etme yoluyla Irigaray benzeme nosyonunu bir kopyalama eylemi olarak reddederken benzemeye karşı duran yasayı da ihlal eder. Sürekli Platon'a atıfta bulunur ancak bu doğrudan atıfta bulunduğu kesitlerden dışlanmış olanı ifşa etmek

35 Bunu düşünmeme yardımcı olan Jen Thomas'a teşekkür ederim.
36 Naomi Schor, "This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray", s. 48.

içindir. Bu noktada sistemin dışında bırakılmış olanı göstermenin ve onu tekrar sisteme dahil etmenin yolunu arar. Bu bağlamda Irigaray bir tekrarlama ve fallik ekonomiyi yerinden etme eylemi uygular. *Bu ilk (original) olana sorgusuz sualsiz itaat etme ya da basit bir biçimde onu tekrarlama yoluyla değil tam da ilk olanın koşulunda yer alır gibi gözüken başkaldırma yoluyla yapılan ve Platon'un kendi için talep eder gibi gözüktüğü yaradılış gücünü sorgulayan göndermedir.* Irigaray'ın taklidi, sadece kökeni (origin) *köken olarak* yerinden etme amacıyla yapılan, kökeni tekrarlama ediminin ürünüdür.

Platoncu köken anlayışının kendisi maternal bedenin yerinden edilişi anlamına gelirken Irigaray yerinden etme eylemini yerinden oynatarak ve kökenin fallogosantrik iktidarın kesin bir hilesi olduğunu açığa çıkararak sadece bu yerinden etme ediminin tam da kendisini taklit eder. Irigaray'ın bu okumasına paralel olarak maternal olan dişilin kendisini alternatif bir orijin olarak sunmadığı söylenebilir. Eğer dişilin herhangi bir yerde olduğu veya herhangi birşey olduğu söylenecekse o yerinden etme aracılığıyla üretilmiş olan ve tersine-yerinden ediş ihtimali olarak geri dönendir. Burada maternalin yeniden yazılmasının felsefi fallik doktrinlerin dili ile ve onlar üzerinden vuku bulduğu ortaya çıktığı için kimileri Irigaray'ın eleştirel olmayan bir maternalist olarak alışılagelmiş algılanışını tekrar gözden geçirebilir. Bu metinsel pratik eşdeğer bir ontolojiye oturtulamaz, tersine, babaya ait dilin kendisinde ikamet eder— onun içine girer, orada yerleşir ve onu yeniden düzenler.

Bu tür penetratif bir metinsel stratejinin, Irigaray'ın "Dudaklarımız Birlikte Konuştuğunda"sında (When Our Lips Speak Together) ortaya çıkan yüzeylerin tamamen anti-penetratif erosundan başka bir erotik metinselleştirme sunup sunamayacağı sorusu da sorulabilir: *"İçimde* değilsin. Seni kapsamıyorum ya da seni karnımda, kollarımda, ellerimde tutmuyorum. Ne de belleğimde, aklımda, dilimde. Sen, tenim gibi, oradasın."[37] Irigaray'a göre, giriş ve içe alışın reddi, erotik bir alışveriş olarak sahiplenmeye (*appropriation*) ve sahip çıkmaya (*possession*) karşı muhalefet ile bağlantılıdır. Daha da ötesi Irigaray'ın icra ettiği türde bir okuma onun sadece okuduğu metnin içine girmesini değil, ayrıca bu kapsayıcı hâkimiyetin dikkatsiz kullanımları üzerine de, özellikle dişilin felsefi sistemin içinde dahili bir aralık ve çatlak

37 Luce Irigaray, "When Our Lips Speak Together" *This Sex Which is Not One*, Çev.: Catherine Porter ve Carolyn Burke, Ithaca: New York, 1985, s. 216; *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Edition de Minuit, 1977, s. 215.

(*fissure*) olarak tanımlandığı koşullarda, çalışmasını gerektirir. Bu tür sahiplenici okumalarda Irigaray, Platon'un örterek engellemeye çalıştığı, tersine bir penetrasyon tahayyülünü –ya da başka bir yerdeki penetrasyonu– icra eder ("dişil hazzın" "başka yer"i ancak tüm spekülasyonları beraberinde taşıyan aynanın *içinden geçmek* (*retraversée, crossing back*) kaydıyla bulunabilir[38]). Retorik olarak, bu "içinden geçiş" (crossing back) Irigaray'ın açık bir şekilde onayladığı yüzeyler erosuna ters düşen fallusu eleştirel olarak taklit eden bir erotizm –tekrarlama ve yerinden oynatma, penetrasyon ve ifşa tarafından inşa edilen bir erotizm– kurar.

Irigaray, bu bölümün açılışında alıntıladığım denemesinde, felsefi sistemlerin "maternal temastan uzaklaşma ve ayrılma" üzerinden kurulduğunu, madde mefhumunun bu çatlağı ve kesiği (*la coupure*) kurduğunu ve gizlediğini öne sürer. Bu argüman mefhumu, maddenin öncesinde olan ve maddenin gizlemeye çalıştığı bir teması varsayar. Etik felsefe tarihini en sistemli biçimde okuduğu *Éthique de la difference sexuelle* isimli çalışmasında Irigaray etik ilişkilerin mütekabiliyet (*reciprocity*) ve saygıyı yeniden şekillendiren yakınlık ve mahremiyet ilişkilerine dayanması gerektiğini iddia eder. Mütekabiliyetin geleneksel tanımlarını, bu tür mahrem ilişkileri zoraki silinme, ikame edilebilirlik ve sahiplenme ile kıyaslar.[39] Psikanalitik olarak, bu maddesel yakınlık maternal beden ve çocuk arasındaki sınırların belirsizce ayrılması, anlamların metonimik yakınlığı biçiminde dilde yeniden beliren ilişkiler olarak algılanır. Madde ve form gibi mefhumlar oluştukları metonimik anlamlandırma zincirlerini inkâr ettikleri ve örterek gizledikleri sürece, maternal maddesel temastan kopmayı esas alan fallogosantrik amaca hizmet ederler. Diğer taraftan ise bu yakınlık metaforik denklikler ya da kavramsal birlikler üzerinden bir ikameler serisi kurmayı hedef alan fallogosantrik çabayı şaşırtır, bozar.[40]

38 *This Sex*, s. 77.

39 Irigaray'ın pozisyonunu ilginç şekillerde yeniden formüle eden feminist etik felsefe okumaları için, bkz. Drucilla Cornell, *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*, New York: Routledge, 1991; Gayatri Chakravorty Spivak, "French Feminism Revisited: Ethics and Politics", *Feminists Theorize the Political*, s. 54-85.

40 Sınırdaş ilişkiler cinslerin (cinsiyetlerin), birinci ve ikinci cinste (cinsiyet) olduğu gibi, sayılması ya da sıralanması olasılığını bozar. Dişil olanı sınırdaş olan olarak, ve sınırdaş olan üzerinden, tahayyül etmek, hiyerarşik eril/dişil ikilisine karşı zımnen direnir. Dişil olanın ölçülmesine karşı olan bu itiraz, Lacan'ın *Encore* semineri ile üstü kapalı bir tartışma olarak da görülebilir. Jacques Lacan, *Encore: Le Séminaire Livre XX* (Paris: Édition du Seuil, 1975). Bu tartışma, dişilin "bir olmayışı"ndaki anlamı kuran tartışmadır. *Amanta Marine*, 92-93.

Margaret Whitford'a göre madde kavramının ötesine geçen bu yakınlığın kendisi doğal bir ilişki değil ancak kadına özgü *sembolik* bir artikülasyondur. Whitford "iki dudağı" metonimik bir figür,[41] ya da "kadınların arasındaki yatay ve dikey ilişkiler için ... kadınların sosyalliği için bir figür"[42] olarak ele alır. Ancak Whitford aynı zamanda dişil ve eril ekonomilerin asla bütünüyle ayrılamaz olduğuna da işaret eder. Bunun sonucu olarak yakınlık ilişkilerinin ancak bu ekonomiler arasında var olduğu, dolayısıyla sadece dişilin alanına ait olmadığı söylenebilir.

O takdirde Irigaray'ın Platon'la yan yana duran metinsel pratiğini nasıl anlarız? Irigaray ne dereceye kadar Platon'un metnini, onun speküler ürününü genişletmek için değil, ancak o speküler aynadan sorunlu bir biçimde tırnak işaretleri içinde kalması gereken dişili "başka yere" doğru geçirmek için tekrar eder?

Irigaray için her zaman maddeyi aşan bir madde vardır. Bu iki maddeden ilki otogenetik form/madde ikilisinin devamı için reddedilmiştir. Madde iki ayrı modalitede varolur: İlkinde fallogosantrizme hizmet eden metafiziksel bir kavramdır. Diğerinde ise Irigaray, kaygılandıracak derecede spekülatif ve *catachrestic* bir biçimde, kendisi için, eleştirel taklidin olası dilbilimsel alanını belirler.

Dolayısıyla bir kadın için mimesisle oynamak, söylem tarafından sömürüldüğü alanı, kendinin oraya indirgenmesine izin vermeden, yeniden ele geçirmektir. Bu, kendini –"algılanabilir" olanın, "madde"nin tarafında olduğu sürece – yeniden "idealar"a, özellikle eril bir mantık içerisinde ve bu mantık tarafından geliştirilmiş kendisi hakkındaki idealara, sunmak anlamına gelir. Ancak bunun amacı, görünmezliğini sürdürdüğü varsayılan ve dişilin dilde olası işleyişinin gizlenip örtbas edilişini, oyunbaz bir tekrarla "görünür" hale getirmektir.[43]

Dolayısıyla belki de "dildeki dişil" nosyonu üzerinden özcülüğün kendini gösterdiği yer tam da burasıdır. Ancak Irigaray, *taklit etmenin* dişilin dildeki operasyonunun ta kendisi olduğunu öne sürer. Taklit etmek tamamen taklit edilene katılmaktır ve taklidin dili fallogosantrizmin diliyse, o zaman bu, dişilin yeniden biçim vermeye çalıştığı fallogosantrizmin içine dahil edildiği

41 Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Londra: Routledge, 1991, s. 177.
42 *Age.*, s. 180-81.
43 Irigaray, "The Power of Discourse", *This Sex Which is Not One*, s. 76.

ölçüde, spesifik olarak dişil bir dil olabilir. Yukarıdaki alıntı şöyle devam etmekte: "[mimesisle oynamak] kadınların başarılı taklitçiler olmalarının nedeninin sadece bu işlevi basitçe absorbe etmiş olmaları olmadığı gerçeğini 'ifşa' etmektir. Onlar başka yerlerde de durmaktadırlar: işte bu, 'madde'nin sebatının başka bir örneğidir." Onlar fallogosantrizmi taklit ederler ama bu söylemin mimetik olarak kendini kopyalayıp örttüğünü de ifşa ederler. Irigaray'a göre ayrılan ve üstü örtülen, metonominin dilbilimsel operasyonu, anne ve çocuk arasındaki ilk yakınlıktan dilbilimsel olarak artakalan yakınlıktır. Fallogosantrik normun kesintisiz tekrarını bozan, her taklitteki, her metaforik ikamedeki bu metonimik fazlalıktır.

Kimliğin mantığının, Irigaray'ın da iddia ettiği üzere, metoniminin ortaya çıkışıyla bozulabilir olduğunu öne sürmek ve bunu takiben bu metonimiyi bastırılmış ve her an ayaklanabilir olan dişille özdeşleştirmek, dişilin yerini biçimlendirilemeyen ancak her figürasyon için zorunlu olan baskın *chora* içinde ve *chora* olarak tanımlamak anlamına gelir. Başka bir deyişle bu, *chora*'yı herşeye rağmen, dişil "daima" dışarısı, dışarısı "daima" dişil olacak şekilde biçimlendirmeye işaret eder. Bu, dişili tematize edilemeyen, biçimlendirilemeyen olarak konumlamanın yanı sıra dişili bu konum üzerinden tanımlarken onu tematize eden ve biçimlendiren, ve dolayısıyla kopyasız "olan" bu kimliği üretmek için fallogosantrik pratikten yararlanan bir hamledir.

Ancak bu noktada dişilin dışlananın alanını tekelleştirdiğini öne süren yaklaşımı reddetmek için sağlam nedenlerimiz var. Kuşkusuz böyle bir tekelleştirme üzerinde ısrarlı olmak fallogosantrik söylemin kendisi tarafından gerçekleştirilen örtbas etme eyleminin etkisini ikiye katlar. Bu, kendi kurucu şiddetini taklit etmeye bir engel işlevi gören metonimide bir linguistik alan bulmuş olduğu iddiasına karşı işler. Sonuçta Plato'nun anlaşılabilirliğe dair olan perspektif alanı (*scenography*) kadınların, kölelerin, çocukların ve hayvanların dışlanmasına bağlıdır. Bu alanda köleler onunla aynı dili konuşmayanlar olarak tanımlanır ve o dili konuşamayanlar olarak onlar akıl kapasiteleri düşük olanlardır. Bu yabancı düşmanı (zenofobik) dışlama ırka göre belirlenmiş Ötekilerin ve özel hayat koşullarını üretmek üzere içinde bulunulan çalışma sürecinde onlara verilen görevler nedeniyle "doğaları" daha az rasyonel adledilenlerin üretimi üzerinden yürür. Rasyonel insandan daha düşük olana ait alan, insan aklının sınırlarını, o akla sahip olan "insanı", bir çocukluk süreci geçirmemiş kişi olarak belirler. Öyle ki o bir primat değildir, dolayısıyla yeme, içme, dışkılama, yaşama ve ölme zorunlulukların-

dan muaftır. O bir köle değildir, her zaman için mülk sahibi olandır. Ona ait olan, ezeli ve çevrilemez olan dildir. Tarif ettiğim, bedenden bağımsız bir figürdür. Ancak aynı zamanda bu, bir beden figürü, erilleştirilmiş rasyoneliteyi bir bedene kavuşturma çabası, bir beden olmayan erkek bedeninin figürü, kriz halinde bir figür, tamamen kontrol edemediği bu krizi icra eden bir figürdür. Eril aklın bedensizleşmiş bir beden olarak bu figürasyonu, imgesel morfolojisi diğer olası bedenlerin dışlanması üzerinden şekillenmiş bir temsildir. Bu, aklın diğer bedenlerin maddeselliğini kaybetmesi üzerinden işleyen maddeselleşmesidir; çünkü kesin bir şekilde söylemek gerekirse dişil olan biçimden, morfolojiden, kontürden yoksundur. Çünkü o, şeylerin sınırlarının çizilip şekillenmesine katkıda bulunan, ancak sınırları olmayan, ayırt edilmemiş olandır. Akıl olan beden, uygun bir şekilde aklı ve birebir benzerlerini (eşlerini) temsil etmeyen bedenlerin maddeselliğini kaybettirir. Ancak bu, kriz halinde bir figürdür. Çünkü akıl olan bu bedenin kendisi erilliğin fantazmatik bir biçimde maddeselliğini kaybetmiş halidir; bu beden kadınların, kölelerin, çocukların ve hayvanların beden olmasını, onların kendisinin icra etmeyeceği bedensel işlevleri icra etmelerini gerekli kılar.[44]

Kadınlar ve söz konusu diğer Ötekiler arasındaki metonimik çizgiyi takip etmekte başarılı olmadığı ve "başka yer"i dişil olarak idealize ettiği ve uygun gördüğü için Irigaray bize bu konularda her zaman yardımcı olmuyor. Irigaray'ın "başka yer"i neresidir? Eğer dişil, eril aklın ekonomisinden tek ya da öncelikli olarak dışlanmış olan değilse, Irigaray'ın analizi boyunca dışlanmış olan kimdir ve nedir?

Uygunsuz Giriş: Cinsel Farklılık Protokolleri

Yukarıdaki analiz cinsiyetin maddeselliğini değil, maddeselliğin cinsiyetini ele aldı. Başka bir deyişle, maddeselliğin izini belli bir cinsel farklılık oyununun kendini tükettiği bir alan olarak sürdü. Böylesi bir ifşanın (*exposition*) esas amacı, okuyucuyu sadece bedenin maddeselliği ya da cinsiyetin madde-

44 Bu yazının Santa Cruz'da sunulmuş bir taslağına cevaben Donna Haraway, Irigaray'ı, Platon'u Batı temsilinin orijini olarak değerlendiren bir düşünür olarak okumanın önemli olduğunu belirtti. Martin Bernal'in çalışmasına başvurarak Haraway, "Batı" ve "köken"lerinin kültürel çok türeliliğin, özellikle Afrika kültürü ile alışveriş ve etkileşimin, örtbas edilmesi üzerinden inşa edildiğini öne sürer. Haraway haklı olabilir, ancak Irigaray'ın meselesi Yunan literatüründeki Avrupalı "kökenlerin" şiddete dayalı üretimini ifşa etmektir ve bu Haraway'ın öne sürdüğü görüşle uyuşmaz. Benim önerim, bu şiddetin Platoncu doktrinde temsili bir yazılım "sahası" olarak bırakıldığı ve kurucu dışlamaları üzerinden Platon ile Irigaray'ı okumanın bir yolunun o haznede neyin tutulduğunu sormak olduğudur.

selliğine doğru basit bir geri dönüşe karşı uyarmak değildir. Amaç, maddeyi gündeme getirmenin, tortulaşmış bir cinsel hiyerarşi ve cinselliğe dair silinip gitmiş şeylerin tarihini gündeme getirmekle aynı şey olduğunu göstermektir. Bu tarih, kuşkusuz feminist araştırmanın *nesnesi* olması gereken ancak bunun yanı sıra bir feminist kuram *zemini* olarak fazlasıyla sorunlu olabilecek bir tarihtir. Maddeye dönmek, ona, kendi basmakalıplığı ve çelişkileri içinde tamamlanmamış bir cinsel farklılık oyunu icra eden bir *im* olarak dönmemizi gerektirir.

O takdirde, maddenin kendini hem makul hem de uygunsuz bir terim olarak genişlettiği *Timaeus*'daki kesite geri dönelim. Burada madde, farklılıklar üzerinden cinsiyetlenmiş, dolayısıyla kendini bir kararsızlık alanı, kendi eril formunda beden olmayan bir beden, dişil formunda ise beden olmayan bir madde olarak konumlayan bir terim olarak karşımıza çıkar.

Hazne, o, bir dişi olarak, 'her zaman her şeyi içine alır, asla kendi doğasının dışına çıkmaz, ve asla hiçbir zaman hiçbir koşulda içine girenlerin herhangi birininkine benzeyen bir şekli üstlenmez' (50b). Burada yasaklanmış gibi gözüken şey kısmi olarak *eilephen* fiili tarafından kavranır. *Eilephen* – üstlenmek, tıpkı bir şekli üstlenmekte olduğu gibi– hem kesintisiz bir eylem hem de bir çeşit kavrama halidir. Kelime, diğer olasılıkların yanı sıra, sahip olmak, temin etmek (*procure*), almak, ağırlanmak ve aynı zamanda erkeğin bir eşe, hamile kalacak bir kadına, sahip olması anlamlarına da gelir.[45] Terim, temin etmeyi çağrıştırır, ama bununla birlikte hem hamile kalma hem de bir eşe (bir kadına) sahip olma kapasitesine de işaret eder. Bu etkinlik veya özelliklerin yukarıda bahsettiğim kesitte yer almasına izin verilmemiş, dolayısıyla bu alma prensibinin üstlenebileceği "kavrama" şekillerine sınırlar konmuştur. Dişinin asla yapamayacağı şey (yani "kendi doğasının dışına çıkması") için kullanılan terim, *existhathai dynameos*'tur. Bu, dişinin asla kendi doğasından çıkmaması, ondan ayrılmaması ya da çıkarılmamasına işaret eder. Kendi içinde barınan (şey) olarak dişi, kelimenin tam anlamıyla, yeri değişmemesi gerekendir. *Siempre*, "asla" ve "hiçbir şekilde" tabirleri bu "doğal olanaksızlığa" bir zorunluluk, bir yasak ve uygun bir yer tayini anlamını veren ardı arkası kesilmeyen tekrarlardır. Peki, dişi her zaman yalnızca içine giren olarak adledilen şeye benzemeye başlasaydı ne olurdu? Şüphesiz, burada, bir dizi belirlenmiş konum, penetrasyonun forma, penetre edi-

45 H. G. Lidell ve Robert Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, 1957.

lebilirliğin dişilleşmiş bir maddeselliğe atanması ve penetre edilebilir dişilliğin figürünün üremenin sonucu olan varlıktan tamamen ayrıştırılması aracılığıyla korunur.[46]

Irigaray bu kesitteki "bir formu/şekli üstlenme" tabirini "hamile kalma" olarak okur ve Platon'un sözlerini erili doğurmayla onurlandırmak için dişili üreme sürecine katkıda bulunmaktan alıkoyma şeklinde yorumlar. Ancak, sanırım "üstlenme"nin Yunancadaki bir diğer anlamını da göz önünde bulundurmalıyız: "bir kadına, bir eşe, sahip olmak ya da onu almak."[47] Çünkü dişi asla başka bir maddeselliğe benzemeyecek ve dolayısıyla içine de girmeyecektir. Bu şu anlama gelir: Ona (eril) –bu üçlüde Formların doğrudan babayla ilişkili olduğunu hatırlayın– asla o (dişil) ya da herhangi bir şey tarafından girilmeyecektir. Çünkü o (eril) asla içine girilemeyen ama içe girendir ve o (dişil) istisnasız bir biçimde içine girilendir. Eğer eril ve dişilin konumlarını birbirlerini dışlayan ve aynı zamanda tamamlayan bir şekilde kuran benzerlik karşıtı bu yasak olmasaydı, "o (eril)" dişilden ayrılmazdı. Esasında, eğer dişil sırası geldiği için ya da herhangi başka bir koşulda penetre edecek olsaydı, dişil olarak kalabilir miydi ve eril, farklılık üzerinden kurulmuş kimliğini koruyabilir miydi, emin değiliz. Çünkü zamirlerin bu dağılımını belirleyen çelişki karşıtı mantık, "o"nu (erili) penetre eden "o"nu (dişili) ise penetre edilen şeklindeki özel konumları üzerinden kuran mantıktır. Sonuç olarak, bu heteroseksüel *matris* olmasaydı, öyle görünüyor ki söz konusu cinsiyetlendirilmiş konumların istikrarı sorgulanabilirdi.

Erilin penetre edilemezliğini güvence altına alan bu yasak, bir çeşit endişe olarak, gitgide ona (dişile) benzeme, dişilleşme; veya erilin eril, dişilin dişil, erilin dişil tarafından penetrasyonu ya da bu konumların tersine dönebilirliği onaylandığı takdirde neler olabileceğine dair duyulan endişe olarak yorumlanabilir. Elbette, neyin "penetrasyon" olarak belirlendiğine dair o devasa kafa karışıklığından söz etmeye gerek dahi duymuyorum. Bu durumda, "eril" ve "dişil" terimleri hâlâ tutarlı bir anlam teşkil eder mi ya da sapkın penetrasyona karşı olan tabuların gevşemesi bu cinsiyetlendirilmiş konumların istikrarını ciddi bir biçimde bozar mı? Eğer görünürde dişil ola-

46 Burada, aktif penetrasyonun ve pasif alıcılığın cinsel konumlarının eski Yunan bağlamında eril ve dişil pozisyonlara indirgenmesine karşı uyarıcı bir açıklama yapılmasını önemli buluyorum. Bu indirgemeci bakışa karşı bir tartışma için, bkz. David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, New York: Routledge, 1990, s. 30.

47 Bazı klasikçi okuyucularımın da önerdiği gibi, bunu takip edecek tartışma bir aşırı-okuma olabilir.

rak cinsiyetlendirilmiş iki pozisyon arasında penetrasyona dayalı bir ilişki mümkün olsaydı; bu, Batı metafiziğinin kendini koruyabilmesi için yasaklanması gereken bir çeşit benzerlik mi olurdu? Bu, fallik güvenceyi tamamen kendine ait hakları üzerinden zarara uğratabilecek olan bir tayin ve yerinden edilme -fallik özerkliğin tayini ve yerinden edilmesi- gibi bir şey olarak da kabul edilebilir mi?

Bu, Irigaray'ın göz önünde bulundurmadığı ancak yine de onun eleştirel taklit stratejisiyle bağdaşan tersine çevrilmiş bir taklit midir? Batı metafiziğinin kuramsal ve fantazmatik esaslarını kendi yasağı aracılığıyla ürettiği cinsel ilişki (*sexual exchange*) hayaleti üzerinden harekete geçiren bu tabuyu, lezbiyene, daha açık söylemek gerekirse, lezbiyenin fallikleşmesine dair duyulan bir korku olarak okuyabilir miyiz? Ya da böylesi bir benzerlik şeylerin düzenini destekleyen, zoraki kılınmış cinsiyetli matrisi, fallik ekonominin çatlaklarının dışında ya da içinde vuku bulan cinsel ilişkilerin heteroseksüel kökeninin "kopyalarından" ibaret olduklarını iddia etmemizi engelleyecek derecede bozabilir mi? Kuşkusuz, heteroseksüalitenin belirli bir versiyonunun kanunlaştırılması, onun özden ve temelden yoksun statüsünü de tam anlamıyla açıklar. Aksi takdirde, cinselliğin alternatif kuruluş olasılıklarına karşı duran bir yasak yerleştirmeye gerek duyulmazdı. Bu bağlamda, Platon'un kavranılabilirliğin alanından bertaraf ettiği bu uygunsuz benzerlikler ya da taklitler eril olana benzemez çünkü bu fark, erile köken olarak ayrıcalık tanımak için konur. Eğer olası bir benzerlik varsa bu, erilin "özgünlüğünün" tartışmaya açık oluşundandır. Başka bir deyişle, erilin kendi içinde asla işlemeyen taklidi, onun özgünlüğüne dair olan iddiasını şüpheli kılar. Eril, lezbiyen bir benzerliğin hayaline karşı gelen bir yasak üzerinden kurulduğu sürece, bu erilci kuruluş -ve kodladığı fallogosantrik homofobi- bir başlangıç olarak değil; sadece, dışlamak zorunda olduğuna bağımlı bu yasağın ta kendisinin bir sonucu olarak belirir.[48]

Bu yasak, maddeselliğin çifte bir durum, Formun kopyası ve bu kendini kopyalayan mekanizmanın, içinde ve aracılığıyla işlediği bir katılımsız maddesellik olarak kurulduğu alanda belirir. Bu bağlamda madde, ya fallik yazılımın aynaya dayalı perspektifinin bir parçasıdır ya da kendi başına kavranılabilir kılınamayandır. Maddenin şekillendirilişi cinsel farklılığın düzenlenişi ve inkârında meydana gelir. Böylece maddeyi kendi çıkarı doğrultu-

48 *The Symposium*, 206b-208b.

sında tanımlayan, araçsallaştıran, konumlandıran bir cinsel farklılık ekonomisiyle karşı karşıya geliriz.

Formların artikülasyonunda faaliyette olan cinselliğin düzenlenişi cinsel farklılığın tam da maddenin şekillenmesinde işlediğini öne sürer. Ancak bu sadece akla aykırı olarak tanımlanan bir madde değildir ki burada akıl kendisine aynı güçle karşı koyan maddeselliğe göre ve bu maddesellik içinden hareket eden bir şey olarak anlaşılmalıdır; eril ile dişil de söz konusu karşıt pozisyonları işgal eder. Cinsel farklılık neyin yazılım alanını işgal edeceğinin formülasyonunda ve sahneye konmasında da işler. Tıpkı neyin bu zıt pozisyonları destekleyen şartlar olarak onların dışında kalması gerektiğinin belirlenmesinde işlediği gibi. Tek bir dışarısı yoktur, Formlar bir dizi dışlama gerektirdiği için dışladıkları aracılığıyla hem var olur hem de kendilerini kopyalarlar. Başka türlü söylemek gerekirse hayvan olmama, kadın olmama, köle olmama durumu aracılığıyla, yani uygunluğu bir mülk, milli ve ırksal sınır, erilcilik ve zorunlu heteroseksüellik karşılığı satın alınanlardan biri olmamak üzere, hem var olur hem de kendilerini kopyalarlar.

Bu alanların her birinden bir tersine taklitler dizisi belirdiği için sözkonusu taklitlerin hiçbirisi birbirine benzemeyecektir. Eğer efendinin söyleminin tersine dönmesi ve işgali söz konusuysa bu kuşkusuz farklı alanlardan gelecektir ve bu yeniden anlamlandırıcı pratikler aklın üstün hâkimiyetinin kendini kopyalayan varsayımlarını bozan yollarla birbirlerine yaklaşacaklardır. Çünkü kopyalar konuştuğunda, ya da yalnızca maddesel olan imlemeye başladığında, aklın perspektif alanı daima üstüne kurulmuş olduğu krizle sallanır. Ve Irigaray'ın tahayyül ettiği 'başka yer'in başka bir yerini sınırlandırmanın bir yolu olmayacaktır çünkü her muhalif söylem kendi dışarısını, kendi imlenemez yazılım alanı üzerinden atanma riskini alan bir dışarısını, üretecektir.

Bu herhangi bir hakikat rejiminin kaçınılmaz ve kurucu şiddeti olarak belirirken, dışlamanın, imlemenin üzücü zorunlulukları olarak, kolayca onaylandığı bu kuramsal patosa direnmek önemlidir. Amaç, söz konusu dışlamanın şiddetinin sürekli olarak bir alt edilme sürecine maruz kaldığı bu zorunlu dışarıyı müstakbel bir ufuk noktası olarak yeniden şekillendirmektir. Ancak söylemin kendi sınırlarıyla karşı karşıya geldiği, verili bir hakikat rejimi içinde dahil edilmeyenin anlaşılmazlığının dilbilimsel uygunsuzluğun ve temsil edilemezliğin bozguncu sahası şeklinde işlediği bir alan olarak dışarısının korunması da eşit derecede önemlidir. Bu, söz konusu normatif reji-

min kendi devamlılığına esaslı bir tehdit teşkil edecek olan şeyi temsil etmedeki yetersizliği üzerinden bu rejimin azılı ve olumsal sınırlarını aydınlatır. Bu bağlamda, hedef radikal ve kapsamlı bir temsil edilebilirlik değildir sadece: her marjinal ve dışlanmış pozisyonu verili bir söylem dahilinde içermek, o pozisyon olarak konuşmak, o pozisyonu söz konusu rejime kazandırmak, tek bir söylemin kendi sınırlarıyla hiçbir yerde karşı karşıya gelmediğini, onun bütün farklılık imlerini evcilleştirebileceğini iddia etmektir. Eğer politikanın dilinde zorunlu bir şiddet varsa, bu ihlalin riskini, içinde sonlandırmadan ve hükmetmeden ilerlettiğimiz dışlamaları sahiplenmeye başladığımız –ancak asla bütünüyle sahiplenemediğimiz– bir diğer risk takip edebilir.

Formsuz Dişillik

Göründüğü kadarıyla, Platon'un fantazmatik ekonomisi yersiz bir biçimde dişili bir *morftan*, şekilden yoksun kılar. Çünkü o haznedir, bu haliyle daimidir ve dolayısıyla yaşamayan, şekilsiz ve isimlendirilemez bir var olmayan-şeydir. Bir bakıcı (*nurse*), anne ve rahim olarak dişil, kısıtlı bir tanım aracıyla biçimle ilişkili bir dizi işleve indirgenmiştir. Bu bağlamda, Platon'un maddesellik üzerine söylemi (eğer *hypodoche* üzerine söylemini öyle kabul edebilirsek) dişil beden nosyonunun bir insan bedeni olmasını yasaklayan bir söylemdir.

Eğer bedenin maddeselliğini sorgulamaya başlarsak bedensel hasar iddialarını nasıl meşrulaştırabiliriz? Bu noktada Platoncu metin aracılığıyla yasallaşan, tam da madde kavramını kuran ihlaldir. Aynı ihlal söz konusu kavramı harekete geçirir ve devamlılığını sağlar. Daha da ötesi Platon'un metninde dişil ve şekilsiz olan, dolayısıyla bir bedenden yoksun olan maddesellikle, dişil maddesellikten olmamakla beraber onun aracılığıyla şekillenmiş bedenler arasında bir ayrım vardır. Yerleşik maddesellik nosyonlarını tekrarlayarak ve daha da açık söylemek gerekirse söz konusu nosyonların "indirgenemez" gerçekler olarak işlediği üzerinde ısrar ederek hangi noktaya kadar dişilin kurucu ihlalini koruyabilir ya da devamlı kılabiliriz? Madde kavramının bir ihlali koruduğunu ve tekrar dolaşıma soktuğunu ve kavramdan ihlalin telafisi için yararlandığını dikkate aldığımızda telafi etmeye çalıştığımız hasarı tekrar üretme riskini almış oluruz.

Timaeus bize bedenleri değil, sadece verili bir heteroseksüel birleşme fantezisini ve eril otogenezi güvence altına alan o bedensel konum figürlerinden arta kalanı ve bu yerinden edişle beliren boşluğu verir. Çünkü hazne bir ka-

dın değildir; o, bu metafiziksel kozmogoninin düş âleminde kadınların vücut bulduğu, maddenin yapılanmasında büyük ölçüde tamamlanmamış kalan, bir figürdür. Belki de Irigaray'ın da öne sürdüğü gibi maddenin tarihi bütünüyle alma eylemi (alıcılık: *receptivity*) sorunsalına ayrılamaz bir biçimde bağlıdır. Bu örtük ve karşıdakinin biçimine zarar veren figürleri, oluşmasına katkıda bulundukları maddeden ayırmanın bir yolu var mıdır? Belli bir noktaya kadar maddenin tarihinde kodlanmış olan cinsel farklılık tarihini ayırmaya başladık. Öyle gözüküyor ki, feminist pratik için olası tek zeminin görevini üstlenecek olan şeyin bir madde nosyonu mu ya da bedenlerin maddeselliği mi olduğu sorusu sarsıcı bir biçimde bulanık kalıyor. Bu bağlamda, birçok farklı anlama gelebilecek Aristocu üslup hâlâ madde sorununun ikiyüzlülüğünü hatırlatıcı bir işlev görüyor. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, belki de maddeselliğin cinsiyetinin ağırlığı altında ezilmemiş bir cinsiyet maddeselliği yoktur.

Geriye kalan kimi ucu açık sorulara gelecek olursak: Bedenlerin maddeselliğini tanımlama çabası içinde maddenin verili bir versiyonunun varsayımı nasıl neyin kavranılabilir bir beden olarak belirip beliremeyeceğine önceden delalet edebilir? Beden sorununu sözsüz normatif kriterler nasıl şekillendirir? Böylesi kriterleri, bedenleri hedef alan epistemolojik yüklemeler olmanın ötesinde, aracılığıyla bedenlerin eğitildiği, düzenlendiği ve şekillendiği kimi düzenleyici sosyal ideallar olarak anlayabilir miyiz? Bir beden şeması basit bir biçimde çoktan şekillendirilmiş olan bedenlerin üzerine bir yükleme değil, aksine bedenlerin şekillenmesinin bir parçasıysa, üretimi veya yasaklamanın şekil verici gücünü morfogenez sürecinde nasıl düşünebiliriz?

Burada soru, Platon'un bedenlerin nasıl olabileceği üzerine ne düşündüğü ya da bedenin nesinin onun için kesinlikle düşünülemez olduğu değildir. Aksine esas soru, bedensel yaşamı ürettiği öne sürülen formların, kavranılabilir bedensel hayatın sahasını sınırlayan ve kuşatan dışarıda bırakılmış bir alanın üretimi aracılığıyla işleyip işlemediğidir. Yasaklamanın şiddeti ürkütücü bir dönüşün spektrasını ürettiği için, söz konusu üretimin mantığı bir noktaya kadar psikanalitiktir. O takdirde bedenin sınırlarının nasıl cinsel tabular aracılığıyla belirlendiğini sormak üzere psikanalize başvurabilir miyiz?[49] Ne noktaya kadar bedenlerin fallogenezinin (fallik oluşumunun)

49 Mary Douglas, *Purity and Danger*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1978; Peter Stallybrass ve Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression*, Ithaca: Cornell University Press, 1986.

Platoncu açıklaması fallusu cinsiyetlendirilmiş konumsallığın mecazi sembolü varsayan Freudcu ve Lacancı açıklamaları öngörür?

Cinsiyetli bedenlerin sınırlandırılışı, şekillendirilişi ve deforme edilişi, bir dizi kurucu yasak, bir dizi zorunlu kavranabilirlik kriteri aracılığıyla hayata geçiriliyorsa, göz önünde bulundurduğumuz sadece bedenlerin kendilerinden belli bir uzaklıkta olan kuramsal bir pozisyonun ya da epistemik bir konumun bakış noktasından bakıldığında nasıl belirdiği değildir. Aksine, kavranabilir cinsiyet kriterlerinin bedenlere ait bir saha oluşturabilmek için nasıl işlediğini ve belirli kriterlerin düzenledikleri bedenleri ürettiklerini ne kadar kesin bir biçimde anlayabileceğimizi soruyoruz. Yasaklamanın şekil verici gücü kesin bir biçimde neye bağlıdır? Bu, kişinin bedenin ta kendisi olarak nitelemek isteyebileceği bir şeyden radikal olarak ayrılabilir olan bedenin psişik bir deneyimini mi belirler? Başka bir deyişle bu, morfogenezdeki yasaklamanın üretici gücünün *morphe* ve *psyche* arasındaki ayrımı sürdürülemez kıldığı bir duruma mı işaret eder?

İngilizceden çeviren: Cüneyt Çakırlar & Donat Bayer

Judith Butler ve *Queer* Etiği

HÜLYA DURUDOĞAN

Judith Butler "Homofobi Karşıtı Buluşma" etkinliklerine katılmak için Mayıs 2010'da Türkiye'ye geldi ve "Queer Yoldaşlığı ve Savaş Karşıtı Siyaset" başlıklı bir konuşma yaptı. Bu yazının amacı da Butler'ın bu konuşmasında *queer* kavramını anlatmak amacıyla değindiği konulardan bazılarını açıklamaya çalışmak olacak.

Butler Kaos GL'ye teşekkür ettikten sonra konuşmasına şöyle başladı: "Bugün burada cinsel tercihleri ve toplumsal cinsiyetleri açısından azınlıkta olanların hakları için mücadele verenlerin cesaretini kutlamak ve haklarından mahrum edilmiş tüm azınlıklar özgür olmadıkça, haklarından mahrum edilmiş hiçbir azınlığın özgür olmayacağını hatırlamak için toplanmış bulunuyoruz." Butler'ın bu sözlerine bakarak esas derdinin cinsel tercihleri ve toplumsal cinsiyetleri açısından azınlıkta olanların hakları olduğu zannedilebilir. Ve hatta bununla paralel olarak Butler'ın *queer* diye nitelendirdiği halin sadece cinsel tercihler ve toplumsal cinsiyetleri açısından azınlıkta olanları kapsadığı zannedilebilir. Fakat bu yanlış bir kanı olur. Butler aynı konuşmasında şöyle der: "Başkaları özgür değilse hiç kimse özgür olmaz; zira özgürlük, hayatın toplumsal ve siyasal bakımdan belirli bir şekilde örgütlenmesinin bir sonucu olarak icra edilir. Ancak başkalarına bağlı olduğumuz takdirde özgürlüğü icra etme şansımız olur. Bu da *queer*'in bir kimlik olduğu fikrinin ötesine geçmek anlamına gelir. Belirli siyasi hedefleri olan, dinamik ve farklılaşmış bir harekettir *queer*. Bu hareket, ulusötesi açıdan bakıldığında, homofobi, kadın düşmanlığı ve ırkçılıkla da savaşmaya

çalışmış, ayrımcılık ve her türden nefrete karşı verilen mücadelelerin müttefiki olmuştur."

Anlaşıldığı kadarıyla, Butler'ın gözünde *queer*, kimliği ifade eden bir terim değil, bir bağlantılı olma durumudur. *Queer*'in terim olarak önemi, toplumsal cinsiyetleri ve cinsellikleri ne olursa olsun herkesi homofobi ile kavgaları uğruna bir araya getirebilmesi. *Queer*'in en güçlü manası her türlü insanın bu amaç için bir araya gelmesi ve kimlikleştirmeyen bir ittifakı betimlemesi. Konuşmasının başlık ve içeriğine dönersek, *queer* teriminin Butler'ın deyimiyle "gezinen bir terim" olduğu sözü üzerinden devam etmek lazım. Birçok bağlamda işe yarayan bir terim *queer. Queer* mantığı normların sürekli olarak saptırılması fikrini içeriyor. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, *queer* bir kimlik değildir. Bir anlamda kimliğin imkânsızlığıdır. Her türlü kimliğin yoldan çıkarılıp saptırılması, ezberi bozacak şekilde "tuhaflaştırılması"dır. Bu yolla kimliğin -her tür normatif kimliğin- kurucu olduğu kadar baskıcı ve dışlayıcı gücünü de etkisiz hale getirmektir. Şiddetin yeniden üretilmesine karşı çıkmak ve değişim için "tuhaf", ezber bozan, normun dışında olduğu için "anlaşılamayan"[1] saptırmalara başvurmaktır. İdeolojilerin dayattığı sabit fikirler çeşitli kimliklerin farklı biçimlerde dışlanmalarına, ötekileştirilmelerine ve hatta "yası tutulmaya değmez" şeylere indirgenmelerine sebep oluyor. *Queer*'in homofobi karşıtı tavırdan çıkarak çok geniş bir anlam kazanması tam da bu dışlanan kimliklerin kesiştiği noktada cereyan ediyor.

Konuşmasında da değindiği gibi, Butler'a göre siyaseti insanların ortak kırılganlıkları, yaralanabilirlikleri ve yas üzerine temellendirmeliyiz. *Kırılgan Hayat*'ta şöyle diyor Butler: "Siyasi yaşamın belli bir boyutunu dikkate almayı öneriyorum. Sözünü ettiğim boyut şiddete açık olmamız ve şiddetteki payımızla, kayıplar karşısındaki yaralanabilirliğimiz ve ardından gelen yas tutma göreviyle ve cemaat oluşturmanın temelini bu şartlarda bulmakla ilgilidir... Öyleyse insan meselesiyle başlayıp, insan meselesi ile bitirmeyi önermem (sanki başka bir şeyle başlayabilir ve bitirebilirmişiz gibi!) sizi muhtemelen şaşırtmayacaktır. Buradan başlamamızın sebebi evrensel olarak paylaşılan bir insanlık durumunun olması değil — elbette henüz böyle bir şey yok... [Ama] tarihlerimiz ve bulunduğumuz yerler arasındaki farklara rağmen, birisini yitirmenin ne demek olduğuna dair bir fikri olanlarımızı kapsayacak bir 'biz'den bahsetmek sanırım mümkün... Birbirimiz tarafın-

1 Butler'ın "intelligible identity" [anlaşılabilir kimlik] teriminin tersi anlamında.

dan çözülürüz. Ve eğer çözülmüyorsak bir şey eksik demektir."[2] Bu sözlerinden de anlaşıldığı üzere kimi hayatları diğerlerinden daha çok yası tutulabilir olarak belirleyen ve dayatan koşulların eleştirilebilmesi ve bu duruma karşı çıkılabilmesi için başkalarının acıları ile özdeşleyim kurmamız ve bütün kimlik aidiyetlerindekilerin yasını tutabilme noktasına gelmemiz lazım. Bu da "insan"ı yeniden düşünmemizi gerektiriyor.

Kanımca "insan" meselesi Butler'ın özellikle etik ve siyaset konusundaki düşüncelerinin temelinde yatan bir kaygıyla ilgili. Butler'ı "insan"ın doğası üzerine kafa yormuş derin bir düşünür olarak görüyorum ve etik ve siyaset hakkındaki düşüncelerinin, kolektif olarak yaşanabilir bir dünyanın mümkün hale geldiği bir dünyaya duyulan (ütopik olmayan) bir özlem olarak okunması gerektiğini düşünüyorum. İlk çığır açıcı eseri olan *Cinsiyet Belası*'nın[3] ikinci baskısına yazdığı önsözde şunları söyler:

> Şu türden soruları dert edinmeye *devam ediyorum*: Anlaşılabilir bir hayatı neler kuracak ve neler kurmayacaktır ve normatif toplumsal cinsiyet ve cinselliğe dair varsayımlar, "insan" ve "yaşanabilir" diye nitelenebilecek şeyi önceden nasıl belirleyecektir? Bir başka deyişle, normatif toplumsal cinsiyete ilişkin varsayımlar, insanı tanımlayabileceğimiz alanı nasıl sınırlar? Bu sınırlama gücünü hangi yolla fark ederiz ve bu gücü dönüştürmemizi sağlayacak yollar nelerdir?[4] (vurgu benim)

Sanıyorum ki bu alıntı, Butler'ın "insan" meselesine en başından beri kafa yormakta olduğuna dair bir kanıt olarak yorumlanabilir. Evvela, yakın zaman içinde etik ve siyaset hakkında yazdığı metinleri, sonra da ilk başlarda yazmış olduğu metinleri okursak, Butler'ın insancıl ve kolektif olarak yaşanabilir bir dünyaya duyduğu ve tüm eserlerine içkin olan derdi daha iyi algılayabileceğimizi zannediyorum. Böyle bir okuma toplumsal cinsiyet, beden, performatiflik ve *queer* hakkındaki çalışmalarının ilerici siyaset açısından da kimi içerimleri olduğunu gösterebilir – ki bazen buna güçlü bir şüphecilikle bakılıyor. Gelgelelim, Butler'ın derdinin (sanki mümkünmüş gibi)

2 Butler, Judith, *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, Çev.: Başak Ertür, Metis, 2005, s. 35-36 ve 39. [*Precarious life: The powers of mourning and violence*, Londra: Verso, 2004.]

3 Butler, Judith, *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, 2. baskı, New York: Routledge, 1999. [Türkçesi: *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Çev.: Başak Ertür, Metis, 2010 (2. baskı)]

4 Butler, 1999, *age.*, s. xxii.

"insan"ın ne olduğunu tanımlamak ya da insanın "oluşturulması" için bir reçete sunmak olduğunu zannetmek yanlış olur. Şahsen Butler'ın daha ziyade, bizleri varoluşumuzun ve hayatlarımızın, birbirine bağımlı bedenli varlıklar olarak temel bir toplumsallık içinde sürdürdüğümüz aslî ilişkiselliğini düşünmeye davet ettiğini düşünüyorum. Şöyle der Butler:

> Bence, yaşanabilir bir dünyayı neyin oluşturacağı meselesi... sadece kendi kendime "Hayatımı katlanılır kılan şey nedir?" diye sorduğumda değil, aynı zamanda, bir iktidar konumundan, dağıtıcı adalet açısından hareketle, kendi kendimize, "Başkalarının hayatını katlanılır kılan ya da kılması gereken şey nedir?" diye sorduğumuzda... bir etik meselesine dönüşür. Vereceğimiz cevabın bir yerinde, hem hayatın ne olduğu ve ne olması gerektiğine hem de insanı, kendine özgü insan hayatını neyin oluşturduğuna ve neyin oluşturmadığına dair belli bir görüşe bağlı olduğumuzu fark ederiz. Kendine özgü insan hayatının değerli –yahut hayatların en değerlisi– olduğu ya da değer meselesini düşünmenin tek yolu olduğu varsayılırsa, her daim insanmerkezcilik tehlikesine düşülebilir. Fakat bu eğilime karşı durmak için, hayat meselesini olduğu kadar insan meselesini de tartışmak ve bu ikisinin toptan iç içe geçmesine izin vermemek gerekir.[5]

Dolayısıyla (insanın anlamına dair çerçeveyi sınırlayan şey olarak anlaşılabilirlik tartışmasında açıkça ortaya koyacağım gibi) insana dair "sıradan" anlayışı, Butler'ın insan anlayışından –(belki) oluşacak olan bir şey– ayırmamız gerektiğini düşünüyorum. İleride göreceğimiz gibi, Butler'ın insanın insan anlayışını hedef alan eleştirel yaklaşımı anlaşılabilirlik normları çerçevesinde tanımlanır. Butler'ın insan meselesini yeniden düşünmemiz gerektiği kanısında olmasının ana sebeplerinden biri budur. Bu nedenle, (paradoksal bir şekilde) insana dair mevcut normlar yüzünden ne yazık ki insanlıktan çıktığımız için, bu meseleyi insanlaşma çerçevesinde etik ve siyasal bir arzu olarak düşünmemiz gerekir.

Butler, Ankara'da yaptığı konuşmasında, *queer*, anlaşılabilirlik ile iktidar ilişkisine dair şunları söylemişti:

> Pek çok *queer* teorisinin merkezine yerleşmiş olan dilde, toplumsal cinsiyetin performatif olduğu söylenir; demek ki bu belli bir canlandırmadır.

5 Butler, Judith, *Undoing Gender*, New York: Routledge, 2004, s. 17.

> Bağlayıcı normlarla kuşatılmış bir dünyaya doğarız, ama bunlar bizi her zaman düzene sokmaz ve daima bizden beklenenin suretinde görünmeyiz; toplumsal cinsiyet, bizden (genelde katı bir ikici çerçeve içinde) ya bir toplumsal cinsiyeti ya da diğerini olmamızı talep eden bağlayıcı normlar sonucunda meydana gelir; fakat toplumsal cinsiyet her zaman iktidarla yapılan karmaşık bir müzakere sonucunda yeniden üretilir; hatta, bana kalırsa, normların hâkim normların beklenmedik şekillerde çözülmesi ya da yeniden kurulması riskine yol açıp, toplumsal cinsiyetlendirilmiş gerçekliğin yeni şekillerde yeniden kurulması olanağını yaratan bu yeniden üretimi olmadan, hiçbir toplumsal cinsiyet olmaz... Ve "anlaşılabilirlik" terimine, "toplumsal uzam ve zamanda okunabilirlik" ve dolayısıyla, başkalarıyla kurulan (marjinalleştirilme, atılma ve dışlanma olasılıklarını da içeren) ve toplumsal normlarla belirlenip dolayımlanan örtük bir ilişki anlamını yüklüyorum. Bu tür normlar sürekli olarak yeniden oluşturulur ve bu yeniden oluşturulma sürecinde kimi zaman krize girerler; iktidar ve tarihin vektörleridir bunlar. "Anlaşılabilirlik"e kısıtlı erişimi olanlar vardır, onun simgesel ikonografisinin timsali olanlar da vardır; dolayısıyla, sıradan hayat içindeki toplumsal cinsiyet normlarının yeniden üretimi, kimi açılardan, hangi hayatların daha yaşanabilir ve hangi hayatların, hepten yaşanamaz değilse de, daha az yaşanabilir olacağını belirleyen iktidar biçimleriyle yapılan bir müzakeredir daima.

Anlaşılan o ki, insanın ne olduğu ve ne olması gerektiğine ilişkin yapılan yorumların birbiriyle çatışması, anlaşılabilirliğin neyin insan olmak neyin de insan-dışı olmak anlamına geldiğini belirlediği bir çekişme alanı yarattığı için, tartışmaya "anlaşılabilirlik" kavramından başlamamız gerekiyor.

Butler *Undoing Gender*'da şöyle der: "Değişken anlaşılırlık düzenleri ile insanın başlangıcı ve bilinebilirliği arasındaki ilişkinin tartışılması gerektiğini düşünüyorum... Anlaşılabilirlik ile insan arasındaki ilişki acilen ele alınması gereken bir ilişkidir; insanla tam da bizatihi anlaşılabilirliğin sınırlarında karşılaşıldığı noktalarda belirli bir teorik aciliyet taşır."[6] Butler'ın aklını meşgul eden sorular –yani, "insanı insan yapan şey nedir?" ve "hangi hayatlar hayattan sayılır?"– "insan"ın ne olduğuna ve neyin insan hayatı sayıldığına dair genelleştirilmiş tasvirler sunan (ve daima insan ile insan ol-

6 *Age.*, s. 57-58.

mayan arasındaki karşıtlık içinde işleyen) söylemler olmasa ortaya çıkmazdı. Kimi hayatların, kimi kimliklerin, kimi insanların hesaba katılmadığı –bunların "konuşulamaz" oldukları, hâkim söylemde "gerçek" olarak kabul edilmedikleri– idrak edildiği zaman, baskın söylemlerce üretilen söylemsel bir açmaz olduğu da idrak edilir. Butler'ın sözleriyle:

> Toplumsal hayatı düzenleyen kategoriler belirli bir tutarsızlık ya da topyekûn konuşulamazlık alanları üretir. Eleştiri pratiği işte tam bu durumdan hareketle, yani epistemolojik ağımızın dokusunda bir yarık açılması, burada her türlü söylemin yetersiz olduğu ya da hâkim söylemlerimizin bir açmaza sebep olduğunun farkına varılması sonucunda ortaya çıkar. Sahiden de, kuvvetli normatif görüşün eleştirel teoriyle kavga içine girdiği tartışmanın kendisi, eleştiriyi zorunlu ve acil hale getiren o söylemsel açmazın ta kendisini üretebilir.[7]

Bu "topyekûn konuşulamazlık alanları" Butler'ın gözünde sorun teşkil eder; zira konuşulamaz olan şey aynı zamanda bir bakıma "gerçek değil" ve "insan" tanımının dışındadır. Söylemsel açmaz, hâkim söylem dışarıda bıraktığı şeyi izah edemediğinde gerçekleşir. "Anlaşılabilirlik"in hâkim söylemin işleyiş tarzını açığa çıkarmasının tek koşulu, bu söyleme "insanilik" ölçütü çerçevesinde eleştirel bir gözle bakmaktır. Bir başka deyişle, anlaşılabilirlik "insanilik"in koşullarına dair bir şeydir. Butler'a dönersek: "İnsanın ortaya çıkmasını, insanın tanınmasını, bir öznenin insan aşkının öznesi haline gelmesini sağlayan anlaşılabilirlik koşullarının neler olduğunu sorduğumuzda, insanın onlar olmadan hiçbir suretle düşünemeyeceği normlardan, varsayımsal hale gelmiş pratiklerden oluşan anlaşılabilirlik koşullarını sorguluyoruzdur."[8] İnsan, "gerçekdışı", daha-az-insan-olan, "insanı görünüşteki gerçekliğinde muhafaza eden" sınır olarak insandışı karşıt alınarak oluşturulduğu için, insanın başlangıcının anlaşılabilirlik koşulları, her kişinin ontolojik statüsünü insan olarak belirler. Anlaşılamaz olmak –yani "bir kimsenin kültürün ve dilin yasalarınca imkânsız bulunması",[9] dolayısıyla tanınmıyor olmak (zira kişi, tanınma normlarının "dışında"dır)– tuhaf bir dışlamadır, insanın alanından dışlanma.

7 Butler, Judith, "What is critique? An essay on Foucault's virtue", *The Judith Butler reader*, Ed. Sara Salih. Malden, MA: Blackwell, 2003, s. 302–22 içinde, s. 308.
8 Butler, 2004, *age.*, s. 218.
9 *Age.*

Butler konuşmasında şöyle diyor:

> Normlar iktidarın halleri değildir *sadece*; ve *yalnızca*, iktidarın daha geniş ilişkilerini yansıtmazlar; iktidarın işlemesinin bir yoludurlar ve iktidarın işleyişi bu tür normların işleme tarzı göz önünde bulundurulmadan tanımlanamayabilir. Ne de olsa iktidar kendini bir şekilde yeniden üretmeden iktidarda kalamaz... İktidar gerek belirli türden özneler oluşturarak gerekse de onların yeniden üretilebilirlik koşullarını düzenleyerek işler... Tam tanınmanın asla bütünüyle mümkün olmadığını pek tabii ki kabul ediyor olsam da, tanınabilirliği tahsis etmenin farklı yolları olduğunu da kabul ediyorum. Tanınmaya duyulan arzu asla tam olarak tatmin edilemez –evet, bu böyledir. Ama bir özne olmak demek her şeyden önce tanınmayı düzenleyen –insanı tanınır kılan– belirli normlara uymak demektir.

Butler bizi bu şekilde öznenin oluşumu ile tâbiyet arasındaki ilişkiye getirir. Ona göre, terimin her iki anlamında tâbiyet olmasa iktidar iktidar olmazdı. Bir diğer deyişle, öznenin kurulmasına dair bir teorinin hayati önemi vardır; zira Butler'ın dediği gibi, "iktidarın eylemesi için, bir öznenin olması *gerekir.*"[10] Butler *İktidarın Psişik Yaşamı* adlı kitabında, iktidarın işleyişi ile öznenin oluşumu arasındaki ilişkiyi ele alır; bu ilişki kitabın ana teorik çerçevesini oluşturur. Giriş kısmında, "özne"yi "kişi" ya da "birey" ile değiştirilebilir şekilde kullanma meselesini irdeler. Şöyle der orada:

> Eleştirel bir kategori olarak öznenin soykütüğü ise, öznenin katı bir biçimde bireyle özdeşleştirilmesindense, dilsel bir kategori, bir yer tutucu, oluşum halindeki bir yapı olarak tanımlanması gerektiğini gösterir. Bireyler öznenin alanına yerleşir (özne aynı zamanda bir "alan" olarak zuhur eder) ve deyim yerindeyse, ancak dilde yerleştikleri ölçüde anlaşılabilirliğe kavuşurlar. Özne bireyin anlaşılabilirliğe ulaşıp onu yeniden üretmesinin dilsel vesilesi, kendi varoluşu ve failliğinin dilsel koşuludur. Hiçbir birey önce tâbi olmadan ya da "özneleşme" sürecinden geçmeden özne haline gelmez."[11]

10 Butler, Judith, *The psychic life of power: Theories in subjection*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1997, s. 203. [Türkçesi: *İktidarın Psişik Yaşamı: Tâbiyet Üzerine Teoriler*, Çev.: Fatma Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, 2005.]

11 Butler 1997, *age.*, s. 10-11.

İktidara tâbi olma ile özneleşme (*assujetissement*) arasındaki ilişki madalyonun iki yüzüne benzer ve Foucault'yu izleyerek söylersek, bu iki ucun bitişikliği, hem iktidar tarafından tâbiyete sokulma sürecine hem de özne haline gelme sürecine işaret eden "tâbiyet"te bulunur. Butler "öznenin ilk başta iktidara teslim edildiği"ni söyler.[12] Başka bir deyişle, özne haline gelmek için önce tâbi olmak gerekir. Butler'a göre, özne tâbiyet içinde oluştuğu için, dışta gibi görünen, özne üzerine baskılanan ve özneyi iktidara tâbi kılan iktidar, öznenin kendi kimliğini kuran psişik bir biçime bürünür. İktidar ile öznellik arasındaki ilişkiyi anlamanın ister istemez "iktidar teorisini bir psişe teorisiyle birlikte düşünmeyi" gerektirdiğini söyler.[13] *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*[14] başlıklı kitabında, daha insani bir dünya arzuluyorsak eğer, aslî yaralanabilirliğimizi ve hayatın kırılganlığını düşünmemiz gerektiğini belirtir. İnsanın doğduğu anda başlayan ortak bağımlı varoluşu ve toplumsallığı hepimizi bir başkasının "dokunuşu" karşısında yaralanabilir kılar. Gelgelelim, bu aslî yaralanabilirlik tanınmaz olur ve ardından yalnızca bazılarına insan gözüyle bakılır, yalnızca bazı ölümlerin yası tutulur ve yalnızca bazı hayatlar insan hayatından sayılır.

> "Ortak" bir cismani yaralanabilirliği vurgulamakla, hümanizm için yeni bir temel öne sürüyor gibi görünebilirim. Bu doğru olabilir, ama şahsen bunu farklı bir açıdan tasavvur etme eğilimindeyim. Bir yaralanabilirliğin etik bir karşılaşma içine dahil olması için algılanıp tanınması gerekir ve bunun gerçekleşeceğine dair hiçbir garanti yoktur. Bir yaralanabilirliğin tanınmama ve "tanınamaz" olarak kurulması ihtimali her zaman olduğu kadar, bir yaralanabilirlik *tanındığında*, bu tanımanın bizatihi yaralanabilirliğin anlamını ve yapısını değiştirme gücü de vardır. Bu anlamda, yaralanabilirlik insanlaşmanın bir önkoşuluysa eğer ve insanlaşma değişken tanıma normları çerçevesinde farklı farklı vuku buluyorsa şayet, bu da herhangi bir insan öznesine atfedilecekse yaralanabilirliğin temelde mevcut tanıma normlarına dayandığı anlamına gelir.[15]

12 Butler 1997, *age.*, s. 2.
13 Butler 1997, *age.*, s. 2.
14 Butler, Judith, *Precarious life: The powers of mourning and violence*, Londra: Verso, 2006. [Türkçesi: *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, Çev.: Başak Ertür, Metis, 2005.]
15 Butler, 2006, *age.*, s. 42-43.

Dolayısıyla Butler'a göre, iktidar ve tanınmayı göz önünde tutarak yaralanabilirliğimiz ve birbirimize maruz kalışımız üzerine kafa yormamız gerekir. Butler, tâbiyete dair Foucaultcu anlayışı izleyerek, özneden bahsettiğimizde bir anlaşılabilirlik modelinden bahsediyor olduğumuzu söyler. Hâkim söylemin mevcut tanıma normları, anlaşılabilirlik normlarına tâbi tutmak suretiyle özneler üretir. Aslî toplumsallığımızda, hepimiz ilk başta içine doğduğumuz ve hiçbir şekilde denetleyemediğimiz kültürel normlar ve iktidar alanı içinde oluşturulur ve bu normlar ve alan tarafından belirleniriz. Butler yine Foucault'nun izinden giderek, "hakikat siyasetinin neyin hakikat sayılıp sayılmayacağını önceden belirleyen, dünyayı belirli düzenli ve düzenlenebilir şekillerde düzene sokan ve verili bilgi alanı olarak kabul ettiğimiz iktidar ilişkilerine dair" olduğunu söyler.[16] Bu bilgi alanında, bir dizi kurala uymadığı takdirde hiçbir şey "bilgi" olarak var olamaz; sözgelimi, belirli bir dönemin hâkim bilimsel söyleminin bize dünyayı bu şekilde algılama ölçütlerini dayatmak suretiyle "dünyayı düşünme"mizi etkilemesi. Dünyayı bu şekilde algılama dayatmasının (büsbütün kaçamadığımız ya da "dışına" çıkamadığımız) ölçütleri –ki bunların kendimizi nasıl tasavvur etmemiz gerektiği dahil olmak üzere, en genel anlamıyla bize şeylerin sahiden/gerçekten nasıl olduğunu gösterdiğini kabul ederiz– anlaşılabilirlik normlarının ta kendisine tekabül eder. Belirli bir algının dünyayı sahiden temsil ettiğini "kabul ederek" insanı insan olmayandan, normal olanı patolojik olandan, erkeği kadından, heteroseksüeli eşcinselden, insan hayatını "o kadar" insani olmayan hayattan, yası tutulabilir hayatları yası tutulmaz hayatlardan ve sairden ayırırız.

Eğer özneyi, kabul edilen bilgi-iktidar normlarının bir şekilde "içselleştirilmesi" sonucunda şekillenen ve kendisini bu yolla şekillendiren bir anlaşılabilirlik modeli olarak ele alacak olursak, bu sistem içinde "ben" diyen kişinin bunu söylerken bu "ben"e uymayan her türlü "sen"i dışladığı sonucuna varırız – "sen", anlaşılamaz, konuşulamaz olana, yası tutulmaya "değmez" ve ölümlerinin matemi tutulmayana, hayatları insan hayatı olmayana, bedenleri "atılmış" [abject] olana[17] ve nihayet, insan olmayana dönüşür. Böyle bir dünyada –ki dünyamız büyük ölçüde böyledir– aslî ilişkiselliğimiz ve başkalarına bağımlı oluşumuz bir "gölge"ye, hümanizm söylemi bir şakaya dönüşür, eşitlikçi demokrasi imkânsız hale gelir ve insanileşmiş bir dünya umudu-

16 Butler, 2003, agy., s. 314.

17 Bir başka deyişle, hayatları "hayatlar"dan sayılmayan ve maddilikleri "madde" sayılmayan, yani önemsenmeyen her türden beden. (Bkz. Butler, Judith, 1999, *age.*)

muz sonsuza dek "askıya alınır". Butler'a göre, dünyamızın mevcut durumu düşünüldüğünde, "insanlaşma"nın etik ve siyasi aciliyeti kendini fena halde hissettirmektedir. "İnsanlığımızın tam olarak nasıl bir şekil aldığını ve alacağını önceden bilmeden, daha ferah ve nihayetinde daha az şiddetli bir dünya uğruna insanın yok olmasını ve yeniden eklemlenmesini kabul etmek ve bununla yaşamayı öğrenmek zorundayız."[18] Bilgi-iktidar sisteminin rejimi çerçevesinde anlaşılabilir olan anlamında "insan"ı yok etmek ve onu "kimlerin hayatı hayattan sayılır?", "insan dediğimiz kimdir?", "kimlerin/neyin hayatına keder duyulur?" gibi sorular sorarak aslî yaralanabilirliğimiz ve ortak bağımlılığımız çerçevesinde eklemlemek zorundayız. Şiddet ve başka bir insana şiddet uygulamanın meşru olduğu durumların olup olmadığı meselesi, gerek bildiğimiz gerekse de bilmediğimiz ve asla bilemeyeceğimiz insanlara karşı yükümlülük meselesini düşünebilmemizi sağlayan ciddi bir felsefi meseledir. Hak ettiklerini düşünsek bile –çünkü, diyelim, bize şiddet uygulamışlardır ve intikam almak istemekte haklı olduğumuzu düşünüyoruzdur– insanlara şiddet uygulamama yükümlülüğümüz var mıdır? Butler buna şöyle cevap verir: "İnsan son derece incindikten sonra, aynı şekilde karşılık vermemesi etik açıdan mutlak olarak zorunludur. Şiddetsizlik hareketi intikam döngüsünü kırar. Pek çok kişi karşılık vermeyi reddetmenin, insanın incinmiş olduğu bir durumda kendisiyle mazoşist bir ilişki kurmaya denk düştüğünü ya da böyle bir reddin siyasi bir felce yol açtığını düşünür, ama ben bunun kararlı ve ihtiyatlı bir duruş, şiddetin kendisine karşı zorlu bir duruş olduğunu düşünüyorum."[19] Şiddet pek çok farklı biçime bürünür ve kendisini ille de intikam biçiminde göstermez. İster toplumsal cinsiyet, beden, etnisite açısından isterse de dini inanç, siyasi tavır vb. açısından olsun, insanın "insandışı" derekesine indirildiği her türden anlaşılamazlık temelde şiddete yol açar zira anlaşılamaz olanlar insanın alanından dışlanmışlardır. Bir başka deyişle, onların "insanlığı" unutulacak kadar "ihlal edilir". Anlaşılamaz (normun dışında) oldukları için kimi bireylerin insan addedilmemesine sebep olan toplumsal pratiğin bir parçasını oluşturan şiddet biçimlerinin temelinde bilgi-iktidar sistemi yatar ve bu sistem ancak hâkim "tâbiyet altına alma" normlarına uyanları özne olarak tanır; bu bağlamda, "tâbiyet altına alma", yerleşik hale getirilmiş kimi pratikler, söylemler, epistemeler ya da kurumlarla uyum içinde bir genelleştirme ya da yansızlaştırma pratiği olarak işler.

18 Butler, 2004, *age*, s. 35.
19 Butler, 2003, agy.

Tâbiyet altına alma sürecinin hiçbir "dışı" olmasa da, tâbiyete sokulmanın insanı insanlıktan çıkaran etkilerinin asgari düzeye indirildiği daha insani bir dünya tahayyül edebiliriz; çünkü böyle bir dünyada ortak yaralanabilirliğimiz ve bu insanlık durumundan doğan sorumluluğun farkına daha fazla varırız. Butler başkalarına karşı kesinlikle aslî bir sorumluluğumuz olduğunu düşünür. Ben de, Butler'ın gözündeki –başka bireylere karşı aslî sorumluluğumuz anlamındaki– "bilmediğimiz insanlara karşı olan yükümlülüklerimiz nelerdir?" sorusunun insanlaşma meselesinin gündeme getirilebileceği felsefi perspektifi öne çıkaran bir sorun olduğunu düşünüyorum.

Tanıma meselesine geri dönecek olursak, Butler bu konuda şunları söyler: "Demek ki toplumsal cinsiyetin performatifliği öznelerin tanınmaya uygun hale geldiği farklı yollarla bağlantılıdır" (Ankara Konuşması, "Queer Yoldaşlığı ve Savaş Karşıtı Siyaset"). Tanınmayı ne kadar arzularsak arzulayalım, tanınmaya ne kadar ihtiyacımız olursa olsun, başkasıyla aynı değilizdir. Asla aynılığa indirgenemeyiz. Tanınma toplumsallığın önkoşulu olsa da, tanınmanın gerçekleştiği farklı yollar üzerinde hiçbir denetimimiz yoktur. Bir "sen"e hitap etmekle karşımdaki kişi tarafından tanınacağımı garanti altına almış olmam. Tanınma gerçekleşmediği takdirde hiçbir *ben* olmayacağı için, "var olmam". Demek ki hepimizin bedensel bir biçim içinde göründüğümüzü hesaba katmamız gerekir; ve başka "bedenler"den uzak durmayı ne kadar arzularsak arzulayalım, toplumsallığın bu olgusundan tümüyle kaçmayı beceremeyiz. Başkası tarafından tanınmaya çalışan *ben*, başkası bu talebi reddettiğinde bile bedensel bir biçim içinde görünür. Butler bu minvalde şöyle der:

> Bana tekabül eden *bu* maruz kalış, deyim yerindeyse, tekilliğimi oluşturur. Olmasın demekle varlığını ortadan kaldıramam, zira bizatihi kendi cismaniliğimin ve bu anlamda, kendi hayatımın bir özelliğidir... Başkasının biricikliğine maruz kalırım, ama o da benim biricikliğime maruz kalır. Bu durum ikimizin aynı olduğunu değil, bizi birbirimizden farklılaştıran şeyle, yani tekilliğimizle birbirimize bağlı olduğumuzu gösterir sadece... Bedensel varoluş sonucunda ortaya çıkan "bu" tekilleştirici maruz kalma olgusu, sonsuza dek tekrarlanabilecek bir olgu olduğu sürece, "biz"e itibarını iade ettiği gibi, tekilliğin kalbinde bir yapı ikame edilebilirliği de kurarak hepimizi eşit şekilde şekillendiren kolektif bir durum oluşturur.[20]

20 Butler, Judith, *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham University Press, 2005, s. 33-35.

Dolayısıyla (yine o ortak) aslî saydamsızlığımız bir başkasına "bilme" çerçevesinde hitap etmeyi mümkün kıldığında bile, bir "sen"i de kabul edebiliyorsak, bedensel tekillikten oluşan ortak durumumuz sayesindedir bu. Bütünüyle bilemeyeceğimiz başkasına karşı bir sorumluluğumuz *vardır* ve başkasının da bize karşı sorumlu olmasını bekleriz; çünkü birbirimizin yüzüne bakıyoruzdur ve bu durum denetleyebileceğimiz ya da olmasın deyip varlığını ortadan kaldırabileceğimiz bir şey değildir. Başkasını *ben*'e ya da kolektif bir *biz*'e indirgemek suretiyle *sen*'in bitişikliğinden kaçamayız.

Yazıyı bitirirken, yukarıda belirttiğimiz gibi *queer* kavramının en güçlü manasının kimlikleştirmeyen bir ittifaka işaret ettiği düşünülürse, bundan çıkacak etik ve siyasi duruşun Butler'ın şu sözleriyle güzel bir biçimde ifade edildiği söylenebilir:

> Bir demokraside yaşamaya bağlı olmak demek, benim, senin, asla seçmediğimiz kişilerle birlikte yaşamayı, asla bütünüyle tanıyamadığımız kişilere olan yükümlülüklerle kuşatılmayı, bir beden olmanın ya da bir toplumsal cinsiyetin ne anlama geldiğine dair varsayımlarımızı bozanlara haklarını vermeyi kabul etmemiz demektir. Sürdürdüğümüz kişisel mücadeleler ya da bazı şeylerden hoşlanmamamız siyasi bir konum için meşru bir temel teşkil etmez. Demokrasinin olumlanacağı tek konum, yabancıya, bana yabancı olana, henüz bütünüyle bilmediğim ya da anlamadığım kişiye karşı yükümlü olmaya devam ettiğim konumdur; ve cinsel tercihleri ile toplumsal cinsiyetleri açısından azınlıkta olanları da içeren radikal bir demokraside yaşamanın ne anlama geldiğini düşündüğümüzde, görme biçimlerimize meydan okuyan, insan hayatı alanını, insan cinselliği alanını, arzuyu ve aşkı sorgulamamızı isteyenlere karşı yükümlülüklerimizi yerine getirmek zorunda olduğumuzu teslim ederiz; neticede, kendi huzursuzluğumuz ve endişemiz içinde yaşamayı kabul ederiz, çünkü tıpkı kendimiz gibi olmayanlarla, bizi kendimizin olmayan insani olasılıkları yeni baştan düşünmeye zorlayanlarla bir arada yaşamak işte budur (Ankara Konuşması, "Queer Yoldaşlığı ve Savaş Karşıtı Siyaset").

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

İnterseks: Tehlikeli Bir Farklılık[1]

MORGAN HOLMES

Giriş: İnterseks/üellik Belalıdır

İnterseksüellik, çocuklarına bu teşhis konan aileler için; "anormalliği" törpüleme üzerinden kariyer yapan tıp uzmanları için; iki-biçimli bir şemayla sınırlandırılan bedenlerin "doğaları" gereği karşıt olduğunda ısrar eden cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemi için, belalıdır.[2] En çok da bedenleri bu şekilde etiketlenenler için belalıdır interseks, fakat interseksüelliğin biyolojik ve/veya anatomik tezahürlerindeki içsel bir zorluktan dolayı değil. Suzanne Kessler'in[3] iddia ettiği gibi, yukarıda saydığım tüm bu gruplar için interseksin sorun yaratması tartışılmaz biçimde toplumsal bir meseledir. Toplumsal sistemin başına bela açmanın cezasını ise öncelikle interseks bebekler ve çocuklar çekmektedir. Modigliani'nin 1911 tarihli *Hermafrodit Karyatit* çizimlerindeki figürler gibi, interseksüellik sorunlu çünkü fazlasıyla anlam yüklü; fakat Modigliani'nin Kayratit'indekinin[4] aksine bedenlerimizin farklılığın merhametli bir dışavurumu olarak görüleceğine dair şu sıralar çok da

1 Bu metin Morgan Holmes'un *Intersex: A Perilious Difference* adlı kitabının Giriş ve 4. (son) bölümünün İngilizceden Türkçeye çevirisidir. Çeviride metnin orijinalinde bulunan birkaç paragraf eksiktir, bu eksiklikler gerek dipnotlarla gerek köşeli parantezlerle belirtilmiştir. (ç.n.)

2 Yazar metin boyunca "trouble" kelimesi üzerinde duruyor, kelime oyunları yaparak bu kelimeyi sıklıkla kullanıyor. "Trouble" kelimesiyle yaratılan nüansları ifade edebilmek amacıyla bu kelimeyi Türkçeye hem "sorun" hem de "bela" olarak çevirdim. (ç.n.)

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

4 Karyatitler klasik çağın mimari kaideleridir. İşlevleri hem dekoratif hem de yapısaldır. Karyatitler büyük yapıların taşıyıcı sütunlarını oluşturur ve her zaman kadın bedenleri şeklinde belirirler.

ümitli değiliz. Tam tersine, günümüzün interseks bireyleri öncelikle ucube krizler, tıbbi aciliyetler ve de anlamın çöküşü/çözülüşü üzerinden ele alınıyor; interseksüellik, cerrahi müdahaleyle düzeltilmiş halde yeniden paketlendikçe, tıbbın mucizevi gücünü, iki-biçimli cinsiyetin uygunluğunu ve Judith Butler'ın "heteroseksüel matris" olarak adlandırdığı[5] durumun doğruluğunu tasdik etmiş oluyor.

İşte bu kitabın konusu iki-biçimli şemaya uymayan bedenlerin yarattığı kültürel anksiyete ve bu anksiyeteye cevaben son zamanlarda bir araya gelen interseks bireylerin örgütlenişidir. Yaklaşık on beş yıllık bir akademik çalışmaya ve aktivizme dayanan bu kitap, entelektüel bir eylem ve bir interseks politikası oluşturmak için kültürel analiz ile meselenin medikal boyutunu ilişkilendirmeyi amaçlıyor. Bu çalışmanın daha ilk aşamasında düzeltilmesi gereken en temel kabullerden biri interseks bedenleri ve bireyleri sorun yaratan (*troubling*) değil, sorunlu (*troubled*) olarak kodlayan yaygın anlayış. 2003 gibi yakın bir tarihte Sharon Preves interseks bireylerin kendilerine cinsiyet tayin edilmesine (*sex assignment*), bedenleşmeye (*embodiment*) ve "toplumsal cinsiyetlenme" (*do gender*)[6] zorunluluğuna dair özellikle "kolay olmayan bir seçimle" karşı karşıya kaldığını dile getirmişti.[7] Preves bu çalışmasında, kültürel olarak anlaşılabilir toplumsal cinsiyetler[8] performe etmenin tipik dişiler ve erkeklere nazaran interseks bireyler için daha zor olduğunu varsaymaktadır. Dahası, interseks bireylerin toplumsal cinsiyetlenme zorunluluğunu hayata geçirme sürecinin daha fazla farkında olduklarını söyleyen Preves, geriye kalan bizlerin ise, der, "kendi toplumsal cinsiyetimizi ya da cinsel kimliklerimizi keşfetme imkânımız olmadı, çünkü onlar üzerine düşünmemiz için bir neden yoktu"(2). Yani her özne toplumsal olarak cinsiyetlenmeye zorlansa da, Preves'e göre, interseks bireylerin bu süregiden edimin[9] inşa edilmiş yapısına dair özbilinçleri çok daha kuvvetlidir. İnterseks nüfus içinde toplumsal cinsiyetin yapma (*artifice*) niteliğine dair farkındalık

5 Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londra: Routledge, 1990; *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Londra: Routledge, 1993.

6 Butler 2004 yılında yayımlanan *Undoing Gender* adlı kitabında toplumsal cinsiyeti bir tür yapma, durmak bilmeden performe edilen bir aktivite olarak tanımlamaktadır. (ç.n.)

7 Preves, Sharon A., *Intersex and Identity, The Contested Self*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2003, s. 2.

8 Toplumsal cinsiyet terimini İngilizcedeki "gender" terimini Türkçeleştirmek için kullandım, fakat uygun gördüğüm yerlerde "gender" terimini "cinsiyet" olarak da tercüme ettim. (ç.n.)

9 Yazarın süregiden edim'den (*perpetual act*) kastı toplumsal cinsiyetli olma halinin sürekli performe edilmesi gereken edimlerle mümkün olduğudur. (ç.n.)

seviyesinin daha belirgin olduğuna katılıyorum ve kendimi ve kendi farkındalığımı da o nüfusun içine dahil ediyorum. Fakat interseks bireyler için cinsiyetlenmenin diğer kişilere nazaran illa ki *daha* fazla çaba gerektirmesi ya da *zor* olması gibi bir durum söz konusu değil. İnterseks bazı kişilerin diğer, interseks olmayanlara göre, tayin edilmiş tek bir cinsiyete "geçmeleri" daha zor olabiliyor; ama bu her durumda geçerli değil.

Sorun yaratan (*troubling*) toplumsal cinsiyet performansı temelde iki nedenden dolayı interseks bireyler için çok daha belirgin değil. İlk olarak, Judith Butler'ın 1988'den beri iddia ettiği gibi, *bütün* toplumsal cinsiyetler belalıdır; ikincisi, anatomi ve görünüm toplumsal özne konumuna mutlak olarak eşit değildir. Dolayısıyla, kişi interseks olduğuna dair net bir duyguya sahip olduğu halde, dışarıdan fark edilir biçimde geleneksel kadın/erkek ekseninde bir toplumsal cinsiyeti performe edebilir. Kuşkusuz, bu durum ilişkilendiğim ve/veya mülakat için bir araya geldiğim birçok interseks birey için geçerliydi. *Bazı* interseks bireylerin toplumsal cinsiyetlenme sürecinin daha fazla farkında olduğu şüphe götürmezken, Preves'in çalışması için katılımcı bulma yönteminin, temelde, politik olarak aktif on beş interkseks gruba dayanması onun katılımcı örneğinin yanlı olmasının kuvvetle muhtemel olduğu anlamına geliyor; yani, politik olarak aktif ve haklar aktivizmine odaklanmış katılımcıların aynı zamanda özfarkındalığa sahip, düşünen, toplumsal cinsiyet normlarına güçlü eleştiriler getiren kişiler olması hiç de şaşırtıcı değil. Fakat, *tüm* interseks bireylerin kendi cinsiyetlendirilmelerine karşı özellikle rahatsız bir konumda olması da gerekmez.

Sonuçta, Preves her ne kadar biliminsanlarının ve klinisyenlerin interseks "problemini" kaba bir biçimde abartma tarzlarına karşı koyma arzusu hissetse de, o da aynı şekilde interseks bireyin bedeninin üzerinde/içinde bulunan interseks sorununu abartıyor, hatta bu sorunu *tüm* interseks bireylerin bedenlerinin üzerine/içine yüklüyor. Preves interseksüelliğin interseks bireyleri onları çevreleyen sistemin sınırlarına ve çelişkilerine karşı daha farkında kıldığını düşündüğünden, bu durumu üretken ve aydınlatıcı türden bir bela olarak kabul eder. Bu anlamda Preves'in tutumu biyomedikal yaklaşımın interseksüelliğe karşı sürdürdüğü olumsuz tavırdan farklı bir nitelik taşır. Preves'in interseks özneye toplumsal cinsiyet bilgeliği (*gender-savant*) türünden atfettiği değer, tıbbi perspektifin olumsuz imgesine ters düşse de, ancak ve ancak onun karşıtı olarak kendi gücünü yansıttığından, interseksüelliğin imkânın sınırlarında duran yerini sorgulamadan bırakır. Dahası,

bedenleşmeye dair algıları (*perceptions of embodiment*) ve toplumsal cinsiyet dogmasını tespit etme yeteneğiyle bizi aydınlanmaya götürecek ideal bir interseks özne yaratır.

Preves'in çalışmasının başında savunduğu, interseks bireylerin toplumsal cinsiyetlenme konusunda daha fazla sorun yaşadığı fikrine karşıt olarak, kitabın sonlarına doğru tam tamına bir hakir görme değilse bile bir hayal kırıklığı tonuna rastlıyoruz: "Aslında fizyolojik teşhis itibariyle o şekilde sınıflandırılsalar da birkaçı [katılımcı] kendini 'interseks' kategorisinden ayırdı. Aynı şekilde, çoğu kişi iki-cinsiyetli sistemi destekleyen bir tavırla dışarıdan heteroseksüel olarak algılanabilecek ilişkilere giriyordu; yani, mülakat yaptığım kişiler 'karşı' cinsten partnerlerle cinsel ilişki yaşıyordu."[10]

Preves'in teşhise dayalı etiketlemeleri kişiyi tarif etmek için en uygun yöntem kabul etmesi şaşırtıcı, dahası interseks bebekler ve çocukların bakımında tıbbi iktidarın öncülüğünü sarsmaya yönelik kendi amacına da ters düşmekte. Düşüncesi her ne kadar interseks kategorisini olumlu bir kategori olarak geri kazanma fikrini içerse de, son kertede savunduğu fikir, interseks olarak teşhis edildiği andan itibaren bu durumu kişiyi tanımlayan en önemli ve uygun etiket olarak kabul etme gerekliliğine dayanıyor. Kullandığı dil, iki-cinsiyetli sisteme aktif "katılımı" hakir görmekte. Bazı katılımcıların Kuzey Amerika İnterseks Topluluğu (ISNA) gibi gruplardan uzak durma isteğini "geleneksel" bir tavır olarak tanımlaması ise bu durumu onaylamadığını daha da açık gösteriyor. Görünen o ki Preves kendi interseks katılımcılarının Batı kültürünü iki-cinsiyetli sistemin karanlığından çıkaracağını umuyor. Her ne kadar kötü niyetli olduğuna inanmasam da, Preves'in pozisyonu, mülakat yaptığı bazı kişilerin heteroseksüelliği kabulünü aktarmak için kullandığı oldukça yüklü "katılım" sözcüğünün de yansıttığı gibi, toplumsal cinsiyet normlarının işleyişine ya da heteronormativiteye eleştirel yaklaşmayanlar için şefkatten yoksun. Bu tip bir okura aşılanan duygu, onun ve onun gibilerin istatistiksel olarak dışarda kaldığı, sanki tüm diğer kızlar ve oğlanlar gibi olmak istemesine izin verilmemesi gerektiği, hatta toplumsal cinsiyetin doğal kabulüne karşı bir eleştiri geliştirmesi söyleniyor. Preves'e göre, başka türlü bir yaklaşım tıpkı beyaz ırkın ırksal kimlikteki meselenin ne olduğunu anlayamaması gibi toplumsal cinsiyette de meselenin ne olduğunu anlayamamak.[11] Fakat toplumsal cinsiyeti sorun yap-

10 Preves, *age.*, 2003, s. 166.
11 Preves, *age.*, 2003, s. 2.

maya yönelmiş bir politikanın ön cephesinde yaşamak yorucu; bu görevi bazen üstlenebilirsek de, mesele bedenle uğraşmanın sorunlu olduğu bir hayatı sürdürmek değil, daha ziyade farklılığın biraz olsun nefes alabilmesi için alan açabilecek duruma gelmek.

Bir tür sosyokültürel mesafe ve direngen varolma halleri yaratarak toplumsal cinsiyet normlarıyla eleştirel bir ilişki kuran kişileri Judith Butler da ayrıcalıklı kılar: "Yabancılaşma, beni bir başka taraftan yıpratacak/yok edecek (*do in*) olan normlarla kazanılan anlaşılabilirlik hissine yeğdir."[12] Fakat Butler kişinin alabileceği mesafenin kısmi kalacağının ve her zaman bir bedeli olacağının farkındadır. Preves'in gözden kaçırdığı ise interseks kişiler için özne konumuna etki edebilmenin, tipik bir çabadan fazlasını gerektirebilse bile, interseks kişinin isteyerek ve memnuniyetle direngen bir anlaşılamazlık alanında (*space of resistant unintelligibility*) konumlanmasını zorunlu kılmayacağıdır. İnterseks kişiler için görüntüde, isimde, kıyafette ve davranışta ya sadece dişi ya da sadece erkek olarak cinsiyetlenmiş özne konumuna etki edebilmenin bir bedeli olacağı aşikârdır. Sonuçta, bir başkasının standardına uymamız için yapılan, cerrahi müdahaleye dayalı her değişiklikte toplumsal cinsiyet normları interseksülleri dışarıdan yıpratmış/yok etmiş oluyor.

Yine de interseks teşhisi konmuş olup cerrahi müdahalelerin sonuçlarından ve mevcut sosyal konumundan memnun olduğunu dile getiren bazı kişiler de mevcut. Birileri ameliyat olmanın kendisi için iyi olacağını düşündüğünü söyleyemeye çalıştığında sıklıkla tartışmaların patlak verdiği web siteleri ve muhabbet odalarında artış söz konusu. Bu tartışmalar cerrahi müdahaleyi destekleyen yaklaşımın interseks bireyler arasında onların aileleri ve tıp camiasına nazaran daha az popüler olmasına karşılık yine de var olduğunu gösteriyor. Onlar ikili heteroseksist sistemin pis işlerini devam ettiren akılsızlar mı sadece? Ben öyle düşünmüyorum. Onların ameliyatla ilgili değerlendirmelerinin çoğu ile klinisyenlerin değerlendirmeleri arasında kritik bir fark mevcut. Şöyle ki, evrensel bir iddia olmasa da, çoğu, ameliyatın *kendi cephelerinden doğru* olduğunu, fakat tam da bu nedenle *tüm* interseks bireyler için mecburiyet taşımayacağını dile getiriyor. Onların pozisyonuna normatif bir teslimiyet atfetmek şu noktayı gözden kaçırıyor: Onlar başka insanların ideallerini teyit etmek için çağrılmadıkları bir yer peşinde.

12 Butler, Judith, *Undoing Gender*, Londra: Routledge, 2004, s. 3.

Motivasyon her ne olursa olsun –ister ütopik ya da distopik bir ahlak masalı önermek, ister biyomedikal iktidarı sağlamlaştırmak ya da iki-cinsiyetli sistemin korkunçluğuyla ilgili feminist bir önerme– interseks bireylerin toplumsal düzenin yükünü diğer herkes için taşıyan hermafrodit karyatit olmaları için süregiden bir talep var. Modigliani'nin iyi bilinen *Hermafrodit Karyatit* çizimi ikonik hermafrodit bedenlerle klasik kozmolojiyi ve Helenistik mimari karşısındaki büyülenmeyi yan yana getiriyor ve sosyal düzeni taşımak/desteklemek işini üstlenen interseks bedenlere hitap ediyor. İnterseksüellikle ilgili diğer anlatılarda (kurgusal, biyomedikal ya da popüler basın gibi) empoze edilenlere nazaran Preves'in çalışması nitelik bakımından farklı ve daha iyi huylu olsa da, geri kalan bizler için yükü taşıyan karyatit olarak hermafrodit yine de yüzeyde. İkinci bölümde gösterdiğim gibi, bu diğer anlatılar interseksüelliği normallik/ucubelik sembolik eşitliğinde önemli bir yapısal eleman olarak inşa ediyor.

Tüm Cinsiyetler Belalıdır

Bedenler tarihsel süreçte belirlenmiş ve olumsal olduklarından, kendi bedenlerimiz bile bize dışsallaşmış ve nesneleşmiş formlar olarak görünür. İstediğimiz anlamları ifade etme işini başardıklarında övülen, başaramadıklarında ise eleştirilen bedenler, kendi fizikselliklerinin keskin sınırlarını aşan anlamlı *şeyler*dir; yani "ben" olan her şeyi bedenimin fiziksel sınırlarında içerebilmek imkânsızdır. Bu durum bedenleri ya da cinsiyetlenmeleri kadın/erkek ve eril/dişil ikili sistemine meydan okuyanlara özgü olmayıp herkes için geçerlidir. "Beden" sadece anatomik bir yapı değildir, aynı zamanda anlam taşıyan sembolik bir yapıdır. Bedenin taşıdığı anlam en temelde kişinin toplumsal cinsiyetiyle ilgilidir, toplumsal cinsiyet ise tüm diğer anlamları mümkün kılan anlamdır. Toplumsal cinsiyet altta yatan cinsiyeti dışsal özellikler üzerinden belirten kuvvetli bir koddur; yokluğunda, benim kim olduğuma ya da herhangi birimizin kim olduğuna dair çok az şey söylenebilir. Irk, engellilik vb. gibi atfedilen statüler bile kişinin toplumsal cinsiyetinin üzerine biner. Fakat Preves'in de ifade ettiği gibi, toplumsal cinsiyetten yola çıkarak cinsiyete dair yapılan çıkarsamalar sadece yaşını almış özneler için geçerlidir. Zira bebeklerde önce cinsiyet tayin eder, sonra onun üzerine toplumsal cinsiyeti inşa ederiz: "[Ç]ocukların toplumsal cinsiyetini doğduklarında bulunan cinsel organlarına göre anlama eğilimindeyizdir ve ona göre onların davranışlarının 'kadınsı' ya da 'erkeksi' olduğu kanaatine va-

rırız. Çocuklar büyüdükçe bu işlem tersine döner. Genelde karşılaştığımız bir çocuğun genital yapısını bilmediğimizden, cinsiyetine dair çıkarsamayı onun davranışına, kıyafetine, isim ve vücut yapısı gibi diğer dışsal ipuçlarına bakarak yaparız."[13]

Bu iki süreçte de içerden işleyen *kültürel* buyruk (*inherently cultural imperative*) genellikle gözden kaçırılır. Yeni doğmuş bebeğe cinsiyet dayatma ve toplumsal cinsiyeti anatominin üzerine bindirme fiilleri kültürel buyrukların iki aşamalı dayatmasını içerir. Bu dayatma her bireyin heteroseksüel ve üremeye dayalı bir sosyopolitik ve sosyoekonomik yapıda hareket edeceğini varsayar. Heteroseksüelliğin mantığını anlamak için Judith Butler'ın modelini alıntılayan Preves, Batılı varsayımın, cinsiyetin toplumsal cinsiyeti, onun da cinsel arzuyu doğurduğu fikrine dayandığını aktarır.[14] "Cinsiyeti" ondan çıkan her şeyin doğal dayanak noktası kabul etmek, cinsiyetin vücut bulma sürecini "doğal olana" dair genel bir talebe dayandırmaktadır. Daha da önemlisi, bu kabul cinsiyetlenme sürecinde iş gören kültürel talepleri incelemeyi de gereksiz kılar.

Çağdaş popüler kültürde cinsiyetin toplumsal cinsiyetin doğal ve değiştirilemez temeli olduğu mesajı birçok kablolu kanalda birden sürekli olarak yayınlanan sözde bilimsel "eğitici" programlarla verilmekte. The Learning Channel (Öğrenme Kanalı), Discovery ve Kanada'daki The W Network, bu kanallardan bazıları. Erkekler ve kadınları farklı gezegenlerden gelmiş farklı iki tür olarak düşünmemizi öneren pop gurular da bu mesajı kitaplarında veriyor. Chau ve Herring'in de gözlemlediği gibi, popüler psikoloji alanında en çok satan kitap konumundaki *Erkekler Mars'tan Kadınlar Venüs'ten*, diğer benzer yayınların da yaptığı gibi, kadınlar ile erkekler arasında psikolojik, biyolojik ve toplumsal açılardan çok büyük farklar olduğunu kaydetmeyi amaçlıyor."[15]

Bu kaynakların popüler kültürü tüketen kesim için aşırı çekiciliği, cinsiyet/toplumsal cinsiyete ve insanın doğal tasarımı gereği neye "yöneldiği"ne dair genel sağduyunun hazır pazarına hitap etmesinden kaynaklanmakta. Popüler kültür problemli olarak kurguladıklarını (cinsiyet, arzu, aile vs.) anlamlandırmaya söz verir; halbuki aslında yaptığı, genel bir şemanın (*master*

13 Preves, *age.*, 2003, s. 17.
14 Agy.
15 Chau,PL, Jonathan Herring, "Defining, Assigning and Designing Sex", *International Journal of Law, Policy and the Family*, S. 16, 2002, s. 327-67 içinde, s. 327.

plan) varlığını vurgulamak ve bu problemli şeylerin hiçbirinin öyle çok da karmaşık olmadığının güvencesini vermektir. Televizyonun başında geçirilen bir akşam anatomiye, arzuya, cinselliğe ve üremenin cinsiyetlenmiş ekonomisine dair bulmacaları çözmeye yetecektir.

Toplumsal cinsiyeti toplumsal şemadaki konumların nedenselliğine bağlama çabası hangi temele dayanıyor? Bu zamana dek cinsiyetin biyolojik esası olarak kabul edilen bu temel en az toplumsal cinsiyet kadar bir kültürel gösterge (*signifier*). Öznelerin iki "karşıt" cinsiyete göre sosyopolitik cinsiyetlendirilmesi temsiliyetin bedenselliğe indirgenmesini (doğallaştırma) amaçlayan bir kültürel dikiş tutturma çabasıdır. Temsiliyetin bedensellikle doğallaştırılması toplumsal cinsiyet öznelliği kılıfıyla yürütülür ve bedenselliğin doğal dayanağının cinsiyet olduğu kabulüne dayanır.

İnterseks bireyler bariz biçimde, bedensel olarak, kültürel ölçülerle inşa edilmesi mantıksal açıdan olanaksız bir doğayı deneyimler. Tıbbi müdahalenin kendileri için yerinde olduğunu düşünenler bile bedenlerine aşırı oranda karışıldığını fark eder. Fakat yine de unutulmaması gereken, kişinin kendi durumuna ve tedavisine yönelik algısı her ne olursa olsun normatif sınırlar dışındaki davaların avukatlığına soyunma *zorunluluğu*nun bulunmadığıdır. Davanın politik motivasyonu her ne olursa olsun, interseks bireyleri seçmedikleri bir davanın hizmetine zorlamak -farklı nedenlere dayansa da- tıpkı medikal modelin yaptığı gibi onların otonomisine saygı duymayı beceremez.

Bu kitap, içinde bulunduğu çağın ürünü. Sayfalarında incelediğim diğer şeylere nazaran tarihsel olumsallığı daha az olan bir doküman ya da sunum değil. Dolayısıyla bu çalışmayı hem kavramsallaştırmaya hem de geliştirmeye imkân sunan iki büyük felsefi gelişmeyi kaydetmek gerekir. Bunlardan birincisi postmodern feminist düşünce. Tıbbın ve bilimin büyük anlatılarını eleştirmeme olanak sağlayan cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve bilgi teorileri bu projeyi mümkün kıldı. İkincisi ise Judith Butler gibi düşünürlerle biçimlenen *"queer* teori". Butler'ın çalışması erkek ve dişi ve/veya heteroseksüel ve eşcinsel olmanın ne anlama geldiğine dair fikirlerin her zaman ayrıcalıklı terime (erkek, heteroseksüel) bağlı olduğuna işaret etmekte. Ayrıcalıklı terime ait değerler, örneğin feministlerin eşitlik taleplerinde ve gey ve lezbiyenlerin özgürlük/hak taleplerinde görünür durumda. Butler'a göre bunun nedeni *kadın*, *lezbiyen* ve *gey* gibi kimlik kategorilerinin "ya baskıcı yapıların normalize eden kategorileri olarak ya da bu baskıya dair özgürlükçü başkaldırının birleştirici noktaları olarak düzenleyici rejimlerin (*regula-*

tory regimes) araçları olma eğilimleri"dir.[16] İşte bu noktada, *"queer"* kimliği interseksi düşünmek için kullanmakla ilgili vaat devreye giriyor. Bu vaat her ne kadar mümkün ya da mükemmel görünmese de, *queer*'in heteroseksüel/homoseksüel çerçevenin hizmetine sunulmayı reddeden kaygan bir kategori olmasıyla, toplumsal cinsiyet ya da cinselliğin derli toplu bir biçimde kategorize edilmesine karşı gelmesiyle ve hatta cinsiyetin biyolojik anlamda objektif olduğuna dair fikre de karşı çıkmasıyla interseksi düşünmek için bir imkân açıyor.

Heteroseksüel/homoseksüel ikili yapısını reddetme benim projem için de önemli; çünkü doktorlar ebeveynlere müdahalelerinin belirgin ve "normal" bir cinsel kimlikle sonuçlanabileceğini vaat etmeye çalışıyorlar. Anne-Fausto Sterling'in de gösterdiği gibi interseks bedenlerin normalliğin tekil versiyonlarında ısrar etmesini buyuran emir, tüm standart sağaltım prosedürlerini şekillendiriyor. Tedaviyi alanlar için ne gibi sonuçlar doğuracağına dair doğru düzgün bir anlayıştan yoksun olarak bu prosedürler sürdürülüyor: [İnterseks] bebekler neredeyse doğar doğmaz "normal" heteroseksüel erkekler ya da dişiler olarak topluma sessizce girebilmek için hormonsal ve cerrahi idareyi içeren bir programa tabi tutuluyor... Programın poliçesinin amaçları gerçekten insancıl; insanların hem fiziksel hem de psikolojik olarak "uyum sağlamasına" dair isteği yansıtıyor. Fakat tıp camiasında bu isteğin altında yatan varsayımlar –sadece iki cinsiyetin olduğu, sadece heteroseksüelliğin normal olduğu, psikolojik sağlığın tek bir şeklinin bulunduğu– fiilen incelenmeden bırakılmıştır.[17]

Özetle, medikal biyoloji interseksüelliğin istatiksel açıdan sabit bir cinsel/anatomik çeşitlilik örneği olduğunun, yani doğallıkla meydana gelen bir durum olduğunun farkındaysa da, bu çeşitliliği nötr bir farklılık değil, patoloji olarak ortaya koyuyor.

Belalı Olmayan İnterseks/üellik

Çalışmamı cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımını reddeden Butlercı bir perspektiften geliştiriyorum. Butler'ın son dönemde yazdıklarının diğer özelliklerine ilişkin daha önceden belirttiğim eleştirilere rağmen onun reddiyesini

16 Butler, Judith, "Imitation and Gender Insubordination", *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, Ed. Diana Fuss, Londra-New York: Routledge, 1991, s. 13-31 içinde, s. 13-14.

17 Fausto-Sterling, Anne, "The Five Sexes: Why Male and Female are Not Enough", *Sciences* Mart/Nisan 1993, s. 20-25 içinde, s. 22.

yine de aşırı derecede yararlı buluyorum. Bu konuda Annamarie Jagose'nin açıklayıcı değerlendirmesine katılıyorum: "Genel geçer biçimde kabul edilen cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımı reddederek ve bu ikisi arasındaki farkı oluşturan sözde nedensel ilişkileri sökerek, Butler... 'değişkenliği cinselliğin tam kalbinde' konumlandırıyor."[18]

Bu kitap, Butler'ın, cinsiyetin kendisinin değişken olduğuna ilişkin gözlemini ele almakta. İnterseksin değişkenliğinin biricikliğine dair varsayılan hakikate karşı bir argüman geliştirerek, interseksin cinsel dengesizliğin alanı değil, değişkenliğin ya da sorun yaratma biçimlerinin en çok idare altına alınan alanlarından biri olduğunu öne sürüyor. Aslında, cinselliğin her türünün ve cinsellik atfedilmiş bedenlerin kendine özgü bir tarihi var. Bu tarihler bizzat cinsiyetin değişkenliğini inkâr etmeyi amaçlayan spesifik kültürel ve politik bağlılıklar içinde şekilleniyor ve şekillendiriliyor.[19]

Bu kitapta en az iki ses bulunmaktadır. Bu iki sesin nasıl geliştiğini bilmek okur için faydalı olabilir. Bu çalışma, birçok kitap gibi, doktora tezi, konferans bildirimleri ve sunumların bir araya gelmesiyle başladı. Tüm bunları bir araya getirirken metinde iki itici kuvvetin var olduğu açık: biri otoetnografik,[20] diğeri ise daha kesin biçimde teorik. Tıpkı aktivizmimle teorik çalışmamın her zaman rahat bir ilişkisi olmadığı gibi, kitaptaki otoetnografi ile teori arasında da zaman zaman gerilim hissedilebilir. [...] Bu kitap bilgi aldığım kişilerden[21] edindiğim veriler olmaksızın ortaya çıkamazdı; bunlardan bazıları aktivizmden arkadaşlarım. Bizim gerçekten var olduğumuzu yeni yeni fark eden bir dünyada interseks olmanın ne anlama geldiğini birlikte düşündüğüm ve interseks üzerine yeni biçimlerde düşünmeyi birlikte geliştirdiğim kişiler olarak her biri benim için paha biçilmez değerdedir.

İngilizceden çeviren: İmge Oranlı

18 Jagose, Annamarie, *Queer Theory: An Introduction*, New York: New York University Press, 1996, s. 90.

19 Bu cümleyi takiben kitabın orijinal basımında bulunan birkaç paragraf çevrilmemiştir. Okuyacağınız sonraki paragraf ise giriş bölümünün sonuna ait olup bu çevrilmemiş kısımları özetler niteliktedir. (ç.n.)

20 İngilizcede *autoetnography* olarak geçen ifadeyi Türkçeye otoetnografi olarak çevirmeyi uygun gördüm. Bu kavram kişinin kendi kişisel deneyimini yorumlama ve aktarma çalışmasını ifade etmekte. (ç.n.)

21 İngilizcede *informant* olarak geçen terim "bilgilendiren kişi" anlamına gelmektedir. Genelde antropoloji alanında saha araştırmalarında bilgi alınan kimseler için kullanılan bu terimin Türkçede tam karşılığı bulunmadığından bu terimi anlamını aktaracak şekilde çevirmeyi uygun gördüm. (ç.n.)

İnterseksüelliğin Anlamını ve İdare Edilişini Yeniden Düşünmek

Klinisyenler inatla interseks aktivistlerinin hedefinde olan tedavi standartlarının değiştirilmesi yönündeki baskılarını yanlış anlamaktadır. Klinisyenler talep edilen değişikliklerin çocukların net bir cinsiyet algısından yoksun yetiştirilmesine yol açacağını savunurken, interseks aktivistlerin önerisi çocukların cinsel kimliği olmaksızın yetiştirilmesi değil. Şimdilerde pek çoklarınca savunulan yaklaşım, ne bireysel kimliği alaşağı etmek ne de özgür iradenin sınırlarını sorgulamaktır. En etkin örgütlerin önerdiği şey, tüm bu fikirleri bir adım daha ileri götürerek, tedavilerin interseks bireylerin taleplerine odaklanmasıdır. Erken kozmetik cerrahi müdahalelerin ertelenmesiyle çocukların sıradışı cinsiyetsizlik denekleri olarak yetiştirilmesi tartışmasının birbirinden farklı şeyler olduğu anımsatılarak, aktivist söylemin merkezinde interseks bireylerin kendi arzu ve ihtiyaçlarını ifade edebilmesi yer alıyor. Mesele, açıkça tanımlanmış bir toplumsal rolün gerekliliği değil. Mesele, tıbbın, çocuğa bir cinsel kimlik edindirme işinin ille de cerrahi müdahaleden geçtiğinde ısrar etmesidir.

Bu tartışmaya girmeden önce bu bölümde kullanacağım terimlerle ilgili açıklama yapmakta fayda görüyorum. "Kozmetik cerrahi" ifadesini sonuçları organsal fonksiyonlara bağlı olmayan cerrahi işlemler için kullanıyorum.[22] İnterseksüelliği bir dizi koşulu ifade etmek için kullanıyorum; ama buradaki "koşul" (*condition*) genellikle kadın ya da erkek olmanın bir koşul ya da bir varoluş hali olduğuna işaret ediyor; terime tıptaki kinayeli "bozukluk" anlamını yüklemiyorum. "Bozukluk" terimini ise iki ayrı şeyi belirtmek için kullanıyorum: Öncelikle, interseksüelliğin bazı biçimlerinde karşılaşılabilen potansiyel organsal sağlık sorunları, ikincisi, interseksüelliğin toplumdaki ikili cinsiyet/toplumsal cinsiyet şemasının normatif kavramlarına bir tehdit olarak şekillenmesi.

Takviye mi? Tedavi mi? Hiçbiri mi?

Cerrahi müdahale interseks genital organları üzerinde bir rahatlatıcı tadilat mıdır, yoksa tedavi mi? Biyoetikçi Eric Parens bu iki kavramı yapılacak iş-

22 Türkçede estetik ya da plastik cerrahi terimi organsal fonksiyonlara bağlı cerrahi işlemler için de kullanıldığı için bu çeviride "kozmetik" ifadesini kullanmayı uygun gördüm. Organsal fonksiyonlara bağlı olarak yapılan estetik cerrahi işlemlerine örnek olarak idrar yolu olmadan doğan birine cerrahi operasyonla idrar yolu açılması örnek verilebilir. Yazarın kozmetik terimini kullanmaktaki amacı ise yapılan müdahalelerin sadece görüntüyü "düzeltmek" ile ilgili olduğunu vurgulamaktır. (ç.n.)

lemin tıbbi aciliyet ve gereklilik taşıyıp taşımadığına ve dolayısıyla sağlık sigortası kapsamına alınabilirliğine göre birbirinden ayırmaktadır. Parens'a göre tedavi, kişinin spesifik ya da potansiyel bir yetisinin, toplumun çoğunluğuyla eşit derecede kullanabileceği seviyeye getirmek üzere onarılmasıdır. Bir tedavi bozuk beden fonksiyonunun kişinin kendi kendine yeteceği, bağımsız olabileceği bir şekilde düzeltilmesini öngörür. Omuriliği zedelenmiş bir hastaya hareket kabiliyetini yeniden kazandırmak, tedavidir. Plastik cerrahinin kozmetik nedenler için kullanılması, kişilere "imaj temelli" bir toplumda imajları üzerinden bir rekabet avantajı sunduğu için takviyedir. Steroitlerin kullanımı da sporculara rekabet avantajı sunan bir takviye yöntemidir. Bu bölümde Parens'ın kavramlarını intersekse ilişkin cerrahi müdahalelere uygulayacağım ve bunların onarım olmadığını göstereceğim; çünkü teşhisler interseks için neyin gerçekten kayıp anlamına geldiğini belirlemekte başarısız oluyor.

Tıpçılar çocuğa gerekli görünüm ve fonksiyonları kazandırdığı için, muğlak genital organların değiştirilmesinin bir tedavi olduğunu savunuyor. Kanada'da bunun gibi "düzeltici işlemler" sosyal sigorta kapsamında bulunuyor ve kamuoyunca gerekli tıbbi tedaviler olarak görülüyor. Öte yandan, bu işlemlerin çok benzerleri transseksüellere de uygulanıyor, ancak transseksüellere yapılan cinsiyet düzeltme operasyonları sigorta kapsamına alınmıyor ve "kişisel gelişim" sayılabilecek, sağlıkla ilgisi bulunmayan işlemler olarak görülüyor.

Son 30 yılın tıbbi makaleleri, cerrahi operasyonun net bir cinsel kimlik ve cinsiyet duygusu inşa etmek anlamına geldiğini ve çocuğu acımasız dünyanın vereceği zararlardan korumayı amaçladığını ifade ediyor. [...] Çocuğun iyiliğini düşünür gibi görünen tüm bu çabaların altında aslında ebeveynlerin paniğinin yatıştırılması çabası da yatıyor. Çocuğa tek cinsiyet belirlenmesi için yapılan operasyonlar ebeveynlerin paniğinin çocuğun bedeni aracılığıyla yatıştırılmasını sağlıyor. Örneğin, sosyal psikolog Suzanne Kessler, interseks çocukların genel geçer cinsiyet normlarının korunmasıyla ilgili kaygıların giderilmesinde birer kanal olarak kullanıldığını şöyle açıklamakta: "Kişinin genital organları üzerinde söz hakkının kime ait olduğu konusunda bir şüphe yaşanabileceği korkusuyla, bir grup araştırmacı cerrahi operasyonları 'Çocuğun akrabaları ve arkadaşlarıyla ilişkilerine dair ailevi kaygıları hafifletiyor' diyerek haklı çıkartmaya çalışırken, bir diğer cerrahi grup daha açık sözlü davranarak 'Küçük bir çocuk için yapılması zorunlu ilk

iş, anne babası ve akrabalarınca kabul görebilmesi için bedensel görümünün feminize edilmesidir' hükmünde bulunuyor."[23]

Tıpçılar anne babaların kaygılarını çocuğun cerrahi operasyonla kendini bir cinsiyete tam olarak bağlı hissedeceğini, sağlam bir cinsel kimliğe sahip olacağını vaat ederek giderme yoluna gidiyorsa da, bu düşünme biçiminde iki mantık hatası var. İlk hata, herhangi bir cerrahi ve tıbbi değişim geçirmemiş interseks bireylerin net kimliklere sahip olamayacağının varsayılması; ancak araştırmacıların elinde bu varsayımı doğrulayan herhangi bir kanıt yok. İkinci hata ise "tipik" erkek ve kadınların tamamının kendi cinsel kimlikleri içinde kendilerini ait oldukları yerde hissettikleri, bedensel görünümleriyle kimlikleri arasında hiçbir fark olmadığı önyargısı. Bireyler yüzlerinde ve göğüslerinde bir "kadında" olması gerekenden çok fazla istenmeyen tüy bulunduğunu düşünebilir ya da bir "erkekte" olması gerekenden çok az kılı olduğundan, kaslarının yeterince gelişmediğinden şikâyet edebilirler. Günümüzdeki pek çok ürün ve hizmet (egzersiz salonları, güzellik merkezleri vb.) de bu tür "bedensel yetersizliklerin" hemen hemen her bireyde görülebildiğini kanıtlamıyor mu? Öyleyse doktorların anne babalara çocuklarının cerrahi operasyonla edineceği cinsiyetten tamamen tatmin olacağı ve tam bir kadın ya da erkek olarak yetişeceği yönündeki vaatleri imkânsız gibi görünmüyor mu? İddia edildiği gibi çocuğun genital organlarını tek cinsiyete dahil olacağı şekilde düzenlemek cinsel kimliğinin belirlenmesinde işe yarasa bile, bir kişinin cinsiyetine kendisinin karar veremeyeceği kadar erken bir yaşta müdahale etmek ne kadar doğru?

Genital organların hangi işlevlerinin biyolojik hangi işlevlerinin ise sadece kültürel olduğunu ayırmak güç; tipik, "normal" genital organların neyi yaptığını ya da atipik organların neyi yapamadığını tam olarak ortaya koymak da... Bir birey interseks görünümlü genital organlara sahip olduğu halde hâlâ doğurgan olabilir (örneğin dış genital organların eril olduğu ama içeride tamamen etkin kadın genital organlarının, yani yumurtalıklar ve rahmin bulunduğu durumlarda). Oysa hem normal görünen, hem cinsel anlamda duyarlı ve işlevsel, hem de doğurgan genital organlar inşa etmek pek mümkün değildir; görünümün normalleştirilmesine odaklanmış cerrahi müdahaleler cinsel haz alma işlevini ya da doğurganlığı feda eder. Mikropenise sahip, genetik olarak erkek çocuklara dişi genital organları inşa edilmekte ve sağlık-

23 Kessler, Suzanne, *Lessons from the Intersexed*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1998, s. 55.

lı testisleri yerlerinden çıkartılarak doğurganlıkları sonlandırılmakta. Penise yapılan işlem seksüel hazzı ve işlevselliği de ortadan kaldırmakta. Öte yandan, normalden büyük klitorise sahip genetik kız çocukları da klitorisleri küçültülerek klitoral duyarlılıktan yoksun bırakılmakta. Biyolojik işlevi bozan, görünümü normalleştiren bu "onarımlar" gerçekte başarılı oluyor mu?

Örneğin bir penis olarak işlev göremeyen, normalden küçük fallusa sahip erkek çocuklarında penislerinin tamamen kesilerek cinsel organlarının değiştirilmesinin küçük bir penise sahip olmaktan çok daha fazla psikolojik ve fiziki hasara yol açtığına dair kanıtlar var (H. W. Kişisel tıbbi dosyası, 1962). Eric Parens, "takviye" ya da "destek" terimini hastaya kendi genetik altyapısından bekleyemeyeceği bir avantaj sunmak olarak ele alıyor. Öyle görünüyor ki, sadece görünümü normalleştiren, organsal fonksiyonları ise bozan şu anki uygulamalar ne onarıcı birer tedavi, ne de birer "takviye" ya da "destek". Kozmetik kaygılar kültürel koşullarla sıkı sıkıya bağlantılı ve bu da tıbbı ideolojiden ayırmayı imkânsız kılıyor.

Biyomedikal bilimi insanların ikiden fazla biyolojik cinsiyetten geldiğini kabul eder. Genital görünümdeki çeşitlilik biyolojik olarak göğüs büyüklüğündeki çeşitlilikten daha önemli olamaz. Diğer yandan, çok çok az interseks çocuk kendileri de interseks olan anne ve babalarla doğar; ebeveynler erkek ya da kadındır, çocuklarının da kendileri gibi erkek ya da kadın olmasını isterler. Tıpçılar ailelerin çocuklarının evlenip aile kuracak, çocuk doğuracak ya da evlat edinecek heteroseksüel bireyler olarak yetişmelerini umduklarını belirtiyor: "Aileler çocuklarıyla ilgili korkular ve kaygılar taşır; kızlarının gelecekte bir erkek partner bulamayacağı, anormal bir seksüel yönelim yaşayacağı ya da oğullarının bir erkek için fazla ince bir sese sahip olacağı gibi şeyler. Kızlarının diğer çocuklar gibi heteroseksüel biçimde yetişeceğini bilmek, bununla ilgili tıbbi girişimlerde bulunmak ailelere kendilerini güvende hissettiriyor..."[24]

Aileler kendi cinsel kimlik ve yönelimlerini çocuklarında yeniden üretme hakkına sahip değil. Günümüzde, aile ilişkilerini bozsa da, iş yaşamında ya da kişisel güvenlikte sıkıntılar doğursa da heteroseksüel olmayan insanların "tedavi" olmaya ya da değişmeye zorlanamayacağını kabul ediyoruz. Sorunlar farklı cinsel kimliklerden değil, toplumsal önyargı ve kaygılardan kaynaklanıyor.

24 Slijper vd., "Neonates with Abnormal Genital Development Assigned the Female Sex: Parent Counseling", *Journal of Sex Education and Theraphy*, C. 20, S. 1, 1994, s. 9-17 içinde, s. 15.

Uygulamalar ve Tutumlar

1993'te interseksüelliğe klinik yaklaşımları incelemeye başladığımda, sadece doktorların değil biyoetikçilerin de hâlâ intersekslerle ilgili uygulamaların köklü bir revizyona ihtiyacı olduğuna ikna edilmesi gerekiyordu. Uzmanlar İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde oluşan standartlara bağlı kalmayı sürdürüyordu. Etikçileri ikna etme işi *Journal of Clinical Ethics*'in (Tıbbi Etik Dergisi) bütün bir sayısı buna ayrılarak başarılı oldu. Bu süreç İngiltere merkezli AIS destek grubu (AISSGUK), Kuzey Amerika İnterseks Cemiyeti (ISNA) ve İnternette faaliyet gösteren pek çok destek grubunun çabalarıyla tamamlandı.

Böylece, işimiz artık etikçileri hasta bakımında yeni bir yaklaşıma ikna etmek değil. Bunun yerine, bu yeni yaklaşımın neden ve nasıl en uygun yaklaşım olduğunu irdelemek istiyorum. Gerçekte, bu yeni paradigmanın ilkeleri yeni değil. O kadar ki, bu ilkeler bireylerin bağımsızlığına ve bütünlüğüne saygı duymanın ahlaki bir görev olduğu şeklindeki yaygın inanca dayanıyor, yani bu yeni yaklaşım oldukça muhafazakâr. İnterseks vakalarının idaresindeki (*management*) yaklaşımın revize edilmesine ilişkin öneriler sadece, bildiğimiz, hâlihazırda zaten var olan bireysel bağımsızlığa ve seçme özgürlüğüne saygı ilkelerini savunuyor.

Bu tartışma, felsefi ve politik ideallerle sembiyotik bir ilişki içinde yaratılmış, üzerinde anlaşılmış kurgular ve prensiplere odaklanmakta. Bunlar Batı dünyasının çok büyük bölümünde paylaşılan idealler ve kendi içine kapalı bir sistem oluşturuyor. Kurguların bazıları ise şöyle: Hepimiz birer bireyiz, bireyler bağımsızdır ve her birey kendi yaşam biçimini belirlemekte özgürdür. Ancak, her özne bireyselliği ve haklarını aynı biçimde deneyimleyemiyor.

Mevcut tıbbi protokoller statükoyu zorlamayacak, kendini tanımlamak için önündeki iki kutudan birini seçecek özneler yaratmak amacına hizmet ediyor. Biyomedikal yaklaşım interseksüaliteye tarafsız, sadece tanımlayıcı bir bakış sağladığını iddia edebilir, ama farklılığın hastalık olarak sınıflandırılması aslında tarafsız bir tutum değildir; çünkü cinsellik ve toplumsal cinsiyet normları politik taleplerin hizmetindedir. Teresa de Lauretis bize "toplumsal cinsiyet sisteminin bütün toplumlarda daima ekonomik ve siyasi faktörlerle yakından bağlantılı" olduğunu hatırlatıyor.[25] Bu durum interseksler için de geçerli ve onlar "doğal" biçimde insanların sadece iki cinsten ibaret olduğunu iddia eden bir organize yapıyı zorluyor. Böyle bir siste-

25 de Lauretis, Teresa, *Feminist Studies, Critical Studies*, Bloomington: Indiana University Press, 1986, s. 5.

me meydan okuyan varlıklar olarak, interseks bedenler uzun zamandır onları toplumca kabul gören ideolojik yapılara sığdırmaya çalışan tıbbi ya da hukuki ölçütler karşısında savunmasız hale geldi.

Kadın olarak kurgulanan interseks kişiler çoğunlukla politik ve sosyal dünyayı kadın kimliğiyle deneyimler; ancak bir interseks kadının geçmişinde konuşmaması, düşünmemesi, kendine bile söylememesi gereken ayrıntılar vardır. İnterseksslerin yaşam öyküleri çoğunlukla, kimlikleri hakkındaki bu yalan söyleme ve kandırılma duygusunun onları nasıl yıllarca süren kendinden şüphe etme, anksiyete ve korku durumlarına soktuğundan söz eder.[26] Cerrahlar ve klinisyenler hastaların çoğunun kadın ya da erkek kimliğiyle mutlu biçimde yaşayan yetişkinler olduğunu iddia eder; ancak en huzurlu sanılan hastaların dahi interseks olmayan yaşıtlarında bulunmayan birçok bedensel gerçekle baş etmek zorunda kaldığı gözden kaçırılmakta. İnterseks kişilerin kişisel tarihlerinin birer parçası olarak sahiplenmek durumunda kaldıkları muameleler son derece alışılmadıktır ve bilgi aldığım kişilerin çoğu küçük yaşlarından beri bunun acı bir şekilde farkındaydılar. İnsanların çoğu çok şişman ya da çok zayıf ya da fazla kıllı olduklarını, kaslarının erkek olmak için az ya da kadın olmak için fazla olduğunu düşünürken, cerrahi müdahalenin interseks çocuklarda cinsel kimlikle ilgili tüm kaygıları düzelteceğinin sanılması aptalcadır. İnterseks bireylere özgü, cerrahi müdahalelerin yol açtığı bu travmaya karşı duyarlı olunması gerek. Kendilerinde interseksüalitenin herhangi bir formu teşhis edilmiş çocuklar herkes gibi değil; çünkü onlara cinsel kimlik edindirmek üzere başvurulan metot diğer insanlar için kullanılanlarla aynı değil.

Tıp uzmanları teşhis ve düzeltme süreçlerinin sonuçlarını ciddi biçimde göz ardı ediyor. Kadın olarak kurgulanmış interseksler diğer kadınlar gibi değildir, partnerleri ve çocukları olsa bile. "Uzun vadeli zorlukların farkında olan bir sesin yokluğunda, standart tıbbi öneriler cerrahi müdahaleyi işaret etmeye devam ediyor ve interseksüalite ya da hermafrodit sözcüklerini kullanmıyorlar, çünkü bu, ebeveynlerin çeşitli yanıtlar istedikleri bir atmosfer yaratıyor."[27] Mazur, yasaların hastalara ve ebeveynlere soru sorma ve tatmin edici yanıtlar alma hakkı sağladığını unutuyor.

26 Kişilerin ve toplulukların kurduğu, interseks bireyler hakkında kişisel bilgi veren ve ayrıca 1998'de yayımlanan *Chrysalis* interseks özel sayısı gibi hikâyelerin bulunduğu birçok web sitesi mevcuttur.

27 Mazur, Tom, "Ambiguous Genitalia: Detection and Counselling", *Pediatric Nursing*, Kasım/Aralık 1983, s. 417-22 içinde, s. 419.

Ontario'lu bir anne, bana yazarak, aile doktorlarının ve çocuklarıyla ilgilenen uzmanların kızına bir teşhis koymayı reddettiğini bildirdi. Mesajı şöyleydi: "Doktorlar bana kızımın bir erbezi torbası olduğunu ve 'xy' kromozomu taşıdığını söyledi; biosentetik bir enzim eksikliği olduğundan söz ettiler, bunlar sadece laf kalabalığı ve gerçek bir teşhis değil. AIS dediler ama bunun hakkında hiçbir bilgi vermediler.[28] Cerrah, bir cerrahi operasyonla kızının 'istenmeyen' şeylerinden kurtulmasını tavsiye etti." (S.M., yazara gelen bir e-posta, 15 Aralık 1998)

Bilgiden mahrum bırakılması bu anne için öyle sıkıntılıydı ki daha fazla bilgi arayışı içinde bana yazdı. Kızının ameliyatı gerçekleştirildikten sonra da kendi başına bırakıldı; ne yapması gerektiğini, adı konulmayan bu durumun ne gibi sonuçları olabileceğini, bir anne olarak nasıl davranacağını bilemiyordu. Bana daha sonra yazdığı başka bir e-postada, kızına bir oyuncak kamyon almak konusunda kararsız olduğundan, bunun kızının cinsiyet kimliğini zedelemesinden korktuğundan söz ediyordu. Sonra her ikimizin de çocukluğumuzda oyuncak kamyonumuz olsaydı daha mutlu olacağımızı düşündük ve bunun üzerine gidip kızına istediği kamyonu almaya karar verdi. Bu Güneybatı Ontario'lu ailenin başvurduğu tedavi tıpta çok yaygın olan ve sorgulanmayan bir bakım standardını yansıtıyor. Sadece 1997'den bu yana bu standartlar çok az sayıda sağlık çalışanı ve bir tıbbi birlik; Gey ve Lezbiyen Tıbbi Birliği (Gay and Lesbian Medical Association) ve yine sadece küçük bir grup tıp öğrencisi tarafından giderek daha fazla tetkik ediliyor.[29] İnterseksüalite yönetiminin bu kadar tekil olmasının bir sebebi de çok kısıtlı epistemolojik genealojiye sahip olmasıdır. Bu paradigma alandaki az sayıda uzman tarafından yaratıldı ve bu uzmanlar şu anda hastanelerde üst düzey yönetici olarak çalışanları eğitti. Erken cinsiyet belirlenimi ve cerrahiyi savunan psikolojik teorinin izi John Money ve Johns Hopkins Üniversitesi'ne kadar sürülebilir; interseksüalite yönetiminde kullanılan cerrahi teknikleriniki ise İngiltere'de Christopher Dewhurst'e ve Hollanda'da başını J. M. E Slipjer'in çektiği bir grup cerraha dek.

28 AIS, androjen insensitivite (duyarsızlık) sendromunun kısaltmasıdır. Bu duruma sahip bireylerin 46XY cinsiyet karyotipi ve içerden testisleri vardır fakat testosterona duyarsızlık gösterirler. Beden ve dış genital organları tipik dişi özellikler gösterse de içsel olarak dişi üreme organları bulunmamaktadır.

29 2003 yılında Gay and Lesbian Medical Association (Gey ve Lezbiyen Tıbbi Birliği) interseks vakaların klinik ortamlarında güvende hissetmek için ekstra ilgiye ihtiyaç duyan bir grup olduğunu belirten bir bildirge yayımladı. Bkz. http:// www.bodieslikeours.org/forums/showthread.php?mode=hybrid&t=280.

[...] Pek çok kaynak, bir ebeveynin karşılaşabileceği en trajik ve şok edici durumun muğlak genital organlarla doğmuş bir çocuk olduğuna işaret ediyor.[30] Çocuğun idaresi çoğunlukla cinsiyet belirlenimi ve cerrahi operasyonla ailesinin endişelerinin hafifletilmesine odaklanıyor. Cerrahlar halen kızları yapmanın erkeklerden daha kolay olduğunda ısrar ettiklerinden, bu cerrahi operasyonlar çoğunlukla feminize eden türden; çocukların yüzde 90'ı kız olarak belirleniyor.[31] Cinsiyet belirlenimiyle ilgili yaygın bir ifade var: "Delik kazmak sırık dikmekten daha kolaydır." Bu ifadenin Dr. John Gearhart'a ait olduğu iddia ediliyor; ancak daha sonra kendisinin bunu şiddetle inkâr ettiğini duydum. [...]

Yaygın Tedavi ve Sonuçları

Pek çok yetişkin interseks, maruz kaldığı tedavi yüzünden kendini derin bir utanca sürüklenmiş ve suiistimal edilmiş hissettiğini belirtiyor. 1960'ların ortasında doğmuş ve erkek olarak yetiştirilmiş, ancak 70'lerde Johny Money ve çalışma arkadaşlarınca progesterona bağlı dişi pseudohermafroditizm teşhisi konulmuş Küra Triea şöyle yazıyor:

"İlginç bir laboratuvar faresiydim. Kendime laboratuvar faresi adını taktım, çünkü interseks çocuklara öyleymişler gibi davranılıyor. Tahlil, fotoğraf çekimi, muayene, sonra biraz daha fotoğraf... Bu tutum beni her şeyden daha fazla yaraladı, hasara uğrattı ve mutsuz etti. İnterseks oluşumla ilgili hiç kimseye tek kelime etmedim. Hiçbir zaman. Bu asla yapamayacağımı düşündüğüm bir şeydi. Akıldan geçirilmesi bile mümkün olmayan bir şeydi. Konuşmak ölümdür. İnterseks insanlar konuşmaz."[32]

Diane Anger, 1964 doğumlu AIS (Androjen İnsensivite Sendromu) bir kadın, tedavisini şöyle yazıyor: "...Ondan sonra tabii pediatrik endokrinologlara korkunç ziyaretler; aşağılık, kötü insanlar olarak gördüğüm onlarca adam genital organlarıma alık alık baksınlar, onları okşasınlar, izlesinler diye ... beni bir birey, erkek ya da kadın olarak kendi varlığımı sorgulamaya iterek."[33]

30 Amerikan televizyon programı 20/20'nin spikeri Hugh Downs interseks cinsel organlarına sahip yeni doğmuş bir bebeği tam da bu şekilde tanımlamıştı. Bu program 5 Haziran 1993'te yayınlanmıştı (Yapımcı David Sloan).

31 Newman, Kurt vd., "The Surgical Management of Infants and Children with Ambiguous Genitalia: Lessons Learned from 25 Years", *Annals of Surgery*, C. 215, S. 6, 1991, s. 644-53 içinde, s. 655.

32 Triea, Kiira, *Intersex Voices*, http://www.qis.net/~triea, 1997.

33 Anger, Diane, "A Retrospective View of A Male Pseudo-Hermaphrodite's Long Road To Recovery", 1998, http://www.qis.net/~triea/diane.htm

CAH ve AIS gruplarındaki pek çok hasta için, genital organlarını feminize eden erken cerrahi müdaheleler kısa bir vajinayı uzatmak ya da olmayan bir vajinayı inşa etmek için vajinoplastiyi de içeriyor. Tuz kaybı yaşayan CAH çocuklarda yapılan araştırmalar, erken vajinoplastinin düşük bir başarısı olduğunu işaret ediyor. Tuz kaybı sendromu yaşamayanlarda da durum farklı değil. Azziz vd. 4 yaşından önceki vajinoplastilerin sadece yüzde 14'ünün olumlu sonuçları olduğunu, çalışmaya katılan CAH kadınların yüzde 40'ının heteroseksüel ilişkilere girmediğini, heteroseksüel ilişkiye girenlerin yüzde 38'inin ise bu ilişkilerde rahat bir cinsel birleşme yaşayamadığını belirtiyor.[34] Yeni bir araştırma, daha yüksek bir heteroseksüalite oranı veriyor, ancak sadece 9 hastadan oluşan bir örnek grubuna dayanıyor ve bunların beşi 20 yaşın altında, yani heteroseksüellikleri ve orgazma ulaşma yetilerine şüpheyle bakmak gerek.[35] Lezbiyenlerde erken yaşlarında heteroseksüel olduklarını bildirmek durumu yaygındır, dolayısıyla bulgular tartışılır, orgazma ulaşmaya dair ifadeler yanlış olabilir.[36]

CAH grubunda tam birleşme yaşanmayan seksüel aktivite yaygın olduğundan, başarısızlık ve hasar riski vajinoplastinin potansiyel faydalarına ağır basmaktadır. Yapılmış vajinalar bozulabilir, ciddi yaralar açılabilir ve yapılmış bir vajina doğuştan var olan bir vajinadaki sinirlerin duyarlılığına sahip değildir. İnşa edilmiş bir vajina esnek değildir ve kuruluk problemi vardır, gerektiği kadar kayganlaşmaz. Ayrıca, bu sıkıntıları teşhis edebilmek için bir çocuğa kendini cinsel olarak suiistimal edilmiş hissettirmeden, utandırmadan muayene ve işlem yapmak zordur. Bir çocuğun vajinaya ihtiyacı yoktur ve ebeveynler çocuğa vajinanın bozulmasını önleyecek vajinal gereçlerin yerleştirilmesine pek hevesli değildir. Erken vajinoplastideki başarısızlığın sebeplerinden biri de budur. Buna rağmen cerrahlar halen tekniklerini mükemmelleştirdikçe daha iyi sonuçlar alacaklarını düşünmektedir. Bu yaklaşım interseksüaliteyle yaşamanın duygusal ve toplumsal hallerini yok saymaktadır.

Belki de göz önüne alınabilecek daha rasyonel bir yaklaşım vardır. Tuz kaybetme sendromu yaşayan CAH bireylerdeki maskülenleşme yaşam boyu süreklilik arz eder; cinsiyetin kadın olarak yeniden tayini bu durumda gerek-

34 Azziz, Ricardo vd., "Congenital Adrenal Hyperlasia: Long-Term Results Following Vaginal Reconstruction", *Fertility and Streility*, C. 46, S. 6, 1986, s. 1011-14 içinde, s. 1012.

35 Newman, Randolph ve Parson, "Functional Results in Young Women Having Clitoral Reconstruction as Infants", *Journal of Pediatric Surgery*, C. 27, S. 2, 1992, s. 180-84.

36 Bu meseleyle ilgili bilgi dağarcığı alıntılanamayacak kadar geniştir; belgesel filmleri, popüler kültürü, lezbiyen otobiyografilerini, *Our Bodies/ Our Selves* (Bedenlerimiz/Kimliklerimiz) ve benzeri başka kitapları da kapsar.

sizdir ve ciddi anlamda zarar vericidir. Bu grup için yeni bir yaklaşım, erkek olarak inşa edilmek olabilir, bu şekilde birey vajinoplastiye ihtiyaç duymaz ve sesi, kıllanması ya da erkeksi beden yapısı nedeniyle toplumca damgalanmaz. Cerrahi müdahale bu şekilde en aza indirgenir, dış görünüm ile belirlenen cinsiyet arasındaki çelişki azalır. Sadece, bu bireyler tipik erkeklerdeki boy ortalamasıyla karşılaştırıldığında biraz daha kısa olur.

Bazıları bu önerinin mantıklılığını sorgulayabilir; ancak bunun cinsiyetin kadın olarak tayin edilmesinden daha çok işe yaradığına dair kanıtlar vardır. Mulaikal, Migeon ve Rock[37] 1938- 1957 arasında doğmuş, CAH sendromu taşıyan ve erkek olarak yetiştirilmiş 9 genetik kadınla çalışmış, bu genetik kadınların hayatını erkek olarak sürdürdüğünü ve cinsiyet geri dönüşünün manasız olduğunu nakletmiştir. New York Hastanesi'nden Doktor Maria New 46 XX karyotype ve CAH'tan mustarip bir hastasıyla ilgili şunları yazmıştır: "Tüm yaşamını erkek olarak sürdürmüş, evlenmeden önce pek çok kadın sevgilisi olmuş. Karısı cinsel yaşamlarından gayet memnundu."[38] Dr. New bu bireyin aylık kanamalarının bir kadın olarak doğurganlık potansiyelinin bulunduğuna işaret ettiğini yazsa da, bu potansiyeli korumak için varsayılan tıbbi işlemlerin öncelikli ve anlamlı olmadığını belirtmiştir. [...]

Normalleştirme uğruna geri dönüşü olmayan cerrahi işlemleri dayatmaktan kaçınmak, interseks çocukların erginliğe ulaştıklarında böyle bir karar almaları durumunda kendilerini daha iyi hissedecekleri bir görünüm için cerrahiye başvurmalarına mani değil. [...] İnterseks çocukların aileleri ve kendileri, anksiyete ve stresle baş etme konusunda cerrahlardan daha ileri eğitime sahip olan ruh sağlığı uzmanlarıyla yapacakları "daha açık" tartışmalardan fayda sağlayacaktır. Danışmanın hedefi, çocuğun cinsel kimlikle ilgili konulardaki keşiflerine olanak sunan destekleyici bir ortam sağlamak olmalıdır. Hedef, bu çocuğun anne babasının beklentilerine cevap veren cinsel davranışlarda bulunması, evlilikler, vaftizler ve benzeri şeyleri sorgusuz sualsiz kabul etmesi değildir. Cinsel normallik fikri çocuğun cinsi açıdan mutlu ve kendisiyle barışık olabileceği terimlerle yeniden şekillendirilmelidir; anne babasının tatminine ya da kendisine biçilmiş cinsiyetine uygun oyuncaklar kullanması gibi şeylere bağlanmamalıdır.

37 Mulaikal, Rose M., C. Migeon, J. Rock, "Fertility Rates in Female Patients with Congenital Adrenal Hyperplasia Due to 21-Hydroxylase Deficiency", *N Engl J Med*, S. 316, 1987, s. 178-192 içinde, s. 179.

38 New, Maria I., Elizabeth Kitzinger, "Pope Joan: A Recognizable Syndrome", *Journal of Clinical Endocrinology and Metabolism*, C. 76, S. 1, 1993, s. 3-13 içinde, s. 6.

Anne babalar ve hastalar standart tıbbi uygulamaların onlara toplumdan izole olmayı dayatmasından sıkıntı duyuyor. Sıklıkla, aileler ve hastalardan tıbbın onları yönlendirdiği izolasyonun durumu nasıl daha da kötüleştirdiğine dair mesajlar alıyorum:

"CAH ile doğdum. Durum 5 yaşıma kadar teşhis edilemedi. 7 yaşımda büyük klitoris nedeniyle klitorisim alındı (*clitoridectomy*). Daha sonraları, doktorlar, cinsel ilişkiye gireceksem daha ileri cerrahi operasyonlar geçirmem gerektiğini söyledi. O tarihe kadar ne bir erkek arkadaşım olmuştu ne de herhangi bir cinsel ilişkim. İlişkiye girmememin sebebini utanıyor olmama bağlıyordum. Bir konuda kandırıldığımı hissediyordum. Kendimi yeterince kadın gibi göremiyordum." (F.P., yazarla kişisel iletişim, 1999)

Bu kişi bedeniyle ilgili hislerini tartışmaktan korktuğu için sıkıntı çekti ve 36 yıllık tıbbi süreç boyunca ona gerçekten yardımı dokunacak hiçbir şey yapılmadı. Onun tıbbi bakımından sorumlu kişilerin başarısızlığı, mevcut uygulamaların dış görünüme ve toplumsal normlara uygun cinsel ilişkilere yönlendirmeye odaklanmış olmasıyla bağlantılı. Tıbbi standartlar cerrahinin kişide normal bir cinsel tutum yaratabileceğini savunuyor, ancak cinselliğin heteroseksüel penetrasyondan çok, bakış açısı ve duygularla bağlantılı olduğunu hesaba katmıyor. Hikâyesini anlatan bu kişi de, interseks teşhisi konulan diğer birçok kişi gibi, fazla erkek olmak ya da yeterince kadın olamamakla ilgili duygularını tarif ediyor ve bu meseleyi hâlihazırdaki tıbbi model içerisinde tartışabileceği uygun mecralar mevcut değil. Bu kadının kendi beyanı özellikle ilginç, çünkü herhangi bir interseks destek grubuyla bağlantılı olmadığı halde, aynı kurallar bütünü içerisinde tıbbi müdahale görmüş diğerleriyle aynı duygu ve deneyimleri anlatıyor. Bu da, intersekslerde bu duyguları üreten şeyin, interseks destek gruplarında önceden hazır bulunan hikâyelerin dayatılması değil, mevcut tıbbi söylem ve intersekslere sergilenen tutum olduğunu kanıtlıyor.

Daha fazla konuşmaya açık olmak, interseksler ve ailelerinin karşılaştığı sorunların çoğunu hafifletebilirdi. Tıbbi bakımlarından sorumlu kişiler onlara daha yakın destek sunsa ve bedenlerinin spesifik işleyiş biçimleri, ihtiyaçları ve değişimlerini anlamaları konusunda daha fazla yardımcı olsa, bu büyük fayda sağlardı. Bu destek, ruh sağlığı uzmanları ve AIDS hastaları ya da göğüs kanseri kişiler için kurulmuş gruplara benzer destek gruplarıyla sağlanabilirdi. Artık dünyanın çeşitli yerlerinde destek grupları var; Japonya, Yeni Zelanda, Almanya, Avustralya ve İngiltere gibi. Bu grupların bir-

çoğu interseksüalitenin belli bir tipi üzerine yoğunlaşmış durumda. Bu gibi grupların az olduğu yerlerde pediatrist ve endokrinologlar aileleri bir araya getirerek daha fazla grup açılmasına öncülük edebilir.

Klinik ortamda interseksüaliteyi nasıl açıkladığımız ve bu konu hakkında nasıl düşündüğümüz üzerinde çalışmak da faydalı olabilir. Doktorların şu an kullandığı model embriyonik gelişime odaklanmış durumda ve çoğunlukla "Bu çocuk gelişimi tamamlanmamış genital organlarla doğmuş. Bunu cerrahi müdahaleyle düzeltebiliriz" fikriyle anne babaları çocuklarını "bitmemiş, tamamlanmamış" olarak görmeye itiyor. Bu fikir terk edilir de dış görünüm yerine çocuğun sağlığına önem verilirse, anne babalar da güzel ve sağlıklı bir bebekleri olduğuna kanaat getirebilir. Ayrıca, çocuk kozmetik cerrahiyi herhangi bir gelecek tarihte seçebilir, bunun için aceleye gerek yok; bir "Bekle ve gör" tutumu daha uygun olabilir.[39] Kessler aslında pek çok anne babanın böyle bir öneriyi duymayı beklediğine işaret ediyor: "Dikkat edilirse bu konuda yeni bir düşünme biçimine açık anne babaların olduğu görülebilir. Örneğin bir küçük kızın, XY kromozom yapısına sahip olduğunu, vajinasının bulunmadığını ve ona AIS teşhisi konulduğunu duyduklarında 'Hey! Ne kadar ilginç! Bizim kızımız çok özel!' şeklinde tepki veren bir anne ve babası var. Bunun gibi, mikropenisi olan bazı yetişkin erkek ve erkek çocukların, penisin görünümünü gayet tatmin edici bulan ve oğullarına da bunu ifade eden aileleri var."[40]

Cerrahi müdahale için erken çocuklukta yapılan zorlamalar, bedenlerin kabul edilebilir olması için illa ki belli bir biçimde görünmesi gerektiği fikrini besliyor ve ailelerin çocuklarına daha onaylayıcı ve destekleyici bir tavır takınmasına izin vermiyor.

İnterseks destek grupları anne babaları cerrahinin interseksüalitenin karmaşık duygusal vaziyetini basitleştirmeye yetmeyeceğini fark etmek yönünde cesaretlendirmeyi teklif ediyor. Değişim için yapılan çağrı hiç de naif değil: Tek cinsiyet ve o cinsiyete uygun bir bedene sahip olmanın çok önemsendiği bir kültürde interseksüalitenin "ucube" gibi karşılanma riski taşıdığı gayet açık. İnterseks destek gruplarının tartıştığı şey, cerrahi uygulamaların interseksüalitenin ucubeliğin bir türü olarak görülmesine karşı verilen savaşta başarısız kalışı. Bu da, bu cerrahi uygulamaların her ne kadar kendini normal hisseden bir çocuk yaratmayı hedeflese de zaten interseksüali-

39 Kessler, Suzanne, *Lessons from the Intersexed*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1998, s. 129.
40 *Age.*, s. 130.

tenin bir ucubelik olduğu yargısından beslenmesinden ve bu yargıyı güçlendirmesinden kaynaklanıyor. Hastaların ve ailelerinin bu gibi yanlış algılardan doğan duygularını onarmak, zorlu ve yapılması pek mümkün olmayan bir iş gibi görülebilir, ancak sayıları giderek artan destek gruplarıyla değişim çağrısı her geçen gün daha uygulanabilir hale geliyor. Ne interseks bireyler ne de aileleri standart tıbbi yaklaşımlarla iyi hizmet görebildi; her aile bu süreçten yalnız başına geçiyor.

Bazıları şu fikri tartışmaya meyledebilir: Şu anki nesil için ne tür sonuçlar vereceğini öğrenene dek tedavi standartlarını değiştirmek sorumsuzluk olur. Bu, izafi olarak en az 20 yıl daha çocuklar ve ergenlik çağındaki gençlerin genital organlarına cerrahi müdahaleyi garanti eden bir fikir. İnterseksler ve avukatları, etikçiler ve klinisyenler arasında çok daha fazla diyaloğa ihtiyaç olacak. Sahada çalışan kişiler bireylerin bağımsızlığını tehdit eden durumlar karşısındaki teknik ilerlemeleri ölçmek isteyecek. Giderek artan biçimde, etikçiler, interseksler ve aileleri klinisyenlerden cinsellik ve normallikle ilgili yaklaşımlarının hesabını vermelerini isteyebilir. Pek çok klinisyen çocukları önyargılardan koruduklarını savunuyor, ancak gelecekteki çalışmalar hangi klinik müdahalelerin önyargıları ortadan kaldırmaktansa körüklediğini araştırıp ortaya çıkartacak.

Eğer net sonuç önyargıları engellemek olacaksa, bunun varacağı en tehlikeli nokta gelişen doğum öncesi teknolojilerle interseks problemini toplumsal ufuktan tamamen silmek olabilir. Tıp camiasının interseks aktivistleri interseks vakalarında kullanılan geleneksel tıbbi uygulamaların hastalara yeterince fayda sağlamadığı konusunda hemfikir. Ayrıldıkları nokta, kaydettikleri aşama.

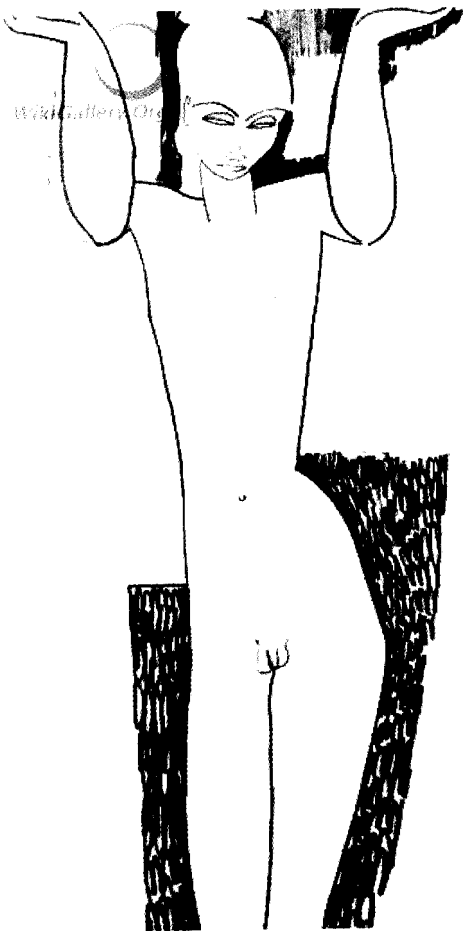
Mevcut standartların hatası cinsiyetin toplumsal bir yapı olduğunu kabul etmek değil; hata, çocukların tıpkı kil gibi şekillendirilebileceği, şekillendirilmesi gerektiği konusundaki ısrar. İnterseksler bu çabaların beyhude olduğunu, biyolojinin toplumsal beklentilere göre şekillendirilemeyeceğini anlatmaya çalışıyor. Ancak izlenecek bu yolun kaçınılmaz sonuçları ciddidir. Dalgalar yine aynı noktaya doğru yükseliyor; bir defasında bir çocuğun istenen cinsiyette yetiştirilebileceğini kanıtlamak için kullanılan kötü şöhretli John/Joan/David Reimer davasına. John Colapinto'nun epey dikkat çeken Reimer biyografisi[41] toplumsal cinsiyet ve cinsel kimliğin biyolojik olarak hormon-

41 Colapinto, John, "Defining, Assigning and Designing Sex", *International Journal of Law, Policy and the Family*, S 16, 2000, s. 327-67.

lar, genler ve kromozomlar tarafından belirlendiği savının pekiştirilmesine yardımcı oldu. Bu bakış açısı cinsel kimliğin gelişiminde hormonlar, kromozomlar ve genlerin etkisiyle ilgili araştırmaların sayısını artırdı. Klinisyenler şimdi CAH sendromlu XX fetüslerde maskülenleşmeyi önleyecek, doğum öncesi verilen hormonlar geliştiriyor. Yaratmaya çalıştıkları etkiler sadece görünüşe dair değil, cinsel kimliği de şekillendirme amaçlı. Ek olarak, bazı araştırma merkezleri AIS'i doğumdan önce bertaraf edecek gen terapileri üzerinde çalışıyor. Ancak, klinisyenlerin tatmini için çalışan terapilerin yokluğunda "imha" interseks bir fetüsle baş etmenin en uygun yolu olarak yaygın biçimde öneriliyor.[42] Böylece, bir kadının seçme hakkı, klinisyenle ebeveyn arasındaki bir anlaşmayla heteronormatif, net bir cinsiyet ve cinsel kimliği seçmesiyle bütünleniyor. Doğum öncesi ya da sonrası tüm müdahalelerin en zayıf noktası, çocuklarımızı ne istersek o yapabileceğimizi ve isteklerimizin hep en basit olan üzerine yoğunlaşması gerektiğini sanmamız. Tıbbi müdahalelerle yaratılan etik sorunlarına çözüm, ameliyathaneden genetik laboratuvarı ya da eczaneye geçmekte değil. Çözüm, çocuk yetiştirme şeklimizi değiştirmekte.

İngilizceden çeviren: Belgin Günay

42 Wertz, Dorothy, "Drawing Lines: Notes for Policymakers", *Prenatal Testing and Disability Rights*, Ed. Eric Parens ve Adrienne Asch, Washington: Georgetown University Press, 2000, s. 261-87 içinde, s. 279-83.



Amedeo Modiglinai, *Cariatide Hermaphrodite*

İnterseksüellik ve Cinsiyetin İnşası[1]

BERFU ŞEKER

Bu makalede temel aldığım kaynak başlıkta da referans verdiğim interseksüel akademisyen ve aktivist Morgan Holmes'un *Intersex: A Perilous Difference* adlı kitabı. Holmes kitabında iki-biçimli (dimorphic) şemaya uymayan, dolayısıyla dişi-eril ikiliğinde temsil edilemeyen interseks bedenlerin yarattığı kültürel anksiyetenin analizini yapar. Susan Kessler'in belirttiği üzere "(interseks durumunun ele alınmasında) cinsiyetin (yeniden) yapılandırılmasında alınan kararları belirleyen süreç ve ana hatlar genel olarak cinsiyetin toplumsal inşasının nasıl biçimlendiğini açığa çıkarır."[2] Bu noktada Holmes, Butlercı bir perspektiften cinsiyet / toplumsal cinsiyet arasındaki varsayılan ayırımı reddeder ve heteronormatif kültürün bir parçası olarak ele aldığı biyotıbbın interseks bedenlerle başa çıkarken kullandığı söylem ve dayanakların cinsiyeti heteroseksüel matris içerisinde nasıl inşa ettiğini gösterir. Butler'ın cinsiyetin karşıt-ikili bir cinsiyet sistemine indirgenemeyecek, değişken yapısını ortaya çıkarması sadece interseksüelliğin değil, tümden cinsiyetin sabitlenemezliğine işaret etmektedir.[3]

Holmes, interseksüelliğe müdahalede bulunan biyotıbbın, cinsiyetle ilgili ürettiği "bilimsel hakikatleri" kültürel ve ideolojik bağlamlarından ayrı düşünmenin imkânsızlığını gösterir. Aynı şekilde interseksüellliği "ebeveynle-

1 Bu makale, 21-22 Ekim 2010 tarihinde Boğaziçi Üniversitesi'nde gerçekleştirilen *Queer, Türkiye ve Transkimlik* konferansında yaptığım sunumun gözden geçirilip, kısaltılmış halidir.

2 Hausman, Bernice L., *Changing Sex: Transsexualism, Technology, and the Idea of Gender*, Durham ve Londra: Duke University Press, 1995, s. 72.

3 Holmes, Morgan, *Intersex: A Perilous Difference*, Selinsgrove PA: Susquehanna University Press, 2008, s. 20.

rlı başına gelebilecek en büyük felaket" olarak temsil eden kültür ürünleri, biyotıbbın müdahale alanlarının herhangi bir etik gözetilmeksizin meşrulaştırılmasını sağlar.

İnterseks ve hermafrodit terimleri çiftcinsiyetliliğe işaret eder. Ancak Batı'da interseks teriminin tercih edilme nedeninin sunduğu kavramsal arka plan olduğunu vurgulamak gerekir.[4] Hermafrodit teriminin algılanması Holmes'un belirttiği üzere, çeşitli kültürel temsiller vasıtasıyla (mitoloji, pornografi, sirk şovları, gösteriler) muğlak ve değişken bir şekilde örülüdür. İnterseksüelliğin muadili olarak kullanılan "muğlak cinsel organlar" terimi ise interseksüelliğin tanımında yetersiz kalmakla beraber aldatıcıdır zira "İnterseksüelliğin cinsel organların kabul gören iki cinsiyetten birine açıkça işaret ettiği tezahürleri de mevcuttur."[5] İnterseksüellik, dişil veya eril olmak üzere tek bir cinsiyete ait olması gerektiği varsayılan fiziksel ve/veya kromozomal özelliklerin tek bir bedende birleşmiş olması durumudur.[6] Çift cinsiyetlilik sadece iki cinsiyetin varlığını kabul eden bir sistemi imlerken, "inter" kelimesi bir "aralık"ı imleyerek cinsiyetin karşıt-ikili bir yapı ile kavranamayacağını vurgular. Yirminci yüzyılın ilk yıllarından sonra tıbbın teknolojik gelişmelere bağlı olarak, yalnızca kadavralar üzerinde değil, yaşayan bedenler üzerindeki müdahale ve gözlem alanlarının artması, "önceleri görünmez ve kavramsal olarak yabancı olan kromozom, gen ve DNA gibi özelliklerin görünür hale gelmesi"[7] cinsiyetin dişil/eril olmak üzere keskin sınırlarla ayrılmış olmadığını, hermafroditizmin çeşitli türlerinin olduğunu göstermekteydi. Hausman'ın işaret ettiği üzere "Yirminci yüzyılda kromatin testleri gibi teknolojik gelişmeler ve interseksüelliğin çeşitli türlerinin sınıflandırılmasıyla birlikte "gerçek cinsiyet" kavramı yıkıldı."[8] *Herculine Barbin, Bir Ondokuzuncu Yüzyıl Hermafroditinin Yeni Keşfedilmiş Anıları'na* yazdığı önsözde Foucault, gerçekten "hakiki" bir cinsiyete ihtiyacımız olup olmadığını sorar.[9] Foucault'nun cinsiyet kategorilerinin soykütüğünü çıkarmayı hedefleyen analizi gösterir ki ondokuzuncu yüzyıl öncesinde hermafroditlerin

4 İnterseks aktivizmi özellikle son yirmi yılda Amerika'da oldukça güçlendi. İnterseks teriminin daha geleneksel olarak bilinen hermafrodit terimine tercih edilmesinin aktivizmin tarihi ile paralelliğini vurgulamak önemli.
5 Holmes, *age.*, s. 32.
6 Holmes, *age.*, s. 32.
7 Holmes, *age.*, s. 70.
8 Hausman *age.*, s. 78.
9 Foucault, Michel, *Herculin Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite*, New York: Pantheon Books, 1980, s. vii.

iki cinsiyeti olduğu kabul görmüştür. Örneğin Ortaçağ'da hermafrodit kişinin, babası ya da isim babası tarafından belirlenen cinsiyeti yetişkin hayatında değiştirme hakkı vardı. Ancak evleneceği takdirde tek bir cinsiyette karar kılması ve ölene kadar bu cinsiyeti değiştirmemesi zorunlu kılınıyordu. "Ortaçağ'da ve Rönesans'ta hermafroditlerin cezalandırılmasına neden olan cinsiyetlerin anatomik karışımları değil, tercihlerin değiştirilmesiydi."[10]

Günümüzde ise interseks bir hastalık olarak tanımlanmaktadır. Biyotıp iki-biçimli cinsiyet taksimini dişil ve erilin mutlak farklılığı üzerinden kurar. Biyotıp normali üretmek için bedenleri ölçüp biçerken anormalliği de hastalıkla eşitleyerek bir tehdit unsuru olarak sunar. Biyotıbbın var olma sebebi olan normali üretme yetisi bazı bedenleri anormal olarak işaretleyip onları ancak tıbbın müdahalesiyle "düzeltilebilecek" hastalıklı bedenler olarak yaratma iktidarını sağlamaktadır. İnterseks bedenlerin hastalıklı olarak işaretlenerek "muğlak cinsel organları"nın kozmetik operasyonlar[11] aracılığıyla düzeltilmesi cinsiyetin ne kadarının "doğal" olduğu sorusunu sormamızı gerektirir. Bir bebeğin rızası dışında cinsel organına yapılan müdahalelerin heteronormatif kültürün bir parçası olan biyotıbbın bedenleri neye göre düzenlediğini düşündürmelidir. Bu noktada Judith Butler'ın *Cinsiyet Belası*'nda cinsiyetle ilgili yönelttiği sorulara kulak vermek gerekir: "Zaten 'cinsiyet' nedir ki? Doğal mıdır, anatomik midir, kromozomlarla mı alakalıdır, yoksa hormonal midir? Peki, feminist eleştirmen, bu tür 'olguları' bizim için saptadıkları iddia edilen bilimsel söylemleri nasıl değerlendirmeli?"[12]

Bu soruları sormak kaçınılmaz olarak toplumsal cinsiyeti (*gender*) verili bir cinsiyetin (*sex*) üzerine kültürün inşa ettiği anlamlar bütünü olarak gören anlayışı da sorgulamayı beraberinde getirir. Toplumsal cinsiyet kategorisi, biyoloji kader değildir söylemi üzerinden feminist politikaya alan açmış olsa da Butler'ın tartıştığı gibi "bir yandan da 'cinsiyetli doğa'nın ya da 'doğal bir cinsiyet'in üretilmesinde rol oynamıştır. Yani bunların 'söylemsellik öncesi', 'kültür öncesi' bir şeymiş gibi... tesis edilmesinde kullanılan söylemsel/kültürel araç"[13] haline de gelmiştir. Morgan Holmes'un interseksüelli-

10 Foucault, *age.*, s. viii.

11 Burada kozmetik operasyon tabirinin kullanılması, intrerseksüelliğin bazı türlerine bağlı olarak ortaya çıkması muhtemel sağlık problemlerine yönelik tıbbi müdahaleyle, sağlık problemlerinden bağımsız olarak cinsel organların biçimini değiştirmeye yönelik cerrahi müdahaleler arasındaki keskin ideolojik, kültürel farkı ortaya koymak içindir.

12 Butler, Judith, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2005, s. 51.

13 Butler, *age.*, s. 52.

Bu konu alan kitabı cinsiyetin de aslında bilimsel, tarihsel ve kültürel bir inşa olduğunu, Avrupa-Amerikan kültürünün heteroseksüelliği tesis etmek üzere cinsiyetleri dişil/eril dikotomisine indirgeyerek tıbbın araçlarıyla bedenleri "düzgün" şekilde cinsiyetlendirmek üzere devamlı müdahalede bulunduğunu göstermektedir.

Holmes, tıbbın amacının "normal olmayanı" farklılıkla değil hastalıkla eşitleyerek 'norm'u üretmek olduğunu söyler. "Normal"in üretilebilmesi için anomalinin bir tehdit unsuru olarak sunulması gerekir. Böylece tıp anormali farklılık olarak tanımlamaktansa sapkınlık olarak kavramsallaştırır. "Anormalliği yalnızca saptamaktan ziyade kavramsal ve tanısal bir kategori olarak yaratmak ise (bedenleri) objektif olarak ölçülebilir limitler içerisine yeniden yerleştirme taahhüdü veren biyotıbba biyolojik olarak neyin 'aşırı' neyin 'yetersiz' özellikler olduğunu tanımlama ve 'bilimsel hakikatler' üretme gücünü verir."[14] Normali yaratmak için sapkınlığı işaretleyen tıp, iddia edildiği gibi ideolojiden arınmış, saf bir bilgi üretmez. Aksine doktorlar, cerrahlar, endokrinologlar parçası oldukları kültürün ilgilerine yönelik olarak hangi bilginin nasıl üretileceğine karar verirler.

Holmes'a göre cinsiyetin, toplumsal cinsiyetten farklı olarak "doğal" olduğu düşüncesi "cinsiyet"in üreme ve üreme organı odaklı, değişmez varsayımının sorgusuz kalmasına neden olmuştur."[15] Sadece dişil ve eril olmak üzere iki cinsiyetin "normal" ve "doğal" kabul edilmesi interseksüelliğin bu iki biçimli yapıyı bozguna uğratmasına neden olur. Butler, hermafrodit Herculin Barbin'in bedeninin ikili bir sistemin terimlerini ikiliğin dışına taşırdığını, kimliğinin cinsiyet ikiliği içinde bir kategoriye sığdırılamayacağını söyler. Ancak görevi norm yaratmak olan tıp, normu dişil/eril cinsiyetlerinin mutlak farklılığı üzerinden kurar ve interseksüel bedeni hasta ilan eder. Cinsel organlarını ise heteroseksüel birleşme için "düzeltilmesi" gereken "muğlak" organlar olarak tanımlar. Tıbbın ikili kategorilere sığmayan interseks bedenleri "tedavi" etme bahanesiyle bir dizi kozmetik operasyona tabi tutması esasen heteroseksüelliği ve üremeye yönelik cinselliği norm olarak gören bir kültüre göre bedenleri düzenlemek ihtiyacından doğar.

Tıp organların işlevlerini açıklar. Cinsiyet ve bedenin yapabildiklerini işlevsellik üzerinden açıklamak kolayca bedenlerin ne yapması gerektiği-

14 Holmes, *age.*, s. 28.
15 Holmes, *age.*, s. 32.

ni kurgulayan normatif söylemlere dönüşür.[16] Holmes, interseksüel bedenler söz konusu olduğunda tıbbın hayat kalitesini hiçe sayarak, cinsel organların işlevselliğini önemsediğini söyler. Bu işlev de "heteroseksüel yetişkin özneler" üretebilmek adına geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini muhafaza etmektir.[17] İnterseksüel bebeklerin cinsel organlarına yapılan cerrahi müdahaleler, bebeklerin sağlığıyla ilgili bir durum değildir. Tıbbın interseks bedenle ilgili kurduğu "klitoris çok büyük küçültülecek; dudaklar birbirine yapışmış ayrılacak; vajina yok, oluşturulacak" gibi edilgen cümlelerde çocuğun duygu ve düşüncelerine yer yoktur. "Tıp uzmanları duygulardan bahsettiklerinde ilgilendikleri sadece ebeveynlerin duygularıdır, öncelikli kaygıları ise ebeveynlerin eşe dosta utanç duymadan çocuklarını gösterebilmeleridir."[18] Örneğin klitoris küçültme operasyonlarında, bebeğin bedeninden kesilip atılacak damar ve sinir dokusunun, çocuk büyüdüğünde cinsel hayatını ve hazzını ne ölçüde olumsuz etkileyeceği konuşulmamaktadır.

İnterseksin tanımını ve tedavisini yapan doktorlar, interseksüel çocuğun ebeveynlerine, interseksin tıbbın sağaltabileceği bir hastalık olduğunu ve acil müdahale gerektirdiğini söylerler. Buradaki esas kaygı birbirinden tamamen farklı iki cinsiyetin "normal"liğini ve doğallığını varsayan bir toplum karşısında ailelerin düşeceği durumdur. Bebeğin kendi kararını verebilecek yaşa gelmeden ve bedenine yapılan müdahalelerle ilgili bilgilendirilmeden operasyona tabi tutulması hem heteroseksüel cinsiyet dikotomisini sürdürmek hem de ebeveynlerin cinsiyetleri ve cinsellikleriyle ilgili toplum tarafından oluşturulabilecek stigmanın engellenmesi içindir. Bu noktada Belgin İnan'ın "Cinsiyet Coğrafyasının Tampon Bölgesi: İntersex" adlı yazısında anlattığı kişisel deneyimi tıbbın interseksüel özneyle kurduğu ilişkiyi gösterir:

> "14 yaşıma geldiğimde yaşıtlarımın hepsinin regli başlamıştı, neslimizin devamını sağlayacak birer nefer (!) olarak yumurtlayabiliyorlardı. Bende ise hiçbir değişiklik yoktu. Götürüldüğüm ilk jinekolog kızlık zarımın fazla kalın olması nedeniyle kanayamıyor olabileceğimi, araç gereciyle zarı çizerek bunu halledebileceği ve benzeri şeyler saçmalamıştı. Diğer bir jinekolog ise yaptığı muayenede klitorisimin normalden biraz daha büyük olduğunu fark etmiş ve bunu aileme anlatmış. 'Bugüne kadar neden bunun-

16 Holmes, *age.*, s. 31.
17 Holmes, *age.*, s. 31.
18 Holmes, *age.*, s. 34.

la ilgili bir önlem almadınız? Bu kız evlenince sıkıntı çeker' diye de ailemi azarlamış. Ardından da tıp fakültesine sevk etmiş kromozom testi için. Buraya kadar olan kısmı -miş'li geçmiş zamanda anlatıyorum çünkü ben her şeyden habersizdim.

... Aynı yaz, ailem yumurtalıklarımda kist olduğunu söyleyerek beni ameliyat olmam gerektiğine ikna etti. Üniversite sınavına girdikten hemen sonra... Ameliyat oldum. Gözümü açtığımda yumurtalıklarımın olduğu bölge ve karnımla birlikte klitorisimin üzerinde de bir bandaj sarılıydı. Anneme neden klitorisimin de bandajlandığını sorduğumda "seni sünnet ettirdik" dedi gülümsemeye çalışarak. Geçirdiğim operasyon görünürde jinekolojik bir operasyondu ama çocuk cerrahisi koğuşunda bir grup hasta küçük çocukla birlikte kalıyordum. Ameliyattan önce formalite gereği sevk edildiğim psikiyatr 'Nasılsın? İyi misin?' gibi sorular sorduktan sonra beni başından savdı. Kayda değer tek diyalogumuz doğurganlığımın olmayışıyla ilgiliydi, jinekolog böyle bir şey söylemişti, durumumla ilgili bildiğim tek şey buydu, çocuk yapamayacaktım."[19]

İnan'ın deneyiminde de görüldüğü gibi tıp, cinsiyeti ölçer, ayarlar ve düzenlerken interseks bireyi bedenine yapılan müdahalelerle ilgili bilgilendirmekten kaçınır. Burada tıbbi iktidar ve ebeveynler arasında adeta bir suskunluk anlaşması vardır. "Kadın/lık ve erkek/lik, farklı hormonlara, yumurta ve sperm gibi farklı üreme hücrelerine sahip, iki farklı üreme sistemi fikri üzerinden"[20] tanımlandığı için İnan'a doğurgan olmadığının bilgisi dışında herhangi bir bilgi vermek gereksiz görülmektedir.

Tıp teknolojileri geliştikçe daha önceleri doğal olarak tanımlanan olgular hastalık kategorisine girmektedir. Örneğin ondokuzuncu yüzyıl öncesinde kısırlık doğal karşılanırken, "üremeye yardımcı teknolojiler"in keşfiyle beraber kısırlık bir hastalık kategorisi olarak görülmeye başlandı. Burcu Mutlu'nun "Kariyer de Yaparım, Tüp Bebek de" yazısında belirttiği üzere "üreme, doğal biyolojik farklar olarak kodlanan katı bir cinsiyet ikiliği üzerinden kurgulanır. Kısırlık da bu şekilde doğallaştırılan ve normalleştirilen 'doğurgan bedende' ortaya çıkan aksaklık yani 'biyolojik bir hastalık' olarak

19 İnan, Belgin, "Cinsiyet Coğrafyasının Tampon Bölgesi: İntersex" , 5 Ocak 2010, http://www.kaosgl.com/icerik/cinsiyet_cografyasinin_tampon_bolgesi_intersex, (Erişim tarihi: Aralık 2010).

20 Mutlu, Burcu, "Kariyer de Yaparım, (Tüp) Bebek de!", *Amargi*, S. 15, s. 37-39 içinde s. 37.

tanımlanır. Tüp bebek de bu hastalığın tedavisi olarak sunulur."[21] Görünen o ki tıp yalnızca interseks bedenlerin muğlak cinsel organlarına müdahalede bulunmaz. Tıbbi tanım içersinde dişil ya da eril olarak cinsiyetlendirilmiş bedenleri de yarattığı ideal cinsiyetli bedenlere uydurmaya çalışır. Biyotıbbın teknoloji vasıtasıyla bedenleri belli ideallere göre düzenlemeye çalışması dişil ve eril cinsiyetleri arasında yaratılan karşıtlığın aslında "gerçek" olmadığını, ideal kadın-erkek bedenlerinin ve farklılıklarının tıp eliyle yaratılmaya çalışıldığını gösteriyor.

Holmes "cinsiyet / toplumsal cinsiyet kimliklerinin baskıcı yapısının analizi, iktidarın nerede ikamet ettiğini göstermelidir" der.[22] "İnterseksüellik durumunda iktidar, penisin fallik varlığını her şeyden üstün tutarak interseksüellerle dişilleri aynı ölçüde kusurlu bedenlere dönüştüren eril bilimsel söylemin ekseninde ikamet eder. Kadınlar ve interseksüeller eşit derecede eksik olarak dolayısıyla da benzer algılandıkları için erkek bedenlere nazaran birbirlerine daha yakındırlar. Bu sebeple interseks çocuklara neredeyse her zaman dişi cinsiyet atanır."[23]

Holmes, Donna Haraway'in hakikat ile kurgu arasında sanıldığı gibi bir fark bulunmadığını, ikisinin de insan eliyle yaratıldığını iddia etmesinden hareketle tıbbın ve kültürel üretimlerin cinsiyet üzerine ürettikleri söylemlerin iç içe geçmiş olduklarını aktarır. Kültürel üretimler interseksüelliği çeşitli şekillerde temsil eder. Hermafroditizmin mitolojik çağrışımlarından hareketle interseks bedenleri hem ucube olarak gösteren hem de erotikleştirip fetişleştiren temsiller mevcuttur. Ana akım medya, tıbbi dili kullanarak bir hastalık kategorisi olarak sunduğu interseksüelliği aileler ve toplum için parçalayıcı, bölücü korkunç bir trajedi olarak sunar. Trajedinin, korkunçluğun, hastalığın ve parçalanmanın birleştiği noktada hermafrodit bedenin, Türkçeye iğrençlik olarak çevirilen *abject* kavramı üzerinden gelişen temsillerini görürüz. Holmes bu noktada *X Files* adlı paranormal aktiviteleri ele alan televizyon dizisinin "The Host" adlı bölümünde, yeraltı kanalizasyon sisteminde yaşayan ve üremek için larvalarını içine yerleştireceği insan av arayan hermafrodit canavarın konu alındığı bölümü analiz eder. Kanalizasyonda yaşayan canavar neden hermafrodit olarak temsil edilmektedir? Bu iğrençlik temsili çift cinsiyetliliğin, yalnızca birbirinden keskin sınırla ayrıl-

21 Mutlu, agy., s. 38.
22 Holmes, *age.*, s. 67.
23 Holmes, *age.*, s. 67.

mış, tamamen farklı iki cinsiyeti anlaşılır bulan bir kültürün ikili hiyerarşisini bozguna uğratarak tehdit etmesinden mi kaynaklanmaktadır?

Kristeva'ya göre iğrenç kılan kirlilik ya da hastalık değildir, bir kimliği, bir sistemi, bir düzeni rahatsız edendir. İğrenç, sınırlara, konumlara ve kurallara saygı göstermeyen şeydir. Arada, muğlak ve karışmış olandır... "İğrenç olan... ahlakdışı, anlaşılmaz, tereddütlü ve şüphelidir."[24] "İğrenç... radikal olarak dışlanan ve "ben"i anlamın çöktüğü yere doğru götürendir."[25] Holmes "İnsanların kendilerine yalnızca iki şekilde cinsiyetlendirilmiş olarak 'ben' diyebilecekleri dayatılmışsa o zaman hermafrodit olma ihtimali 'ben olamama' ihtimalini temsil eder" diyor.[26] Böylece interseks, gerek tıbbi hakikatleri aktardığını iddia eden ana akım medyada gerekse gerçeklik iddiası bulunmayan kurgusal anlatılarda belli bir işleve hizmet edecek şekilde temsil edilmektedir. Bedenlerin bu şekilde temsil edilmesi, interseksüelliği bir tehdit olarak sunarak onu topluma ve kültüre zarar veremeyeceği alana, yani dışarıya atmak üzere işler.

Holmes'un çalışması interseksüellik ile ilgili anlatıların kimin tarafından ve nasıl anlatıldığına bakar. Bu noktada asıl analiz edilmesi gereken "muğlak üreme organları" tanısından yola çıkarak interseksüelliği bir hastalık, ailevi ve toplumsal bir trajedi, yeraltında yaşayan bir canavar olarak temsil eden iktidarın nerede ikamet ettiğidir. Ancak bu sayede heteronormativiteyi ve erkek egemen cinsiyetçi yapıyı devam ettirmek adına bedenleri bozukluk üzerinden tanımlayarak devamlı müdahale eden, interseksüelliği tamamen silerek yok etmeye çalışan tıbba ve onun ait olduğu Batı kültürüne karşı politik bir mücadele sürdürmek mümkündür.

24 Kristeva, Julia, *Korkunun Güçleri, İğrençlik Üzerine Bir Deneme*, Çev.: Nilgün Tutal, Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 17.
25 Kristeva, *age.*, s. 96.
26 Holmes, *age.*, s. 97.

Herculine Barbin'e "Giriş"[1]

MICHEL FOUCAULT

Gerçekten hakiki bir cinsiyete ihtiyacımız var mı? Modern Batı toplumları inada yakın bir ısrarla bu soruya olumlu cevap verdiler. Bu "hakiki cinsiyet" sorusunu bıkıp usanmadan şeylerin düzeninde gündeme getirdiler ki önemli olan tek şeyin bedenin gerçekliği ve hazlarının yoğunluğu olduğunu düşünebilirdiniz.

Fakat tıbbın ve hukukun hermafroditlere bahşettiği toplumsal durumun tarihi tarafından da kanıtlandığı üzere uzun bir süre böyle bir talepte bulunulmamıştı. Doğrusu bu durum hermafrodit kişinin tek cinsiyeti olması gerektiği varsayımından –tek ve hakiki bir cinsiyet formüle edilmeden– çok uzun zaman önceydi. Yüzyıllar boyu hermafroditlerin çift cinsiyetli oldukları açıkça kabul edilmişti. Hermafroditler, hukuki işkence gerektiren, terör yaratan canavarlar mıydılar? Açıkçası, işler çok daha karmaşıktı. Eski çağlarda ve Orta Çağ'da birtakım infazların olduğuna dair kanıtların bulunduğu doğrudur. Fakat aynı zamanda tamamen başka türden mahkeme kararları da çoktur. Orta Çağ'da hem Kilise kanunu hem de medeni hukuk kuralları bir noktada çok nettir: "hermafrodit" ismi, oranları değişebilir olmakla beraber iki cinsiyetin bir arada bulunduğu kişilere verilmekteydi. Bu gibi vakalarda, vaftiz sırasında çocuğa hangi cinsiyetin atanacağını belirlemek babanın ya da vaftiz babasının (dolayısıyla çocuğa "isim veren"lerin) göreviydi. Gerektiği takdirde, "en baskın" veya "en cazip" seçeneğe göre, diğerine nazaran daha üstün görünen cinsiyeti seçmeleri öğütleniyordu. Ancak daha sonraları yetişkinlik eşiğinde; evlenecekleri zaman geldiğinde her-

1 "Introduction" to *Herculine Barbin* by Michel Foucault, New York: Pantheon, 1980, s. vii – xvii.

mafroditler kendilerine atanan cinsiyette mi var olmaya devam edeceklerine ya da öteki cinsiyeti mi seçeceklerine karar vermekte özgürdüler. Tek koşul, sodomist[2] olarak etiketlenmek pahasına, o zaman açıkladıkları cinsiyeti tekrar değiştirmeyerek hayatlarının sonuna kadar muhafaza etmeleriydi. Günümüze ulaşabilen kayıtlarda görüldüğü üzere Orta Çağ ve Rönesans dönemi Fransası'nda hermafroditlerin cezalandırılmalarına çoğunlukla sebep olan cinsiyetlerin anatomik karışımları değil, seçimlerin değiştirilmesiydi.

Cinselliğin biyolojik teorileri, bireyin hukuki anlamları, modern devletlerdeki idari denetim biçimleri tek bir bedende iki cinsiyetin karışmış olması fikrinin adım adım reddedilmesine neden oldu ve dolayısıyla kararsız bireylerin seçme özgürlüğünü sınırladı. Bundan böyle herkesin sadece ve sadece tek bir cinsiyeti olmak zorundaydı. Herkesin esas, temel, belirlenmiş ve belirleyen bir cinsiyet kimliği olması zorunluydu, diğer cinsiyete ait özellikler belirecek olursa bunlar kazara, yüzeysel ve hatta asılsızdı. Tıbbi açıdan bu, doktorun bir hermafroditle karşılaştığında yan yana ya da iç içe iki cinsiyetin varlığını veya hangisinin hangisine göre daha baskın olduğunu teşhis etmekle ilgilenmeyeceği, daha ziyade muğlak görüntülerin altındaki hakiki cinsiyetin şifresini çözmekle ilgileneceği anlamına geliyordu. O adeta bedeni anatomik aldatmacalarından soyarak, karşı cinsin şeklini almış olabilecek organların altındaki hakiki cinsiyeti keşfetmekle yükümlüydü. Bir muayeneyi nasıl başlatacağını ve gözlem yapacağını bilen biri için bu karışımlar doğanın kılık değiştirmesinden başka bir şey değildi: hermafroditler her zaman "sahte-hermafroditler"di.[3] En azından on sekizinci yüzyılda belli sayıda önemli ve hararetle tartışılmış vakalar üzerinden itimat edilmeye meyilli olan tez buydu.

Yasal açıdan bu durum açıkça seçim özgürlüğünün ortadan kalktığı anlamına geliyordu. Artık, yasal veya toplumsal olarak hangi cinsiyete ait olduğuna karar vermek bireye bağlı değildi. Aksine, doğanın kendisi için seçmiş olduğu ve dolayısıyla da toplumun ondan uymasını beklediği cinsiyeti belirlemek uzmana kalmıştı. Yasa, ona başvurulması gereken durumlarda (örneğin, kişinin hakiki cinsiyetine uygun bir şekilde yaşamadığı veya usulüne uygun şekilde evlenmediğinden şüphe duyulduğunda) daha henüz tam olarak tanın-

2 Foucault'ya göre ondokuzuncu yüzyıl öncesinde, eşcinsellik yeni bir tür, yeni bir kimlik olarak tanımlanmadan önce normatif cinsellik kalıplarına uymayan her tür cinsel ilişki biçimi sodomist olarak nitelendirilirdi. Eşcinsellikten farklı olarak sodomizm bir kimlik sürekliliğine işaret etmezdi. (ç.n.)

3 *Pseudo-hermaphroditism*, dış genital organlar tek bir cinsiyete işaret ederken, iç üreme organlarının karşı cinse ait özellikler sergilemesi durumuna verilen isimdir. (ç.n.)

mamış bir cinsel anayasayı meşrulaştırmak ve yeniden meşrulaştırmak durumundaydı. Eğer ki doğa, fantezileri veya beklenmedik olayları aracılığıyla gözlemciyi "aldatır" da hakiki cinsiyeti bir süreliğine gizlerse bireyler de aynı şekilde hakiki cinsiyetleriyle ilgili en derinlerdeki bilgilerini gizlemek ve karşı cinsiyettenmiş gibi yaparak birtakım anatomik tuhaflıklarından çıkar elde edecek şekilde bedenlerini kullanmaktan dolayı zanlı olabiliyorlardı. Kısacası doğanın fantazmagorileri ve dolayısıyla da hakiki cinsiyetin tıbbi tanısının özünde bulunan ahlaksal ilgi, ahlaksız davranışın hizmetinde olabilirdi.

Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda tıbbın bu indirgemeci, aşırı basitleştirilmiş düşünceyle ilgili pek çok şeyi düzelttiğinin farkındayım. Bugün birileri daha önceleri ayrımcılık yapmaksızın kabul edilmiş olan pek çok değişik türdeki anatomik anomalileri tek bir alanda sınırlasa da, artık kimse bütün hermafroditler "yalancı"dır demiyor. Hatta güçlükle de olsa bir bireyin biyolojik olarak kendine ait olmayan bir cinsiyeti benimsemesinin mümkün olduğu kabul görmekte.

Buna rağmen, kişinin eninde sonunda hakiki bir cinsiyete sahip olması gerektiği fikri tamamen yok olmaktan çok uzakta. Bu noktada biyologların düşüncesi ne olursa olsun, cinsiyet ve hakikat arasında karmaşık, muğlak ve özsel ilişkilerin var olduğu fikri -dağınık bir şekilde de olsa- sadece psikiyatri, psikanaliz ve psikolojide değil, yaygın görüşte de böyledir. Yasaya karşı gelen pratiklere kıyasla daha toleranslı olduğumuz kesin. Fakat bunların bazılarının "hakikat"i aşağıladığını düşünmeye devam ediyoruz: "pasif" bir erkeğin, "iktidarlı" bir kadının, aynı cinsiyetten birbirini seven insanların, kurulu düzene ciddi hasar vermediğini kabul etmeye hazır olabiliriz; ancak yaptıklarının içerisinde "arıza"ya benzer bir şeylerin bulunduğuna inanmaya da yeterince hazırız. En geleneksel felsefi anlamında kavranan bir "arıza": Gerçeğe aykırı bir şekilde davranma. Cinsel aykırılık daha çok kimeraların[4] alanına aitmiş gibi görülmekte. Bu sebepten kendimizi bunların suç olduğu düşüncesinden kolayca kurtarabiliyoruz. Ancak, kurgu oldukları yani gereksiz ve yok edilmelerinin daha iyi olduğu düşüncesinden kendimizi kolayca kurtaramıyoruz. Gençler, aldatıcı hazlarınızdan uyanın; maskelerinizden sıyrılın ve her birinizin tek ve hakiki bir cinsiyeti olduğunu hatırlayın.

Sonra da bireyle ilgili en gizli ve temel hakikatleri cinsiyetin alanında aramamız gerektiğini, onun ne olduğunu ve onu belirleyenin ne olduğunu

4 Yunan mitolojisinde tek bedende değişik hayvan parçalarından oluşan ağzından ateş saçan canavar. (ç.n.)

en iyi orada keşfedebileceğimizi de itiraf ediyoruz. Ve utanç verici olmaları nedeniyle, cinsiyetle ilgili meselelerin yüzyıllar boyunca saklanılması gerektiğine inanılmışsa, cinsiyetin kendisi bireyin en gizli yönlerini; fantezilerinin yapısını, egosunun temellerini ve gerçeklikle ilişkisinin biçimlerini sakladığındandır. Cinsiyetin dibinde hakikat bulunur.

Bu iki düşüncenin –kendimizi cinsiyetimize ilişkin olarak yanıltmamamız gerektiğinin ve cinsiyetimizin benliğimizde en hakiki olanı barındırdığının– kesiştiği yerde psikanaliz kültürel gücünü temellendirmiştir. Aynı zamanda bize cinsiyetimizi, hakiki cinsiyetimizi ve içinde gizlice tetikte duran benliğimizle ilgili tüm hakikati vaat eder.

İşte 'hakiki cinsiyet'imizin tuhaf tarihinden çekilmiş bir belge. Eşsiz değil ancak oldukça nadir. Ondokuzuncu yüzyıl tıbbı ve hukukunun, hakiki cinsel kimliklerini amansızca sorguladığı bireylerden birinin güncesi veya daha doğrusu, anılarından oluşuyor.

Neredeyse tamamen dişil ve bir hayli dindar çevrede, yoksul ve liyakatli bir kız olarak büyütülen ve kendisine Alexina denilen Herculine Barbin'in en sonunda "hakiki" bir genç adam olduğu fark edildi. Hukuki işlemlerin ve sivil durumunun değiştirilmesinin ardından yasal bir cinsiyet değişimi yapmak zorunda kalan Herculine Barbin, kendini yeni bir kimliğe uyarlamaya gücü yetmeyerek nihayetinde intihar etti. Eğer iki ya da üç şey özel bir çarpıcılık vermeseydi, buna banal bir hikâye demek isterdim.

Tarih, her şeyden önce... 1860'lardan 1870'e kadar geçen yıllar tamamıyla cinsel kimlik üzerindeki soruşturmaların en yoğun şekilde yapıldığı; sadece hermafroditlerin "hakiki cinsiyet"lerini belirlemek için değil aynı zamanda tanımlamak, sınıflandırmak ve farklı sapkınlık çeşitlerini karakterize etmek için çeşitli girişimlerde bulunulmuş dönemlerden biriydi. Kısaca bu soruşturmalar bireyde ve ırktaki cinsel anomalilere ilişkindi. 1860 yılında tıbbi bir eleştiride basılan *Question d'identité* (Kimlik Sorunu), Alexina'nın ilk çalışmasının başlığıydı. Anılarından bulunabilen yegâne kısımlarını da, *Question medicolégale de l'identité* (Kimliğin Medikolegal Sorunu) başlıklı kitabında Auguste Tardieu aktardı. Kendi metninde ya Alexina ya da Camille diye adlandırılan Adelaide Herculine Barbin veya Alexina Barbin veya Abel Barbin, kimlik sorununa kurban giden talihsiz kahramanlardan biriydi.

Zarif, duygusal, biraz abartılı ve modası geçmiş –ki bu da dönemin yatılı okulları için sadece bir yazma yolu değil aynı zamanda bir yaşama yoluy-

du– kinayeli bir üsluptaki öykü, olası herhangi bir kimlikleşme teşebbüsünü boşa çıkarıyor. Doktorların, belirsiz anatomisi üzerinde oynadığı o hakikat oyununu Alexina'nın dişil çevresindeki hiç kimsenin oynamaya razı olmadığı görünüyor; herkesin mümkün mertebe ertelediği ve iki adam, bir papaz ve bir doktor, ortaya çıkarana kadar. Öyle ki, ona bakan hiç kimsenin biraz biçimsiz ve nahoş –ve aralarında büyüdüğü o kızların yanında daha da anormal olmaya başlayan– bedeninin farkında olmadığı görünüyor. Ancak herkesin, daha doğrusu her kadının gözlerini buğulandıran ve dudaklarından bütün soruları uzaklaştıran belli bir cazibe gücü olduğu da anlaşılıyor. Bu tuhaf varlığın ilişki kurduğu kişilere gösterdiği içtenlik ve ergen kızların oyunlarına karışan öpücük ve okşamalar, herkes tarafından büyük bir şefkatle karşılanıyor çünkü merak etme gibi bir dertleri yok. Saf kızların ve kendilerini kurnaz sanan ihtiyar öğretmenlerin hepsi bu cılız Achilles'e ezbere bir şekilde bakarken, bir Yunan fablındaki kadar kördüler. Eğer Alexina'nın hikâyesine itimat eden olursa her şeyin bir duygular –hayranlık, haz, keder, içtenlik, yumuşaklık, acılık– dünyasında gerçekleştiğini düşünebilir ki burada eşlerin kimliklerinin ve bilhassa her şeyin merkezindeki gizemli karakterin önemi yoktu. Kimsenin pişmiş kelle gibi sırıtmadığı bir dünyaydı burası.

Alexina, yaşamı ile ilgili anılarını yeni kimliği, "hakiki" ve "eksiksiz" kimliği fark edildikten ve saptandıktan sonra yazdı. Ancak en azından gün yüzüne çıkarılmış olan cinsiyetinin bakış açısıyla yazmadığı açık. Henüz "kendisi" olmamış gibi konuşan, duyumsamalarını ve yaşamını hatırlamaya çalışan bir adam değil bu. Alexina anılarını yazdığında intihardan çok uzakta değildi; kendince hâlâ kesin bir cinsiyeti olmayan biriydi, ancak kesin bir cinsiyeti olmadığı geçmişindeki deneyimlerinden; aralarında yaşadığı, sevdiği ve arzuladığı kız arkadaşlarıyla tamamen aynı cinsiyete sahip olmadığında deneyimlediği zevklerden mahrum kalmıştı. Geçmişte hatırladığı şeyse yalnızca tek bir cinsiyetle biliniyor olmanın tuhaf mutluluğuydu. Bu da kapalı, dar ve mahrem toplulukların çelişkili bir biçimde koruduğu kimliksizliğin mutlu bir belirsizliğiydi.[5] Kendi cinsiyet değişikliklerini hikâye edenler çoğu zaman biseksüel bir dünyaya aittirler. Kimlikleriyle ilgili tedirgin-

5 Metnin İngilizce [ve dolayısıyla Türkçe] çevirisinde, Alexina'nın kendine uyguladığı eril (masculine) ve dişil (feminine) sıfat oyunlarını betimlemek zor. Sara adını almadan önce çoğunlukla dişil ve sonrasında eriller. Ancak italiklerle belirtilen bu sistematizasyon, bir adam olma bilinçliliğine doğru giden bir kadın olma bilinçliliğini tanımlar gibi görünmüyor. Aksine dilin yararlanmak zorunda olduğu ancak öykünün çeliştiği dilbilgisel, tıbbi ve hukuki kategorilerin ironik bir andacı gibi.

likleri, öteki tarafa –yani sahip olmak istedikleri cinsiyetin tarafına ve ait olmak istediklerinin dünyasına– geçme arzularında ifade bulur. Bu durumda dini yaşamın ve okul yaşamının yoğun monoseksüelliği, birbirine benzeyen o bedenlerin ortasında, cinsel kimliksizliğin kendini kaybettiği zaman keşfettiği ve kışkırttığı şefkatli hazları teşvik eder.

Ne Alexina'nın vakası ne de anıları o zamanlarda çok fazla ilgi çekmiş gibi görünüyor. Neugebauer, sınırsız hermafroditlik durumları dökümünde bunun bir özetini ve uzun bir alıntısını verir.[6] Zamanında bir hayli ünlü bir tür olan macera ve tıbbi-pornografi romanlarının çok yönlü yazarı A. Dubarry, *Hermaphrodite*'i için Herculine Barbin'in hikâyesinden açıkça birkaç parça alır.[7] Ancak Alexina'nın hayatı Almanya'da, Oscar Panizza'nın *A Scandal at the Convent* (Manastır'da Skandal) başlıklı bir hikâyesinde dikkate değer bir yankı bulur. Panizza'nın, Tardieu'nün çalışması yoluyla Alexina'nın metninden haberdar olmasında olağandışı bir şey yok: Bir psikiyatrdı ve 1881'de Fransa'da yaşadı. Orada tıptan çok edebiyatla ilgileniyordu. Ancak Tardieu'nün *Question médicolégale de l'identité* kitabı –eğer 1882'de döndüğü ve bir süre psikiyatr olarak mesleğine devam ettiği Almanya'da bir kütüphanede bulmadıysa– eline kadar gelmiş olmak zorunda. Yine de, taşralı olan bu belirsiz cinsiyetli küçük Fransız kızıyla Beyrut'ta bir akıl hastanesinde ölecek olan çılgın psikiyatr arasındaki bu düşsel karşılaşmada şaşırtıcı bir şeyler var. Bir yandan, yatılı kız okulları ve Katolik kurumlarının sıcaklığında serpilen gizli, isimsiz hazlar; öte yandan, saldırgan pozitivizm ile II. William'ın egemen figürü etrafında merkezlenen bir *perseküsyon hezeyanı*'nın[8] garip bir şekilde birleştiği ruhban sınıfı karşıtı bir adam. Bir yandan, doktor ve hâkim kararlarıyla imkânsız kılınan tuhaf, gizli aşklar; diğer taraftan, zamanın "saldırgan" din karşıtı metinlerinden biri olan *The Council of Love*'ı (Aşk Kurulu) yazdığı için bir yıl hapse mahkûm olan ve küçük bir kıza "tecavüz"den sonra mülteci olduğu İsviçre'den sınır dışı edilen bir doktor.

Sonuç aslında dikkate değer. Panizza birkaç önemli vaka unsurunun; Alexina'nın ilk adının ve tıbbi muayene manzarasının kaydını tuttu. Kavra-

6 F. L. von Neugebauer, *Hermaphroditismus beim Menschen*, Leipzig, 1908, s. 748. Alexina'nın adının kendisine ait olmadığı bariz olan bir portrenin altına yazılmış olduğuna dikkat edin.

7 A. Dubarry, *Les Déséquilibrés de l'amour* başlığı altında uzun bir hikâyeler dizisi yazar. Örneğin: "Le Cou pear de nattes"; "Les Femmes eunuques"; "Les Invertis (nice allemand)"; "Le Plaisir san giant"; "L'Hermaphrodite".

8 *Persecution mania*: Sürekli takip edilme düşüncesiyle herkesi kendine düşman görme. (ç.n.)

makta güçlük çektiğim bir nedenden –belki de Tardieu'nün kitabı elinin altında olmaksızın, okuduklarından aklında kalanlara dayanarak elinin altındaki başka bir benzer vaka incelemesinden yararlanmasından– dolayı tıbbi raporları tahrip etti. Ancak en radikal değişiklikler öykünün tamamında yaptıklarıydı: Zamanda değişiklikler yaptı; birçok materyal unsurunu ve bütün atmosferi değiştirdi ve her şeyden de önemlisi, öznel bir anlatım tarzından alarak nesnel öykülemeye yerleştirdi. Her şeye mutlak bir "onsekizinci yüzyıl" havası verdi: Diderot ve *Religieuse*'ü (Rahibe) çok da uzakta değiller gibi görünüyor. Panizza'nın kitabında aristokrasi kızları için zengin bir manastır da var, yeğenine yönelik belirsiz bir sevgi besleyen duygusal bir başrahibe, rahibeler arasındaki entrikalar ve çekişmeler, bilgili ve kuşkucu bir manastır başkanı, safdil bir taşra papazı, dirgenleriyle şeytan kovalayan çiftçiler var. Baştanbaşa yüzeysel bir ahlaksızlık ve tamamen masum olmayan inançların yarı-naif bir oyunu da var ki bunlar *The Council of Love*'ın barok şiddetinden olduğu kadar Alexina'nın taşralı ciddiyetinden de uzaktalar.

Ancak bu sapkın nezaket manzarasını uyduran Panizza, öyküsünün merkezinde kasıtlı olarak koca bir gölge alanı bırakır ve burası da tam olarak Alexina'yı yerleştirdiği yerdir. Rahibe, müdire, rahatsız eden kız öğrenci, başıboş gezen masum yüzlü çocuk, erkek ve kadın sevgili, ormanın içinde koşuşturan pan, sıcak yurtların içine sızan karabasan, kıllı bacakları olan satir, dualarla defedilen iblis– Panizza onu sadece diğerlerinin gördüğü geçici görünüşlerde çizer. Bu kız-oğlan, bu ezeli ve ebedi bir varlık olmayan erildişil, geceleri herkesin rüyalarında, arzularında ve korkularında geçenlerden daha fazlası değildir. Panizza onu yalnızca gölgeli; öykünün sonunda iz bırakmadan kaybolan, kimliksiz ve isimsiz bir figür olarak yapmayı seçer. Doktorlardan cinsiyetinin yetersiz olduğunu duyan Abel Barbin'in intiharına yaklaşmak için bir ceset bile sunmayı denemez.

Bu iki metni, yan yana basılmayı hak ettiklerini düşünerek bir araya getirdim. Her şeyden önce, travesti konusuyla çalkalanan onsekizinci yüzyıl gibi, her ikisi de hermafroditlik konusunun sık sık geçtiği ondokuzuncu yüzyıla ait oldukları için. Aynı zamanda bu iki metin, ana karakterin mutsuz belleğinde, müdahale etmesi gereken doktorların bilgisinde ve kendi usulünce kendi deliliğine doğru yol alan bir psikiyatrın hayal gücünde bıraktığı izi; bu küçük taşra günlüğünün ardından bıraktığı etkiyi görmemize yardım ediyor.

İngilizceden çevirenler: Tolga Yalur, Berfu Şeker



Transfeminizm

SELİN BERGHAN

Özgürlüğün ne olduğunu zaten biliyor olduğumuzu düşünüyor olabiliriz, ancak transseksüel bireyler için şiddet tehdidi olmadan yaşamanın ne anlama geldiğini gerçekten hiç düşündük mü?
Judith Butler

Giriş

Feministler teoride ve politikada, transseksüel kadınları her zaman hoş karşılamamış olsalar da transseksüel kimlik ve beden, feminist teori açısından her zaman önemli açılımlar sağlamıştır. Beauvoir'ın ünlü "kadın doğulmaz, kadın olunur" sözü, 1970'ler feminizminin dayandığı teorik altyapıyı özetler: Biyolojik cinsiyetimizin doğal bir uzantısı gibi görünen sosyal rollerimiz ve konumumuz aslında ideolojik bir kurgu, toplumsal bir dayatmadır. Dolayısıyla biyolojik cinsiyetimizden farklı olarak, toplumsal cinsiyetimiz değiştirebilir olduğumuz bir alandır.

Her ne kadar toplumsal cinsiyet bir kurgu olarak kabul edilse de transseksüellerin kadınlık kimliği inşa edebilecek olmaları, biyolojileri nedeniyle reddedilmiştir. Diğer bir deyişle, kadın doğulmuyordu, ama kadın doğmayanlar da kadınlığa dahil olamıyorlardı. Böylece feministler "dönüştürülebilir" olan toplumsal cinsiyet rolleri alanında bir mücadele sürdürürken, mücadelenin sınırlarını "dönüştürülemez" olarak tanımladıkları biyolojik cinsiyet ile çizmişlerdir.

Diğer yandan, transseksüeller bedenlerinin cinsiyetlerinin yeniden belirlenmesini talep ederek, biyolojik cinsiyetin yeniden yapılandırılabilecek olduğunu gösterdiler. Kuir teori ise biyolojik cinsiyetin de toplumsal cinsiyet kadar bir kurgu ve inşa olduğunu ilan ederek, biyolojik ve toplumsal cinsiyet arasındaki bölünmenin gerekliliğini sorguladı.

Son dönemde transseksüeller, cinsel kimlikleri ve bedenlerinin cinsiyeti üzerindeki denetimi tıp kurumundan geri talep etmekteler. Cinsiyet-toplumsal cinsiyet ve cinselliğin ikiliklerle değil, çoğulluklarla yaşanabilecek olduğunu savunuyorlar. Halen ikili toplumsal cinsiyet sisteminin dışında kalarak dönüştürücü mü, yoksa var olan toplumsal cinsiyet pratiklerini kombine ederek aslında bu sistemi güçlendirici mi oldukları tartışmalı.

Ancak transseksüel kadınların polis şiddetinin, nefret cinayetlerinin hedefi olmaları, birçok sosyal ve medeni haktan yararlanamamaları, hayatın her alanında ayrımcılığa uğramaları ve zorunlu seks işçiliği yapmaları, gündelik hayatlarındaki toplumsal cinsiyet performanslarının dönüştürücü ya da güçlendirici olduğu fark etmeksizin devam ediyor. 1990'lardan beri batıda ve 2000'lerde Türkiye'de örgütlenmeye başlayan transseksüeller, yaşadıkları hak ihlalleri ve ayrımcı uygulamaların ideolojik alt yapısını ortaya koyuyorlar.

Dolayısıyla transseksüel kimlik artık feminizm için yalnızca trans bireylerin ikili cinsiyet kalıplarını sabote edip etmemelerinden ibaret değil. Kadına karşı şiddeti ve ayrımcılığı anlamak için trans bireylere yönelik şiddeti ve ayrımcılığı anlamamız, aralarındaki ilişkileri fark etmemiz gerekiyor. Bunlar aynı olmasalar da birbirleriyle derinden bağlantılıdırlar.[1] En önemlisi ise, toplumsal cinsiyeti herkes için bir özgürlük alanı olarak tanımlayabilmek için, cinsel azınlıkların kabul edilme mücadelesini "kendi somut varoluşlarının kabulüyle hak sahibi olma bakımından eşitlenme talebi"[2] olarak anlamamız gerekiyor. Kaldı ki, "toplumsal cinsiyetimizi veya cinsiyetimizi seçilmiş ya da verili olarak kabul etsek dahi, her birimiz o cinsiyet veya toplumsal cinsiyeti talep etme hakkına sahibiz. Ve onları talep edip etmememiz bir fark yaratır."[3]

Ben de Ankara'da 2006 yılında Pembe Hayat Derneği ile kurumsallaşan

1 Butler, J., "Queer-Yoldaşlığı ve Savaş Karşıtı Siyaset", Çev. Elçin Yılmaz, http://www.antihomofobi.org/arsiv/2010_queer_yoldasligi_ve_savas_karsiti_siyaset.htm, 2010.

2 Bora, A., "İnsan Hakları ve Toplumsal Cinsiyet", *Anti-Homofobi Kitabı*, Haz. Ali Erol, Ankara: Kaos GL, 2009 içinde s. 36-39.

3 Butler, agy.

trans mücadelesinin bir tanığı olarak, trans kimliğin feminizm için önemli açılımlar sağladığını savunduğum gibi, biyolojiye dayanan bir feminizmin de tehlikeli olduğuna inanıyorum. Biyoloji ya da başka gerekçelerle trans bireylerin dışlanmaları, evrensel kızkardeşlik anlayışıyla çelişen anti-feminist bir tutumdur. Bu yazıda da öncelikli olarak trans kimliğin feminizmde nasıl ele alındığını ve bu çerçeve içinde Pembe Hayat'ın feminist mücadele ile eklemlenişini tartışmaya çalışacağım.

Cinsiyet - Toplumsal Cinsiyet

Biyolojik determinist yaklaşım, insanları biyolojik özelliklerine göre kadın ve erkek olarak iki kategoriye ayırır ve onların toplumsal yaşamdaki konum ve rollerini bu biyolojik temelle meşrulaştırır. Böylece kadınların ezilmişliği ve baskılanmışlığının değişmeyecek olan biyolojik ve doğal nedenleri olduğu ileri sürülür. 1970'lerde feminizm bu yaklaşıma, bir dizi biyolojik farklılıktan, sosyal, kültürel ve psikolojik olan farklılıkları "toplumsal cinsiyet" kavramı ile ayırt ederek itiraz etti: Biyolojik cinsiyet anatomik farklılıklara işaret ederken, toplumsal cinsiyet bu farklılıklar üzerinden sosyal ve kültürel olarak kurulup, dayatılan ve eşitsiz bir toplumsal düzeni yaratan ilişkiler ağını niteliyordu.

Cinsiyetin bu biyolojik ve toplumsal olarak çatallanması, kimliği oluşturmak için anlamlı ve uygun araçlar sağladı ve kadını erkeğe tabi kılan hiyerarşik ilişkilere meydan okudu.[4] Ancak biyolojik cinsiyetin "doğallığı" sorgulanmadan, sabit ikili bir kategori olarak bırakıldı. Toplumsal cinsiyet de bunun üzerinden iki kutuplu olarak tartışıldı.

1990'larda kuir teori, biyolojik ile toplumsal cinsiyet arasındaki bu ayrımı, biyolojik cinsiyetin de eşit şekilde bir sosyal inşa olduğu iddiası ile sorunsallaştırdı. Cinsiyetin "doğallığı" yalnızca biyolojinin bir görünümüne, üremeye dayandırılmıştır. Bu da heteroseksüelliğin doğallaştırılmasına hizmet eder. Aslında cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkisellik, toplumsal cinsiyetin bedenli olduğunu ve cinselliğe de toplumsal olarak cinsiyetin dayatıldığını ortaya koyar.[5] Dolayısıyla mesele mevcut bir farklılığın toplumsal olarak dönüşmesi değil; söylem, pratikler ve ilişkiler aracılığıyla cin-

4 Hird, M.J., "Gender's Nature: Intersexuality, transsexualism and the 'sex/gender' binary", *Feminist Theory*, C.1, S. 3, 2000, s. 347-364.

5 Gagne, P ve R. Tewksbury, *Gendered Sexualities*, Oxford, BK: Elsevier Science, 2002; Valocchi, S., "Not Yet Queer Enough – The Lessons of Queer Theory for the Sociology of Gender and Sexuality", *Gender and Society*, C. 19, S. 6, 2005, s. 750-770.

siyet farklılığının ikili karşıt olarak kurulmasıdır. Cinsiyet, toplumsal cinsiyet pratikleri ile doğallaştırılıp, kategorik farklılıklara dönüştürülmüştür.[6]

Connell, cinsiyet farklılıkları doğalsa, neden yoğun bir şekilde damgalanması gerektiğini sorar.[7] Farklılık doğalsa kendiliğinden bir sürekliliği olacaktır. Ancak toplumsal pratikler, söz konusu farklılıkları vurgulayarak ve abartarak, doğal benzerlikleri olumsuzlamaktadır. Dolayısıyla dişi ve eril bedenler arasındaki benzerlikler bastırılmış ve üremeye dayalı farklılıklar üzerinden ikili bir bölünme yaratılmıştır. Toplumsal pratiklerle de bu bölünme doğallaştırılmıştır.

Butler da cinsiyetin nasıl norm olarak alındığını ve bedenin neden doğurganlık özelliği ile tanımlandığını tartışır.[8] Butler'a göre, cinsiyetin ve toplumsal cinsiyetin doğduğu bir orijin yoktur. Kimlikler ve bedenler, belli kültürel normların tekrarlanan performansları ile cinsiyet kazanırlar. Dolayısıyla cinsiyet de toplumsal cinsiyet kadar iktidar tarafından söylemsel olarak kurulur. Bedene bu cinsiyetin toplumsal olarak yüklenmesi ile beden maddeleşir. Ancak "toplumsal cinsiyetin yeniden üretimi daima iktidarla karmaşık bir pazarlıktır; aslında bu normları yeniden üretmeyen hiçbir toplumsal cinsiyet yoktur, bu yeniden üretim sürecinde baskın olan normlar, yeni çizgiler boyunca toplumsal cinsiyet gerçekliklerini yeniden kurmaya olanak tanıyarak, hiç umulmadık şekilde yerle bir olma veya değişime uğrama riskiyle karşı karşıya kalır."[9]

Böylece iktidar söylemi, öznelerin gündelik performanslarıyla dönüştürülebilir hale gelir. Dolayısıyla bu yaklaşım, toplumsal cinsiyet kimliklerinin bir inşa sürecine işaret ettiğini belirlemesine karşın, bireylerin rolünü göz ardı etmekle eleştirilen ikinci dalga feminizmin bıraktığı boşluğu doldurmuştur:

Transseksüel Kimlik

Transseksüel kimlik ilk olarak 1920'lerde Alman seksolog Magnus Hirschfeld tarafından tıp alanında tanımlandı. 1940 ve 50'lerin başında hormon-

6 Acar, Savran, G., "Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet/Cinsellik: Biyolojizm ve Toplumsal Kuruluşçuluğun Ötesinde", *Beden Emek Tarih*, Yay. Haz.: G. Acar Savran, İstanbul: Kanat Kitap, 2004 içinde, s. 233-309.

7 Connell, R.W., *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, Çev.: Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

8 Butler, J., *Gender Trouble*, New York: Routledge, 1990; *Bodies That Matter*, New York: Routledge, 1993.

9 Butler, 2010, agy.

ların keşfi ve plastik cerrahideki gelişmeler, cinsiyete cerrahi müdahaleyi mümkün hale getirdi. Böylece dişi ve eril beden kimyasal olarak birbirinden farklı olsa da her iki cinsiyet de söz konusu kimyasallarla diğeri olarak yapılandırılabilir oldu.[10] Ancak bu bazı feministler tarafından hoş karşılanmadı. Örneğin, Raymond transseksüellerin dişi formu yapay hale dönüştürerek, bu bedeni kendilerine mal ederek, kadın bedenine tecavüz ettiklerini savundu ve onların kadın değil, sapmış erkekler olduklarını iddia etti.[11] Raymond, cinsiyeti kimliğin kurucu öğesi olarak konumlandırarak, toplumsal cinsiyete önceliyordu.

Transseksüellere yönelik feminist saldırılar yalnızca teoride kalmadı. Örneğin 1970'lerde feminist hareketin kadınlara açık etkinliklerinden biri olan Michigan Müzik Festivali'ne "yalnızca kadın doğanlar" sloganı ile transseksüeller kabul edilmediler. Hem dişi hem eril genitallere sahip biri, yarısının mı festivale girmeye izinli olduğunu soruyordu. Bu yaklaşımı protesto etmek için, ertesi yıl transseksüel, interseksüel bireyler ve onları destekleyenler tarafından festivalin yanında trans kamp kuruldu.[12]

Aynı süreçte antropolojik araştırmalar, Hindistan'daki hijra, Kuzey Amerika'daki berdache, Umman'daki xanith gibi bazı kültürlerdeki toplumsal cinsiyet kategorilerinin ikili bir çerçeveyle açıklanamadığını ortaya koydu. Bu çalışmalar, feministleri ikili toplumsal cinsiyet sistemi dışında düşünmeye yönelttiği kadar, transseksüel bireylerin de yanlış bedende değil, yanlış kültürde doğduklarını iddia etmelerine olanak sağladı.[13]

Diğer yandan, transseksüel kimliğin taklit mi yoksa gerçek mi olduğu sorusu, tüm toplumsal cinsiyet kimliklerinin kültürel alanda yapılandırıldığı kabulü ile geçersizleşti. Transseksüellerin geçmek zorunda oldukları klinik ve sosyal testlerin, kimlik inşalarında "kraldan çok kralcı" bulunan tutumlarına etkisi ortaya kondu. Ne kadın ne erkek olarak kabul edildikleri gibi,

10 Hausman, B.L., "Demanding Subjectivity: Transsexualism, Medicine, and the Technologies of Gender", *Journal of the History of Sexuality*, C. 3, S. 2, 1992, s. 270-302.

11 Akt. Hird, M.J., "Gender's Nature: Intersexuality, transsexualism and the 'sex/gender' binary", *Feminist Theory*, C.1, S. 3, 2000, s. 347-364; Stone, S., "The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto", *Body Guards - The Cultural Politics of Gender Ambiguty*, Ed. J. Epstein ve K. Straub, New York: Routledge, 1991 içinde s. 280-304.

12 Gamson, J. (1997). "Messages of Exclusion – Gender, Movements and Symbolic Boundaries", *Gender and Society*, C. 11, S. 2, 1997, s. 178-199.

13 Towle, E.B. ve L.M.Morgan, "Romancing The Transgender Native – Rethinking the Use of the Third Gender Concept", *GLQ*, C. 8, S. 4, 2002, s. 469-497; Shapiro, J., "Transsexualism: Reflections on the Persistence of Gender and the Mutability of Sex", *Body Guards - The Cultural Politics of Gender Ambiguty*, Ed. J. Epstein ve K. Straub, New York: Routledge, 1991 içinde s. 248-279.

bir tehdit olarak algılanarak iki kategoriden birine dahil olmaları yönünde sürekli baskı ve şiddet görüyorlardı. Terapi için tıbbi kurumlara bağımlıydılar. Kadınlıklarını kabul ettirmeleri gereken doktorların çoğunluğu erkekti ve bu uzman kadrosu kendilerini her ne kadar cinsellik için daha bilimsel ve liberal tutumların gelişmesi hareketinin bir parçası olarak görseler de aslında toplumsal cinsiyete dair oldukça geleneksel tutumları yansıtıyorlardı.[14]

Nihayet 1990'larda transseksüel bireyler ve kendilerini iki kutuplu kimliklerin dışında bulan herkes kuir politikası etrafında birleşti. Kuir politika, hem radikalliğini yitiren ve her zaman kendilerini hoş karşılamayan eşcinsel harekete bir eleştiri, hem dar kimlik politikalarına ve katı kategorilere bir tepki olarak ortaya çıktı. Trans[15] aktivizmi, bir yandan kimliklerin yıkılmasını talep ederken, diğer yandan da bir, grup kimliği yaratmaya girişti.[16]

Bu grup kimliğinin sınırları, trans kimliğin baskılanmışlığı ve trans hakları anlayışı ile kimliğin günlük ifadeleriyle müzakere edilerek eklemlenen bir trans bilinci ile çizilmektedir. Trans kimlik, bir öz varsaymadan, kendi cinsel, entelektüel ve kültürel pozisyonunu marjinal bulan herkesi davet eder. Kuir politika biyolojik ve toplumsal cinsiyeti ikili sınırlardan çoklu olasılıklara taşıyarak, biyolojik ve toplumsal olan arasındaki ayrımın gerekliliğini yeni kimlikler yaratarak sorgular. Bu süreçte giderek daha çok transseksüel, cinsiyet geçişi ameliyatı yaptırmaktan vazgeçmekte ve trans kimliklerin hastalık statüsünden çıkarılması için mücadele vermektedir.

Türkiye'de Trans Aktivizmi

Türkiye'de medyanın 1990'ların sonlarından başlayan ve kamuoyunda röntgenciliğe varan bir merak uyandıran tt kadınlara yönelik ilgisi,[17] onları saldırgan, sapık, ahlaksız, kolay para peşinde koşan kadın kılığındaki erkekler olarak resmetmiştir.[18] Ellerinde falçatalarla etrafa saldıran, geceleri fuhuş yapmak için caddeleri işgal eden, AIDS'in yayılmasının yegâne sorumlula-

14 Gagne, P. vd., "Coming Out and Crossing Over – Identity Formation and Proclamation in a Transgender Community", *Gender and Society*, C. 11, S. 4, 1997, s. 478-508; Garber, M., *Vested Interest – Cross Dressing and Cultural Anxiety*, New York:Routledge, 1992; Shapiro 1991, agy.

15 Türkiye'de "trans" ve "lubunya" kavramları, Batı literatüründe bir şemsiye terim olarak kullanılan *transgender* kavramını karşılamaktadır.

16 Broad, K.L., "GLB+T?: Gender/Sexuality Movements and Transgender Collective Identity (De)Constructions", *International Journal of Gender Studies*, C. 7, S. 4, 2002, s. 241-264.

17 Kandiyoti, D., "Pembe Kimlik Sancıları", *Kültür Fragmanları- Türkiye'de Gündelik Hayat*, Yay. Haz.: D. Kandiyoti ve A. Saktanber, Çev.: Z. Yelçe, İstanbul: Metis Yayınları, 2002 içinde. s. 278-292.

18 Berghan, S., *Lubunya: Transseksüel Kimlik ve Beden*. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

rı olan tt kadınların öldürülmeleri de bu gerekçelerle meşrulaştırılır. Katiller cinayetleri kurban "erkek çıkınca" ya da "ters ilişki teklifinde" bulununca işlediklerini ifade etmiş ve hâkimler de bu gerekçeleri haklı bularak ceza indirimi vermişlerdir.[19]

2006 yılında Ankara Eryaman'da 25-30 kişilik bir grup tarafından tt kadınlara yönelik döner bıçaklı sallamalı saldırı olayları yaşandığında, polisin uzun süre olayları kovuşturmaması, bölgede ikamet eden birçok tt kadının eşyalarını bile almadan Ankara merkeze ya da başka şehirlere kaçmasına neden oldu.[20] Bu olay, aynı zamanda, Pembe Hayat'ın kurulmasında tetikleyici rol oynamıştır.

Pembe Hayat LGBTT Derneği 2006 yılında Ankara'da travesti ve transseksüel kadınlar tarafından kuruldu. Pembe Hayat her ne kadar tt kadınlar tarafından kurulmuş olsa da lgbt[21] hakları alanında çalışmakta ve heteroseksüel kadın ve erkekler de çalışmalarında yer almaktadır. Dernek, kuruluşundan bugüne politik söylemleri, sokak eylemleri ve projeleri ile görünürlüğünü arttırmış, ulusal ve uluslararası platform ve koalisyon üyelikleriyle sivil toplum alanında lgbt haklarının tanınmasına katkıda bulunmuştur.

Türkiye'de 1990'larda görünürlük kazanan gey hareketin, 2000'lerde lgbt harekete evrilerek güçlenmesinde tt bireylerin örgütlenişinde bir milat olan Pembe Hayat kurucu aktörlerden biridir. Pembe Hayat'ın kuruluşu, lgbt haklarının cinsel yönelimden ibaret sınırlı kavranışına hareket içinden bir özeleştiridir aynı zamanda; çünkü bedenin yeniden cinsiyetlendirilmesi, zorunlu seks işçiliği gibi eşcinsellerden farklılaşan ve doğrudan cinsiyet kimliği mücadelesinin merkezinde yer alan tt kadınların sorunları ilk kez Pembe Hayat aracılığıyla görünür olabilmiştir.

2000'ler Türkiye'de lgbt hareketin güçlendiği yıllar olduğu kadar, lezbiyen ve biseksüel kadınlar aracılığıyla feminizmle de iç içe geçmeye başladığı yıllardır.[22] Feminist örgütlerle diyalog ve işbirlikleri kurmak ve birlikte politika geliştirmek, Pembe Hayat için de öncelikli meselelerden biri olmuştur.

19 Örneğin: "Polisler bıçaklanan AIDS'li travestiyi eldivenle tutabildi" *Zaman*, 31 Ağustos 2006; "Vali Göksu: AIDS'in yayılmasında travestilere ev kiralayanlar da suçlu" *Zaman*, 19 Ekim 2004; *Hürriyet* 01 Kasım 2005, "Erkek Çıkınca" *Hürriyet*, Ankara 2009.

20 Ayrıntılı bilgiye http://www.kaosgl.org/node/1429 adresinden ulaşılabilir.

21 Pembe Hayat, dernek adında çift t kullanarak travesti ve trans bireylerin farklılıklarını korumayı tercih etmektedir. Ben de bu yüzden tt kadınlar ya da daha kapsayıcı olan trans bireyler ifadelerini kullanıyorum.

22 Altınay, A.G., "Türkiye'de Feminist Hareket ve Cinsellik", *Anti-Homofobi Kitabı*, Yay. Haz.: Ali Erol, Ankara: Kaos GL, 2009 içinde, s.147-150.

Ancak bu mesele, yalnızca feminist mücadele içinde tt kadınların sorunlarının yer bulması ve cinsiyet kimliği mücadelesinin feminist mücadeleye eklemlenmesini değil, zaman zaman feministler arasında tt kadınların kadınlıklarını reddedenlere karşı bir mücadeleyi de içermektedir.

Gerçekten de Türkiye'de bazı feministler, kadınlığın "sonradan olunamayacak" yani "doğuştan" olduğu gerekçesiyle, tt kadınların kadınlık deneyimi yaşayamayacaklarını iddia etmişlerdir ve etmektedirler. Bu nedenle, 70'lerde ABD'de de olduğu gibi, yalnızca kadınlara açık olan etkinliklere tt kadın (ve erkeklerin) alınıp alınmayacakları tartışma konularından biri olabiliyor. Örneğin bir trans erkek aktivist olan Berk,[23] 2010 yılında İstanbul'da yaşanan bu sorunu "feminist camiada yaşanan bir trans kriz"i olarak tanımlamaktadır.

Ankara'da ise Pembe Hayat'ın özellikle Ankara Kadın Platformu'na üye olması ile feministler ve tt kadınlar arasında gelişen ilişkiler, her iki taraf için de önemli değişiklikler yarattı. Her iki mücadele de birbirinden beslendi ve beslenmeye devam ediyor. TT kadınlar, kadınlıklarını feministlere anlatırken onların kadınlık algılarını etkilediler. Transların kadınlığının gerçekliği ya da etkinliklere alınıp alınmayacakları Ankara'daki feminist camiada uzun süredir bir tartışma konusu değil. Diğer yandan, örgütlenmek ve bu süreçte feminizmden beslenmek tt kadınların kimlik anlayışını da etkiledi. Duygusal ilişkilerinde erkeklere karşı daha edilgen, söz dinler, hatta şiddeti maruz görür olan tt kadınlar[24] artık bu hallerini ve sevgilileriyle olan kavgalarının değişen içeriklerini "güllüm"* malzemesi yapmaktalar.

Ancak "seks işçiliği" halen Ankaralı feministleri bölen bir sorun. Eğitim ve iş alanlarından dışlanan ve seks işçiliği yapmaya zorlanan tt kadınlar, yaşadıkları ayrımcı uygulamalarla mücadele ederek, trans bireyler için seks işçiliğine alternatifler yaratmanın yollarını aramaktalar. Öte yandan, trans bireylerin eğitim ve iş alanlarından dışlanmadığı dünya mümkün olana kadar, seks işçiliğinin güvenlik ve sağlık koşullarının da düzenlenmesi ve düzeltilmesi yönündeki haklı taleplerini dile getiriyorlar. Son iki yıldır, Pembe Hayat'ın çağrıcılığında feminist örgütler ve diğer bazı hak temelli örgütler seks işçiliği kavramını, sorunlarını ve sendikalaşma taleplerini tartışıyor. Bazı sosyalist ve Marksist feministlerin işçi kavramına itirazları varken, bazı sendikalı feministler kendi örgütlerini "ahlaki" nedenlerden dolayı

23 Berkant, B.İ., "Queer Tartışmaları", *Lubunya*, S. 7, (2011'de yayıma hazırlanıyor).
24 Berghan 2007, *age.*
* Eğlence

bu konuda transları desteklemek için ikna edemediklerini belirtiyorlar. Tüm bunlara karşın çoğunluğu tt kadınlardan oluşan ve 2008'de kurulan Kırmızı Şemsiye Seks İşçileri İnsiyatifi, 8 Mart ve 1 Mayıs yürüyüşlerine "Patronsuz ve Pezevenksiz Bir Dünya İstiyoruz" pankartıyla katılıyor.

Son olarak, 22-28 Kasım 2010 tarihleri arasında Pembe Hayat'ın bu yıl üçüncüsünü düzenlediği "Nefret Suçları Mağdurları Trans Bireyleri Anma Buluşması" kapsamında, transfeminizm oturumu gerçekleştirildi. Oturumda birlikte mücadele etmenin, ortak bir dil ve ortak politikalar geliştirmenin olanakları tartışıldı. Her ne kadar Ankara'daki feminist gündemin 25 Kasım yürüyüşü ve KESK'teki cinsel taciz davası ile ilgili olarak yoğun olması nedeniyle, birçok feminist örgütün temsilcisi konuşmacı veya dinleyici olarak katılamamış olsa da yapılan tartışmalar tt kadınlarla feminist kadınlar arasındaki ilişkilerin güçlendirici olduğunu bir kez daha gösterdi.

Son söz olarak

Son beş yıllık sürecine Pembe Hayat içinden dahil olmuş bir feminist olarak, burada birkaç kısıtlı örnekle Türkiye'de trans mücadelesinin feminizmle ilişkisini ele almaya çalıştım. Feminist kadınlarla tt kadınların ilişkileri sorunsuz olmasa da, bu ilişkiselliğin her iki tarafı da güçlendirdiği muhakkak. Bu ilişki, bana göre, ilk olarak hem feministlerin hem de tt kadınların kadınlık kurgularını tekrar gözden geçirmelerine ve kendi kimliklerine eleştirel bakabilmelerine olanak yarattığı için güçlendirici. İlerleyen günlerde, görünür olmaya ve örgütlenmeye başlayan trans erkeklerin de feminist gündemdeki tartışmaları zenginleştireceğine inanıyorum.

Öte yandan, trans mücadelesi ile kuir politika, sivil toplum alanında bir dereceye kadar görünür olabilmişse de, akademide henüz yeterince ilgi çekmiyor. Oysa kuir teori, toplumsal cinsiyet, etnisite, sınıf gibi aidiyetlere cinselliği ekleyerek, kimlik temelli analizin sınırlarını genişletme olanağı sunar ve böylece cinselliğin de bir iktidar kaynağı olarak analiz edilmesini mümkün kılar. Diğer yandan cinselliği iki kutuplu kategoriler üzerinden ele aldıkça, iktidarın yeniden üretilmesinde rol oynuyoruz. Ve bu kategoriler onlara uymayan kişiler üzerinde iktidar uygulamakta, en temel insan hakkı olan yaşam haklarının ihlal edilmesine neden olmaktadır.

Tıbbın (eş)cinselliğe Bakışı İçin Bir Arkeoloji Denemesi

SELÇUK CANDANSAYAR

Foucault'ya saygıyla

Kavramsal temeller

Eşcinselliğin bir "hastalık" olup olmadığıyla ilgili tartışmalar, tıbbın sadece eşcinsellik değil, genel olarak cinsellik üzerine ürettiği bilginin eleştirel değerlendirmesi yapılmadan anlaşılamaz. Tıbbın eşcinselliğe bakışını belirleyen, cinsellik denilen insan yaşantısının bilgisini inşa ederken kullandığı temellerle dolaysızca bağlıdır.

Terimlerin de tarihleri vardır. Onlar da diğer kültür ürünleri gibi tarihsel süreç içinde üretim ilişkilerindeki dönüşümlere bağlı olarak değişen evren ve hakikat anlayışlarına göre değişir, dönüşürler. İnsanlık tarihi boyunca var olan çok sayıda yapı, adlandırma ya da kavram değişmez bir anlamsal kesinlik göstermez. Beş bin yıl önce Dicle'nin kıyısındaki küçük bir yerleşimde yaşayan bir baba ile günümüzde Boğaziçi'ne nazır korunaklı sitede yaşayan 'baba'nın, '***baba kimliği ve rolü***'nden anladıkları arasındaki belki de tek ortak nokta ikisinin de evlatlarının babası olduklarını bilmekten öteye gitmeyebilir.

Cinsellik ve cinsel ilişki tarzları söz konusu olduğunda bu farklılaşma daha örtük ama aslında daha keskin bir hal alır. Nasıl ki insanlık tarihinin başından bu yana cinsellik ve cinsel ilişki tarzları bütün çeşitlilikleriyle varsa, sanki bu tarihin başından beri de heteroseksüellik dışı cinselliklerin aynı şekilde anormal, sağlıksız olarak değerlendirildiği sanılır. Oysa eşcinselliğin

ya da heteroseksüellik dışı tüm cinselliklerin tıbbi bir hastalık olarak değerlendirilmesinin geçmişi yüz elli yılı geçmez. Ondan önce suç daha önce ise günah olarak görülmüşlerdir. Ama **suç**, **günah** ya da **hastalık** olarak değerlendirilmedikleri dahası bir isimle ayrılmadıkları dönemler de vardır.

Eşcinsellik, "***doğal, normal ve sağlıklı***" cinselliğin ne olduğuna ya da olması gerektiğine dair üretilen tıbbi bilginin tamamlayıcı tanıtlarından biri olmaktan öte anlamı olmayan bir kavramdır.

Bu bağlamda ***doğal, normal ve sağlıklı*** nitelemelerinin kapsam ve çerçevesinin çizilmesini belirleyen etkenler de tarihsel olarak gözden geçirilmelidir. Cinsellik, cinsel ilişki tarzları ve hatta cinselliğe eşlik eden duygusal, toplumsal, hukuki vs. değişkenlerin bile her tarihsel dönemde, her üretim ilişkisi tarzı ve iktidar ilişkisinin niteliğine bağlı olarak değişkenlik gösterdiğini kabul etmek güçtür. Farklı tarihsel dönemler ve üretim ilişkisi tarzları için cinsellik söz konusu olduğunda ***doğal, normal ve sağlıklı*** ölçütlerinin değişmez kesinlikler olmadığını fark etmek çoğu insan için şaşırtıcı gelecektir. Şaşkınlığı sıklıkla kendi bildiğinden farklı olanın ***doğadışı, anormal ya da sağlıksız*** olduğu yargısı izleyecektir.

Bu tarz akıl yürütmeler sadece cinsellik alanında söz konusu değil. Gerek birey gerekse toplum herhangi bir anda herhangi bir durumla ilgili yargısının evrensel, tek, geçerli hakikat olduğuna ve kendi yargısının da kendisi dışındaki herkes, dahası insanlık için de tek hakikat olduğunu kabullenmeye eğilimlidir. Ne bireyler ne de toplumlar, kendilerinin dışındaki dünya ile ilgili yargılarının öznel/ kişisel olabileceğini düşünmeye yatkın değillerdir. Verili bir şimdi de belirlenmiş değer yargılarının ezelden beri var olduğu ve ebediyete kadar da süreceği sanılır. Üstelik tekil bireyin kendi kişisel tarihinde bile çok sayıda yargısının değişmesine karşın bu böyledir. Her kültür, toplum ve birey kendisini tanımlayabilmek için "öteki"ne ihtiyaç duyar ve "ötekini" inşa eder. Cinsellik de ötekileştirme pratiğinin işlediği alanlardan biridir.

İktidar, insan, toplum ya da kültürlerin kendilerini tanımlayabilmek için kendisi olmayandan dolayımlanmasını bir denetim aygıtı haline getirir. İktidar, her toplumu, kendisini ***doğal*** toplum olarak görmeye ve '***normalliğin***' ölçütü olarak değerlendirmeye eğimlendirir. Burada "*doğal*" kavramı çok önemlidir. Doğal olan, olması gereken, başka türlü olması mümkün olmayan, başlangıçta var olan ve sonunda da olacak olan anlamlarını içerir.

Cinsellik ve cinsel ilişki hakkındaki yargılar bu akıl yürütme tarzının açık ve kesin olarak belirlenebildiği özgül alanlardan biridir. Oysa cinsellik

ve cinsel ilişki tarzları aynı kuşak içinde bile biteviye değişkenlik gösterir. Kişinin bireysel tarihinde ergenlik, ilk gençlik, erişkinlik ve olgunluk çağlarında cinsellik ve cinsel ilişki tarzları hakkındaki düşünce ve eylemleri bile sabit değilken bu kalıcı, değişmez ve keskin yargıların oluşabilmesi, süreci belirleyen başka ve daha baskın bir değişkenin varlığını işaret eder. O değişken iktidar ve iktidar ilişkilerinin yeniden üretilme biçimleri ve aygıtlarıdır.

Cinsellik ve cinsel ilişki tarzlarının ***doğal, normal ve sağlıklı*** ölçütlerine göre değerlendirilmesinde benim yaşadığım tek doğrudur yargısı gibi sık yapılan bir diğer hatalı akıl yürütme doğal, normal ve sağlıklı olanın ne olduğuna insan dışı memelilerde ya da tarihin farklı dönemlerinde görülüp görülmediğine göre karar vermeye çalışmaktır. *Eşcinsellik doğal çünkü Bonobo maymunlarında da görülüyor ya da eşcinsellik normal çünkü eski Yunan'da ya da Osmanlı döneminde de vardı*, tanıtları, bu yanlış akıl yürütme biçimine örnek olarak verilebilir. Heteroseksüel ilişki dışındaki cinselliklerin diğer primat türlerinde de görülmesi ya da Anadolu ve Mezopotamya tarihinde bulunması, homofobiye karşı ve cinsel özgürlükler için yapılan mücadelelerde katkıdan çok zarar getirebilme gizilgücü taşırlar.

İlkin insan dışı memelilerde heteroseksüel cinsellik dışındaki cinsel ilişki tarzlarının görülmesi, insanı, ***'eşref-i mahlukat'*** olarak değerlendiren ve tek Tanrılı dinlerde kaynağını bulan insan merkezli dünya anlayışının eşcinselliği anormal olarak damgalamasını kolaylaştırıcı bir etkide bulunur. Böylece heteroseksüellik ve heteroseksüel ilişki yüceltilerek hiyerarşinin tepesinde konumlandırılırken, heteroseksüellik dışı cinsellikler ilkel, ham, geri, aşağı ve sapkın olarak değerlendirilir. Örneğin, fiziksel görünüm ile suç arasında bağ olduğuna inanan ve *modern suç biliminde* hâlâ düşüncesinin kalıntıları etkin olan Lombrosso, heteroseksüelliği insanın ancak olgunlaşarak ulaşabildiği bir aşama olarak görmüştür. Lombrosso'ya göre tüm insanlar ve diğer memeliler doğuştan biseksüeldirler ve heteroseksüellik evrimin en üst aşamasıdır. Bu düşünceye göre heteroseksüel ilişki dışı cinsellikler, hayvanlıktan insanlığa doğru ***yükselen*** evrimsel gelişimin ancak bir ara basamağıdır ve heteroseksüel olmayanlar evrimsel gelişimlerini tamamlayamamış, geri, ilkel türlerdir[1].

Bu düşüncenin izleri doksanlı yılların başında eşcinselliğin genetik bir çeşitlilik olabileceği tartışmalarında da ortaya çıkmıştır. Homofobik kültü-

1 Bullough, V. L., "Sex and the Medical Model", *The Journal of Sex Research*, C. 11, S. 4, 1975, s. 291-303.

rün baskısı altında özgürlük arayışındaki eşcinsel hareketler başlangıçta eşcinselliğin genetik olarak belirlenen bir yönelim olabileceği fikrini benimsemekte tereddüt bile etmemişlerdir. Bu kabullenişte *"ahlaksız, suçlu ya da hasta değilim ne yapayım benim doğam bu!"* açıklamasının koruyuculuğunun önemli payı vardır. Ne var ki kısa süre içinde eşcinselliğin genetik kökenli olabileceği önermesi, eşcinselliğin bir genetik ***farklılık*** değil ***kusur*** olarak değerlendirildiği görüşlerin ortalığa saçılmasına neden olmuştur. Bu noktadan, eşcinselliği, diğer genetik kusurlar gibi bir ***eradikasyon*** (temizleme, ortadan kaldırma) programına tabi tutma önerilerine sıçramak çok zor olmamıştır. Neyse ki eşcinsel hareket kısa sürede genetik belirlenim fikrinin tehlikelerini sezmiş öte yandan yapılan genetik araştırmalar da genetik köken fikrini pek destekler sonuçlara ulaşmamıştır.

Eski Yunan dönemi ve daha çok da Mezopotamya/ Orta Doğu coğrafyalarındaki yaygın ve pek de yadırganmayan eşcinsellik ve haz odaklı cinsellikten yola çıkarak, o dönem ve coğrafyanın *ars erotica* (aşk cenneti) gibi görülmesi de başka türden bir yanılgıya bağlanabilir. Gerek eski Yunan ve Roma dönemi gerekse Anadolu, Mezopotamya, Orta Doğu coğrafyasında ***oğlancılık*** olarak tanımlanan cinsel ilişki tarzının yaygınlığı ve İslam öncesi dönemde de doğal görülmesi bu tarihsel dönem ve coğrafyaların heteroseksüellik dışı cinselliklerin rahatlıkla yaşandığı bir tür hayali cennetler olarak görülmesine, hatta özellikle yetmişli yıllarda ***doğuya*** yapılan eşcinsellik yolculuklarına bile yol açmıştır. Oysa hem antik dönemin hem de söz konusu coğrafyaların eşcinselliğe bakışının, onu doğal ya da normal olarak görmekten çok, erkek egemenliğini yüceltici ve genişletici anlayışlarından kaynaklanmakta olduğunu söyleyenler de vardır[2,3].

Güçlü ve egemen olan ***erkeğin***, kadın, kız, oğlan, erkek gözetmeden, herkesi *'becerme hakkı ve yetisine'* sahip olduğu inanışının o dönem cinsel ilişki tarzlarını belirlediğini savunanlar vardır. Arap coğrafyasında erkek çocuklarının (oğlanların) on beş on altı yaşlarına gelene kadar kendilerinden büyük ve güçlü erkekler tarafından edilgen rolde *'kullanılmalarının'* doğal, normal bir durum olarak görüldüğü, bu yaşlardan daha büyük olanlarda ise (artık erkek sınıfından oldukları için) eşcinsel ilişkide edilgen rolü üstlenme-

2 Schmitt, A., Sofer, J., "Müslüman Toplumlarda Erkekler Arası Cinsellik ve Erotizm", Çev.: D. Canat, Kavram Yayınları, 1995.

3 Fone, B., "Homosexuality and homophobia in antiquity", *Homophobia*, Picador, ABD, 2000 içinde s. 17- 25.

lerinin hoş görülmediğini gösteren araştırmalar vardır. Antik Yunan, Roma ve *Doğu*' da cinsel ilişkide eşten çok ilişkideki rol dağılımı belirleyicidir. Aktif olan yani *'giren, sokan'* olunduğu sürece erkek kimliği tam olarak kabul edilmekte, pasif, edilgen konum *'girilen, sokulan olmak'* dişilikle özdeşleştirilmekte ve ancak kadınlar ve oğlanların benimsemesi gereken rol olarak görülmektedir.

Bu ilişki tarzında belirleyici olan rollerdir. Antik Yunan ve Roma'da cinsel ilişkide doğal ve normalliğin ölçütü ***'aktif'***(etken, yapan) ve ***'pasif'***(edilgen, yapılan) rolleri olarak kurulmuştur. Erkeklik rolü sadece erişkin erkek yurttaşa tanınmış ve erkekliğin (*maskülinite*) nitelemeleri, ***savaşçı, yurttaş, koca*** ve ***oğlancı*** olarak belirlenmiştir. Antik Yunan erkeği, *'oğlanları'* cinsel ilişki için *'kullanırken'* kadınları *'kullanmaktan'* daha farklı bir cinsellik yaşadığını düşünmüyordu. Fark, olsa olsa hazzın farklılığıyla sınırlıydı. Her iki tip cinsellik sırasında da kendisini erkek olarak değerlendiriyordu. Bu erkeklik anlayışı, Tek Tanrılı dinlerle başlayan üremenin denetlenmesi ihtiyacının hazzın denetlenmesine doğru evrilmesiyle değişmiştir.

Zaten Antik Yunan, Roma ve Doğu coğrafyasında hemcinsler arası ilişkiler yaygın olmasına karşın homofobinin de var olduğu bilinmektedir. Çünkü oğlanlıktan çıkıp erkek yaşına gelen (yaklaşık on altı yaş sonrası) erkeklerin eşcinsel ilişkide edilgen rolü sürdürmeye devam etmeleri kabul edilmez bulunuyor, söz konusu bir yurttaş erkek ise dışlanmasına neden oluyordu. Cinselliği sadece eşcinsel tarzda yaşayanlar için homofobi günümüzdeki anlamından farklı bir nitelik taşımakla birlikte o dönemde de vardı. Bu cinsel ilişki pratiğinde haz, etken erkeğe bahşedilirken edilgen kadın ve oğlan için cinsellik, erkeğin haz almasını sağlayan bir görev olarak görülmekteydi. Erkeğin kullandığı kadın ve oğlanın cinsel ilişkiden haz alması hoş karşılanmazdı. Bu yüzden oğlanlık yaşlarını geçen ve erkek gibi yaşaması gereken erkeklerin eşcinsel ilişkide edilgen rolü sürdürmeleri erkeksi hazdan hoşlanmadıkları dolayısıyla erkek olamadıkları/ erkek olmayı reddettikleri olarak değerlendirilirdi. Erkek olmayı reddedenlere yönelik dışlama o dönemin homofobisini belirliyordu.

Hem 'doğu' hem de 'batı'da ve tüm tek Tanrılı dinlerde, lezbiyenliğin erkek eşcinselliğine göre daha zararsız olarak görülmesinin ardında da cinselliği *yaşamaya çalışan* iki kadının da erkek olmamalarının rahatlatıcı etkisi vardır. İlişkide bir erkek yoksa, erkek cinsel organını dişi roldekine *'sokmuyorsa'* iki kadın arasındaki cinsellik, erkek için kışkırtıcı, şehvet uyandırıcı

bir etkinlik olarak bile görülebilir. Görsel ya da yazınsal pornografide, *birbiriyle sevişen iki kadına bir süre sonra katılıp ikisini de beceren erkek* temasının yaygınlığı ve popülerliği buradan gelir.

Demem o ki, Antik Yunan, Roma ya da Doğu'da yaşantılanan cinsel ilişki tarzlarının ve rollerinin modern dönemin cinsel yönelim ve cinsel ilişki tarzlarıyla aynı anlam ve yargıya sahip olmadığını bilmek, cinsellik ve cinsel ilişki tarzlarının tarihsel dönem, üretim ilişkisinin biçimi ve iktidar yapısının niteliklerinden soyutlanarak çözümlenemeyeceğini göz önünde tutmak gerekmektedir.

Üremenin denetlenmesi için cinselliğin denetlenmesi

Cinsel ilişki ve ilişki tarzlarına dönük kısıtlamaların kerteriz noktası olan doğallık, normallik ölçütlerinin temel amacı, üremenin denetim altına alınması çabalarıyla bağıntılıdır. Üremenin, kimin kiminle üreyebileceğinin ve ortaya çıkan ürünün (çocuk) sahibinin kimin olacağının mülkiyetin sürdürülmesiyle ilişkisi açıktır. Mülkün sahibi üremenin, dolayısıyla cinselliğin de kural koyucu sahibi rolünü ele geçirmiştir. Erkeğe çok eşlilik hakkını veren dinsel ve din dışı yapılar, sahiplik ilişkisinin niteliğini de belirler.

Cinsellikle ilgili nerdeyse en eski kural, ***bir sahibi olan kadına sahibi dışında biriyle cinsel ilişki yasağının*** getirilmesidir. Bu yasağın ardında kadının doğurduğu çocuğun *'nesebi'*nin bilinmesi ihtiyacı yatmaktadır. Böylece baba/ erkek sahip olduğu mülkiyetin kendisinden doğurulduğuna emin olduğu çocuğa aktarılmasını garantilemiş oluyordu. Laik hukuk dışı miras sistemlerinde erkek çocukla kız çocuğun miras paylarındaki farklılıklar, bu kuralın asıl olarak erkeğin babasını kesinleştirmek işlevi gördüğünü tanıtlar. Kadından üstün erkeklik halinin kendisini yeniden üretebilmesinin yolu hep açık tutulur. Bu kadim ilişki yasağının günümüzde bile çoğu zaman yasal ve her zaman moral olarak geçerli olduğu bilinir. Ne kadar *'gelişmiş'*, ne denli *'batılı'* ne kadar *'üst sınıftan'* olursa olsun evlilik dışı ilişki yaşayan kadın ve erkeğe verilen tepkiler hâlâ eşdeğer değildir. Evlilik dışı ilişki erkek için haktan, elinin kiri ya da en fazlasından hoş olmayan bir davranış ya da küçük bir çapkınlıktan öte değilken; kadın için, recmden tazminatsız boşanmaya, hafiflikten orta malı olmaya kadar çeşitlenebilen *'bir kadının en büyük ahlaksızlığı'* olarak cezalandırılmaktadır. Bu erkekliğin korunması o kadar genel bir tabudur ki, evlilik dışı ilişkiye giren kadın, ilişkiye girdiği erkek tarafından bile aşağılanır, değersizleştirilir.

Cinselliğin denetiminde tek Tanrılı dinlerin katkıları

Üremenin, cinselliğin denetlenmesi aracılığıyla gerçekleştirilmesi Hıristiyan düşüncesinde kendisini hazzın denetlenmesi olarak ifade eder. Hıristiyanlık, Ortaçağ feodalizmiyle birlikte Avrupa merkezli dünyanın hakikat kurucusu olarak cinselliği, hazzın denetimi üzerinden sadece üreme amaçlı olduğunda katlanılabilir bir faaliyete indirger. Hıristiyan düşüncesi cinsel hazzın hatta cinsel ilişkinin kendisinin bile günah olduğunu ve bu günahın ancak Tanrı'nın dünyasına bir çocuk vermek için yapılabileceğini vaaz eder. Hazzın üreme amaçlı cinselliğe kıstırılması üremenin mümkün olmadığı her türden cinselliği günah kategorisi altına toplar. Böylece yalnızca eşcinsellik değil, anal seks ve mastürbasyon da günah olarak etiketlenir. Günümüzde Katoliklerin doğum kontrol yöntemlerine hâlâ karşı çıkmaları bu düşüncenin devamından başka bir anlam taşımaz. Bu yargıların izleri ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere tıbbi düşünceye de sızar.

'Müslüman Doğu' da ise haz karşıtlığı kavramı yoktur. Ancak burada da kadının haz almasından korkulur. Haz alan kadının doymak bilmez bir azgına döneceği ve kontrol edilemeyeceğine inanılır. Bin Bir Gece Masalları'na bu gözle bakıldığında masallarda çizilen kadın tiplemelerinin haz alabilmek için hiçbir kuralı takmayan, doyurulması mümkün olmayan, ahlaksızlığa ve azgınlığa meyilli, iradeleri şehvetleri tarafından zayıf düşürülmüş, *'şeytansı'* karakterde çizildikleri görülür. Müslüman/ Doğuda günümüzde bile kadın, kendisini kontrol etmekten aciz, aklı kıt, iradesi zayıf, erkeğin denetim ve gözetimi altında tutulması gereken bir varlık olarak görülür; tanıklık için bir erkeğe karşı ancak iki kadın karşılık gelebilir. *Ferci*[4] *olanın imanı olmaz*, deyimi Müslüman/ Doğu'nun kadına ve kadın cinselliğine erkek üzerinden nasıl baktığını gösteren iyi bir örnektir. Şehvetin kadının sadece iradesini değil, aklını da bağlayacağı düşüncesi ilerde yeniden dönülecek önemli bir inanıştır.

Oğlancılık, bir günah olarak görülmesine karşın günümüzde bile sürer. Erkeğin günahları affedilebilir, kadının günahları ise cezalandırılması gereken suçlar olarak görülür. Bu bağlamda günümüzde seks işçiliği yapmak zorunda kalan trans bireylerle cinsel ilişki kuran *'heteroseksüel'* erkeklere yönelik *'onlar gizli eşcinsel'* yargısının anlamsız olduğu açıktır. *'O'* erkeklerin en azından bir bölümü, yaptıklarına erkeklerin yapabileceği cinsel et-

4 Kadın cinsel organı (Arapça)

kinliklerden sadece biri olmaktan öteye anlam yüklemezler. Bu tip bir erkek için *'ana, bacı, evlat'* dışında her kadın, her oğlan, her erkek gibi olamayan erkek, cinsel ilişki kurulabilecek, kullanılabilecek *'cinsel nesne'* lerdir. Dünyanın her yerinde de olmakla birlikte özellikle *'Doğu'*da eşcinselliğin dolaysızca *'kadınsılık'* la eşleştirilmesinin ardında da bu arketip yatar. Türkiye'de eğitimli, üst sınıf kesimlerde bile homofobi çok yaygın ve güçlüyken[5] öte yandan seks işçiliği yapan heteroseksüel dışı cinsel yönelimlilerle daha çok kendilerini heteroseksüel olarak görenlerin birlikte olmasına bu açıdan bakmak yararlı olabilir.

Günahtan suça

Bütün bir Ortaçağ boyunca iktidar aygıtı olarak din, tek başına günah kategorisi aracılığıyla, erkeğin kadını, iki tarafın da haz almayacağı şekilde *'yaptığı'* üreme amaçlı cinselliği, doğal ve normal olarak görüp, mastürbasyon dahil diğer tüm cinsellikleri denetim altında tutabilmiştir. Tabii bu denetim Heteroseksüellik dışı cinselliklerin hiç yaşanmadığı anlamına gelmez. İktidarın tüm denetimlerinde olduğu gibi cinsellik alanında da kilise tarafından kabul edilip onaylananlar dışındaki tüm cinsellikler 'yeraltına' iner. Ancak bütün Avrupa'yı kasıp kavuran veba salgınları sırasında kilise ve papalığın düştüğü acz, yükselen ilkel kapitalizmin feodal üretim ilişkilerinde neden olduğu sarsıntı ve izleyen sekülerleşme süreci, dinin tek başına, cinselliğin denetim altında tutulmasına, gücünün yetmemesine yol açmıştır. Şehirleşmenin ilkel örneklerinin artırdığı nüfus yoğunluğu, yavaş yavaş başlayan proleterleşme süreci cinsel ilişkilerin denetim altına alınmasında tek başına dini yasakların yeterli gelmemesine yol açmıştır.

Sekülerleşmeyle başlayan kaynağını Tanrısal buyruktan almayan hukuk ilkeleri devreye girer girmez cinsellik ***'suç'*** kategorisi üzerinden denetlenmeye başlamıştır. Artık doğal, insani olan ilkesine anormal olmayan, insanın ve toplumun yozlaşmasına neden olmayan 'normallik' ölçütü eklenmeye başlanır.

Cinsellik hakkındaki ilk din dışı yasaklama 1533 yılında Kral VIII. Henry tarafından çıkarılan bir yasa ile başlamıştır. Bu yasa sadece eşcinselliğe yönelik değil *"sodomi"* adı altında kadın-erkek, erkek-erkek ve erkek-hayvan arasındaki anal cinsel ilişkiyi de yasaklamıştır. Dolayısıyla erkek eşcinselli-

5 Çabuk, F. D. ve Candansayar, S., "Tıp ve Homofobi", *Antihomofobi Kitabı 2*, Kaos GL, 2010 içinde.

ğı yasaklanmıştır. Bu yasa 1563 yılında yeniden düzenlenmiş ve bu kez doğrudan erkekler arasındaki eşcinsel ilişki yasaklanmıştır. 1885 yılına kadar bu yasa geçerli olmuş; aynı yıl erkekler arasındaki her türlü cinsel yakınlaşma suç kapsamına alınmıştır.[6]

Aydınlanma sürecinde insan merkezli dünya tasarımı dine karşı insanı yüceltirken ona yüklediği ahlaki sorumluluğu yine dinsel bilgiden almaktan kendini alamamıştır. Kant, heteroseksüel ilişki dışındaki tüm cinsellikleri ***Crimina Carnis*** (bedene karşı işlenen suç) kategorisi altında toplar. İnsan olma haline karşı işlenen suç, anormal, sapkın kavramlarının da atalarından biri olur. Kant, heteroseksüel, evlilik içinde ve tek eşli yürütülen cinsellikler dışındaki tüm cinsellikleri suç olarak görür. Nikâhsız yaşamak ve onsesti *crimina carnis contra secundum naturem* (doğaya karşı işlenmiş bedene yönelik ikincil suçlar); mastürbasyon, eşcinsel ilişki, anal seks ve hayvanlarla seksi ise *crimina carnes contra naturem* (doğaya karşı işlenmiş bedene yönelik suçlar) olarak etiketler. Kant'ta bedene yönelik işlenmiş suç o bedeni bahşeden doğaya karşı işlenmiş bir suçtur ve insan kavramını yozlaştırıcı, bozucu etkiye sahiptir.[7]

Birleşik Krallık'ta eşcinsellik ancak 1967 yılında cezası olan bir suç kapsamından çıkarılmıştır. İtalyan Ceza yasalarında da birkaç on yıl öncesine kadar eşcinsellik suç olarak yer almıştır. Türk Ceza yasalarında eşcinsellik doğrudan suç olarak görülmez ama ahlaka aykırı davranışlar içinde değerlendirilir.

Belki suçlu değil ama kesinlikle deli!

Onsekizinci yüzyıl ile birlikte Newton sonrası dünyada iktidarın yeniden üretilmesinde rol alan aygıtlara din ve hukukun yanı sıra bilim de eklenmiştir. Kapitalizmin teknolojiye duyduğu ihtiyaç, bilimsel bilginin egemen paradigma haline gelmesini sağlamıştır. Bilimsel ilerleme mitosu ile dine karşı üstünlük kurmaya başlayan bilimin yargı ve kabullerinin tümünü dinden azade olarak kurduğunu söylemek mümkün değildir. Çoğu bilimsel ön kabul ya da yargı herhangi bir bilimsel kanıta gerek duymadan çok sayıda dinsel açıklamayı peşinen kabul etmiştir.[8]

6 Hart, G. ve Wellings, K., "Sexual behaviour and its medicalisation: in sickness and in health", *BMJ*, 2002, s. 324, 896-900.

7 Kant, I., *Lectures on Ethics*, Çev.: L. Infield, New York: Harper & Row, 1963.

8 Candansayar, S., *Ruh hastalığının kültürlerarası özellikleri*, Yayımlanmamış YL tezi, 2000.

Bu kabullerin kendisini en açık gösterdiği alanlardan biri de cinsellik hakkında üretilen bilimsel bilgidir. Cinselliğin tıbbi bir metinde ilk yer aldığı Avrupa kaynaklı eser, Herman Boerhaave'nin *Instituones Medicae* (1728) adlı yapıtıdır. Boerhaave de zamanının diğer tıp doktorları gibi Newtoncı paradigmaları kullanmıştır. Sağlık ve hastalığın güç, ağırlık ve hidrostatik basınçlar arasındaki değişimlerin bir yansıması olduğunu düşünen Boerhaave cinsellikle ilgili ilk hastalık etiketini, semenin boşa harcanmasına neden olduğu için, mastürbasyona yapıştırmıştır. Mastürbasyon, semenin boşu boşuna harcanarak gereksiz bir enerji boşalımına neden olduğu için bitkinlik, zayıflık, hareketlerde zorlanma ve aptallaşmaya yol açan bir hastalık olarak kurgulanmıştır. Sık mastürbasyon yapmanın aptallaştıracağı ve zayıflatacağına dair inanışların günümüzde hâlâ sürmesi bilimsel yargıların da en az dinsel yargılar kadar kalıcı etkisi olduğuna dair iyi bir örnektir. Ardılı ve daha büyük etki bırakanı ise Samuel Tissot'tur. Tissot, *"Onania, or a Treatise upon the Disorders Produced by Masturbation"* adlı kitabında mastürbasyonun vücutta yarattığı hastalık belirtilerini ayrıntılı olarak açıklar. Tissot'a göre mastürbasyonla oluşan semen kaybı ile deliliğe kadar gidebilen düşünce bulanıklığı, öksürük, ateş ve tükenme ile sonuçlanan beden gücünde azalma, akut baş ağrısı, romatizmal ağrı ve uyuşmalar, yüzde sivilceler, burun/meme ve uylukta döküntü ve yaralar, ağrılı kaşınma, iktidarsızlık, erken boşalma, bel soğukluğu hastalığı, mesane tümörü ile kısırlık gelişmesi, barsakların çalışmasında düzensizlik, kabızlık, hemoroit ve benzeri yakınmalar gelişmektedir. Kadında ise mastürbasyon ve üreme amaçlı olmayan cinselliğin ek olarak histerik krizler, iyileştirilemez sarılık, midede şiddetli kramplar, burun ağrısı, rahim ağzı ve rahimde yaralar ve titremelere neden olduğunu. İlgi çekici olarak mastürbasyonun erkeklerden farklı olarak kadınları aşırı şehvetli bir hayvan düzeyine indireceğini ve kadınları erkeklerden daha çok sevmelerine yol açacağını öne sürer.[9]

Görüldüğü üzere tıbbın cinsellik alanındaki ilk uğraşısı eşcinsel ilişkilerden çok mastürbasyona dönüktür. Bu dönemin doktorları eşcinsellikten önce mastürbasyonu ve aşırı cinsel etkinliği (çok seks yapmayı) hastalık olarak değerlendirmişlerdir. Öyle ki mastürbasyonu ve aşırı cinsel etkinliği engellemek üzere erkekler için geliştirilmiş tıbbi korseler bile üretilmiştir. E. Clarke adlı bir doktor 1874 yılında kadınların erkekler kadar eğitilemeyecek-

9 Bullough, V. L., "Sex and the Medical Model", *The Journal of Sex Research*, C. 11, S. 4, 1975, s. 291-303.

leri görüşünü, kadınların 12-20 yaşları arasında sadece üreme işlevine yoğunlaştıkları için zihinsel gelişimlerinin duraklayacağı bilgisine dayandırmıştır[9]. Günümüzün bir cinsel nesne olarak 'seksi aptal sarışın' tiplemesi, şehvetli kadının aklının kıt olacağına dair *'tıbbi'* düşüncelerin bir yansımasıdır! Tıp, başlangıçtan itibaren cinsellikte erkeğin egemen, kadının edilgen rolde olduğu heteroseksüel ilişkiyi sağlıklılık ölçütü olarak inşa etmeye çalışmıştır. Günah ve suç nitelemelerinin yetemediği noktada doğal ve normal olanı sağlıklı üzerinden yeniden üretmek tıbbın işlevi olmuştur.

Eşcinsellik ilk kez 1869 yılında bir hastalık olarak *"homoseksüel"* terimi kullanılarak tanımlanmıştır. Homoseksüellik, mastürbasyonla birlikte insanın bedensel ve ruhsal dejenerasyona (yozlaşma) uğramasına neden olan iki hastalık olarak ilan edilmiştir. Eşcinselliğin bu tarihlerden sonraki serüveninde artık tıp cinselliğin denetim aygıtı olarak iş görür.

Tıbbileştirme kavramı ve (eş)cinselliğin tıbbileştirilmesi

Tıbbileştirme (medikalizasyon) sapkın (*deviant*) davranışlar ve durumlar için tıbbi çözüm yolları bulunması olarak tanımlanabilir. Tıbbileştirme, modern toplumun sapkın davranışı denetim altına almak için en çok kullandığı çözüm yollarından biridir. Aşırı kilolu olmak, sinirli, hırçın ya da yaramaz bir çocuk olmak, eşcinsel olmak, durmadan alışveriş yapmak, kumar oynamak, yasalara karşı gelmek, şiddet kullanmak vb. çok sayıda toplumsal ya da bireysel sorun tıbbi kuram, kavram ve uygulamalarla açıklanıp, denetim altına alınıp, *"iyileştirilmektedir"*. Tıbbileştirme insanın doğal hayat dönemlerinin ve işlevlerinin de tıbbi araştırma, denetim ve tedavi süreci içine alınmasını kapsar. Âdet görme, âdet dönemi, gebelikten korunma, gebe kalma ve gebelik, doğum, menopoz dönemleri kadınların hayatlarının doğal dönem ve deneyimleriyken artık tıbbi izlem, bakım ve tedavinin uygulandığı normal dışı/patolojik süreçler olarak değerlendirilmektedir.[10] Yirminci yüzyılla birlikte tıbbileştirme ve tıbbi kurumlar eskiden davranışı kontrol eden yasal, dinsel ve diğer toplumsal kurumların yerini almıştır.

Tıbbileştirmenin en çarpıcı işlediği alanlardan biri sapkın, normal dışı davranışların tıbbi kuram ve pratiklerce tanımlanmasıdır. Tıbbi müdahale aracılığıyla sapkın davranışlar sağlıklı davranışların geliştirilmesi amacıyla denetlenmekte, biçimlendirilmekte, düzenlenmekte ve ortadan kaldırılma-

10 Conrad, P. ve Schneider, J. W., *Deviance and Medicalization. From Badness to Sickness*, Philadelphia: Temple University Press, 1992.

ya uğraşılmaktadır. Bu anlamda tıp sapkın davranışa müdahale ederek toplumsal denetimin sürdürülmesine katkıda bulunmaktadır. Modern dönemde kapitalist üretim ilişkisi biçimi toplumsal sorunları tıbbileştirir. 1656 yılında Paris'te kurulan ilk hastaneye (Hospital général) asıl olarak işsizler, serseriler, fahişeler ve aylaklar kapatılmıştır.

Her toplumun inançları ve normatif davranış örüntüleri kendine özgüdür. Bu yüzden yalnızca grubun dışındakilere yönelik değil grubun (sınıf, ulus ya da ırk) içinde olanlar da sapkın olarak (*deviant*) kabul edilebilir. Grup, her ne düzeyde tanımlanırsa, farklılıkta onunla ilgili olarak tanımlanır; farklı dil, din, davranış görünüm gibi. Ancak farklı oldukları için dışarıda olarak değerlendirilenler, bireysel farklılıklarıyla değil ayrışmamış bir kitle olarak tanımlanır. Onlar grubun dışındadır. Dışarıdakiler verili durum (*status quo*) için tehdittir. Tehditleri yalnızca fiziksel değildir. Onları asıl tehdit edici yapan farklı olmalarıdır. Her toplum kendisini doğal toplum olarak görmeye ve kendisini normalliğin ölçütü olarak değerlendirmeye eğilimlidir. Dışarıdakini ya da ötekini tanımlamak aslında grubun kendisini tanımlamasının bir bileşenidir. Ötekini tanımlarken aslında grup kendisini tanımlamış olur. Özellikle Avrupalılar olmak üzere birçok toplum kendisi dışındakini "kirli", "pis", "hayvani", "tehlikeli ve hain ama aptal", "saldırgan ama anasoylu", "cinsel iştahı çok güçlü" gibi kalıpyargılarla tanımlamaktadır[11].

Normal ve anormal kavramı hastalık ve sağlıklılık kavramları ile eşdeğerdir. Bir kültürde neyin normal ve sağlıklı neyin anormal ve sağlıksız (hasta) olduğunun kararı bir toplumsal anlaşma sürecidir. Her kültür varolan toplumsal düzeni sürdürmek için bu türden anlaşmalar yapar. Eline bir bıçak alarak "ben tanrıyım, hepinizi keseceğim" diye bağırarak önüne gelene saldıran biri ile karşılaştığında toplum bir karar verir. Bu duruma hastalık diyebilir ve o kişiyi denetim altına alır ya da bu hastalık değil normal bir davranış der ve önüne geleni öldürmesine engel olmaz ya da bu hastalık değil suç der ve o kişiyi yakalayıp etkisiz hale getirir. Birilerini öldürdüyse cezalandırılır.

Hastalık bir "öteki" kurgusudur. Yabancının tanımlanma biçimlerinden biridir. Sömürge döneminde yeni keşfedilen yerlerde yaşayanların "anormal", "hasta", "eksik", "ilkel", "hayvansı", "vahşi", "çocuksu" gibi adlandırmalarla tanımlanması da benzer bir süreçtir. Her kültür ya da toplum kendi-

11 Littlewood, R. ve Lipsedge M., *Aliens and Alienists. Ethnic Minorities and Psychiatry*, Londra: Unwin Hyman Ltd, 1989.

akıl tanımlayabilmek için "öteki"ne ihtiyaç duyar ve "ötekini" inşa eder. Ötekinin inşasında, özellikle kapitalist üretim ilişkilerinin geçerli olduğu toplumlarda en çok kullanılan kavram akıl hastalığıdır.

Cinselliğin tıbbileştirilmesi

Heteroseksüellik dışındaki cinsellik ve cinsel ilişki tarzları tıbbileştirme sürecinin en yoğun olarak işlediği alanlardan biridir. Bu tıbbileştirme sürecinin üretim ilişkisinden bağımsız kendi başına nesnel, bilimsel bir çizgide, kendi yolunda gittiğini söylemek mümkün değildir. Yirminci yüzyıl başında tıp aşırı cinsel etkinliği hastalık olarak kategorize ederken seksenlerden sonra cinsel ilişki etkinliğinin az olmasını hastalık olarak değerlendirmiştir. *'Viagra dönemi'* olarak adlandırılabilecek bu son yirmi yılda cinsellikle ilgili tıbbi bilgi ve müdahalenin hedefi insanların daha sık ve doyurucu cinsel etkinliklerde bulunabilmelerinin sağlanmasıdır. Tıp otuz yılı aşkın süre boyunca insanların daha çok seks yapabilmelerini sağlamaya çalıştıktan sonra bir U dönüşü yapmış ve durmadan seks yapma davranışını yeniden hastalık kategorisi içine sokmak için *'kompülsif cinsel davranış'* tanı kategorisini icat etmiştir. Seksenlerin narsisistik, ben merkezci, sürekli doyum mottosunun, zamanımızın yükselen yeni muhafazakârlık dalgasıyla kırılması ve tersine dönmesiyle bu iki tanı kategorisi arasındaki eş zamanlılık dikkate değerdir.

Eşcinsellerin zorla tedavi altına alındıkları yirminci yüzyıl başlarında, bekâr genç kadınlar hamile kalırlarsa akıl hastanesine kapatılmaktaydı. Bu durum bile eşcinselliğin ilk tedavi girişimlerinin bir ahlaki yaptırım uygulaması olduğunu tanıtlamaktadır. Eşcinsellik dinsel bir günah olarak görülürken sekülarizasyonla koşut olarak ruhsal bir hastalık olarak inşa edilmiştir. Bu değişim eşcinselliğin ***suç değil hastalık*** (*not bad but mad*) olarak tanımlanmasıdır.[12]

On dokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca eşcinselliğin bir hastalık modeli içinde açıklanması amacıyla bugün hiçbir bilimsel temeli olmadığı kabul edilen çok sayıda kuram öne sürülmüştür. Jan Bridget, bu kuramların geniş bir özetini verdiği derlemesinde[13] bu düşünce-

12 Candansayar, S., "Bir ötekileştirme pratiği olarak cinselliğin tıbbileştirilmesi ve eşcinsellik", *Antihomofobi kitabı*, Kaos GL, 2009 içinde s. 69-72.

13 Bridget, J., "The Role of Psychiatry/Medicine in Developing and Perpetuating Homophobia", Lesbian Information Service, 1996, http://www.lesbianinformationservice.org/medrole.htm

lerin modern homofobinin gelişmesi ve kalıcılaşmasına tıp ve psikiyatrinin büyük etkisi olduğunu gösterir.

Bridget'in derlemesine göre Karl Heinrich Ulrichs'e göre eşcinsellik doğuştan gelen bir durumdur. Eşcinseller bir cinsiyetin fiziksel/ anatomik özellikleriyle diğer cinsiyetin duygusal ve cinsel yanıtlarını taşıyan üçüncü bir cinsiyetin parçasıdır. Bu görüş lezbiyenlerin kadın bedeni içine hapsolmuş erkekler, geylerin ise erkek bedeni içinde hapsolmuş kadınlar olduğu inanışının oluşmasına temel oluşturmuştur. Paul Moreau, 1887'de eşcinselliği, doğuştan gelen ve psişik ve fiziksel hasarı gösteren ve genital bölgede yerleşik 6. his olarak değerlendirmiştir. Cinselliğin tıbbi model içine alınmasında önemli rolü olan Krafft-Ebing, 1894'te bazılarının eşcinsel doğduğunu, bazılarının ise sonradan eşcinsel olduğunu öne sürmüştür. Eşcinsel erkeklerde, olmayanlara göre zihinsel hastalıkların ve entelektüel bozuklukların daha yaygın olduğunu söylemiştir. Lezbiyenliğin ise santral sinir sisteminin kalıtsal bir hastalığına işaret eden bir beyin anomalisi olduğunu söylemiştir. Alfred Adler'e göre (1917) Lezbiyenlik bir tür maskülin protestodur ve lezbiyenler erkeklerin cinsel nesnesi olmayı reddetmektedir. Lezbiyenler kadınlardan hoşlandıkları için değil, erkeklere kin duydukları için kadınları tercih etmektedir. Benzer şekilde Wolfe, Lezbiyenliğin kadınların evlilik ve annelik gibi sorumluluklardan kaçma yollarını temsil ettiğini ve iki tür lezbiyen olduğunu söylemiştir. Evlenmemiş ve evli ya da daha önceden evlenmiş olan. Wolfe'a göre hiç evlenmemiş lezbiyenler aile hayatı için potansiyel tehdit ve toplum için tehlikelidir.

Bu düşüncelerin, varsayımların ve modellerin günümüz tıbbında yeri olmamasına karşın neredeyse tümünün gündelik popüler inanışlar olarak yerleşmiş olması dikkat çekicidir. Bu varsayımlar tıp literatürü için değersizleşmiş ama sokaktaki adamın bilgisinin kaynağı olarak varlığını sürdürmüştür. Bu ilişki tersine de doğru olabilir. O dönemin doktorları, sokaktaki popüler bilgiyi allayıp pullayıp tıbbi bilgi olarak değerlendirmiş de olabilirler.

Sanılanın aksine Freud, eşcinselliği hiçbir zaman bir psikiyatrik hastalık olarak görmemiştir. Freud, insanın potansiyel biseksüel olarak doğduğunu ve cinsel gelişim süreci içinde eşcinsel ya da heteroseksüel cinsel kimliği kazandığını düşünüyordu. Ancak bu iki cinsel yönelimi birbiriyle eşit olarak gördüğünü söylemek de mümkün değildir. Eşcinselliği, heteroseksüelliğe göre daha ilkel (primitive) olarak görmüş ve cinsel kimlik gelişiminde

anneye saplanıp kalma (erkek çocuk) ya da penis hasetini aşamamaya (kız çocuk) bağlamıştır. Psikanalistlerin heteroseksüellik dışı cinsel yönelimler için temel bir açıklama modeli yoktur. Ancak tek tek vakalara özgül açıklamalar yapmışlardır. Yine de eşcinselliği tedavi edilmesi gereken bir hastalık olarak gördüklerini söylemek olası değildir.

Özellikle ellili yıllarla yetmişler arası, eşcinselliği tedavi etmek için istemdışı, zorla tedavi uygulamalarının en yoğun olduğu dönemlerdir. Bu dönemde istemdışı olarak psikiyatri hastanelerine kapatılan eşcinseller, Elektrokonvulzif Tedavi (EKT), elektrik şokuyla kaçınma tedavisi, Apomorfinle kusturma ve bilişsel, davranışçı terapi gibi yöntemlerle tedavi edilmeye çalışılmışlardır[14].

Ellili yıllar tüm dünyada II. Dünya Savaşı sonrası özgürlük kavgalarıyla, baskıcı devlet uygulamalarının mücadelesi olarak geçmiştir. Bu dönemde eşcinseller başta Amerika Birleşik Devletleri ve Birleşik Krallık olmak üzere 'batıda', 'komünistlerden' sonra en çok baskı gören grup olmuştur. Bu dönemde çok sayıda eşcinsel de, eşcinsellere yönelik "toplumsal baskı" korkusuyla kendi rızasıyla tedavi olmaya çalışmıştır. Bu durum günümüzde de görülmektedir.

Bu baskıcı uygulamalara yönelik eşcinsel özgürlük hareketlerine destek, onları tedavi etmekle yükümlü kılınan psikiyatrlar başta olmak üzere yine ruh sağlığı çalışanlarından gelmiştir. Giderek artan sayıda psikiyatr, psikanalist ve psikolog eşcinselliğin tedavi edilmesi gereken bir hastalık olmadığı gerçeğini dile getirmeye başlamıştır. Eşcinselliğin 1974 yılında Amerikan Psikiyatri Birliği'nce bir hastalık kategorisi olmaktan çıkarılması yine psikanalist, psikiyatr ve psikologların çabalarıyla olmuştur. O dönemin başkanı psikanalist bir psikiyatrdır.[15]

Bir yanda altmışlı yılların özgürlükçü istemlerle dolu dünyası, bu istemlere açık bir aktivizmle ağır bedeller ödeme pahasına katılan eşcinseller, öte yandan eşcinselliğin hastalık olarak görülmemesi gerektiğine inanan ruh sağlığı çalışanlarının çabalarıyla yetmişli yıllarla birlikte eşcinsellik resmi hastalık kategorisi olmaktan çıkarılmış ve istemdışı, zorla tedavi uygulamaları son bulmuştur. Ancak bu durum dünyanın her yanı için geçerli değildir. Türkiye'nin de içinde bulunduğu çok sayıda ülkede çok sayıda psikiyatr ve

14 Smith, G., Bartlett, A., King, M., "Treatments of homosexuality in Britain since the 1950s—an oral history: the experience of patients", *BMJ*, 2004.
15 Tane, J. H., "Judd Marmor", *BMJ*, 2004, s. 328, 466.

psikolog kendilerine ailelerince getirilen eşcinselleri hâlâ tedavi etmeye kalkışmakta, kimi zaman onulmaz ruhsal zedelenmelere neden olmaktadırlar.

Doksanlı yıllarla birlikte şiddetlenen neoliberal düzenin ideolojik aygıtı Yeni- Muhafazakârlığın bir ürünü de eşcinselliğin yeniden ruhsal hastalık olarak kabul edilmesi zorlamalarını başlatmıştır. 1992 yılında ABD'de kurulan Ulusal Eşcinsellik Araştırma ve Tedavi Birliği (NARTH, *National Association of Research & Therapy of Homosexuality*) dünyanın diğer ülkelerinde de örgütlenmeye çalışmaktadır. NARTH, *"Her insanın kendi kaderine saygılıyız, Gey kimliğine sahip olma hakkıyla birlikte, bir geyin bu kimliği silip kendisindeki heteroseksüel potansiyeli geliştirme hakkına da saygılıyız"* sloganıyla çalışmaktadır. Bu slogandaki, ***kader, heteroseksüel potansiyel*** örneklerinde kendini gösteren söylem, örtük olarak **tek doğal olanın** heteroseksüellik olduğu yönündeki muhafazakâr/ baskıcı ideolojiyi taşımaktadır.

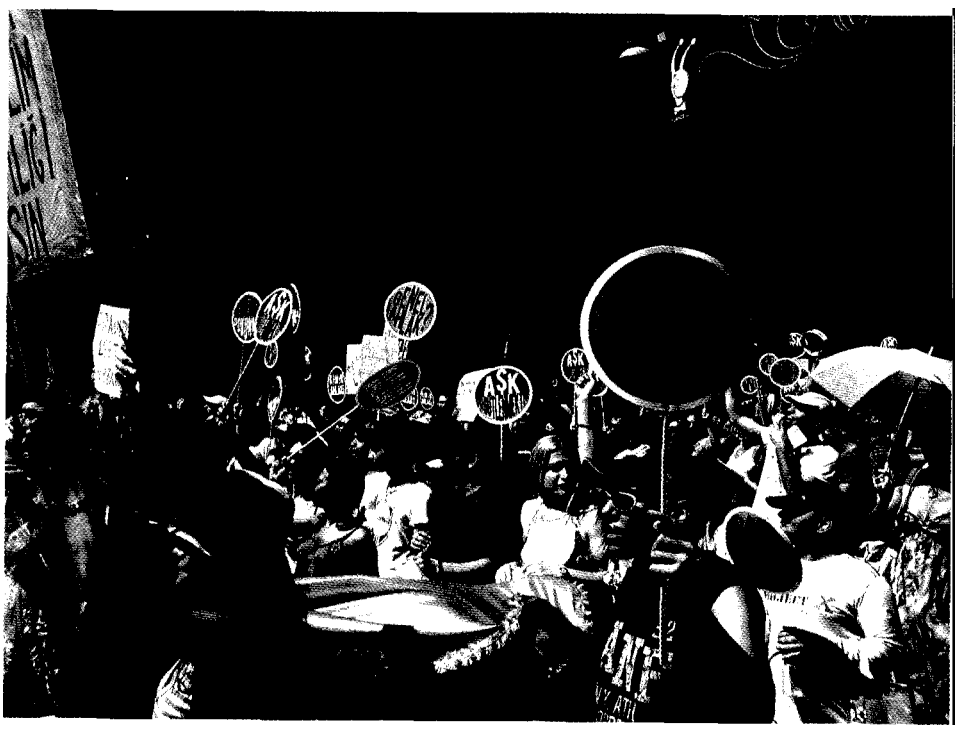
Sonuç

Eşcinselliğin tarihini cinselliğin tarihinden ayrı bir süreç olarak görmek, eşcinselliği ötekileştirmenin bir yansıması olmaktan öte anlamlı değildir. Cinsellik ve cinsel ilişki tarzları kültür üretiminin başlamasıyla (insanlaşma) birlikte iktidar ilişkisinin yeniden üretildiği temel alanlardan biri olmuştur. Bu bakımdan eşcinsellerin karşılaştığı baskılarla heteroseksüellerin karşılaştığı baskılar arasındaki fark niteliksel olmaktan çok nicelikseldir. Bu derece farkını en iyi tanıtlayan durumlardan biri trans cinsel yönelimlerin uğradığı baskılardır. Hiyerarşinin tepesine yerleştirilen heteroseksüellik dışındaki tüm cinsel ilişki tarzları ötekileştirilmekte ve en alta trans cinsel yönelimler yerleştirilmektedir. Hiyerarşik baskı daha üstte olanların kendilerinden daha altta olanlara yönelik baskısını da doğurmaktadır. Ama en üstteki de kendisini, daha aşağıda olduğunu varsaydıklarından üstün görmek zorunda hissetmekte dahası bu üstünlüğü koruyacak şekilde davranmak zorunda kalmaktadır. İktidar ilişkisi bu yolla göreli olarak daha yukarda konumlananı da iktidar ilişkisinin yeniden üretilmesi sürecinde kendisine destekçi, yandaş olarak tutabilmiş olmaktadır. Böylece cinselliğin bizatihi kendisi iktidarın kendisini sürdürmesinin araçlarından biri olmaktadır.

Cinselliğin denetimli inşasında din ve toplumsal ahlak kurallarının etkisinin yerine tıbbi bilgi ikame edilmiştir. Tıbbi bilginin içinde bilimsel dayanağı olmayan ve kaynağını dinsel inanışlar ve moral değerlerden alan çok sayıda 'bilimselliği' kanıtlanmamış değer yargısı ve kabul vardır. Tıbbi bil-

bu değer yargılarının üzerine inşa edilmiştir. İktidarın sürdürülmesi ve yeniden üretilmesinde cinsellik ve cinsel ilişki tarzlarından hangisi işe yarıyorsa o biçim normalleştirilmiş, 'doğallaştırılmış' ve sağlıklı ilan edilmiştir.

Bu yüzden cinsellik ve cinsel ilişki tarzları hakkındaki yargıların uçucu değişkenliklerden ibaret kurgular olduğu hakikatiyle yüzleşmek gereklidir. Heteroseksüellik, eşcinsellik, biseksüel ya da trans cinsel yönelim/ kimliklerinin de biri diğerini ötekileştirici özellikler taşıdığı açıktır. Yine de en güçlü denetim aygıtlarından biri olan tıbbın, kendisine yönelik eleştiriyi ve karşıtlıkları da aynı tıbbi yöntemini izleyerek ürettiği de bir gerçektir.



İstanbul, Onur Haftası 2008.

Kadın Beyni, Erkek Beyni Varsa Eşcinsel Beyni de Var mı?

F. DUYGU ÇABUK KAYA

Cinsel yönelimin normal ya da hastalık olup olmamasıyla ilgili tartışmaların büyük bölümü cinselliğin biyolojik, yapısal, genetik olarak belirlenmesi düşüncesi üzerine kuruludur. Bu tartışma, içinde bazı çelişkiler barındırır. Gey ve lezbiyen bireyler başlangıçta cinsel yönelimin biyolojik bir nedeni olabileceği düşüncesine oldukça sıcak bakmışlardır. Bu bir anlamda *"benim suçum yok, bu benim kaderim"* savunmalarını güçlendirmiştir. Ancak cinsel yönelimin doğuştan, biyolojik, genetik bir kökeni olduğu düşüncesi tıpkı diğer genetik *"kusurlar"* gibi, önlenebilir ve doğum öncesi tanı ile korunulabilir bir *"kusur"* olarak görülebilme riskini artırmaktadır. Bu kurmacada, cinsiyet ile cinsel yönelim kavramlarının birbirleriyle eşanlamlı olarak kullanılması yanılgısı rol oynar.

Biyolojik olarak belirlenen cinsiyet iken, cinsiyetin etkisi altında ama ondan bağımsız olarak gelişen ve kişinin kendisini kadın, erkek ya da eşcinsel, biseksüel hissetmesini sağlayan kimlik boyutuna ise cinsel yönelim denir. Yine de kadın ve erkek biyolojik yapılarının cinsel yönelimi de belirleyebileceğini iddia edenler vardır. Bu iddialar biyolojik cinsiyet farkının, sadece cinsel organlar ve sistemleri değil beyin ve beynin yapı ve işlevini de belirleyici güçte olduğunu savunur. Bu düşünceler kadın ve erkek beyninin yapısal farklılıklarını araştıran çalışmaları çoğaltmıştır.

Kadın ve erkeğin; iç ve dış üreme organları, ikincil seks karakterleri (meme yapısı, kıllanma özellikleri) gibi özellikler bakımından farklı olduğu-

nu biliyoruz. İşte bu farklılığa *"seksüel dimorfizm"* denilmektedir. Benzer şekilde hem insanda hem de diğer canlılarda iki cinsiyet arasında eş seçimi, üreme, yavruların bakımı gibi davranışlar açısından da farklılıklar bulunmaktadır. Davranışlar sinir sisteminin işlev ve yapısı ile ilişkili olduğu için, kadın ve erkek beyninin de farklı olduğunu yani seksüel dimorfizm gösterdiğini söyleyebiliriz. Cinsiyete bağlı olan bu davranışsal farkların nörobiyolojik temelleri halen tam anlamıyla bilinmemekle birlikte, bu yazıda sinir sisteminin buradaki rolünden bahsedilecektir.

Seksüel dimorfizmin cinsiyet organları dışındaki anatomik yapıları da etkilemesi insan dışı canlılarda çoğu zaman daha belirgindir. Tütün güvesinin erkek ve dişilerinin antenleri boyut ve yapı bakımından farklılık gösterir. Dişinin anteni küçük ve düzken, erkeğinki daha büyük ve silialı çizgiler içermektedir. Bu anatomik özellikler ayrı dişi ve erkek üreme davranışları için gereklidir. Dişinin anteni, yumurtalarını yerleştirmek için uygun bir yer olan tütün bitkisinden gelen özgül kokuları algılar. Erkek anteni ise potansiyel eş adayını tanımlayan feromonları algılamak için özelleşmiştir. Bu fiziksel dimorfizm, başarılı bir üremenin birçok aşaması için gereklidir ve beyindeki nöral (sinirsel) döngü ile de eşleşmektedir. Her iki cinsiyette de antene bağlı olan ve ondan çıkan sinir uçları, beyinde antennal lob adı verilen bölgedeki glomerüler yapılara kadar uzanır. Erkek güvelerin daha geniş glomerulusları bulunmaktadır. Erkeğin anteni dişiye nakledirilirse, ilginç şekilde dişinin beynindeki glomerulus büyür. Yani glomerulusun gelişimi ucundaki antene bağlıdır.

Benzeri beden, davranış ve beyin dimorfizmleri hayvanlar âleminde oldukça sık görülmektedir. Örneğin şarkı söyleyen kuş türlerinin erkek üyeleri karmaşık ezgiler söylerken dişiler bunu yapamamaktadır. Erkek kuşların hem şarkı söylemeyi kontrol eden beyin merkezleri hem de sesin çıkmasını sağlayan gırtlak yapıları dişilere oranla daha gelişmiştir.

İnsanlar da dahil olmak üzere tüm hayvanlarda beyindeki dimorfizmler fiziksel farklılıklar ile paraleldir. Beyin ve bedendeki bu dimorfizmler, kan dolaşımında bulunan erkeklik (testosteron) ve kadınlık (östrojen) hormonlarının kontrolü altındadır. Bahsedilen anatomik farklarla birlikte beyindeki yapılar, merkezler ve nöral döngülerde de farklar bulunmaktadır.

Her insan hücresinde çekirdek adı verilen ve kişinin tüm genetik bilgisini taşıyan kromozomları içeren bir yapı vardır. DNA dediğimiz genetik yapı, 46 adet kromozomdan oluşur. Bunlardan 23 tanesi anneden, 23 tanesi de ba-

bıdan gelmektedir. Bu 46 kromozomun iki tanesi ise *"kromozomal cinsiyet"* (genotipik cinsiyet) belirleyen, yani döllenmiş yumurtanın genetik olarak kadın ya da erkek olarak gelişmesini sağlayan X ve Y kromozomlarıdır. Kadınlar XX, erkekler ise XY kromozom çiftine sahiptir. Bu durumda normal şartlar altında çocuğa, anneden her zaman X, babadan ise X veya Y kromozomu geçmektedir. Dolayısıyla kız çocuğu anneden gelen X ile babadan gelen X kromozomunu, erkek çocuk ise anneden gelen X ile babadan gelen Y kromozomunu taşımaktadır.

Bu cinsiyet kromozomunun özelliğine göre iç ve dış genital organlar dişilik ya da erkeklik yapısı kazanmaktadır. İşte iç ve dış genital organlar ve ikincil seks karakterleri de *"fenotipik cinsiyet"* yani dışardan görünen cinsiyeti tanımlamaktadır. Kişiye erkek özelliklerini kazandıran gen, Y kromozomu üzerinde bulunan *"testis belirleyici faktör"*dür (TDF veya SRY olarak adlandırılır). Bu gen yoksa o kişi kadın olmaktadır. Gebeliğin ilk 6 haftası boyunca ceninin cinsel organları her iki cinsiyete de farklılaşabilecek durumdadır. Ancak Y kromozomu varsa SRY geni taşıdığından testosteron salınımına neden olur. Bu hormonun etkisi altında henüz farklılaşmamış genital (cinsel) organlar, erkek yönünde gelişmeye başlar. Eğer SRY geni yoksa yani kişide Y kromozomu bulunmuyorsa (XX ise), genital organlar kadın yönünde farklılaşacak yani testis yerine yumurtalıklar (overler) oluşacaktır. Testisten salınan testosteron ve overlerden salınan östrojen, sinir sistemini de etkiler.

Bu hormonlar, cinsel organlar ve ikincil seks karakterlerinin gelişmesini sağladığı gibi beyin de dahil olmak üzere birçok dokunun farklılaşmasında rol alırlar. Erkek ceninin gelişimin erken dönemlerinde maruz kaldığı testosteron, sinir sisteminin de *maskülinize* (erkeksileşme) olmasını sağlar. Aynı şekilde testosteron yokluğunda dişi ceninin beyni *femininize* (kadınsılaşma) olur. Testosteron, sinir hücresinde bir enzim aracılığıyla östrojene dönüşmektedir. İlginç olarak erkek beynini erkekleştiren hormon testosteron değil, dönüştüğü östrojendir. Dişi ceninin *gonadları* ise bu dönemde östrojen üretmediği için bu etkiye maruz kalmamaktadır.

Testosteron ve östrojenin etkisini göstermesi için gerekli olan hücre yüzeyindeki almaçlar (reseptörler), üreme ve yavruların bakımı gibi işlevlerden sorumlu olan ya da seksüel dimorfizm gösteren beyin bölgelerinde özellikle bulunmaktadır. Beyinde en fazla seksüel dimorfizm gösteren bölgelerden birisi hipotalamus denilen yapıdır. Hipotalamusun *"preoptik alanın seksüel dimorfik çekirdeği* (SDN-POA)" olarak isimlendirilen bölgesi, testosteron etki-

si altında kalarak erkek sıçanlarda dişilerden daha büyük olmakta ve daha çok sinir hücresi içermektedir. Dişi bir sıçan yavrusuna erken dönemde testosteron uygulanması da benzer bir sonuca yol açmaktadır. İnsandaki SDN-POA'da da benzer seksüel dimorfizmler olduğu bildirilmişse de, bunun cinsel davranışlarla ilişkisi tam olarak aydınlanmamıştır. Dişi ve erkek sıçanların POA'larına hasar verildiğinde çiftleşme davranışlarının bozulduğu görülmüştür. Bu nedenle POA' nın eş seçimi ve çiftleşmeye hazırlık davranışlarını düzenleyebileceği düşünülmektedir.

Yine hipotalamusta yer alan *paraventriküler çekirdek* (PVN) ve *supraoptik çekirdek* (SON) memelideki süt üretiminden sorumlu olan ve seksüel dimorfizm gösteren beyin bölgeleridir. Doğumdan sonra dişide oluşan hormonal değişimlerin etkisi altında kalan bu beyin bölgelerinde yer alan sinir hücrelerinin birbirleri ile bağlantılarında artış olmakta ve *oksitosin* ve *vazopressin* adı verilen hormonlar salınmaktadır. Bu hormonlardan oksitosinin görevi, dişideki meme bezlerinin içindeki süt kanallarının kasılmasını ve süt atılımını sağlamaktır.

Seksüel dimorfik yapıların ve davranışların sağlanması, sürdürülmesi ve plastisitesi (değişebilirliği), kandaki cinsiyet hormonlarının beyindeki etkileri sayesinde gerçekleşmektedir. Bu dimorfik beyin bölgelerindeki sinir hücrelerinin sayı ve büyüklükleri programlanmış hücre ölümü ve yaşayan hücrelerin büyümesinin dengeli şekilde düzenlenmesi ile sağlanmaktadır. Hem belli hücrelerin ölümünün hem de belli hücrelerin yaşamının sağlanması yine cinsiyet hormonları olan testosteron ve östrojenin etkisi ile gerçekleşmektedir.

Bu iki hormonun beyindeki sinir hücrelerinin gelişimini ve farklılaşmasını sağladığı bilinmektedir. Nöroplastisite yeteneğinin yüksek olduğu bilinen bir beyin bölgesi olan hipokampus da hormonal dalgalanmalara duyralıdır. Hipokampus temel olarak bellek ve öğrenmeden sorumludur. Östrojen, hipokampal nöronların uyarılma özelliklerini düzenlemekte, sinyalleşmeyi ve plastisiteyi etkilemektedir. Dolayısıyla hormonların etkisi ile gerçekleşen bu tür değişikliklerin bazı öğrenilmiş davranış ve anıların altında yatan mekanizmalar olduğu, bu bağlamda farklı üreme davranışları ile de bağlantılı olduğu söylenebilir.

Dolaşımda bulunan ve beyin işlevlerinde önemli rolü olduğu bilinen testosteron ve östrojenin etkileri; sadece âdet dönemleri (menstruasyon), doğum ve süt verme gibi üreme veya yavru bakımı verme dönemleri üzerine sı-

mirli değildir. Östrojenin, nöronları, iskemik (kan akımında azalmaya bağlı görülen hasar) ve dejeneratif süreçlerden koruduğu bilinmektedir. Yine testosteron kullanımının duygudurum ve davranışları (özellikle saldırgan davranışlar) etkiliyor olması, beynin bu hormonlara olan duyarlılığının hayat boyu sürdüğüne işaret eder. Androjen ve östrojen reseptörleri, hipotalamus dışında amigdala, serebral korteks, substansiya nigra gibi beyin yapılarında da anlamlı derecede yüksektir.

Genotipik cinsiyet ve fenotipik cinsiyette görülen kalıtımsal farklılıklara ise "*interseks durumları*" denilmektedir. Bu durum canlı doğan her yüz bebekten 1-2'sinde görülmektedir. Etkilenen bireylerde kısırlık, cinsel işlev bozuklukları ve cinsel kimlik ile ilgili psikososyal çatışmalar görülebilmektedir. Genotipik ve fenotipik cinsiyette anormalliklere yol açan Turner Sendromu (X0), Klinefelter Sendromu (XXY) ve 47-XYY Sendromu örnek olarak verilebilir. Y kromozomu üzerinde bulunan SRY geninin cinsel organları erkek yönünde farklılaştırdığı belirtilmişti. Dolayısıyla XXY şeklinde cinsiyet kromozu olan kişinin erkek genital organları ile birlikte iki X nedeniyle de meme dokusu gibi dişiye özgü ikincil seks karakterleri olmaktadır. XO genotipi olan Turner Sendromu hastaları ise az gelişmiş dişi görünümde cinsel organlara sahiptir. XYY olan bireyler görünüş olarak daha normal olmakla birlikte genellikle kısırdır.

Bahsedilen durumların hepsinde kromozomal anormallikler vardır. Bu anormallikler olmadan da interseks durumları ile karşılaşılmaktadır. Örneğin genotipik olarak XY yani normal bir erkek olduğu halde, testislerinden salınan testosteronun etki edeceği reseptörlerdeki anormallik nedeniyle tamamen dişi görünümde olan *testiküler feminizasyon* vakaları bulunmaktadır. Bu kişilerde testis dokusu ve bundan salınan yeterli miktarda testosteron olmasına rağmen, reseptörlerdeki duyarsızlığa bağlı olarak kişi dişi olarak görünmekte ve hissetmekte, beyni femininize olmaktadır. Âdet görmedikleri için tetkik edilirken bu durumları saptanmaktadır. İnterseks durumlarında beyin gelişiminin sonuçları tam olarak aydınlatılmamıştır.

Cinsiyet ve beynin biyolojisi, genotipik ve fenotipik cinsiyetin ilişkisi üzerine odaklanmıştır. Dolayısıyla kişinin cinsiyetinin davranışsal boyutları; kendisinde bulunan genital organlar, bu organların salgıladığı ve beyni etkileyen hormonlar, cinsel işlevlerin nöral kontrolünü yapan beyin gelişimi ile tanımlanmaktadır. Öte yandan bireyin cinsel kimliği de cinsel davranışların önemli bir yönüdür.

Cinsel kimliğin en önemli bileşenlerinden biri de cinsel yönelimdir. Cinsel yönelimin oturduğu biyolojik temel hâlâ tam olarak aydınlatılamamıştır. Cinsel kimliğin biyolojisini tanımlama amaçlı olarak cinsel yönelimin moleküler biyolojisi ve genetiği ile heteroseksüel ve eşcinsel bireylerin beyin yapı ve işlevleri arasındaki farklılıklar üzerine odaklanılmıştır. Bugüne kadar sosyal, psikoanalitik ve ahlaki terimler ile açıklanmaya çalışılan cinsel kimlik ve yönelim, günümüzde biyolojik bir bakışla tartışılmaktadır.

Bu konuda oldukça iyi çalışılmış bir hayvan, meyve sineği *Drosophila*' dır. Sineklerde yapılan araştırmalar; fenotipik cinsiyeti kontrol eden genlerin, erkek ve dişiye özgü cinsel davranışları düzenleyen nöral döngülerin farklılaşmasını açıklamada yetersiz olduğunu göstermiştir. Bu genler mutasyona uğratıldığında yine cinsel davranışların değişmediği gösterilmiştir. Daha sonra meyve sineğinin çevresel ve merkezi sinir sistemindeki sinir hücrelerinde bulunan "*fruitless*" adı verilen bir gen saptanmıştır. Bu gen cinsel organ dokularında veya diğer seksüel dimorfizm gösteren beden bölgelerinde bulunmamaktadır. Hem dişi hem erkekte bulunan bu gen, meyve sineklerinin eşleşme davranışlarında rol oynamaktadır. Bu genin dişi ve erkeğe özgü ayrı tipleri vardır. Erkeğe özgü olan gen parçası silindiğinde erkeğe özgü davranışların yok olduğu, tüm gen silindiğinde hiç eşleşmenin olmadığı, erkekteki gen sadece koku nöronlarında inaktive edildiğinde ise erkeği ayırt edemeyen sineğin erkek sineklerle eşleşmeye çalıştığı gösterilmiştir. Erkeğe özgü olan *fruitless* geni dişi beyninde üretildiğinde, dişiye özgü davranışların baskılandığı ve bu sineklerin dişi sineklerle eşleşmeye çalıştıkları görülmüştür. Bu gözlemler; meyve sineği örneği üzerinden heteroseksüel ve eşcinsel davranışı ve hemcins/karşı cinsi tanıma ve seçmeyi düzenleyen sinir sistemi döngülerinin genetik olarak kontrol ediliyor olabileceğini göstermektedir.

İnsanda ise özellikle tek yumurta (monozigot) ikizlerinde yapılan çalışmalar dikkat çekicidir. Çift yumurta (dizigot) ikizlerinden ya da ikiz olmayan kardeşlerden birisinin eşcinsel olması durumunda diğer kardeşin de eşcinsel olma olasılığı ile karşılaştırıldığında; monozigotik ikizlerden birisinin eşcinsel olması durumunda diğer kardeşin de eşcinsel olma olasılığı daha yüksek olarak bulunmuştur. Genetik bağlantı çalışmalarında ise erkek eşcinselliği ile ilişkili bir kromozomal bağlantı bulunmamıştır. Ancak erkek eşcinselliğinin anneden gelen X kromozomu ile taşındığına işaret eden kanıtlardan bahsedilmektedir. Diğer yandan epidemiyolojik gözlemlerden bir tanesi de eşcinselliğin çocuğun doğum sırası ile ilişkili olduğudur. Bir anne-

nın her doğan erkek çocuğunda eşcinsel olma olasılığının % 30 kadar arttığı öne sürülmüştür. Bu iddia da birçok diğer iddia gibi spekülatif kalmıştır. Günümüzde cinsel kimlik ve davranışın temellerine yönelik genetik ve moleküler bir kavrama mevcut değildir.

Buraya kadar kadın ve erkek beyninde üreme ile ilişkili dimorfizm konusundan bahsedilmiştir. Ancak diğer yandan kadın ve erkeğin dil, öğrenme, bellek, görsel yetenekler gibi bilişsel özellikleri açısından da birçok belirgin farklılığı vardır. Ancak bunların tamamen genetik olarak yapılanmış seksüel dimorfizmler olduğu söylenilemez. Bu farkların sosyal ve kültürel olarak öğrenilmiş davranışları yansıttığını da inkâr etmemek gerekir. Ancak bu tür etkilerin olmadığı durum varsayılsa bile kadın ve erkeğin aynı şekilde davranacağını da söylemek mümkün değildir. Beyinde bazı kortikal bölgeler, amigdala, korpus kallozum gibi yapılar; kadın ve erkekte boyut ve şekil bakımından farklıdır. Amigdala burada seksüel dimorfizm açısından önemli bir beyin bölgesidir. Hasara uğradığında insanda hiperseksüalite yani aşırı cinsel davranış görülmektedir. Ayrıca amigdala insanda yüz ifadesi tanımada rol almaktadır. Sağ ve sol beyin yarıkürelerinde birer tane olmak üzere bulunan iki amigdalanın, kadın ve erkekteki hacimlerinden ziyade hangi tarafın hangi durumlarda aktive olduğu farklılık göstermektedir. Bunun işlevsel olarak ne anlama geldiği ise bilinmemektedir.

Sonuçta cinsiyet ve beyin arasındaki ilişki, cinsel davranışı belirleyen biyolojik ve kültürel etkiler ile karmaşık hale gelmektedir. Özellikle insanda, kadın ve erkek beynindeki anatomik farklar çok belirgin değildir ve birçok davranış da sadece kadınsı ya da erkeksi olarak tanımlanamamaktadır. Cinsiyet hormonları beyni gelişimin erken dönemlerinden itibaren etkilemektedir. Bu etki altında seksüel dimorfizm gösteren beyin de özellikle eş seçimi, üreme, yavru bakımı olmak üzere birçok farklı davranışta rol oynamaktadır.

Gen, beyin, cinsiyet, cinsellik ilişkisinde iki temel yanılgı, varsayımları bilimsellikten uzaklaştırmaktadır. İlkin genetik belirlenimin değişmez bir kesinlik olduğu yanılgısı. Genetik yapıtı ya da genetik olarak aktarılan genetik materyal döllenme/ doğumdan sonra hiç değişmeden sabit kalan bir belirleyici değildir. Genetik alanında yapılan çalışmalar bir sonraki kuşağa aktarılan genetik materyalin daha gebelik döneminden başlayarak değiştiğini gösteren kanıtlara ulaşmıştır. Epigenetik fenomenler olarak adlandırılan bu değişim, çevresel şartların genetik materyalin (genlerin) yapı ve işlevlerinde değişime yol açtığını tanımlamaktadır. Bir özelliğin geninin bireyde olma-

sı, o bireyde o özelliğin mutlaka ortaya çıkmasını sağlamamaktadır. Çevresel şartlar var olan bir genin yapısını bozabildiği gibi genin çalışmasını ya da çalışmamasını, çalışmasının niteliğini de değiştirebilmektedir.

İkinci yanılgı, ilkinden daha büyüktür. Genetik belirlenim cinsellikten çok üremeyle ilgilidir. Oysa üreme ile cinsellik eş kavramlar değildir. Cinsellik üremeden daha kapsamlı bir kavramdır. Cinselliğin üreme davranışı ya da becerisine göre tanımlanması heteroseksist bir ideolojinin yansımasıdır. Kaldı ki insan dışı memelilerde bile üreme amaçlı olmayan cinselliğin varlığı bilinmektedir.

Diğer yandan bu dimorfizmlerin cinsel kimlik ve cinsel yönelim gibi durumlara olan etkileri halen tam olarak aydınlatılamamıştır. Cinsel yönelim ve kimliğin biyolojik olarak açıklanmaya çalışılması bir yandan insan cinselliğini anlamamıza katkı sağlarken, bir yandan da heteroseksist bir dünyada heteroseksüel olmayanların ötekileştirilmesinin önünü açabilir. Tıbbın, tarihin birçok döneminde medikal modeller yaratarak ahlaki, dini, kültürel olarak kabul edilmeyeni *"hastalıklaştırma"* özelliğinin işlediğini göz önünde bulundurmadığımızda; tıbbın sunduğu tüm kanıtları bu amaca hizmet edecek şekilde algılama riskimiz vardır. Bu noktada eşcinsellik ya da biseksüelliğin, tıpkı heteroseksüellik gibi hangi biyolojik, genetik, nöral mekanizmalarla oluştuğunu anlamanın; bu durumları bir *"kusur"* ya da *"hastalık"* haline getirmeyeceğinin farkında olmamız önemlidir.

Kaynakça

1. *Neuroscience*, Fourth Edition, Dale Purves, George J. Augustine, David Fitzpatrick, William C. Hall, Anthony-Samuel LaMantia, James O. McNamara ve Leonard E. White, Sinauer Associates: Sunderland, MA., 2008.
2. *Neuroscience: Exploring the brain*, Third Edition, Mark F. Bear, Barry W. Connors ve Michael A. Paradiso. Baltimore: Williams & Wilkins, 2007.

söyleşi

Gerçek Özgürlük Başlangıç Yapmaktır

JULIA KRISTEVA – HÜLYA DURUDOĞAN

Hülya Durudoğan: Tipolojik olarak ele alındıklarında, semiyotik ile sembolik arasındaki ayrımın, bir anlamda, öznelliğin ve anlamın sözlü-olmayan/sembolik öncesi ve sözlü/sembolik boyutları arasındaki ayrımla örtüştüğü söylenebilir. Bu ayrımın öne sürdüğünüz sosyal ve politik çıkarımlar açısından merkezi önemde olduğunu biliyoruz. Kitaplarınızda yazdıklarınıza dayanarak, bu iki boyut olması gerektiği biçimde ilintilendirilmediği takdirde iletişim, sosyal bağlar ve kişinin kendi kendisiyle olan ilişkisi bütün anlam ve değerini yitiriyor. Peki, bu iki boyutun gerektiği gibi bir ilişki içinde olması için ne gerekiyor?

Julia Kristeva: (Gülerek) Bu büyük bir soru. Belki de ilk önce okuyucularınıza semiyotik ve sembolikten ne anladığımı anlatmalıyız. Bu ayrı-

La vraie liberté, c'est le commencement

JULIA KRISTEVA – HÜLYA DURUDOĞAN

Hülya Durudoğan: The distinction between the semiotic and the symbolic, if taken typologically, seem to stand mainly for the non-verbal /pre-symbolic and verbal /symbolic dimensions of subjectivity and meaning. However, it seems that this distinction plays a vital role in terms of the social and political implications of your thought in the sense that, if these two dimensions are not adequately connected, communication, social bonds and relation with one's own self lose all value and meaning. What does it take for these two dimensions to be adequately connected?

Julia Kristeva: C'est une grande question. D'abord, peut-être il faut expliquer à vos lecteurs ce que j'entends par symbolique et sémiotique. Il faut situer cette distinction dans ma recherche des années soixante-dix, qui se situe dans un mouvement

mı, şimdi post-yapısalcılık olarak anılan akımın hüküm sürdüğü yıllardaki yani 70'lerdeki araştırmalarımla beraber düşünmek gerekir. Fransız yapısalcılığı açısından anlamın bir yapı ya da sistem olmadığını göstermenin çok önemli olduğunu düşünüyorum. En azından sadece bir yapı ya da sistem olmadığını... Anlam, konuşan-varlıkta (*L'être-parlant*) bir dinamik olarak ortaya çıkıyor ve bu dinamik konuşan varlığın hislerinin, tepkilerinin ve dilsel imlerinin de hesaba katıldığı bir dinamik. Burada dilin anlaşılması için psikanalizin dahlini gördüğümüz gibi bu konuşan öznenin sadece bir dinamikten ibaret olmadığını, aynı zamanda sosyal ve tarihsel bir çerçevenin parçası olduğunu da anlıyoruz. Yani bir ilişki ve bir dışsallık var, öteki (*l'autre*) var. Semiyotik, dilin çocuğun dil-öncesi halleri ile ilgili olan dil-ötesi (*trans-linguistique*) boyutu. Dil-öncesinde bebeğin çıkardığı sesler, daha sonra şiirsel dilde (*language poétique*) yeniden ortaya çıkar. Sembolikten ise dilin kullanılmaya başlanmasıyla melodi ve ritimlerin sözcük ve cümlelere dönüştüğü ve bilinçli bir mesajın aktarıldığı dilsel anı ve faaliyeti kastediyorum. Dolayısıyla bu ayrımın çok önemli bir işlevi var: semiyotik/sembolik ayrımı dilin, bilinçli mesajın kaybolduğu kritik anlarını hesaba katabilmemi sağlıyor. Taşkınlığı, otistik, histerik veya takıntılı halleri bu kritik anlara örnek olarak verebiliriz. Yani psikanalizde incelediğimiz klinik vakalarda gözlemlediğimiz ve itki ile dilin karşılaştığı bütün haller... Ama bu aynı zamanda

---

qu'on appelle maintenant le poststructuralisme. Il me semblait très important de montrer dans le structuralisme français que le sens n'est pas une structure et un système, en tout cas, n'est pas seulement, qu'il se produit comme une dynamique dans l'être-parlant et que cette dynamique tient compte du sujet parlant, de ses sensations, de ses pulsions, et des signes linguistiques. On voyait déjà qu'une introduction de la psychanalyse dans la compréhension du langage et que ce sujet parlant n'est pas seulement une dynamique, mais il fait partie d'un cadre social et historique. Donc, il y a une relation et une extériorité, il y a de l'autre. Le sémiotique est une dimension du langage qui est translinguistique, qui concerne les états pré-linguistique de l'enfant. Lorsqu'il utilise les écholalies et les rythmes, et ce sont des phénomènes qui vont se réactualiser dans le langage poétique. Et j'appelle "symbolique" le moment et l'exercice du langage qui vient après ce moment lorsque les mélodies, les rythmes changent en mots et en phrases, et un message conscient est délivré. Alors cette distinction me permet de tenir compte des états critiques de langage où le message conscient se perd : toutes sortes de croisements entre la pulsionalité et le langage dans les états cliniques que nous observons en psychanalyse. Mais ça me permet de rendre compte aussi des créativités dans le langage. Par exemple, dans le style poétique ou le style littéraire. Ça me permet en même temps de tenir compte d'empreints qui exercent sur le langage des deux parents -le maternel et le paternel- à tel point que

dildeki yaratıcılığı hesaba katmama da imkân veriyor. Örneğin şiirsel ya da edebi üsluptaki yaratıcılığı. Ayrıca bu ayrım bana, anne ve babanın kullandığı dilde mevcut olan bir şeyin, yani anneliğe ve babalığa dair olanın izlerini görme imkânı da veriyor. Hatta bazı feministler benim semiyotik ile dişil; sembolikle erili kastettiğimi bile düşündüler. Bu tam olarak doğru değil çünkü anne olan her kadında eril ve babalığa dair özdeşleşmeler de mevcuttur. Aynı şekilde erkek sadece erkek değildir; onda hem dişil bir eğilim hem de anneliğe dair olanın izi vardır. Dolayısıyla, bu iki alanı birbirinden tamamıyla ayırmamaya dikkat etmek gerekiyor.

Sizin sorunuza dönersek, modern dünyada mükemmellik ve uyum adına sürekli bir çaba içinde olmaya teşvik ediliyoruz. Günümüzün sanal dünyasında dilin derinliği kayboluyor. Bunun bir örneğini, meşgul olduğu işin anlamıyla hiçbir ilişki kurmadan bütün gün hesap yapan ve yaptığı işin psişik boyutunu farkına varmayan banka hesap uzmanında görebiliriz. Peki, bitmek bilmeyen hesaplar ile bedende itki yoluyla kök salan ve semiyotik diye adlandırdığım dildeki derinlik arasındaki kopuk ilişkiye nasıl çare bulacağız? Sanat ve özellikle edebiyat önemli olmakla birlikte; kişiyi hayatını kendine has bir biçimde –gözyaşlarıyla, haykırışlarla, kendi türettiği ifadelerle vesaire– anlatmasına ve bir anlamda kendi kendinin hikâyecisi olmaya davet eden psikanaliz gibi bir tecrübe de fevkalade mühimdir. Doğru ol-

---

certaines féministes ont pensé que, pour moi, le sémiotique est le féminin et le symbolique le masculin. Ce n'est pas tout à fait ça parce que pour la femme qui est mère, il y a aussi des identifications viriles, masculines et paternelles. Et l'homme n'est pas que l'homme, mais il a une tendance aussi de type féminin; il y a aussi l'empreint du maternel en lui. Donc, il faut faire attention de ne pas cliver ces deux domaines. Donc je pense que dans le monde moderne, pour répondre à votre question nous nous assistons souvent à une sollicitation pour une performance, pour l'excellence et pour l'adaptation et aujourd'hui, de plus en plus, dans un monde virtuel, on perd cette épaisseur de langage. L'exemple le plus caricatural, c'est le trader dans les banques qui joue avec les chiffres, qui n'a aucun rapport au sens de ce qu'il fait, à la dimension psychique, de ce qu'il est en train de faire. Alors, comment remédier à ce genre de dissociation entre les calculs sans frein d'un coté et le langage avec son épaisseur que j'appelle sémiotique s'enracine dans le corps à travers pulsion ? Je pense que l'importance de l'art -tout particulièrement la littérature- est essentielle, mais aussi une expérience comme celle de psychanalyse, qui invite chacun de devenir son propre, comment le dire, narrateur, en racontant sa vie dans un style personnel avec des cries, avec des mots inventés, avec des larmes, etc. Bien que ce soit vrai que l'art est important, ici, nous confronte une autre difficulté. L'art est aussi part prenant du marché, il y a un marché de l'art où l'art devient une marchandise, une valeur. Et on

makla birlikte, sanatın çok önemli olduğunu söylemek bizi bir zorlukla karşı karşıya getiriyor. Sanatın bir piyasası var ve bu piyasada sanat mala ve bir değere indirgeniyor. Böylelikle, semiyotik ve semboliğin arasındaki ve yorumun -felsefi olduğu kadar sanat tarihi ve bütün insani bilimlerine has olan cinsinden yorumun- önemini ortaya çıkaran dikey boyut ortadan kayboluyor.

İnsani bilimlerin insanlığın koruyucusu anlamındaki işlevinin olduğu kadar, bu bilimlerin insanlığın zengin bir dil üzerine kurulmasına imkân veren öğeler olduğunun kavranmasının da çok önemli olduğunu düşünüyorum. Bunu yöneticilerimize anlatmamız lazım. Ama sadece insani bilimler eğitiminin olduğu üniversitelere kaynak aktarmalarını sağlamak için değil. Bu çaba kendini antropoloji, tarih, sanat, psikanaliz ve diğer insani bilimlerde araştırma yapmaya adayan herkesin değerini görünür kılmak için de çok gerekli. Bu nedenle Norveç Hükümetinin insani bilimler için bir ödül düşünmüş olması beni çok mutlu etti. Bildiğiniz gibi Nobel ödül kategorileri arasında insani bilimler için bir kategori yok. Holberg Ödülü 2004'te ilk olarak bana verildi; daha sonra da Habermas'a ve başka kişilere. Bu gerektiği kadar bilinen bir ödül değil ama insani bilimlerdeki araştırmaları tanıdığı için aynı zamanda politik bir tavır. İşte, birinci sorunun cevabı...(*Voilà, this is the first answer*) (gülüşmeler)

---

perd cette dimension verticale entre le sémiotique et le symbolique d'où l'importance de l'interprétation, l'interprétation philosophique, l'interprétation de l'histoire de l'art et tous les sciences humaines. Je pense le rôle crucial des sciences humaines... comme gardian de l'humanité et comme les éléments qui peuvent permettre à une refondation de l'humanisme sur la base d'un langage compris dans sa richesse. C'est quelque chose essentielle qu'il faut faire comprendre à nos dirigeants mais non seulement pour faire donner plus d'argent aux universités où il y a des sciences humaines, mais aussi pour valoriser par tout les moyens de la communication de tous ce qui se consacrent à cette recherche: l'anthropologie, l'histoire, l'art, la psychanalyse etc. Et de ce point de vue, je suis très contente que le gouvernement norvégien a décidé de créer un prix pour les sciences humaines qui manque au prix de Nobel, le prix d'Holberg, que j'ai eu la chance d'avoir en 2004. J'étais le premier à le recevoir, mais Habermas l'a eu après, et ensuite une autre personne. Ce n'est pas un prix qui est assez connu. Mais cette une acte politique de valoriser ce type de recherche. Voilà, this is the first answer!

H. D.: You are using "revolt" in a sense that is not in the usual political sense of revolution. What do you mean by revolt especially in relation to women's revolt? How can revolt help overcome the feminine melancholia as well as renew and sustain the life of the psyche? Is revolt possible in an age of "new maladies of the soul?"

H.D.: "Başkaldırı" (*révolte*) tabirini bilinen politik anlamında yani "devrim" (*révolution*) manasına yakın bir manada kullanmıyorsunuz. Peki, başkaldırıdan, özellikle de kadınların başkaldırısından ne kastediyorsunuz? Başkaldırının melankolinin aşılmasına ve ruhun yenilenmesine yaptığı olumlu katkı nedir? "Ruhun Yeni Hastalıkları" çağında başkaldırı mümkün müdür?

J.K.: Evet, bu başkaldırı fikrine üniversitede iki durumdan yola çıkarak iki sene boyunca verdiğim dersler neticesinde ulaştım. Bu durumların birincisi, Avrupa'nın ve Fransa'nın da belli bir yönelime kaymasıyla ilgiliydi. Biraz önce de söylediğimiz gibi, hesap yapan ama düşünmeyen akıllara doğru bir yönelim var. Hatta işçi sınıfı diye adlandırılanın ve bütün dışarıda bırakılanların başkaldırısı da onların daha fazla kazanmak istedikleri bir durumdan çıkıyor; daha fazla düşünmek istedikleri değil. Bu birincisi. Beni başkaldırı fikrine eğilmeye yönelten diğer durumun farkına varmam ise Heidegger'in 30'lu yıllarda Kant'ın özgürlük kavramı üzerine verdiği dersleri incelemem sayesinde oldu. Kant'ın açıkça gösterdiği gibi –tabii şu anda özetleyerek ve şematize ederek anlatıyorum– başkaldırı, illa ki normun inkârı değildir. Ya bu efendinin kölesisinizdir ya da bu kölenin efendisi... Ama hep özgürleşenin özgürleştiği şeye bağımlı olduğu bir diyalektik söz konusudur. Ve Kant'ın da çok haklı olarak gösterdiği gibi gerçek özgürlük başlangıçtır. Başka bir de-

---

J. K.: Oui, je suis arrivée à cette idée de révolte au bout de deux années de cours à l'université à partir de deux situations. La première, un glissement de l'Europe et de France aussi, dans une direction. Ça correspond un peu à ce qu'on disait tout à l'heure, des esprits qui calculent mais qui ne pensent pas. Et par rapport à cela, même ce qu'on appelle la classe ouvrière et tous ceux qui sont exclut, se mettent en situation de révolte. Ça consiste du vouloir de gagner plus, mais non pas penser plus. Ça, c'était la première direction. L'autre événement qui m'a fait penser à l'idée de la révolte est un cours d'Heidegger sur la liberté qui était un cours dans les années trente et qui était consacré à la notion de liberté chez Kant. Kant montre clairement, mais je résume et je schématise, que la révolte n'est pas nécessairement une négation de la norme. Vous êtes esclave de ce maître ou le maître de cette esclave. Vous êtes toujours dans une dialectique où ce qui se libère dépend sur ce dont on se libère. Et Kant montre très justement que la vraie liberté, c'est le commencement. C'est à dire non pas se révolter pour nier quelque chose qui précède, mais pour commencer à prendre l'initiative. Et cette idée de la liberté comme initiative a fondé, je pense, ce qu'on connait en Occident sous le ton de la libre entreprise. Seulement, cette idée de liberté peut échouer dans l'adaptation d'une valeur suprême, le dieu ou la valeur économique qui est du dollar ou de l'euro. Donc, l'innovation ne peut pas être le seul paramètre de la liberté. Et j'ai essayé toujours, en pensant

yişle özgürlük, önce gelen şeyi inkâr etmek ya da hükümsüz kılmak olmayıp inisiyatifi ele alıp bir başlangıç yapmaktır. Ve bence inisiyatif anlamındaki özgürlük fikri Batı'da serbest girişim denen şeyin temelindedir. Ne var ki bu özgürlük fikri üst bir değer söz konusu olunca –örneğin Tanrı ya da dolar ve avro gibi ekonomik bir değer söz konusu olunca– başarısızlığa uğrayabilir. Dolayısıyla özgürlüğün tek ölçütü yenilik olamaz. Ben hep özgürlüğün başka bir boyutunu ortaya çıkarmaya çalıştım. Yani geçmişe dönüş ve geçmişin yeniden incelenişi olarak başkaldırı... Nietzsche'nin geçmişi yeniden değerlendirme (*transvaluation*) kavramı gibi...

Benim dil öğretmenim Hint-Avrupa dilleri üzerine bir çalışma yapmıştı. Bu çalışma Türkçeye çevrildi mi bilmiyorum. Başkaldırı kelimesinin çok ilginç bir kelime olduğunu söylerdi. Başkaldırı sözcüğü dönmekten geliyor. İyi bir başlangıç yapmak için geriye dönmek gerekir. Anlatılmak istenen bu esasında. Dolayısıyla demek istediğim şu ki gerçek özgürlük geçmişi reddetmekten değil, onu yeniden ele alıp temellendirmekten geçer. Geçmişi kabullenerek yeniden ele alıp incelemek ve bu noktadan yeni bir başlangıç yapmak gerektiğine inanıyorum. Medeniyetin şu anda içinde bulunduğu çıkmazı, yani ya her şeyi yıkma ya da her şeyi reddetme eğilimini aşmak için bu anlamda bir başkaldırıya ihtiyaç olduğunu düşünüyorum.

Kadınlar bunu (başkaldırı) nasıl yapabilirler sorusuna geri dönersek, ön-

---

au travail analytique, de forger notre dimension de la liberté, c'est à dire, la révolte comme retour vers le passé, et comme réexamen du passé, transvaluation comme dirait Nietzsche du passé, c'est ce que fait l'anamnèse selon Freud. Et c'est le sens du mot révolte en sanskrit. Mon maître de langage a fait un ouvrage sur les langages indoeuropéens, je ne sais pas si c'est traduit en turc, il disait que le mot "révolte" est un mot très intéressant. Ça vient de "tourner". Mais l'idée initiaire, ça veut dire, tourner en avant pour mieux recommencer. Donc, je dis que la véritable liberté se consiste à ne pas nier le passé mais le repenser et ainsi le refonder de nouveau. Donc, c'est cette notion de réexamen du passé, faire du nouveau, créer à partir d'une réappropriation du passé qui me parait être la voie. C'est un moment important de notre civilisation où on a tendance soit de tout casser soit de ne rien connaître. Si on retourne à la question des femmes, alors comment les femmes peuvent faire cela ? Je pense qu'il faut toujours d'abord se poser cette question que les féministes ont ouverte et qui est loin d'être terminée : Qu'est-ce qu'on va entendre par une femme? Comment de penser la bisexualité psychique, par exemple ? Qu'est-ce qu'une mère ? Je pense que nous sommes une des rare civilisations qui n'ont pas de discours sur la maternité en dehors du discours commercial ; acheter tout à nos enfants, les contenter en leur donnant tout ce que la société peut avoir, pour qu'ils ne souffrent pas comme moi, comme j'ai souffert, alors on va chez le pédiatre. Mais que fait la

celikle, feministlerin ortaya koyduğu ve cevabının hâlâ arandığı soruyla başlamalıyız: Kadından ne anlayacağız? Başka sorular da var tabii... Örneğin, "Psişik biseksüellik hakkında ne düşüneceğiz?" sorusu. Anne nedir? Ticari olanın –çocuk için satın alabileceğimiz her şeyi almak, onları mutlu etmek için toplumun verebileceği her şeyi vermeye çabalamak, bizim gibi acı çekmesinler diye onları doktorlara taşımak– dışında başka bir annelik söylemi olmayan nadir medeniyetlerdeniz herhalde. Ama anneyi anne yapan nedir? Aşık anne, zamansallığı içindeki anne, dilin aktarılması anlamında anne... Biz psikanalistlerin yaptığımız çalışmaları ne halka aktarma alışkanlığımız var ne de böyle bir becerimiz. Bu çok büyük bir zorluk yaratıyor. Kadın depresyonu, histeriklerin somatizasyonu... Bunlar kadınları etkileyen büyük sorunlar. Ve psikanaliz kadınlara çare olabilir. Dolayısıyla, kadınlara psikanaliz tavsiyesinde bulunuyorum.

H. D.: Türkiye'deki kadınları düşününce insan bunun nasıl olabileceğini merak ediyor.

J. K.: İşte, Doğu'daki kadınlar söz konusu olunca gene fark ediyoruz ki, imge kültürü ile dil karşı karşıya geliyor. Mümkün olduğu kadar az konuşuluyor ve klişelerle konuşuluyor, psişik yaşamı tehdit eden bir çeşit stereotipleme söz konusu oluyor. Ruhun yeni hastalıklarından kastettiğim de bu zaten. Divanın üzerindeki müşterilerin çoğu kadın. Neden? Çünkü bütün bunlara

---

mère? La mère amante, la mère dans sa temporalité, la mère comme transmission de langage, tous ces phénomènes-là. Nous, les analystes n'ont pas l'habitude, le génie de transmettre les travaux techniques que nous faisons au public. C'est une grande difficulté et aussi la dépression féminine, la somatisation des hystériques... ce sont des grandes questions qui touchent les femmes que la psychanalyse peut aider comprendre. Donc...que les femmes se mettent en analyse.

H. D.: Pansant à femmes turques, je ne sais pas comment on peut faire ça ici ?

J. K.: Voilà, pour des femmes en Orient, dans toutes les sociétés, la culture de l'image aussi va rencontrer le langage. On parle le moins possible, on parle avec les clichés, il y a une espèce de stéréotype qui fait que la vie psychique est menacée, j'appelle ça même les nouvelles maladies de l'âme. Je pense que la grande majorité de la clientèle (sur le divan) est féminine. Pourquoi? Parce que, malgré tout cela, les femmes cherchent l'amour. Ça ne veut pas dire qu'elles sont bêtes et naïves. Soit elles ont des enfants, soit elles not pas d'enfant, mais elles ont gardé une mémoire de leurs mères, de leur propre enfance, d'une manière plus douloureuse, plus sensible que beaucoup d'hommes. Elles savent que le sens se construit sur la base de la transmission du sensible, de pre-langage, de ces états archaïques, que moi j'appelle le sémiotique. Et qu'on est deux à faire du sens. Et c'est ce qu'elles cherchent sur le divan. Elles viennent pour ce transfert et contre-transfert. Donc, les femmes cherchent du

rağmen kadınlar aşk arayışındalar. Bu onların aptal ya da saf oldukları anlamına gelmiyor. Çocukları olsun ya da olmasın, kendi çocukluklarına anneleriyle ilişkilerine dair acılı anıları var. Bu açıdan birçok erkeğe naz ran daha hassaslar. Kadınlar, anlamın benim semiyotik dediğim dil-önce arkaik hallerin aktarılması üzerine kurulu olduğunu biliyorlar. Kadınlar a lamın iki kişi gerektirdiğini biliyorlar. Divanın üzerinde aradıkları da bu. B aktarım ve karşıaktarım (*contre-transfert*) için geliyorlar. Demek ki kadınl anlam arıyorlar. Anlam derken, yukarılarda bir yerde olan ideal bir anlar dan değil gündelik anlamdan ve anlamda hissedilebilir olandan bahsediy rum. Bana birçok elbise aldıran sanal anlam değil de, bedenimin içinde y şamama imkân veren anlam var aklımda. Bütün kadınlar potansiyel olara histeriktir. Bunu küçük düşürücü bir manada söylemiyorum. Bedenle anl mın kesiştiği bir yapı var. Çok sayıda kadın psikoterapiye gidiyor. Bazı ps kanaliz seansları çok vakit alıyor ve çok pahalılar; dolayısıyla sadece elit b kesim bundan yararlanabiliyor. Batı'daki bu durumdan ötürü sadece boşar ma, yas veya işini kaybetme gibi acil durumlarla yönelik psikoterapiler yay gınlık kazanmaya başladı.

Diğer soruya dönersek, ben Türk kadınları hakkında bilgili değilim. Am konuya dinler, İslamiyet ve maço kültür açısından yaklaşmak gerekir diy düşünüyorum. Kadınlara özgürlük hissini vermek için çok çaba ve çalışm

---

sens. Quand je dis le sens, je ne pense pas au sens idéal qui est au delà, mais le sen de tout les jours, et le sensible dans le sens. Non le sens virtuel qui va me permettre d m'acheter beaucoup de robes, mais le sens qui me fait vivre dans mon corps. Toute les femmes sont potentiellement hystériques. Je ne dis pas ça au sens péjoratif; cett une structure à la charnière entre le corps et le sens. Alors on trouve beaucoup d femmes en analyse. Alors comment s'adapter à ce public? Il y a les psychanalyses qu sont pures et qui prennent beaucoup de temps, qui demandent un investissement éco nomique; seulement une élite peut le faire. En Occident, on essaie de s'adapter à cel en faisant des psychothérapies analytiques qui répondent à des urgences: un divorce une catastrophe du deuil, un problème de chômage etc. L'autre question, ce n'es pas les femmes turcs, moi je ne connais pas les femmes turc, mais je pense que cel nous confronte aux religions, à l'Islam, à l'exclusion des femmes dans une société machiste. Il y a tout un travail à faire pour donner aux femmes le sens de la liberté Et il y a quelques années j'ai crée le prix Simone de Beauvoir. Nous le donnons à de femmes qui essaient d'être libre. Les deux femmes qui ont reçu le prix, quand nou l'avons commencé, sont deux femmes de l'origine musulmane et qui vivent en Occi dent. Une de Bangladesh et l'autre est africaine. La deuxième fois, nous l'avons donn à un collectif iranien: *One million signatures* et qui essaie de lutter pour la liberté de femmes, les droits des femmes en Iran. Alors, vous voyez le type d'action. Cette an

gerekiyor. Ben birkaç sene önce Simone de Beauvoir Ödülünü başlattım. Bu ödülü verdiğimiz kadınlar özgür olmaya çalışan kadınlar. İlk iki ödülün sahipleri Batı'da yaşayan ve Müslüman ülkelerden gelen kadınlar. Biri Bangladeşli, diğeri Afrikalı. İkinci sene bu ödülü İranlı bir kolektife verdik: *One Million Signatures*. İran'da faaliyet gösteren bu kolektif, kadın hakları ve özgürlük için uğraşıyor. Bu sene ise ödülü Çin'de kadın hakları için savaşan iki Çinli kadına veriyoruz. Bu kadınlar aynı zamanda mesela AIDS'li çocuklarla da beraber çalışıyorlar. Kadın haklarının tesisi için birçok anlaşma imzaladığı halde somut adımlar atmayan Çin hükümetine sorumluluklarını hatırlatıyorlar. Dolayısıyla böyle kadınların diğer kadınlara örnek olabileceklerini düşünüyorum.

H. D.: Ve biz de burada bunu yapmalıyız.

J. K.: Evet.

H. D.: Cinsiyet farklılığı, hem bu konunun biyolojik ve toplumsal cinsiyet ile ilişkisini teorik olarak inceleyen, hem de cinsiyet farklılığının sosyo-politik çıkarımlarıyla ilgilenen feministler için hâlâ büyük önem taşıyor. Size göre cinsler arası savaş olağan bir durum olmakla birlikte, barış içinde bir toplumsal yaşam da pekâlâ mümkün. Bu toplumsal yaşamın kadınlar için kısıtlayıcı değil de özgürleştirici ve üretici olmasını sağlayacak bir tür "cinsiyet farklılığı etiği" hakkında neler söyleyebilirsiniz?

---

née nous le donnons à deux chinoises qui travaillent pour les droits des femmes, qui veulent travailler avec les enfants contaminés de SIDA, par exemple, ou de montrer au gouvernement chinois, qui a signé beaucoup de déclarations internationales pour légalité des femmes au travail, qui proclame abstraitement ces droits, d'appliquer ces droits. Donc, je pense que les femmes comme celles-ci sont des exemples pour les autres femmes.

H. D.: Et nous devons faire ça ici.

J. K.: Oui.

H. D.: It seems that the question of sexual difference is still a very hot topic among feminists who are interested in both the theoretical questions regarding its relation to the categories of sex and gender and the socio-political implications of this question. You say that the war between the sexes is endemic but that we can still transform it into communal living. What can you say about maybe an ethics of sexual difference that can make this communal living not constraining but perhaps productive and freeing for women?

J. K.: C'est une question très profonde et très longue. Moi, je vais vous envoyer les textes que j'ai présenté à une université européenne sur la guerre et paix des sexes. Et qui sont repris dans mon livre *La Haine et Le Pardon* qui va être publié en automne par Columbia Press. D'abord, je risque d'être représenté comme essentia-

J. K.: Bu çok derin ve çok uzun bir soru. Ama size Avrupa'da bir üniversitede cinsiyetlerin savaş ve barışı üzerine yaptığım sununun metinlerini göndereceğim.* Bu metinler sonbaharda Columbia Üniversitesi Yayınlarından çıkacak olan *La haine et le pardon*** adlı kitabımın içinde de yer alıyor. Benim özcü olduğumu düşünenler var. Bence cinsiyet farklılığı gerçekten var. Bu farklılık, biyolojik bir farklılık. Bu biyolojik temelin üzerinde de kadının üreme açısından erkeğinkinden farklı olan rolünü içeren kültürel bir yorum var. Birinci soruda modern anneliğin söylemi bağlamında bahsettiğim açıdan anneliğin önemi anlamında. Yahudi annenin, Hıristiyan annenin, Yunan annenin, Türkiyeli annenin (ben bunu bilmiyorum) ne olduğunu biliyoruz ama modern annenin ne olduğunu bilmiyoruz. Annenin rolünde cinsinden belirlenen bir farklılık ve bir yaratıcılık mevcut. Dahası, bu farklılığın ve yaratıcılığın temelinde, kadının dille ilişkisinin semiyotiğin sembolikle olan döngüsel ilişkisi yoluyla belirlendiği temel bir başkalık söz konusu. Semiyotiğin önemi ve sembolikle ilişkisi, başka bir deyişle, duyum ile yasanın, yasak ile itkinin kadın açısından ilişkisi, bu ilişkilerin erkekteki halleri ile aynı değil. Örneğin kadının haz (*jouissance*) ve arzusunun biçimi erkeğin

* Henüz elimize geçmedi.

** *Hatred and Forgivenes*, (Nefret ve Affetme), İng. Çev.: Jeanine Herman, New York: Columbia University Press, 2010.

---

liste. Je pense qu'il existe une réalité qui s'appelle la différence sexuelle. Cette différence est biologique, mais sur la base biologique, il y a une construction culturelle qui comprend d'une part le rôle de la femme dans la procréation et qui n'est pas identique au rôle de l'homme. Donc, l'importance de maternité, ce que j'ai dit dans la première question sur le discours moderne de la maternité. On sait ce que c'est la mère juive, la mère chrétienne, la mère grecque et la mère turc (je ne sais pas ça); mais la mère moderne, on ne sait pas ce que c'est. Cette créativité, cette différence base sur le rôle de la mère, mais aussi sur la différence du rapport de la femme à langage qui consiste en ce cycle dans le rapport au sémiotique et au symbolique, l'importance du sémiotique et son rapport au symbolique. Autrement dit, chez la femme, le rapport entre la sensation et la loi, entre l'interdit et la pulsion n'est pas le même que chez l'homme. Et la jouissance et le désir féminin prennent d'autres formes que le désir et la jouissance de l'homme. C'est un long travail que j'essaie non pas de résumer de manière conceptuelle généralisant, mais en donnant des exemples. Et ces exemples, je les trouve dans la littérature. Par exemple, l'homosexualité de Collette n'est pas la même que l'homosexualité de Proust. Ou en prenant dans les exemples dans le mystique. Je connais mieux les mystiques chrétiens. Tout ça pour dire que nous, les gens dans les sciences humaines, des écrivains, on doit essayer donner des exemples pour montrer les différences. Comment c'est

hız ve arzusundakinden farklı. Amacım genelleme amaçlı bir kavramsallaştırma değil. Örnekler üzerinden gitmeyi tercih ediyorum. Ve bu örnekleri de edebiyatta buluyorum. Örneğin Collette'in eşcinselliği Proust'un eşcinselliği ile aynı değil. Ben bu örnekler için mistik geleneğe de bakıyorum. Hıristiyan mistisizmini daha iyi tanıdığım için daha çok oraya bakıyorum. Bütün bunlardan bahsetmemim nedeni şu noktayı vurgulamak: İnsani bilimlerin içinde olan bizler ve yazarlar da, kadınla erkeğin birbirlerinden farklılıklarını göstermek için örnek bulmak ve örnek vermek peşinde olmalı. Kadın olmak nasıl bir şey? Kadında farklı olan yaratıcılık nasıl bir şey? Erkek olmaktaki farklılık ne? Freud'a sorarsanız bir üçüncü boyut da var; kadın ve erkek, her ikisi de biseksüelliğin içinde. Ben hep dört tane cinsiyet varmış farz ediyorum (gülüşmeler): erkeğin dişiliği ve erkekliği, kadının dişilliği ve erkekliği ile aynı değil. Dolayısıyla psikanalizin bir işlevi de tekilliklerin rahatça var olabileceği bir insanlığa doğru ilerleyebilmemizi mümkün kılmak adına bu farklılıkları bulmak ve açığa çıkarmaya çalışmak. Şu nokta ile de bitirmek istiyorum: Bana hep feminist misiniz diye sorarlar? Ben de biraz Bizanslı olduğum için (gülüşmeler) işleri karmaşıklaştırmayı hep sevmişimdir... Bu soruya şöyle cevap veriyorum: Feminist değilim, Skotusçuyum. Kimse bir şey anlamıyor. Don Skotus büyük bir İngiliz filozof. Skotus hakikatin genel fikirlerde değil tikelde olduğunu düşünüyordu; şu adam, bu kadın... İngilizle-

---

d'être femme? Avec quelle créativité? Et comment c'est différent d'être un homme ? Et il y a un troisième domaine qui est, que chacun de nous homme ou femme est dans la bisexualité selon Freud ? Je prétends, moi, que nous sommes toujours 4 : le féminin et le masculin de la femme n'est pas le même que le féminin et le masculin de l'homme. Et alors, c'est le rôle aussi de la psychanalyse. D'essayer de trouver ces différences. D'une manière à ce que nous puissions aller vers une humanité singulière pour cultiver des singularités. On va terminer ce dessus parce que souvent on me dit, êtes-vous féministe ? Et moi, comme je suis un peu byzantine, j'aime compliquer les choses, je réponds : je ne suis pas féministe, je suis scotiste. Personne ne comprend rien. Scote est Dun Scote, qui est un grand philosophe anglais. Il disait que la vérité, ce n'est pas dans les idées générales. C'est le singulier, cet homme-ci, cette femme-là, pour les anglais, "thisness". Nous le savons sur le divan que, même si on a des concepts, le concept de type, les phases anales, orales etc; on essaie de chercher la particularité selon laquelle chaque femme articule le féminin et le masculin. Nous faisons attention à son rapport à la pulsion, la loi, sémiotique et le symbolique. On devrait continuer vers une humanité des différences et non pas des schémas. Ces différences ne s'enferment pas dans leur différence mais elles font des liens. Et c'est là que je rencontre mon grand ami, Hannah Arendt. Comme vous le savez l'avenir de la pensée politique, pour elle, dépend sur l'effort de trans-

rin *thisness* dedikleri şey. Biz (psikanalistleri kastederek) her ne kadar bazı kavramlardan yararlansak da –anal dönem, oral dönem, tip kavramı gibi– her kadının dişil olan ve eril olanı ifade edişine dikkat ederiz. İtki ile, yasa ile, semiyotik ve sembolik ile ilişkisine veririz dikkatimizi. Şablonlardan değil farklılardan oluşan bir insanlığa doğru gitmeliyiz. Esasında farklılıklar farklılıkları cinsinden kapamıyorlar kendilerini; bağlantılar kuruyorlar. Düşüncelerim sevgili arkadaşım Hannah Arendt'inkilerle işte burada kesişiyor. Bildiğiniz gibi, Arendt'e göre politikanın geleceği, Kant'ın estetik yargısını politik bir bağa dönüştürmekten geçiyordu. Estetik yargı nedir? Estetik yargı hüküm vermez ama hazzı kullanır. Bir konserden çıkan herkes çok kişisel bir fikirle çıkar ama herkes bu fikre ve yargıya varırken aldığı hazzı kullanır. Konserden çıkan herkesin aldığı haz farklı olsa da bir topluluksunuzdur. Amaç, esas itibariyle birbirinden farklı olan tek tek kadınlardaki ve erkeklerdeki, herkesteki yaratıcılığı ortaya çıkaracak bir politik bağ yaratmak. Avrupa'da gidebileceğimiz noktanın bu olduğuna inanıyorum. Bir taraftan farklılığı korur ve desteklerken diğer taraftan birbirimizle iletişimde olmak ve paylaşmak... Bu bir ütopi.

H. D.: Bu güzel söyleşi için çok teşekkür ederiz.

J. K.: Ben teşekkür ederim.

---

former le jugement esthétique de Kant en lien politique. Qu'est-ce que le jugement esthétique ? En faite, le jugement esthétique ne juge pas, mais utilise le goût. Tout les gens qui sortent d'un concert ont un jugement, mais ils utilisent le goût pour arriver à ce jugement. Bien que le goût est très personnel et unique, vous êtes une communauté. Mais l'idée, c'est de créer un lien politique qui suscite la créativité maximale de chacun, chacun est différent, les hommes, les femmes. Je pense qu'en Europe, on peut aller jusqu'à là. De favoriser le maximum de la différence et, en même temps, d''essayer de communiquer les uns les autres, de partager. C'est une utopie.

H. D.: Merci beaucoup pour cet entretien.

J. K.: Merci à vous.

Psikanalizin Anarşisi*

NOREEN O'CONNOR

Analitik çalışmamda gözettiğim esas ilkelerden biri, bireylerin bütünleşik bir rasyonaliteye indirgenemeyecek konuşmalarında ifade çoğulluğuna izin vermektir. Bu, farklılıkları muhafaza etme ve insan olmanın tek bir ideali -bu ister Platoncu bir filozof olsun, ister varlığın çobanı Heideggerci bir şair- olduğu yolundaki nosyonu reddetme yönünde bir çabadır. Bu bölümde, Kristeva'nın temelciliğe yönelik böyle bir itirazın psikanalitik deneyime içkin olduğu yolundaki iddiasını ayrıntılarıyla ele alacağım. Kristeva'nın ısrarlı başkalık vurgusuna rağmen, lezbiyen arzuya kuramsal yaklaşımının bireylerin cinselliklerinin özgüllük ve çeşitliliğine engel teşkil eden sorunlu çelişkiler içerdiğini vurgulamak istiyorum. Levinas'ın yüz-yüze ilişki modelinin, her insanın biricikliğinin öne çıktığı analiz uygulamaları açısından önemini ele alıyorum.

Ötekini Anlamak

Birçok insanın psikanalize girme nedeni Aynı'da, yani bir duygu bütünlüğünde, endişeli, dayanılmaz ama aynı zamanda kaçınılmaz ve sabitlenmiş olan, başkalığa yol vermeyen bir varoluş minvalinde kısılmışlık hissidir. Bu "takıntıları" listelemek, onları bilinen ruhsal durumların semptomları olarak tanımlamayarak reçetelendirmek ve böylece kişiye hem hazzı hem kırılganlığı yaşatmak psikanalizin görevi midir? Bu soru, psikanalizin merkezî özelliklerinden birini, yani bir ontolojik topolojiler pratiği olmadığını, bir

* Mary Lynee Ellis ve Noreen O'Connor, *Questioning Identities: Philosophy in Psychoanalytic Practice*, Karnac Books: Londra, 2010'un Dördüncü Bölümünün çevirisidir.

başka deyişle Varlığın hakikati üzerine düşünmenin parametreleri dâhilinde bir soru-cevap pratiği olmadığını vurgular.

Bu ontolojik perspektif, sadece soruyu soranın sorguladığı Varlıkla meşgul olmadığı, aynı zamanda o Varlığın da anlamaya açık olduğu yönünde işlemsel bir varsayım içerir. Bu, ilkece, sorgulayanın kendi anlamını, Varlıkla olan ilişkisi üzerinden temellendirebileceği yolundaki görüşe yol açar. Burada "Ben kimim?" sorusu ancak bir "ne sorusu" olarak öne sürülebilir çünkü Varlık ancak genellik açısından ele alınabilir. Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de öne sürdüğü ve esas hermenötik gerekliliğin, kişinin önceki ilişkilerinden edindiği ön-anlayışlarının söz konusu meseleye massedilmesi olduğu savı bunu örnekler. Tahmin (*anticipation*) ve saklamanın (*retention*) metin olarak mevcudiyeti, metnin biçimsel yapısının sadece *anlamlarını* ifade etmekle kalmayıp hakikatini de ifade ettiğinin bir bildirimidir.[1] O halde burada esas yorumlama işi tikelin genel olanın ışığında kavranması olarak vuku bulur. Soruya açık ya da anlaşılabilir olan "Ben" genellik kipinde ortaya çıkar. Bu da evrensel "Ben" konuşmada tutulurken, tikelliğinin elden kaçtığı anlamına gelir.

Levinas'ın da tartıştığı üzere, "Anlayan kim?" sorusu herhangi bir içeriğe sahip olmayan tek heceli "ben"le yanıtlanıyor olsa da, bağlam içinde üstlendiği anlam "senin tanıdığın ben", "sesini anılarında bulduğun ben", "kendi tarihinin sisteminde konumlandırabileceğin ben" anlamına gelmelidir. *Logos*'un kendini mevcut edişi sırasında "kim", "ne"nin dile getirilişinde kaybolur. Heidegger ve Gadamer için "Anlayan kim?" sorusunun yanıtı özün bir serimlemesi şeklini almalıdır çünkü bu soru, düşünme ve Varlığın bizatihi Varlığın içinde olduğunu varsayar – "kim" "anlayan kimsedir". Demek ki hakikat Varlığın kendine serimlenmesi, kendiliğin bilincinde –burada bilinç kendini bilmeyi ya da kendine sahip olmayı ima eder– serimlenmesidir. Bu farkın veya başkalığın reddini içerir çünkü her şeyi entelektüel bir kavrayışla kendine indirgeyen hükmedici bir düşünürü ima eder. Bir ontolojist buna karşı çıkıp sınıflandırmadan kaçan şeyin tam da kendi ve başkanın biricikliği olduğunu öne sürebilir, ne var ki başkayla ilişkiyi, anlamaya veya yoruma tümüyle açık bir bütünlük veya sistem açısından tanımlayarak anlayan veya yorumlayan kişi tarafından sahiplenilebilen ilişkinin olasılığı da kurulmuş olur.

1 Gadamer, H. G., *Truth and Method*, Çev.: J. Weinsheimer ve D.G. Marshall, Londra: Sheed Ward, 1975, s. 267-269.

Freud'un yirminci yüzyıla en önemli katkısı, bir bireyin, söylediklerine özgül bir biçimde yanıt veren bir başkasıyla arasındaki yaşanan konuşmanın tanınmasıdır. Bu karşılıklı konuşmada bir bakıma, öngörülmemiş olan, hâlihazırda bilinmeyen ama aslında çok tanıdık olduğu hissedilen bir şey zuhur eder. Platon *Phaidon*'da (62b) muhataplar arasındaki eşitsizlik veya asimetriden ortaya çıkan konuşma nosyonunu sunar. Platon Yabancı'nın[2] kendi mekânında, tek başına ikamet eden ruha seslendiğini varsayar. Yabancı, kendisine biçilen rolde kapsanamaz ama çağrısı veya daveti yoluyla topluluğun önvarsayımlarının altını çizebilir. Arzu, özerk özneye seslenen ve böylece Varlığın mutlaklığını istikrarsızlaştıran başkanın ifşası üzerinden ortaya çıkar. Arzu salt ölümsüzlüğe doğru bir mecburiyet değildir çünkü onun amacı başka'dır, Yabancıdır: "Ancak mutlak şekilde yabancı olan bize yol gösterebilir. Ve bana mutlak biçimde yabancı olacak olan, her tipolojiye, her cinse, her sınıflandırmaya kafa tutabilen de ancak insan olabilir..."[3]

Kristeva psikanalitik projeye içkin başkalığı kısa ve öz biçimde ifade eder:

> Geçmişten şimdiye, düş kırıklığından arzuya, hazzın parametresinden ölümün parametresine... (analist) analizanı yorumunun beklenmezliğiyle afallatır: ne var ki, analizin beklenmezliği her durumda bir sabitle devam ettirilir: Öteki için olan arzu.[4]

"Psikanaliz ve Polis" başlıklı makalesinde, bir hermenötiğe hapsedilemeyecek olan psikanalitik yorumu tartışır: Analist hastalarına anlam veya kimlik güvencesi vermez, sabit bir sistem veya kural koyucu bir ahlaklılık konumundan konuşmaz. Kristeva öznenin önermeli ifadeleri, karşılıklı anlaşma amacıyla bir başkasına yöneltilen konuşmadan ayırt edebilme gücüyle olumsuzculuğu, reddi ve ölüm dürtüsünü sembolik olarak bütünleştirmesinin önemini vurgular. Analiste, gördüğü bir kadının ağladığını söylemek yerine "gözleri nemliydi" diyen bir hastanın kullandığı bu ifade önermeli ifadeye bir örnektir.

2 *Phaidon*, 57b, 58b.

3 Levinas, E., *Totality and Infinity*, Çev.: A. Lingis, Pitsburgh: Duquesne University Press, 1969, s. 73.

4 Kristeva, J., "Psychoanalysis and the polis", T. Moi (Ed.), *The Kristeva Reader*, Oxford: Blackwell, 1986, s. 310 – 320 içinde, s. 311.

Temelcilik ve Köken Arayışı

Kristeva'ya göre psikanaliz Batı metafiziğinin temelciliğine veya formalizmine meydan okur. Bu formalizm kökensel deneyim ve verili olma gibi ortak mefhumlar içerir. Deneyim özgün, temelci veya nihaidir çünkü diğer her şeyin göndermede bulunduğu veya kendisi başka bir deneyime indirgenemezken diğer her şeyin kendisine indirgenebileceği şeydir. Böylece, hangi adla anılır olursa olsun –Tanrı, Varlık, Tarih, Gelenek– nihailiğinde indirgenemez olan köken hem nihai deneyim olarak aslîdir hem de verili köken olarak kökenseldir. Temel bir yapının varsayılması çoğulcu ifade için, arzuların, isteklerin ve korkuların söylemi için bir model sunmaz. Bu, insan ilişkilerinin asimetrisinin, konuşmacılar arasındaki farka rağmen kurulan ilişkinin tanınmasını içerir. Kişinin kendi kökenine sahip olma, kendilik-bilgisi olarak kendi olma arzusu, başkalığı veya farkı saf dışı etme arzusudur.

Kristeva analitik konuşmanın, arkaik anne olarak belirlediği kökene dönüş arzusunu ortaya çıkardığını öne sürer. Arzu konuşmanın karşısında bulunur. Arkaik anne anlama direnir, adlandırılamaz. Analistin görevi adlandırılamaz olan için yer açmak, onu bir fantazma olarak görmektir. Bu, Kristeva'nın arzunun anlamsızlığı veya deliliği adını verdiği şeyin ortaya çıkması için aşikâr biçimde "gerçekçi" olan anlamı konuşmadan kaydırmayı gerektirir. Kristeva kişinin sevilmediği zaman hasta olduğunu savunur. Psikanalizin merkezî varsayımlarından biri mevcut mutsuzluğun, ıstırabın nedeninin geçmişte diğerleriyle, öncelikle de anne babayla iletişim kuramamış olmak olduğudur – çocuk konuşur ama duyulmaz; o halde, psikanaliz iletişim üzerine iletişimdir.

Öznelliğin dil ve zaman açısından belirlenimi bu çabada merkezi öneme sahiptir. Kristeva Kartezyen egoya ve Husserl'in transandantal egosuna karşı öznelliği bir süreç olarak, bir ifade sürecinin öznesi olarak belirler. Filozoflar zaman ve öznellik mefhumunu daimi olarak sorgular ve yeniden formüle eder. Tarihçiler, arkeologlar, fizikçiler, biyografi yazarları, dinler araştırma konularına göre çeşitli zaman teorileri ortaya atar. Psikanaliz psişenin kökenine dair bir teori sunar – öznenin içgüdüsel ve/veya nesne ilişkileri dâhilinde zamanlaması. Üç aylık bebekler ilişkileri üzerine bizim kullandığımız sentaksı kullanarak konuşmadıklarından psikanalistler, yetişkin insanlarla çalışmalarında, yaşamlarının erken dönemlerindeki deneyimleri temel alarak bazı durumlarda gerçek olduğu iddia edilen çeşitli hipotezler sunmuştur. Kristeva *Desire in Language*'da çocukluğa erişimin zorluğu veya imkânsızlığına atıfta

bulunur ve Batı düşüncesinde çocukluk üzerine söylemin "düşünceyle düşünce olmayan arasında bir hesaplaşma" içerdiğini savunur.[5]

Sözceleme Özneleri

Oidipus kompleksi, nasıl olup da cinsiyetlenmiş insanlar haline geldiğimizi ve simgesel düzene, dile nasıl girdiğimizi açıklamak için koyutlanmıştır. Simgesele girmeden önce bebeğin çokbiçimli içgüdüsel itkilerle işlev gördüğü ve annesiyle bir ikilik içinde kurulduğu varsayılır. Kristeva'nın bu alana getirdiği yenilik, öznenin bir sözceleme öznesi olduğunu öne sürerek, dil mefhumumuzu, Oidipal-öncesi, simgesel-öncesi ifadeyi –daha sonraki sentaktik gelişime dahil etmeden– de kapsayacak biçimde genişletmiş olmasıdır. Bu erken ifade biçimine semiyotik ilişki adını verir:

> *Semiyotik*, imleme sürecinin psikosomatik bir kipidir; bir başka deyişle, simgesel bir kip değil, (kelimenin en geniş anlamıyla) süremi eklemleyen bir kip... örneğin, (ritmik ve tonlamalı) sesli modülasyonlardaki (gırtlaksal ve anal) büzgen kaslar arasındaki ya da büzgen kaslar ve ailedeki kişiler arasındaki bağlantılar.[6]

Semiyotik basitçe daha sonraki bütünleşmelerde geride bırakılacak bir aşama veya safha değildir ama Kristeva öznenin her zaman hem semiyotik hem simgesel olduğunu vurgular. İm ve sentakstan önce gelen çeşitli süreçleri Platoncu bir terim olan *khora*'yla açıklar. *Khora* mefhumu psişik ağrı, acı ve üzüntünün oluşumunu açıklamaya da yardımcı olur. Kristeva *khora*'yı öznenin hem üretilip hem olumsuzlandığı, öznenin birliğinin onu üreten değişimler ve yavaşlamalar (*stasis*) tarafından parçalara ayrıldığı yer olarak belirler. *Khora* temsile açık bir "anlam" olmasa da "dilsel imin henüz bir nesnenin yokluğu ve gerçek ve simgesel arasındaki ayrım olarak telaffuz edilmediği" bir anlam kipidir.[7] Kristeva simgeselin, biyolojik farklar ve tarihsel aile yapılarının getirdiği kısıtlamalar üzerinden diğeriyle kurulan ilişkide ortaya çıktığını belirler. Gelişimin simgesel aşaması psikanalistlerin yokluk ve temsil kapasitelerini atfettiği ayna evresiyle birlikte başlar.

5 Kristeva, J., *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Çev.: T. Gora, A. Jardine, ve L. Rodiez. Oxford: Blackwell, 1980, s. 276.

6 Kristeva, J., *Revolution in Poetic Language*, Çev:. M. Waller, New York, Columbia University Press, 1984, s. 28-29.

7 *Age.*, s. 26.

Adlandırılamayan: Fobi, Narsisizm, Sınır Kişilik Psikozu

Daha önce de belirttiğim üzere, Kristeva öznenin dirençli arkaik anneye dönme arzusunun ve analistin bu arzuya yönelttiği dikkatin, adlandırılamayana yer açışını vurgular. *Korkunun Güçleri*'nde Kristeva bebeğin anneyle kurduğu Oidipal-öncesi ilişki bağlamında reddedilme, korku, kaygı ve agresyona odaklanarak sınır kişilik psikozunun muhteşem bir çözümlemesini sunar. Oidipal dönem öncesinde, yani dilin özerkliğinden önce anneden ayrılmaya yönelik girişimin yol açtığı tiksinti ve dehşet duygularını betimlemek için *"abjection"* tabiri kullanılır: *"Abject*, halihazırda yitirilmiş olan bir nesne için tutulan yasın şiddetidir."[8] Kristeva *abjection*'ı birincil bastırmanın nesnesi olarak öne sürer. Baskı serbest bırakıldığına *abjection* narsisizmi paramparça eder ve "'[B]en'im olduğum ölüm dehşete yol açar."[9]

"Küçük Hans" üzerine bir yorumunda Kristeva, fobik durumların etki ettiği iletişim türünü ayrıntılarıyla ele alır. Yoğunlaşma süreçleri fobi üretiminin ayrılmaz bir parçasıdır. Fobik "nesne" hâlihazırda tesis edilmiş bir nesneden çok itkinin temsilcisidir. Fobiler üzerinden iletişim, metafor üretme yetersizliğinden kaynaklanır. Bu bağlamda, analizin iki esas görevi vardır; ilki, bir anıyı, bir dili adlandırılamayan ve adlandırılabilen korku durumlarına geri getirmek, ikincisi analizanın imleyen ve birincil süreçler arasındaki oyuna zemin teşkil eden boşluğun farkına varmasını sağlamaktır. Kristeva fobinin dilini bir "eksiklik" dili olarak tanımlar.[10] Burada dilin kendisi karşı-fobik bir nesne haline gelir, konuşulmayanın üzerinden izi sürülmesi gereken bir söylemin önüne set çeker.

Nesne ilişkileri psikanalisti Margaret Little, sınır kişilik psikozunu, psişe ve soma arasındaki bir farklılaşmamışlık durumu ve ego ve id arasındaki birleşmenin başarısız kaldığı bir durum olarak tanımlar. Heyecan durumları yok olma tehditleri olarak algılanır. Kristeva, bu "dünyada varolma" durumunu, kişinin kendi bedeniyle dünya arasındaki sınırın yıkılması olarak tecrübe etme açısından tanımlayarak bu tutumu geliştirir. Burada, insan bedensel sıvıların akınına maruz kalır: kanın, spermin, dışkının akışkanlığı. Kristeva, cinsel arzunun yegâne nesneni haline gelen bu akışkanların dışarı atılmasını (*abjection*) tasvir eder. Sınır kişilik psikozundan mustarip bir kişi,

8 Kristeva, J., *Powers of Horror. An Essay on Abjection*, Çev.: L Rodiez, New York, Columbia University Press, 1982, s. 15.
9 *Age.*, s. 25.
10 *Age.*, s. 34-38.

herhangi bir konuşmacı gibi kastrasyondan korkar ama onun için kaybedilecek olan şey sadece bedeninin bir parçası değil, bütün yaşamıdır. Bedensel akıntının içine batışı onu, bir başkayla ilişkinin ayrılmaz bir parçası olan kastrasyon riskinden kurtarır. Kristeva sınır kişilik öznesinin, kendine ait olan bir konuşmayı bulabileceği bir yeniden doğumu istediğini savunur. Sınır kişilikli hastanın, annesi sadece onu sevip başka kimseyi sevmediği için, hiçbir zaman kendisi olduğu için sevilmediğini hissettiğini savunur. "Babanın Oidipal yadsınması burada annenin yapışkan sarıp sarmalamasına karşı bir şikâyetle bağıntılıdır ve özneyi, sevme yetisi eksikliğinin ağır bastığı bir psişik acıya yönlendirir."[11]

Psikanalitik tedavi sırasında sınır kişilikli özne analistle özdeşleşir. Kristeva iki tür özdeşleşme belirler, ilki, arkaik anne için olduğu kadar kaygılı suçluluk duygusu için de gösterilen duygulanımın yol açtığı birincil özdeşleşme, ikincisi hâlihazırda libidinal olan bir nesnenin egosunun içine yansıtma. Kristeva sınır kişilikli öznenin ancak ötekiyle özdeşleştiği sürece, öteki konuştuğu sürece varolduğunu öne sürer. Özdeşleşme nesnesi olan analist aynı zamanda bir nesne-olmayandır, çünkü analizanın nesne-yönelimli-olmayan itki katmanlarını harekete geçirir. Bu da, sınır kişilik durumu gibi nesne-yönelimli-olmayan psişik durumlardaki kişilerle aktarım olanağına yol açar.

Kristeva arkaik birliğin doğuşunun izini, anne tarafından arzulanan fallus açısından sürer. Annenin ve arzusunun özdeşliği, hayali babanın fallik birliğidir. Kristeva birincil özdeşleşmenin hayali babaya / hayali babadan bir aktarımı da içerdiğini ve bunun annenin iğrenç kılınmasıyla [*ab-jected*] bağıntılı olduğunu savunur: "Narsisizm, bu aktarımın merkezindeki boşluğun etrafındaki (hayali babayla iğrenç kılınmış anne arasındaki) bağıntıdır."[12] Narsisizm ayrılmanın boşluğuna karşı bir savunmadır ve içerdiği temsiller, yansıtmalar, özdeşleşmeler bu boşluğu inkâr etme girişimleridir. Psikoz, konuşmamızın temsilinin temelinde boşluk olduğunu ortaya çıkarır. Kristeva, analizde, narsisizmi birincil ve analiz edilemez bir durum olarak kavrama tehlikesine dikkat çeker. Bu, yorumlayıcı söylemin ya rahatlatıcı biçimde ikna edici ya da cepheleşmeye götüren bir düşmanlık olarak sunulmasıyla sonuçlanabilir; analistin bu tutumlardan birini benimsemesi narsisistik du-

11 Kristeva, J., "Freud and love: treatment and its discontents", T. Moi (Ed.), *The Kristeva Reader*, Oxford: Blackwell, 1986, s. 238 – 271 içinde s. 251.
12 Agy., s. 257.

rumla işbirliğine gider. Kristeva işte bu nedenle, psişenin daha da arkaik işlemlerini aralamanın önemini vurgular.

Farklılıklarla Yüz-Yüze

Kristeva Freud'u Batılı öznellik mefhumunu özbilinçli rasyonalite açısından eleştirdiği için över. Bilinçdışı mefhumu başkalığı oyuna sokarak egoyu epistemolojik tahtından eder. Farklılık, heterojenlik meselesi, bazen psikanaliz tarafından sunulan solipsist formülasyon olarak yorumlanan şeye dair tartışmada öne çıkar. Psikanalize karşı geliştirilen yaygın kabul görmüş bir argüman, kuramsal statüsünün kendi kendine gerekçelendirmiş olmasıdır; anlaşmazlıklar baskılama ve savunma açısından yorumlanır. Analizan, analistin yorumuna karşı çıktığında, bunun bir savunma olarak yorumlanmaması mümkün müdür? Bu, bu karşı çıkmanın aslında bir savunma olarak mı işlediği yoksa bir ayrılık bildirimi mi olduğuna bağlıdır. Kişi bu bildirimde bulunup aynı zamanda analizde kalabilir mi? Analitik durum dâhilindeki her alışveriş, en azından ilkesel olarak, analist tarafından bir aktarım ve karşı-aktarım meselesi olarak yorumlanabilir mi? Eğer bu "hayır" aktarımsal olmayıp yine de kabul ediliyorsa, muhatapların durumu nedir – analist ve analizan olarak kalırlar mı yoksa bu iki müstakil ego arasındaki alışverişin hümanistik bir kavrayışa indirgenmiş hali midir?

Heidegger *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta bütün hümanizm biçimlerinin insanın insanlığının hâlihazırda, tesis edilmiş bir doğa, tarih ve dünya yorumuna göre belirlenmiş olduğu konusunda hemfikir olduğunu savunur. Ayrıca dil, neyin anlaşılır olduğunu ve neyin anlaşılmaz olarak reddedilmesi gerektiğini önceden kararlaştıran kamusal alanın belirlediği bir araç, iletişim aracı haline gelir. O halde, muhatapların hümanistik tanımlanışı başkalığı, farklılığı meneder. *Logos*'un hâkim olduğu bir kültürde temel bir kesinti söz konusu olamaz çünkü bütün söylem uyuşmazlığı ve kesintileri otomatik olarak söylemin kendisine göre tercüme edilir. Bundan dolayı, Gadamer'in de öne sürdüğü üzere, söylem, onu kültürel miras olarak dile getirmek yoluyla, kültürün devamlılığını güvence altına alan muhatapların ölümü durumunda bile varolmaya devam eder.

Levinas insanlar arası ilişkide asimetri mefhumunu yüz-yüze ilişki açısından sunar. Burada, Başka, nesneleştirici bir eylemin, yani bilinç nesnesinin, bilinçten farklı olsa da, bilincin bir ürünü olduğunun onaylanmasının

bir sonucu olarak, başkalığı içinde ortaya çıkamaz.[13] Levinas yüz-yüze ilişki modelini, her bir insanın yeri doldurulamaz biricikliğini tayin etmek için ortaya atar, bu biriciklik tam da kategorizasyondan kaçan şeydir.[14] Bunun tam da başka bir insanla / insanlarla olan ilişkide zuhur ettiğini savunur. Burada söz konusu olan öznelliğin etik, yani ayrı, başka ama yine de bir sorumluluk ve kırılganlık ilişkisi içinde tanımlanmasıdır. Özneler, her birinin diğerini yanıt vermeye, benmerkezcilikten çıkmaya davet ettiği muhataplar olarak belirlenir ama bu yanıt "anlamlı" değildir, "boş yere"dir. Burada başkalık tematize edilemeyen ama benimle ilişki içinde olan bir bireyin özgüllüğü olan şey olarak nitelenir.

İletişim olarak yönelimselliğin ötesindeki alan başkalığı bir projenin bir tabiri olarak değil, birisi ona anlam yüklemeden önce de anlamı olan kişi olarak komşuyla olan ilişki olarak sunar. Yüz, arkada kalan ve ilkece söylenebilir olan bir "söylenmemiş"i duyuran bir mevcudiyet değildir. Yüz-yüze, her söylendiği anda söylediğinin anlamını kıran ve sarmaladığı bütünlüğü yarıp geçen bir söyleyiştir. Levinas'ın görevi kendiliğinden geçerli olan yaşanmışla, onu eleştirel olarak geçerli bir bütünlük olarak açıklama girişimleri arasında ayrım yapmak değildir. Daha geleneksel bir fenomenolojik araştırmanın sınırları dahilinde bile yaşanmış deneyim mefhumu zaten daha önce olanın basit bir tekrarı olarak ele alınmaz. Örneğin, Gadamer ve Merleau-Ponty'nin çalışmalarında, kültürel haznemizde saklı anlayışları sorgulayan ve aşan soruların sorulabileceği vurgulanır. Ama Levinas'ın buradaki esas meramı, birinin Başkası için sorumluluk almasının, herhangi bir şekilde izlekleştirilebilen, naif, yaşanmış bir düşünümsüzlüğün geriliminde vuku bulamayacağıdır. Kişiyi Başka'dan ayıran mesafe ya da fark kadar Başka-içinin fark-olmayışı basitçe bir izlekte toplanamaz ya da ruhun bir durumu olarak kurulamaz.[15]

Psikanaliz ve Cinsel Farklılık: Çelişkiler

Kristeva, ayrışıklığı cinsel arzu ve/veya ölme arzusu olarak adlandırmak suretiyle analiz edilebilir hale getirenin psikanaliz olduğunu iddia eder. Yapısökümün, hakikati görelileştirdiğini söyler ve bu nedenle aslen (yorumun)

13 Bkz. Levinas, E., *Time and the* Other, Çev.: R. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.
14 Levinas, E., *Totality and Infinity*, Çev.: A. Lingis. Pitsburgh: Duquesne University Press, 1969.
15 Levinas, E., *En Decouvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1967, s. 232.

hakikat(i) ve etik olanla ilgili olduğuna inandığı analitik süreci kuramsallaştırmaya uygun olmadığını öne sürer. Kristeva için bir pratik, "anlamlandırma sürecinin, sosyo-simgesel gerçekleştiriminde yenildiği" narsisistik takıntıları çözdüğü zaman etik bir pratik olur.[16]

Cinsel farklılığı açıklama iddiasında bulunan psikanalizin, bu iddia karşısında etik duruşu nedir? Kristeva "Stabat Mater"de, her iki cinsiyetin, farklılıklarını ortaya koyma yolundaki merakının uzlaşmazlığını vurgular. Psikanaliz bu merakın açığa çıkarılmasına ne kadar imkân tanır? Heteroseksüelliği açıklama yolunda nasıl kadın ve erkek olduğumuz sorusunun peşini bırakmayış, homoseksüelliği bildiğimiz, yetişkin arzusunu regresyon veya takıntı açısından açıklayabildiğimiz yolunda işlemsel bir varsayım mı içerir? Arzu bir açıklama nesnesi olabilir mi? Kuramsal tutumu Kristeva'nın aşağıda alıntılanan ifadesiyle örneklenen ifadeler içerirken psikanaliz nasıl olur da her bir bireyin aşkının ve korkusunun özgüllüğünü tanıdığını iddia edebilir?

> Toplumsal amaçlarımızın yakalayıp baskı altında tuttuğu homoseksüel libidonun altında narsisistik boşluğun derin yarığı bulunur; bu boşluk, ideal veya süperegosal bir yük için güçlü bir motif olsa da aynı zamanda ketlemenin birincil kaynağıdır.[17]

Ya da

> Kız çocuk bu birincil aktarımın izlerini ancak annesel bir karaktere sahip olan bir babanın yardımıyla tutabilir, ne var ki bu baba kız çocuğa anneden ayrılma ve heteroseksüel bir nesne bulma konusunda pek yardım edemez. Kız çocuk böylece bu birincil özdeşleşmeyi, homoseksüelliğin kırgın hararetinin altında saklama ya da soyutlama eğilimi gösterir; bu soyutlama, bedenden ayrılırken kendini tamamen 'ruh' olarak kurar ya da bir İdea, bir Sevgi, bir Kendini-Feda içinde erir.[18]

Cinselliği "bildiği" yolunda işlemsel bir varsayımla çalışan psikanaliz cinsel farklılık üzerine nasıl düşünebilir – hem de bu "bilme", oldukça kısa bir

16 Kristeva, J., *Revolution in Poetic Language*, Çev.: M. Waller, New York, Columbia University Press, 1984, s. 233.
17 Kristeva, J., "Freud and love: treatment and its discontents", *age.*, s. 258.
18 Agy., s. 262.

sûre öncesine kadar çok sayıda lezbiyenin ve homoseksüel erkeğin formasyon analizi başvurusunu reddeden belli başlı psikanalitik kurumların tutumuyla örneklenirken?[19]

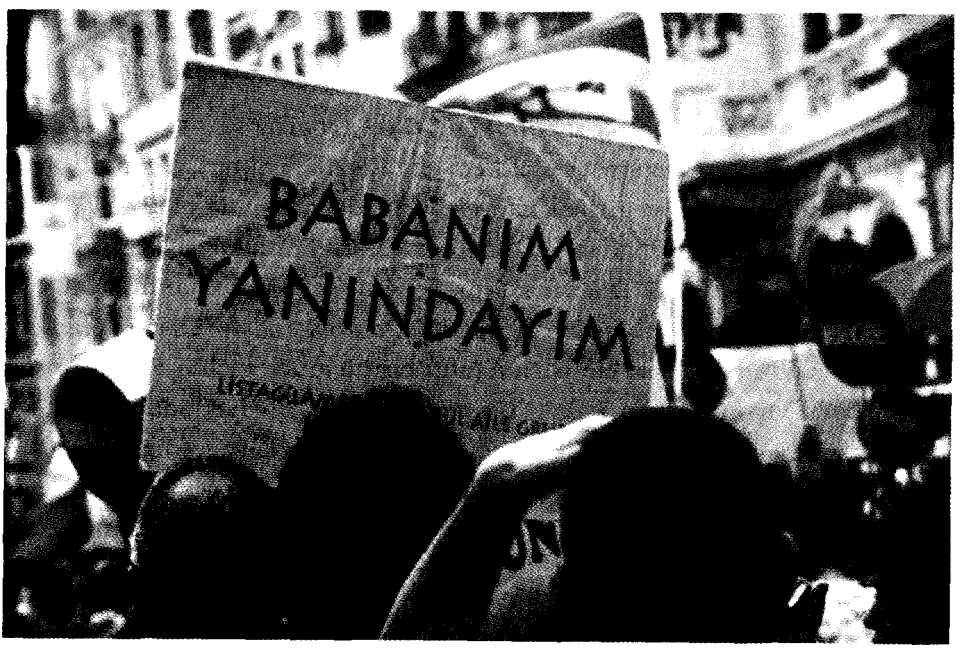
Bu makalede psikoterapistlerin tatbikî savlarıyla "kuramsal" savları, yani ontolojik, epistemolojik ve en önemlisi etik bildirimleri arasında tutarlılık sağlanmasının çok önemli olduğunu öne sürdüm. Kristeva'nın psikanalitik zaman, dil ve öznellik mefhumlarını detaylandırmasında merkezi öneme sahip bazı kavramları sundum. Son olarak, psikanalizin kilit meselesini, yani cinsel arzuyu yorumlarkenki tutumunun tutarlılığını sorguladım. Psikanalistler dikkatlerinin büyük bölümünü anneden ayrılmanın zorluğunu açıklığa kavuşturmaya verir. Benim sorum, psikanalistlerin babadan ayrılma konusunda neden bu kadar zorlandıklarıdır.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

19 Bkz, Ellis, M. L., "Lesbians, gay men and psychoanalytic training", *Free Associations*, C. 4, S. 4, 1994, s. 501 - 517.



Kaos GL Arşivi'nden



Kaos GL Arşivi'nden

Hastamız Homofobi*

MARY LYNNE ELLIS

Bu makaleyi yazma fikri bir sabah iki hastayla art arda seans yaptıktan sonra oluştu. Biri, hem heteroseksüel hem gey ilişkileri olmuş ve şimdi bir erkekle samimi bir ilişkiye girmek isteyen, yirmi dört yaşında genç bir adamdı. Gelgelelim, gey bir kimliğe sahip olmanın kültürel anlamlarıyla "başa çıkamadığını" ifade etmişti. Diğer hastam, kendini gey olarak tanımlayan oğlu için endişelenmeye devam eden ve kendi homofobisinden rahatsız olan orta yaşlı bir kadındı. Kesinlikle basmakalıp bir düşünce biçimi ve yaşam tarzı olmayan yirmi dört yaşındaki bir genç erkeğin, bir noktada gey olduğunu "açık etmek" zorunda kalabileceği ve başka bir erkeği sevdiği için oldukça düşmanca davranışlara maruz kalma olasılığından korkması beni o gün özellikle dehşete düşürdü: Cinsel eşitlik konusunda kat edilmiş olan yol, edinilmiş olan hakların hayata geçirilmesi söz konusu olduğunda karşılaşılan kısıtlamaların insanların gündelik yaşamına hâlâ ne kadar etki ettiğini de vurgulamaktadır.

Noreen O'Connor ve Joanna Ryan[1] patolojikleştirici yorumların, lezbiyen ve gey hastalarla çalışmanın yol açtığı anksiyetelere karşı savunma işlevi gördüğünü öne sürer. Bunun yerine, bu kitapta da yaptığımız gibi, psikanalitik pratikler dâhilinde lezbiyen arzuların toplumsal, tarihsel ve kültürel çeşitliliğinin tanınmasının gerekliliğini savunurlar. Herhangi bir özcü anlam-

* Mary Lynee Ellis ve Noreen O'Connor, *Questioning Identities: Philosophy in Psychoanalytic Practice*, Karnac Books: Londra, 2010'un Dokuzuncu Bölümünün çevirisidir.

1 O'Connor, Noreen ve Joanna Ryan, *Wild Desires and Mistaken Identities, Lesbianism and Psychoanalysis*, Londra: Virago ve New York, Columbia University Press, 1994, Londra: Karnac, 2003.

da belirli özellikleri paylaşan lezbiyen cinsellikler mefhumuna itiraz ederler. Benim bu bölümde öne sürdüğüm argümanlar da benzer biçimde, "nedenlerini" ve "sonuçlarını" belirlemek suretiyle, homofobinin tanımlayıcı bir açıklamasını "keşfetme" yolunda herhangi bir girişimi geri çevirmektir. Bunu yapmak, lezbiyenliği ve homoseksüelliği patolojikleştiren ve onların çeşitliliğini tanıma konusunda başarısız kalan psikanalitik kuramların yaklaşımlarını tekrarlama riskini göze almak olacaktır. Ayrıca, homofobinin müstakil bir konu ya da tek bir kökeni olan bir süreç olmadığını da ima etmek istiyorum; homofobi çok çeşitli şekillerde işler ve tezahür eder ve çoğul biçimiyle ele alınması daha uygundur. Teresa adındaki hastamla çalışmam üzerine anlattıklarımda, Freud, Foucault, Butler ve Levinas'ın kuramlarından yola çıkarak homofobinin veya homofobilerin oluşum nedenlerine dair bir dizi olası ve birbirini dışlamayan yorumu eleştirel olarak ele alıyorum.

Freud'un Homofobisini Okumak

Freud'a göre, fobiler "bağımsız bir patolojik süreç" olarak görülemez;[2] bütün nevrozlarda görülen sıkıntının çok sayıda farklı çeşidinin bir yönü olarak tezahür edebilirler. Freud fobileri üç gruba ayırmak suretiyle nitelendirir:

1) Yılanlardan korkmak gibi, "normal" olarak betimlenen insanların tecrübe ettiği fobiler. Freud bu tür korkuların "evrensel insan özelliği" olduğunu ve bu nedenle genel olarak "semptom" statüsünde görülmediklerini ya da özellikle rahatsız edici veya engel teşkil edici görülmediklerini iddia eder.[3]

2) Trenle seyahat etmek, gök gürültülü fırtınalar, kalabalıklar, kapalı mekânlar ve yalnızlık gibi riskli olduğu birçok insan tarafından kabul edilen durumlara yönelik fobiler. Bu durumların fobi statüsü, önceden tahmin edilmelerinin yol açtığı kaygının yoğunluğuyla ilgilidir.

3) Hayvan fobisi gibi, Freud'un sözleriyle, "idrakimizin ötesinde kalan"[4] fobiler.

Agorafobi ve trenle seyahatten korkma gibi fobiler yaşamın geç dönemlerinde ortaya çıkarken, karanlıktan, hayvanlardan, gök gürültüsünden korkma gibi fobiler daha erken dönemlerde belirir. Ne var ki, ikinci ve üçüncü gruba giren bütün fobiler, Freud'a göre, anksiyete histerisiyle yakından ilişkilidir.

2 Freud, Sigmund, *Analysis of a Phobia in a Five Year Old Boy*, Standard Edition, C. 10, 1909, s. 115.

3 Freud, S., "Anxiety", *New Introductory Lectures on Psychoanalysis, Part Three*, Standard Edition, C. 16, 1916-1917, s. 399.

4 Agy.

Freud'a göre "anksiyete histerisi"nde fobiler, sonsuz bir "önlemler, engellemeler veya yasaklar" zincirini içeren kaygıya karşı "savunma yapıları"dır.[5] Başlangıçta anksiyeteyi, libidinal veya yıkıcı dürtüler, öfke veya utanç gibi egoya yönelik "içsel bir tehditle" ilişkili olarak ortaya çıkan bir durum olarak kuramsallaştırır. Daha sonra, "dışsal" bir tehdidin önemini ve özellikle iğdiş edilme tehdidini vurgulamak amacıyla bu yorumunu revize eder.[6] Anksiyetenin bastırılmış libidodan kaynaklandığı yolundaki önceki varsayımına geri alarak anksiyetenin kaynağının egonun tutumunda bulunduğunu savunur. Bastırmaya yol açan, anksiyeteli egodur.

Küçük Hans'ın at fobisini çözümlemesinde Freud, Hans'ın fobisinin, Oidipal çatışmasıyla, yani annesine yönelik sadist cinsel arzusu ve babasına yönelik düşmanca ve rekabet duyguları arasındaki çatışmayla ilişkili bilinçdışı düşüncelerinin *yoğunlaşması* üzerinden oluştuğunu vurgular. Butler'ın da işaret ettiği üzere,[7] Freud'un Oidipus kompleksini kuramsallaştırışı heteroseksüelliğin hâlihazırda kurulmuş olduğunu farz eder. Açıklama iddiasında bulunduğu şeyi önvarsayar. Freud, Küçük Hans'ın gelişimi üzerine düşüncülerinde, homoseksüelliğin oto-erotizmle "nesne aşkı" arasındaki geçiş noktasında vuku bulan bir takıntıdan dolayı ortaya çıktığını kuvvetle vurgular. Bu nedenle Freud'un fobi kuramsallaştırmaları, kendi başına homofobik olan bir varsayımda kökenlenir. Freud'un ikinci ve üçüncü gruptaki fobileri çözümlemesini homofobiye uyarlamak savunulamaz.

Freud'un kuramına dayanak oluşturan homofobi normalleştirilip bir semptom olarak ele alınmazsa, homofobilerin Freud'un yılandan korkmakla örneklediği ilk fobi grubuna ait olarak ele alınması bir yarar sağlar mı? Ne var ki bunun gibi korkular (Freud'un iddia ettiği gibi bütün kültürlerde olmasa da) bazı kültürlerde bariz biçimde yaygındır ve toplumsal olarak kabul edilebilir veya belirli bir kültürel çerçeve veya inanç sistemi dâhilinde anlaşılabilir korkular olarak görülür. Bu nedenle, homofobiye benzer biçimde, "semptomlar" olarak ele alınmazlar.

Homofoblar ve Karakter Tipleri

Young-Bruehl, kitabı *Anatomy of Prejudice*'ta [Önyargının Anatomisi][8] yaptığı homofobi çözümlemesinde ilginç bir hamleyle üç farklı homofobik karak-

5 Freud, 1909, s. 117.
6 Freud, S., *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, Standard Edition, C. 20, 1926, s.126.
7 Butler, J., *The Psychic Life of Power*, Stanford: Stanford University Press, 1997.
8 Young-Bruehl, E., *Anatomy of Prejudices*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996.

ter tipi belirler; saplantılı, histerik ve narsisistik. Bu kategoriler psikanalitik kuramdan alınmış olsa da, Young-Bruehl önyargılı insanları diğerlerinden daha patolojik insanlar olarak görmediğini vurgular. Daha çok, bu grupların homoseksüellerle kurdukları görülen farklı ilişkilerin betimlemelerini sunduğunu öne sürer.

Young-Bruehl'e göre, saplantılı tutumun ayırt edici özelliği, homoseksüelliği kirli, yozlaşmış ve kadınlaştırıcı bir şey olarak görmektir. Mali güçle ve AIDS'le bağdaştırılır. İşte bu nedenle dünyanın gey erkeklerden temizlenmesi gerekmektedir. Histerik karakterlerin homoseksüellere ihtiyacı vardır ama "onlara yerlerini bildirirler". Homoseksüeller, histeriklerin kendilerine yasakladıkları davranışları icra ettiklerinden onları cezalandırma yetkisini kendilerinde bulurlar. Dolaylı yoldan gey pornografisi seyredebilirler ama yaptıklarını "unutarak" kendi heteroseksüel dünyalarına dönerler.[9] Aynı cinsiyetten olan kişilerin oluşturduğu ama ısrarlı bir vurguyla homoseksüel-olmayan grupların, örneğin erkek spor takımlarının, kulüplerin ve askeri birliklerin üyelerinde homoseksüellikle narsisistik bir ilişki baş gösterir. Young-Bruehl'ün tanımları, dünyaya homofobik yaklaşımlar yelpazesinden birçok örneği kısa, öz ve canlı bir biçimde aktaran fotoğraflar olarak kullanılabilir. Bu gruplardan herhangi biri için tahakküm ve yabancılaşma konumlarının sürekli yer değiştirdiğini ve toplumsal ve siyasi koşulların ve amaçların "harekete geçirici ideolojiler ve düzenleyici fikirler" olarak işlediğini vurgular.[10] Ne var ki, Teresa'nın analitik psikoterapi ortamında oğluna karşı geliştirdiği homofobiyle mücadelesine dair aktardıklarım, Young-Bruehl'ün kuramsallaştırdığı kategorilerin fazla keskin hatlarla çizildiğini ve homofobik tutumların sürekli yer değiştiren karmaşıklıklarını yeterince hesaba katmadığını göstermektedir.

Homoseksüellik: Sırada ne var?

Teresa'nın analizdeki çalışmalarını sunumumda, homofobik düşünce ve duyguların bilinçli ve bilinçdışı tezahürlerini keşfedişiyle ilişkili yönlerine odaklanıyorum. Uzun yıllar süren çalışmamızda en az bunlar kadar ya da daha anlamlı temalar da öne çıktı. Bazı zamanlar kendisini oldukça utandıran duygularıyla ilgilenmiş olmak benim için bir ayrıcalıktı; bu duygular, onun oğluna ve genel olarak gey erkeklere ve lezbiyenlere karşı hissetmek istedikleriyle büyük "karşıtlık" oluşturmaktaydı.

9 *Age.*, s. 158.
10 *Age.*, s. 342.

Oğlu birkaç yıl önce, yirmili yaşlarının başındayken, annesine gey olduğunu açıkladığında Teresa hâlihazırda analizine devam ediyordu. Luigi annesine "açıklamaya" karar vermişti çünkü kendisi için değerli olan bir erkekle ilişkisi vardı. Teresa bu açıklama karşısında şaşırmasa da dehşete düşmüş ve oğlunun mutlu olması için duyduğu arzuyla ve bu durumun onun ve kendinin hayatında muhtemel anlamları karşısında duyduğu korkuya karşı Luigi'ye uzanmak için mücadele vermişti. Gey cinsel ilişkiler ve gey cinselliği, tuhaf yaşam tarzlarına dair korkunç ve tehdit edici imgeler kafasında dönüp duruyordu ve bu imgelerin yabancılığının onu yok etmekle tehdit ettiğini hissediyordu. Bu dile getirmesi zor imgeleri aynı zamanda kayıp hissi de bürümüştü: oğlunu gelecekte geleneksel bir çekirdek aile ortamında bir koca ve ona torun verecek bir baba olarak resmettiği hayali tablonun kayboluşu. Anlatısı, büyük bölümü bilinçli olan bir dizi temayla örülüydü: her ne kadar inkâr etse de kendine ait sınırsız cinsel ifadeye dair kaygılar, bilinmeyen karşısında duyduğu dehşet ve hayal edilmiş geleceğine dair kayıp duyguları. Bazen, öfkeli duygularının odağında neredeyse tesadüfî biçimde oğlu oluyordu.

Teresa Katolik bir İtalyan işçi ailesinden gelen, oldukça zeki bir otel resepsiyon görevlisi. Akut anksiyete nedeniyle analize başladı. Anksiyetesi sürekli odak değiştiriyor ve yoğun biçimde oğlunun homoseksüelliğine odaklandığı dönemler oluyor. Ben burada, Luigi'nin cinselliğiyle ilişkili olarak baş gösteren bilinçli ve bilinçdışı çağrışımlarını ele alacağım. Bunun üzerinden, bu malzemenin, daha geniş anlamıyla homofobinin işleyişine dair anlayışımıza katkısı olup olmayacağını sorgulayacağım.

Analizinin başlangıcında, oğlu gey olduğunu açıklamadan önce, Teresa sıklıkla, cezalandırıcı olan ve sürekli onun günahkârlığını yakın takibe alan Tanrıdan korkusundan bahsediyordu. Aynı zamanda çocukluğunda beline sardığı peştamalın altında ne olduğunu korkarak merak ettiğini anımsadığı bazı İsa tasvirlerinden de hoşlanmıyordu. Teresa, çocukken kilisede açıkça homoseksüellik karşıtı öğretilere maruz kaldığını bilinçli olarak anımsamıyor. Ama, Katolik ebeveynlerinin geyliğe şiddetle karşı çıktığını hatırlıyor. Kendi cinsel düşüncelerini ve bunlardan dolayı duyduğu suçluluğu ise dikkatle ele alıyor.

Teresa'nın anksiyetesinde baskın temalardan biri, oğlunun homoseksüelliğine kendisinin neden olmuş olması. Bebekken bezini değiştirme sırasında, penisinin sertleştiğini fark edince duyduğu rahatsızlığı hatırlamasıyla

bu tema merkezi öneme sahip oldu; oğluna uygunsuz biçimde dokunduğunu hatırlamasa da erekte olmasına kendisinin neden olduğunu hissetmeye başladı. Entelektüel düzeyde homoseksüelliğe, fantezisindeki gibi "neden olamayacağını" bilse de, bu anksiyetesine düzenli olarak dönmeye başladı.

Bu fantezi bağlama bağlı olarak bir dizi farklı anlam üretti. Bazen Teresa için kendi çocukluğunda tecrübe ettiği, cinsel istismar durumlarını çağrıştırdı. Onun için erkek cinselliği (her zaman olmasa da) sıklıkla istismarla denk; dolayısıyla onun için, iki erkek arasındaki cinsellik iki katı daha istismar edici ve iğrendirici. Luigi'nin gey özdeşliği, bir erkek olarak cinselliği kimliğinde öne çıkarması, onun kafasındaki istismar edici maskülenliğin cisimleşmesi gibi. Konuşmalarımızda, Luigi'nin bıyığı da erkek cinselliğinin bilinçdışı bir simgesi olarak öne çıktı ve küçük oğlunun artık cinselliği olan bir erkek olması karşısında hissettiği kayıp duygularının ve anksiyetesinin odağına yerleşti.

Burada merkezi önemi olan bir soru da elbette Teresa'nın kendi cinsel arzularıyla olan ilişkisi. Yirmi beş yıldan uzun süredir yakın bir cinsel ilişkide bulunmamıştı ve oğlunun, cinselliğine dair söyledikleri onun kendisiyle ilgili bir krize yol verdi. Asla bu yönde hamle yapmamış olduğunun bilincinde olmasına rağmen Teresa için oğlunu çekici bulma olasılığı düşünülemez bile. Ayrıca, geçmişte yaşamış olabileceği hemcinsini çekici bulma deneyimlerini kabul etmesi de çok zor. Bir seansta, cinselliğinin kocasının ona hissettirdiği reddedilmişlikle iç içe geçmiş olduğunu söylediğimde ağlamaya başlayarak kendini de çok şaşırttı.

Bundan birkaç hafta sonra Teresa rüyasında, yarı erkek yarı kadın olan biriyle seks yapmaktan haz duyduğunu gördü. Bu karakterin erkek cinsel organı ve rüyasında erotik açıdan çok çekici bulduğu çok çirkin bir kadın yüzü vardı. Bu çirkin yüzün, deneyimlediği hazzı kamufle etmeye yolunda bir girişim olup olmadığını sordum. Daha sonra gördüğü bir rüyada eski kocasıyla sevişiyordu. İkisi de zevk alıyordu ve kocası, aslında kendisinin olan ama rüyasında kocasına atfettiği bir fiziksel özelliği üzerine yorum yapıyordu. Belki de eski kocasının rüyasında, daha yeni yeni kabul etmeye başladığı cinselliğini temsil ediyor olabileceği yorumunda bulundum.

Bundan kısa bir süre sonra, cinselliğinin daha fazla yönü ortaya çıkmaya başladı. Luigi gey olduğunu açıklayana kadar, televizyonda gördüğü gey seks sahnelerini oldukça erotik bulduğunu anlatabilecek duruma geldi. Teresa ayrıca, Luigi'nin partnerini çekici bulmuş olmaktan dolayı kendini oldukça ra-

hatsız hissettiğini de kabul etti. Artık cinselliğinin "her yere dağılmış olduğunu" hissetmeye başlamıştı.

Teresa oğlunun *camp* yönlerini oldukça rahatsız edici buluyordu. *Drag* giysileriyle bir fotoğrafını kendine gösterdiğinde çok rahatsız olmuştu: bunun sonu nereye varacaktı? Ya bunu kamusal alanda da yaparsa ne olacaktı? Bir aktör olsaydı her şey farklı olurdu. Bilinmeyenin onun için ne kadar korku verici olduğunu söyledim. "Ya da yavaş yavaş öğrendiklerimin: önce gey olduğunu, sonra bir partner'i olduğunu, sonra lezbiyen bir arkadaşı olduğunu, sonra ona spermini verebileceğini öğrendim... Sırada ne var?" diye yanıtladı beni. Bunu, çocukluğunda kendini hep tetikte hissettiğine dair anılarıyla bağlantılandırdım ve "Belki de 'sırada' olan Luigi'dir?" dedim. Seansın sonunda bana tereddütle Luigi'yle birlikteyken *camp*'e yaraşır jestler yaptığını söyledi. Mizahi bir şekilde, artık yavaş yavaş benimsemeye başladığı şakacılığı yankılayarak "Erkeklerin gey olması seni rahatsız ediyor ama işte bir gey adamın *camp* hallerini taklit eden bir kadın olup çıktın?!" yanıtını verdim.

Bundan kısa süre sonraki bir seansta Teresa bana rüyasında onu kovalayan vahşi hayvanları durdurmaya çalıştığını gördüğünü anlattı. Bunların onun bazı yönlerini, "vahşiliğini" temsil edip etmediğini sorduğumda bana televizyonda rahim aldırma ameliyatı izi duran bir kadının dansöz olmayı başarmasıyla ilgili bir belgeseli izlerken bunu ne kadar dayanılmaz bulduğunu anlattı. Bu ona "çok fazla" gelmişti. Ben de ona bedeninden ve cinselliğinden ve onunla ilişki kurmaktan haz almanın ona "çok fazla" geldiğini söyledim. Seansın sonlarına doğru gey erkeklerin kamusal alanda cinsellikleriyle özdeşleşmelerinin de benzer biçimde "çok fazla" gelebileceği yorumunda bulundum.

Teresa'nın homofobik duygularının, (onu erkeklerle yaşadığı istismar deneyimlerinden de koruyamamış olan) annesi tarafından ihmal edildiğine dair duygularıyla mücadele ettiği bir dönemde özellikle yoğunlaşmış olması ilgi çekicidir. Bir akşam, koltuğunda otururken yüzeye çıkan oğluna karşı kızgınlık duyguları ve ona uygunsuz biçimde dokunup dokunmadığına dair sorgulamalar ve devamında onu tamamen kendinden uzaklaştırması gerektiğini düşündükten sonra, kendine "demek benim annem de bana karşı bunları hissediyor" demişti. Oğlunu istismar edip etmediğine dair endişelendiği dönemin sonunu imleyen bir rüyasında "bebeği kurtardığını" (kendi sözcükleri) görmüştü. Baş aşağı duran ve her tarafından kablolar sarkar halde, hiçbir şeye ve kimseye bağlı olmayan bir bebeği çevirmiş ve büyük bir rahatlama duymuştu.

Teresa'nın oğluna yönelik kızgınlığı sıklıkla yakın arkadaşlarına veya akrabalarına yönelik kızgınlığının yer değiştirmesiydi. İkimiz de, oğlu olarak her zaman onun yanında olacağını varsaydığı Luigi'nin onun duyguları için daha güvenli bir hedef teşkil edip etmediğini merak ediyorduk. Ayrıca, Luigi'nin cinselliği kültürel açıdan yasaklı olduğu için günah keçisi görevi görüyor ve böylece onun üzerinden yer değiştiren öfkesi de gerekçelendirilmiş oluyordu.

Homofobisi veya homofobileriyle ilişkili temaları keşfi sırasında Teresa'nın aktarım ilişkisi içinde bana karşı konumu sürekli değişiyordu. Bana, panik duyguları ve oğluna duyduğu kızgınlık tarafından tüketilmekten kurtaracak bir anne olarak güveniyordu. Bana asla benim cinselliğim hakkında sorular sormadı. Bu, Teresa'nın bilmek istemediği bir konu gibiydi ve benim cinselliğin müphemliğine karşı açıklığımın (bunun farkında olduğunu düşünüyorum) onun için çok önemli olduğunu düşünüyorum.

Teresa'nın seanslarından edindiğim bu düşünceler, homofobinin bilinçdışı kaynaklarına veya işleyişine dair anlayışımıza katkıda bulunabilir mi? Buna cevabım hem evet hem hayır. Tek bir bireyi veya az sayıda bireyin deneyimlerini temel alarak genelleme yapmanın belirli tehlikeleri var. Sayısallaştırma karmaşıklığa bir çözüm olamaz. Noreen O'Connor'ın ve Joanna Ryan'ın işaret ettiği üzere, psikanalistlerin lezbiyen cinselliğini az sayıda birkaç vakayı temel alarak kuramsallaştırma girişimleri oldukça sınırlayıcıdır. Ben ne nihai bir homofobi açıklaması sunuyorum ne de homoseksüellikle ilgili klasik psikanalitik kuramlarda öne sürüldüğü üzere homofobinin kültürden bağımsız içkin özellikleri olduğunu öne sürüyorum. Vaka örneklerinin değeri, kurmaca okumak gibi, bireylerin deneyimleri üzerine düşünme ve soru sorma ve bu deneyimlerin karmaşıklığına karşı gözümüzü açma *olasılıklarını* genişletebilmeleridir.

Bu çalışmamda bir dizi tema öne çıkıyor: ebeveynleri ve kendisinin özümsemiş olma ihtimali yüksek dini görüşlerin rolü, gey yöneliminin olumsuz bir şey olduğuna dair örtük varsayımla birlikte oğlunun homoseksüelliğine kendisinin "neden olmuş" olduğu fantezisi, kendisinin erkek cinselliğine dair, sıklıkla istismar edici deneyimleri, "bilinmeyen", "Sırada ne var?" karşısında duyduğu anksiyete, kendi cinselliğinin olası değişkenliğine, cinselliğinden zevk ve haz almasına dair korkuları. Teresa'nın cinsellik*ler* konusundaki kişisel deneyimleri, Freud'un kavramını kullanacak olursak, fobisi içinde kaybolmuş ya da onun tarafından sıkıştırılmış haldedir ama bunlar kül-

türden veya tarihten bağımsız değildir. Teresa'nın tanımladığı deneyimler onun sınıfında, dini altyapısında ve toplumsal cinsiyetinde yaşanmış ilişkilere özgüdür.

Neo-Foucaultcu bir çözümleme, psişik olanla sosyo-tarihsel ve kültürel olan arasında bir bölünmeyi önvarsaymayan yorumlara imkân tanır. Anlatısının ve kimliğinin birtakım söylemler tarafından nasıl şekillenmiş olduğunu irdeler: din (Katolik), psikanaliz (oğlunun homoseksüelliğine annesiyle ilişkisinin "neden olduğu" mefhumu) ve (özellikle Teresa'nın yetişkinliğe geçtiği dönemde) erkekliğin baskın, kadın cinselliğininse tehdit edici bulunduğu ve heteroseksüel arzunun doğal addedildiği toplumsal cinsiyet söylemleri. Teresa'nın homofobisi, bu söylemlerin (Freud'un terimini kullanacak olursak) "yoğunlaşması" olarak kavramsallaştırılabilir. Ama bu, bu yoğunlaşmanın durağan olduğunu farz etmek ya da onun deneyiminin bireyselliğini reddetmek değildir. Böylesi bir çözümleme Teresa'nın deneyimlerini analitik bir ilişkide irdelemek ya da daha genel olarak homofobinin işleyişini çözümlemek için yeterli midir?

Homofobi ve Melankoli

Judith Butler, Freud'un ve Foucault'nun çalışmalarını bir araya getirerek, (Foucault tarafından kullanılmayan) "psişik" kavramının, Foucault'nun söylemsel pratikler ve iktidarın işlemleri üzerine çalışmalarına entegre edilmesini savunur. Butler'ın projesi, içsel ve dışsal gerçeklikler arasında öncedenmevcut olan bir ayrılığı farz etmeksizin öznenin toplumsal normları özümsemesinin nasıl kuramsallaşacağıyla alakalıdır. Butler homoseksüel arzunun yasaklanmasının, yaşamın başından itibaren heteroseksüellik için kurucu önemde olduğunu öne sürer. Kişinin sevdiği bir hemcinsinin ölümünün yası, tanınmadığı için tutulamaz: "Hiç aynı cinsiyetten birini sevmedim ve hiç böyle bir insanı kaybetmedim."[11] Freud'un tanımladığı üzere, yas tutamamak melankoliyle sonuçlanır. Homoseksüel sevginin yasaklanması "toplumsal mevcudiyet" olasılığının koşulu olduğundan[12] Butler'a göre heteroseksüellik melankoliye nüfuz etmiştir: yası tutulmamış bir kayıpta esas kabul edilir. Bu geçmişte kurulmuş ve daha sonra inkâr edilmiş bir bağlanmanın kaybı değildir. Bağlanmanın şekli yasaklanma üzerinden, "yaşan-

11 Butler, *age*, s. 23.
12 *Age.*, s. 24.

mamış olasılıklar için tutulan yas"[13] üzerinden yapılanmıştır. Kız çocuğu toplumsal cinsiyetini annesine yönelik arzusunu inkâr ederek ve onu melankolik bir özdeşleşme dahilinde yasak nesne olarak konumlayarak edinir. Erkek çocuğun toplumsal cinsiyet kimliği ise dişil olanı inkârıyla heteroseksüel olarak kurulur: Dişil olana yönelik arzusu, "asla olamayacağı kadını istediği" için yaralıdır.[14] "Erkeklik"ini ne kadar şiddetle savunursa, homoseksüel arzu olasılığının kaybıyla ilişkili melankolisi de o kadar vurgulanır. Butler bunun, kaybın yasının tamamıyla tutulmasına izin verecek şekilde tanınmıyor oluşu nedeniyle kaçınılmaz olduğunu savunur. Butler toplumsal cinsiyet ve cinsel özdeşleşmelerle bağıntılı olan melankolinin heteroseksüellerle sınırlı olduğunu varsaymaz: bunların lezbiyenler ve geyler için kesin hatlarla inşa edildiği noktalarda heteroseksüel olasılıkların kaybı da söz konusudur.

Butler heteroseksüel öznelliğin gelişimsel bir açıklamasını sunar ama onun evrenselliğine yönelik iddialarda bulunmaz. Foucault üzerinden, dürtülerin ve bastırmanın tarihten bağımsız mefhumlarına itimada meydan okuyarak, bunun yerine cinselliklerin "üretildiğini" öne sürer. Ne var ki, Foucault'dan ayrı düşmek suretiyle psişe mefhumunu yeniden yerine koyarak, Freud'un melankoliyi kuramsallaştırması üzerinden, homoseksüelliğe yönelik yasağın özne için anlamını araştırmaya koyulur. Tanımladığı inkârın psişik sağkalım için gerekli olmadığını savlayarak, bunun yerine özdeşleşmelerin hareketliliği ve akışkanlığı lehine tartışır.

Butler'ın çalışmaları ışığında, Teresa'nın oğluna yönelik homofobik duygularının, annesi tarafından ihmal edilmiş olmasına yönelik yoğun duygular yaşadığı ve ona hiddetle yaklaştığı bir dönemde vurgulanmış olması ilginçtir. Butler'ın homoseksüel aşkın kayıp nesnesinin yasını tutamamanın yol açtığı melankoli vurgusu burada önem kazanır. Oğlunun homoseksüelliği, Teresa'ya bilinçdışında, yaşamının erken döneminde annesine bağlanması sırasında ona yasaklanmış olan homoseksüel aşkı hatırlatıyor olabilir. Oğluna cinsel olarak dokunma fantezisiyle kendini ihmalkâr ve istismar edici annesiyle melankolik bir özdeşleşme içinde bulabilir ve bu özdeşleşme Teresa'nın kaybını inkâr etmesine olanak sağlıyor olabilir. Annesini, ona yönelik homoseksüel bağlanmasının yaşanmamış olasılığı için suçlamak yerine oğlunun homoseksüelliği için kendini suçlar.

13 *Age.*, s. 139
14 *Age.*, s. 137

Teresa'nın durumu Foucault'nun terimleriyle, homoseksüel bağlanmalara yönelik yasağın kısmen ebeveynlerinin, homoseksüelliğin günahkâr olduğuna yönelik Katolik söylemleri tarafından (bu, Teresa'ya açıkça söylenmemiş olmasına rağmen) inşa edilmiştir. Butler, öznenin heteroseksüel norma tabi tutuluşunu açıklarken yasağın, Foucault'nun kuramsallaştırdığına benzer farklı çeşitlerini belirlemez. Ama iktidarın normların yinelenmesi ve talepler üzerinden, "biçimlendirici, üretici, şekillendirilebilir, çoklu, hızla çoğalan ve zıtlaşan" bir şey olarak işlediğini hesaba katmayan "simgesel" mefhumlarına açıkça itiraz eder.[15] Bu noktada Lacan'ı kastediyor olması muhtemeldir; Lacan örneğin "tarihin en başından itibaren babanın şahsını yasanın işleviyle özdeşleştirmiş olan simgesel işlevin desteğini, *babanın adına* tanımalıyız"[16] der.

Ben Teresa'nın bir seviyede lezbiyen bağlanmalarının tanınması olasılığının yasını tuttuğuna inanıyorum. Uzun yıllar boyunca bir kadınla cinsel olmayan, oldukça güçlü ve mahrem bir ilişki içinde bulunmuş ve her zaman kadınlarla ilişki kurmayı erkeklerle ilişki kurmaya tercih etmişti. Gene de, homofobisinin çok önemli bir başka özelliği olduğunu da düşünüyorum, o da "bilinmeyen"in yarattığı dehşet duygusu, farklılıkların önünde açtığı büyük yarık. Bu, *drag* kıyafetleri içindeki oğlunun fotoğrafını görünce verdiği "Sırada ne var?" tepkisinde açıklığa kavuşur. Bu, onun anlatısına nüfuz eden, bir bakıma tekrarlayan ama aşikâr olmayan bir tutumdu. Butler'ın terimleriyle, Teresa için "bilinmeyen", bilmiş olmayı arzu ettiği şeyin, yani homoseksüel sevginin reddini temsil ediyor olabilir. Ancak ben bu yorumun yeterince iş göreceğini düşünmüyorum.

Homofobi ve Başka

Teresa'nın annesinin anksiyetesi ve çok sayıda fobiyle bencilce meşgul olması, onun için dehşete düşürücü bir güvensizlik kaynağı teşkil etmiştir. Ayrıca çocukken, babasının mustarip olduğu kronik hastalık nedeniyle sürekli alarm halindeydi. Teresa gençliğinde ebeveynlerinin ikisinin de (annesini bu konuda özellikle suçlamasına rağmen) onu istismar edici ya da istismar etme potansiyeli olan erkeklerle ilişkiden koruyamadığını ya da çok korktuğunda onu destekleyemediğini düşünüyor. "Bilinmeyen", beklenmeyen veya muğlâk olan her şey anksiyeteye yol açar. İsa'nın peştamalının altında ne ol-

15 *Age.*, s. 99.
16 Lacan, J., *Ecrits* (1966), Çev.: A. Sheridan, Londra: Tavistock Publications, 1977, s. 67.

duğunu merak ederken hem korkuyor hem de bilmeyi arzuluyordu. Sadece İsa'nın genital organına ilgi duymanın verdiği (dini) suçluluk duygusundan dolayı değil, bileceği şey asla tam olamayacağı ve dolayısıyla daha da dehşete düşürücü olabileceği için korku vericidir. Ötekinin radikal başkalığı onu sürekli tehdit eder.

Levinas kuramsal çalışmalarında Başka'yla olan ilişkimize merkezi önem atfeder. Bu nedenle çalışmaları, kültürel çalışmalar, toplumsal cinsiyet çalışmaları, lezbiyen ve gey çalışmalarında büyük ilgi çekmiştir. Levinas'ın çalışması, Batı düşüncesine nüfuz etmiş olan, Aynı'ya Başka karşısında öncelik verme temayülüne yönelik en önemli itirazlardan biridir.

Levinas'a göre "Başka, benim kendimin olmadığıdır. Başkanın böyle olmasının nedeni, onun karakteri, fizyonomisi veya psikolojisi değil, Başka'nın başkalığıdır."[17] Başka, başka bir "ben kendim" değil başkalığın kendisidir. Başka, yüz-yüze ilişkinin indirgenemezliğinde karşımıza çıkar. Levinas, yüz-yüze ilişki açıklamasında "Yüz konuşur, yüzün tezahürü hâlihazırda söylemdir" der.[18] Bu konuşma önceden tahmin edilemez ve bize, kendimizin ötesinden dokunur. Başkaya asla sahip olunamaz, o asla tam olarak anlaşılamaz; benim gücümün ötesindedir. Ayrıca, öznellik başkalarıyla ilişkiden önce varolmaz, Başkaya olan açıklığı üzerinden inşa edilir. Başkanın yüzünün ölümlülüğünün farkında olmamız bize, karşılıklılığa dayalı olmayan bir sorumluluk yükler, bu, varlığın ötesine geçen bir açıklıktır. Evrensel ilkelere dayanmayan etik bir konumlanıştır bu; Levinas için adalet yakınlıkta, birbirine karşı sorumlulukta kökenlenir.

Levinas'a göre cinsel ilişkinin esasında, gizemli olanı arayış vardır. Okşama "neyi aradığını bilmez."[19] Başkasıyla ilişkinin bir birleşme olduğu görüşüne itiraz eder. İlişki, bir bilme ve sahiplenme ilişkisi de değildir. Samimiyet, geleceğin bilinmeyeniyle ilişkidir.

Teresa için Luigi'nin homoseksüelliği Başka'yı simgeler ve aynı zamanda, bir fobi nesnesi olarak ötekinin bilinmezliğinin yerini alır. Teresa'nın bilinmeyene dair korkularına bilinçdışı referansları homofobisinin önemli bir özelliğidir. O, Butler'ın kuramsallaştırmalarını temel alan bir yorumda öne sürüleceği üzere, sadece "kendinin", yasaklanmış homoseksüel arzusunun

17 Levinas, E., *Time and the* Other, Çev.: R. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987, s. 83.
18 Levinas, E., *Totality and Infinity*, Çev.: A. Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, s. 66.
19 Levinas, *Time and the Other*, s. 89.

bir bölümünü tanımakla kalmaz. Onun kesinlikle dayanılmaz bulduğu bir başka şey de Luigi'nin bir erkek ve bir gey olarak radikal başkalığıdır. Luigi aynı zamanda artık bir orta sınıf mensubudur (Teresa işçi sınıfı mensubudur) ama bu fark diğeri kadar tehdit edici değildir: Eğitimi ve işindeki başarıları kültürel olarak kabul görür ve onun bir anne olarak başarısını simgeler. Teresa kendini onun başarısının bir parçası olarak görür. Ne var ki homoseksüelliği onun için mutlak başkalığının simgesidir. Bilip sahiplenebileceği şeyin yokluğunu fantezileriyle doldurur. Bu fanteziler onu korkutur, oğlundan uzaklaştırır ama aynı zamanda oğlunu ona bağlar. Ne var ki biricikliği ve başkalığı onun Luigi'yi sahiplenme ve Aynı'ya massetme gücüne direnir ve o zaman tehlikeli düşünceler hasıl olur. Levinas'ın da dediği gibi, "Tümüyle bağımsız olan, benim güçlerimi son derece aşan, dolayısıyla onlara karşı koymak yerine, gücün gücünü paralize eden bir varlığı öldürmeyi dileyebilirim."[20]

Sonuç

Foucault, Butler ve Levinas'ın kuramsallaştırmaları, homofobiyi veya homofobileri neyin teşkil ettiği üzerine düşünceye önemli bir katkıda bulunabilir. Teresa'nın psikoterapideki çalışmasının sunumunun da vurguladığı üzere, bilinçli ve bilinçdışı homofobi veya homofobiler deneyimleri, çocukluğundan itibaren cinselliğini yaşadığı bir dizi iç içe geçmiş söylem tarafından şekillenir. Teresa'nın Luigi'nin homoseksüelliği üzerine çağrışımları, farklı anlarda ortaya çıkan diğer bilinçdışı meselelerle ilişkili olarak yer değiştirir. Teresa'nın homofobisinde aynı zamanda Levinas'ın kavramsallaştırdığı şekliyle Başka'ya yönelik derin bir korku da içerilir. Teresa'nın homofobisinin aldığı biçimler ona özgüdür ama onun sosyo-tarihsel bağlamında yerleşikliklerine dair düşüncelerim, homofobinin çeşitli kolektif tezahürlerinde kaydedilmiş olanlar üzerine yapılacak yorumlara yol gösterebilir.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

20 Levinas, *Totality and Infinity*, s. 198.

Queer Kuramın Olasılığı Üzerine*

CLAIRE COLEBROOK

Queer kuram *queer* olmanın ne demek olduğu üzerine bir düşünce sistemi midir, yoksa *queer*'lik kuram geliştirme yöntemlerimizi değiştiren bir kavram mıdır? Bir yandan, kuram kavramı insan kavramıyla kaçınılmaz şekilde iç içe geçmiş gibidir: İnsan, esası ya da gerçekten olanı sezme kabiliyetine sahip bir ruhu olan rasyonel hayvandır.[1] Diğer yandan, gerçek bir kuram olasılığına –yani normatif bir düşünce imgesi olmaksızın düşünmeye– giden yol ancak Tanrı'nın ve ardından "insan"ın ölümüyle açılabilmiş gibi görünür.[2] Deleuze, –normatif "insan" imgesinde gerçek bir kırılmaya yol açan– hakiki düşünce ve hakiki kuramın *hem* anlam, hakikat ve sorunları ortaya çıkaran temele dair bir sezgiyi kapsaması *hem de* kuramın sınırlarını çizen öze ya da özneye sırtını fazlaca dayayan aşkıncı sorgulama vaadini yerine getirebilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Büyük rağbet gören basit bir anti-hümanizm kanısının aksine Deleuze, esaslara, ebedi olana, yaradılışa ve temellere dair sezgiyi basitçe reddetmez; tam tersine, onun çalışmalarını en iyi, hakiki ya da üstün bir aşkıncılık lehine bir argüman olarak görerek anlayabiliriz. Söz konusu argüman hem Kantçı eleştiri biçimlerinin hem de popüler topluluk ve sorgulama kavramlarının sürekliliğini sağladığı kalıntısal hümanizmin ötesinde bir düşünce biçimini temsil eder.[3]

* Nigianni Chrysanthi ve Merl Storr (Ed.), *Deleuze and Queer Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, s. 11-23.

1 Irwin, T. H., *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon, 1988.

2 Deleuze, G., *Difference and Repetition*, Çev.: Paul Patton, Londra: Athlone, 1994, s. 109.

3 *Age.*, s. 197.

Kant-sonrası düşünce, her ne kadar metafiziği temellendirecek metafiziksel bir dışarı veya "öte" fikrini terk etse de, düşünceyi kendi içinden yenileme olasılığını muhafaza etmiştir.[4] Modernitede özlere dair bir sezgi olarak *theoria* fikrini terk etmiş olsak dahi, yine de eleştiriye olan bağlılığımızı kısmen ayakta tutmayı başarabiliriz: Bunun yolu durumumuza dair içeriden bir sorgulamadan geçmektedir.[5] İçeriden sorgulamaya böylesi bir bağlılık besleme ya da ironik bir tutum benimseme durumunda, *queer* kuramın değerlerinin genel olarak modernite sonrası (*post-modern*), insan sonrası (*post-human*) ve metafizik sonrası (*post-metaphysical*) tutumun değerleri olacağı sonucuna varmamıza neden olabilir. Konumlanmışlığımız, tanımı gereği normal ve normatif olan olarak kabul ediliyorsa, o halde aşikâr, sorgulanamaz ve temel gibi görülenden ayrılma veya onu saptırma çabası olan kuram *haddizatında*, özü itibarıyla *queer*'dir. *Queer* kuram için bu türden bir tanımı kabul etmek, bu girişimi hem zarar verici hem de izafi kılmak anlamına gelir; *queer* kuram daima normal olanı rahatsız etmeye devam edecektir ve eğer bir gün homoseksüellik ve biseksüellik meşru toplumsal modeller haline gelirse, bu *queer*'in işinin bittiği anlamına değil, aksine, zemininin başka yöne kaydığı anlamına gelir: İçsel bir iktidara sahip olmaksızın, kabul görmüş normallik ve normatifliği sorgulamayı sürdürecektir. Bu makalemde ele almak istediğim de, *queer* kuramın daha az menfi bir formülasyonu; doğal tutuma olan eleştirel mesafeden ziyade özlerin sezgisiyle ilgili bir formülasyon.

Modernitede kuramsal bakış açısına ilişkin düşünmenin iki yolu vardır. Birincisi eleştireldir. Kant'ın "Kopernik devrimi"nden sonra hiçbir yerden bakışın mümkün olmadığını gördük. Bir dünyada yaşamak ya da o dünyayı deneyimlemek için, söz konusu dünyayla aramızda bir bilgi veya algı ilişkisi olması şarttır; dolayısıyla alımlandığı bağıntıların dışında varolan bir şeye dair herhangi bir sezgi olamaz.[6] Bütün kavramlarımız sezgilenen bir dünyaya *dairdir* ve bütün sezgilerimiz de kavramsal olarak anlamlı ve düzenli bir şekilde biçimlenmiştir. Bu nedenle Kant kuramsal bilgiyi kavramların biçimlendirici gücü ve sezginin alımlayıcı gücüyle elde edilen bir şey

4 O'Neill, O., Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

5 Habermas, J., *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Çev.: William Mark Hohengarten, Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

6 Langton, R., *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford: Clarendon Press, 1998.

olarak tanımlar. Deneyimin ötesinde olduğu farz edilen bir temele veya yasaya dair kuramsal bilgi elde etmek mümkün değildir; çünkü bilmek, kendinden başka bir şeyle ilişki kurmak, onu kavramsallaştırmak demektir. Deneyime dayanak oluşturan bir şeye dair bir kuram olması mümkün değildir; kuram tanımı gereği daima konumlanmış, bağıntısal ve temellendirilmiştir. Ancak, kuramın konumumuzun koşulları üzerine düşünmesi mümkündür ve bu durumun da bilinebilir sonuçlardan çok tatbikî sonuçları olur. Deneyimin ötesinde sezilebilir bir yasa olması mümkün değilse, kendimiz için bir yasa oluşturmak zorunda kalırız.[7] Zaten daima temellenmiş olduğumuz için bir temelden ya da dayanaktan medet ummamız mümkün değildir. Kuram bize yalnızca düşünce ve deneyim dâhilinde var olduğumuzu söyleyebilir.

Gelgelelim tatbikî anlamda, deneyim dâhilinde yerleşmişliğimizin tanınması radikal bir temeldencilik karşıtlığına yol verir. Bir yasa ya da temel olmadığı zaman kendi kendimize yasa yaratmamız gerekir, bu yasa da bir temele oturmadığından –çünkü deneyimin ötesinde bir konum noktası yoktur– yasayı temsil edebilecek bir bakış açısı da oluşmaz. Kişi kendine bir yasa oluşturmalıdır. Bunun sonucunda liberalizm esasen eleştirel ve düşünümsel bir etik olma özelliğini korur. Her ne kadar kişi daima yerleşmiş durumda olsa da, *prensipte* herhangi bir başka özne tarafından kabul edilebilecek bir yasa tahayyül etmek için çabalamalıdır; kişi ne kendini istisna olarak görmeli (örneğin daha iyi bildiğini öne sürüp, evrensel sayılabilecek bir biçimde hareket etmeyerek) ne de kendi tayin edilmiş tercihlerini diğerlerine dayatmalıdır. Etik açıdan bakacak olursak, istencin nesnesi istençle ulaşılabilecek şeydir ancak.[8] Yerleşmişliğin eleştirel bir gözle tanınması feminizm için olduğu gibi radikal siyaset için de fayda sağlamıştır. Kimse kendi kaderini tayin hakkından muaf bırakılamadığı gibi, gayrımeşru ampirik talepleri olduğu nedeniyle aklın kamusal alanı dışında tutulamaz. Bu nedenle Mary Wollstonecraft[9] kadınların akıl yürütme sanatında erkeklerden daha az yetenekli olduklarını bilmenin yolu olmadığını ileri sürmüştü; kadınların eğitim ve tartışmanın dışında bırakılması söz konusu olamazdı, çünkü eğer akıl yürütme diye bir yeti varsa bize düşen sadece onu gücünün son noktasına ulaşıncaya dek geliştirmektir. Özneyi "dayatılmış vesayet"ten, özerkliğe

7 O'Neill, *age.*

8 Kant, I., *Foundations of the Metaphysics of Morals and, What is Enlightenment*, Çev.: Lewis White Beck, 2. Basım, New York: Macmillan, 1990.

9 Wollstonecraft, M., *A Vindication of the Rights of Woman*, Ed. Carol H. Poston, New York: Norton, 1975.

ve kendine yasa tayin etmeye ilişkin vasati değerlerden kurtaran, tam da temellerin var olmayışı ve kuramı kendi konumlandırılmışlığımızdan başka bir yere kurabilmemizin imkânsız oluşudur.[10]

Kantçı liberal anti-temeldenciliğin yanı sıra, modern siyaset kuramı oluşturabilme olasılığının bir diğer yolu cemaatçilikten geçmektedir. Bu modelde hiçbir yerden bakış söz konusu olamaz, ama kendi kendini kuran rasyonel bireye yönelik liberal çağrı meşru bir kalkış noktası olarak işlev göremez. Modernitenin özeleştiri yapabilen özerk özne ideali de dâhil olmak üzere benlikler ötekiler üzerinden kurulur. Kişi yalnızca ilişkileri üzerinden bir benliğe sahip olur; bir benlik olmak kişinin kendini zaman içinde tanınabilir, şu ya da bu karaktere sahip biçimde tesis etmesini gerektirir. Bu türden bir tanıma için de ötekilerin olması şarttır, hem kişi şu anda olduğu haliyle tanınabilsin diye hem de kişinin insan olmanın ne demek olduğunu anlamasını sağlayan bir normlar, gelenekler, beklentiler ve anlatılar bağlamı bulunabilmesi için. Bu cemaatçi modelde kuram salt formel bir süreç üretmek amacıyla kişinin tikelliğinden soyutlama biçimini almaz. Kuram kendini evrensel temellendirilmemiş aklın taleplerinden muaf tutmak isteyenlerin düzenlemesi değildir. Kuram tayin edilmiş normlar üzerine düşünümdür ve genelde çelişkileri ve tikelliği sınırlamakla değil, kurucu (ama birbiriyle uyuşmaz) değerlerin çelişkisi öne çıkarıldığı zaman meydana gelen kültürel anlara ciddi bir ilgi yöneltmekle mümkün hale gelir. Özerklik, yani kişinin kendine tayin ettiği yasadan başka bir yasaya bel bağlamama hali, liberal anti-temeldenciliğin kilit değeriyse, cemaatçiliğin kilit değeri de tanımadır. Her iki değer de kuramsal müşkülatın görülmesiyle ortaya çıkar: Yaşamak ya da bir benlik olmak bir yasaya sahip olmak demektir, ama bu türden bir yasanın bilinmesi veya sezilmesi mümkün değildir. Özerklik, müşterek kurucu bir yasanın olmaması halinde kişinin kendini nasıl denetlemesi gerektiğini sorar; tanıma, bu türden müşterek yasaların komünal, tarihsel ve kültürel açıdan nasıl kurulduğuna bakar.

Judith Butler'ın çalışmaları, en başından itibaren modern kuramın bu kurucu değerlerinin gücünü barındırmıştır. Benlik bir yandan bilinebilir bir töz olarak verili değildir, icra edilmeli (*perform*) ya da eylem üzerinden kendine verili hale gelmelidir. Öte yandan, bu türden bir kendine-verili olma ya da icra etme ancak ötekiler ve tanıma üzerinden mümkündür. Bu nedenledir

10 Kant, *age.*

ki, Butler'ın çalışmaları *queer* siyasete hizmet eden bir yirminci yüzyıl kuramı seferberliğinden ziyade *queer* bedeni örnek niteliğinde ele alan bir kuram üzerine kuruludur. Bunun sebebi de, özerklik ve tanıma arasında özsel gerilimi ifşa edenin *queer* beden olmasıdır. Kişi çeşitli performanslara karşılık gelen bir özne olarak tanınmalı, ama aynı zamanda salt performansa indirgenmeyen bir benlik olmalıdır; ancak böyle bir durumda eylemler, tutarlı, kendini biçimlendiren şu ya da bu öznenin edimleri olarak anlaşılır bir şekilde konumlandırılabilir. Bir benlik olmak için kişinin bir normu benimsemesi gerekir; şu ya da bu özne olarak tanınabilir olmalıdır. Bir benlik olma koşulu –yani kişinin zaman içinde aynı kalması gerekliliği– belirli bir yinelenebilirliği gerektirir: Kişinin olduğu şey tekrarlanabilmeli veya idame ettirilebilmelidir. Benliğin maruz kaldığı çeşitli performans ve eylemler, belli bir varlık tarzı ya da minvalinin tekrarları olarak tanınabilmelidir. Toplumsal cinsiyet, birbirinden ayrı pek çok performansın şu ya da bu cinsel öznenin farklılıkları halinde tanınabildiği yollardan biridir; eğer kişinin eylemleri söz konusu yinelenebilirliği taşımıyorsa, bir özne olarak tanınamaz. Aynı zamanda, benlik yalnızca kendini tanınabilir bir benlik olarak icra ettiği zaman var olabildiğinden, kişi yalnızca performanslarına indirgenmemelidir. Eğer performanslar normatif, anlaşılır ve okunabilirse, o halde kişi diğer tanınmış her tür eyleminin ötesinde ve üzerinde var olan bir cinsel özne olarak tanınabilir. Tanınmayı talep eden benlik, tam da tanınma iddiası taşıdığından, hiçbir zaman aracılığıyla konuştuğu ve icra ettiği norm ya da sisteme indirgenemez. Normun tekrarlarında farklılık ya da sapma meydana gelmezse, kişi o norma karşılık gelen, o normu icra eden bir özne olamaz. Kuram, o halde, (norma) tabi olma ve harekete geçme arasında esas itibarıyla bulunan kaçınılmaz gerilimi devam ettirir: Norm varlığını yalnızca, farklılıkları ve değişkenlikleri de beraberinde getiren çeşitli performanslar aracılığıyla devam ettirebilir.

Pek çok açıdan Butler'ın çalışmalarını hem kültürel incelemelerde önvarsayılan müphem benlik modeline örnek hem de kimlik siyasetinin temel dayanaklarına yöneltilmiş eleştirel bir göz olarak algılamak mümkün. Bir yandan kişi yalnızca tanınabilen bir kimlik aracılığıyla benlik olabilirken, diğer yandan bu kimliğin performansı aynı zamanda kendi destabilizasyonu ve olası (ama kaçınılmaz olarak yol açmadığı) feshinin koşuludur. Bu türden bir kuram, kültürel incelemelerdeki klasik temsil problemleri vasıtasıyla düşünmenin yolunu açar. Siyasal kimlik imgelerini nasıl yargılarız? Bir yandan belli grupların medyadaki basmakalıp temsillerinin yerleş-

miş normları kuvvetlendirdiğini, kendi benliğini tesis etmesini engellediğini ve bu normların dışında kalan öznelerin tanınmasına izin vermediğini ileri sürebiliriz. Öte yandan, kişinin benliğini *ex nihilo* yaratması beklenemez. Butler'ın temsil politikalarına cevabı iyi ve kötü temsiller arasında yargılamada bulunmak, sahici olanı dayatılmış olandan ayırmak değildir. Aksine, bizzat temsil koşulları kişinin ancak bir normun yinelenmesi sayesinde bir benlik olabileceği ve aynı zamanda bu yinelemenin özü gereği *queer* olacağı bir siyasete yol açacaktır. *Queer* tanınmanın ve benliğin radikal bir biçimde dışında ya da ötesinde değildir; insanî (dil, toplumsal cinsiyet, yönetim, sembolik düzen normları dâhilinde) bir şey olarak duyulma talebinde bulunurken aynı zamanda normatif matrisi de saptırır. Butler'ın ilk zamanlarda hararetle ele aldığı parodi ve *drag* meselesi hakkında belki de çok şey söylendi,[11] ancak yazarın bütün eserleri, benliğin tanınmasına vesile olanın da, feshine sebep olanın da bir normun gerekli tekrarı olduğu fikri üstüne kuruludur. *Queer* olarak icra etmek demek, o ana dek kültürel tanıma sınırlarını aşan bir şey için tanınma talep etmek ve tanınma halini devam ettirmek demektir. Dolayısıyla, *queer* hem –kadın ya da erkek *olarak* tanınmakla– norma iştirak eden hem de tanındığı kadın ya da erkek hali heteroseksüel matrisin arzularını yansıtmadığından bu normu istikrarsızlaştıran bir şeydir.

Bu nedenle Butler'ın kuramı kimlik siyasetinin (sorunlu bir biçimde olsa da) sürdürülmesine mahal vermektedir; kişinin kendini şu ya da bu özne olarak ortaya koyarak tanınma talebinde bulunması toplumsal sistem açısından da gereklidir, çünkü beraberinde sisteme ihtiyaç duyduğu dinamizmi getirir. Aynı zamanda, kimlik siyaseti *queer* olarak tanınmalıdır: Kişi hâlihazırda tanınmış olan bir *başkasından* farkını ortaya koymuyordur. Haddizatında farklılığı ortaya koyuyordur: Kişi, tekrar yoluyla, farklı bir yaratım ve performansta bulunduğu sürece bir benliktir. Özdeşliğin koşulu farklılıktır, ancak Butler'a göre bu tekrarlayan bir fark olmalıdır. Töz veya özne olduktan sonra zaman ve farklılığa maruz kalınması söz konusu değildir; öznenin farz edilmesini sağlayan, farklılık arz eden bu eylemin tekrarıdır. Kuram, performatif farklılık koşullarının tanınmasıdır ve bu tanınma sayesinde kişi istikrarlı ve koşullayan olduğu varsayılan normun kendisinin koşullu olarak tanınmasını mümkün kılabilir.

11 Bersani, L., *Homos*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

Kimlik siyasetinin eleştirel muhafazasına izin veren tekrarlayan farklılık modeline karşılık, Gilles Deleuze bir pozitif farklılık kuramı sunar. Post-Hegelci tekrarlayan farklılık modeliyle Deleuze'ün farklılık anlayışı arasındaki ayrımı anlamak açısından ilişkilerin statüsünün kritik önemi vardır. Hegel üzerine ilk çalışmalarında Butler, Hegel'in içsel ilişkilere dair eleştirisini açıklar: Eğer ilişkiler içsel olsaydı herhangi bir varlığın dünyayla ilişkilenme biçimi önceden belirlenmiş olur, dolayısıyla o varlığın karşılaşmaları, yolculukları ve etkileşimleri sadece varlığın aslında ne olduğunu ortaya çıkarırdı.[12] Buna karşılık, Hegel bir şeyin yalnızca ilişkileri içinde varolduğunu savunur; varlıkların (hatta bir Varlığın) daha sonra farklılıklarla karşılaşması gibi bir durumun söz konusu olmadığını söyler. Daha ziyade, istikrar ve tanınma noktalarının ortaya *çıktığı* farklılık veya ilişkisellik söz konusudur. Mutlak bilinç işte bu farklılık gösteren (ya da kendiyle aynı *olmayan*) kendini tanıma halidir. Bu, ilişkisellikle kurulan bir ilişki, kendine olan mesafe ve kendiyle arasındaki farktan başka bir şey olmadığının ayırdında olan bir bilinçtir. Herhangi bir varlığın kendi dünyasını belirlemesi ya da kendine bir dünya sunması söz konusu olmadığından içsel ilişkiler konusunu ardımızda bıraktığımızı söyleyebiliriz. Burada daha ziyade terimler arasında herhangi bir tikel ilişki ya da farka izin veren ilişkilerin gözler önüne serilmesi söz konusudur; bilinç yalnızca kişinin kendinin ilişkisellikten başka bir şey olmadığını tanıması halidir. Bir şeyin ne olduğunun –bir şeyi o şey yapanın hangi şey olduğunun– özü o şeyin varlığında, edimselleşmesinde ya da kendini şu ya da bu ilişki kompleksinde tesis etme biçimindedir. Butler ilişkilerin bir fark ve tekrar süreci içinde üretildiği fikrine olan bağlılığını halen sürdürmektedir. Bir şeyin bir şey olarak tanımlanabilmesi, zaman içinde tekrarlanmasına bağlıdır, ancak her tekrar aynı zamanda bir farkı, tek *olmamayı* da beraberinde getirir; kendisi olarak kalan benlik daima olmadığı şeye tabi olur, onun tarafından olumsuzlanır. Deleuze de ilişkilerin terimlere dışsal olduğunu vurgular. Ancak, Deleuze bir farklılaşma sistemi ya da biçiminin gerçeği veya varlığın gücüllüğünü tüketmesine izin vermez. Kendine yeten terimler ilişkilere yol açmadığından, Deleuze her karşılaşmada hem yinelenen terimi hem de her terimde yerleşik olan farklılığı üretmek üzere edimselleşen pozitif bir sanal düzlem ya da diğer bir deyişle "saf geçmiş" öngürür. Deleuze asimetrik, pozitif ve birey-öncesi (*pre-individual*) olan farklılık ve tekrar

12 Butler, J., *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1987, s. 35.

sentezlerini bulma arayışındadır. Deleuze, *Difference and Repetition* (Fark ve Tekrar) kitabında aktif sentezleyen öznenin (*active synthesising subject*) tesisine ilişkin iki önemli noktaya değinir. Birincisi, *tekrar eden* ve dünyayla ilişkilerin kurulmasının çıkış noktası olan benlik, pasif, birey-öncesi sentezler üzerine temellenmiştir: Eyleyen birey her biri bir karşılaşmadan etkilenmiş binlerce minik egodan müteşekkildir. Dolayısıyla, duyumsamayı alımlaması ve bir dünya oluşturması gereken, benlik değildir; çünkü duyumsamalar zaten yoğun karşılaşmaların ya da sentezlerin sonucudur. Ayrıca yoğunluğun sentezi de kendi denginin zaman içinde yinelenmiş hali –bu uzamsal varlığın veya niteliğin idamesi– değil, yoğunluğun, tekrarının her anında kendinden farklı *olduğu* asimetrik bir sentezdir. Benlikte kendini aktif bir biçimde yineleyen bir "Ben"den ("I") önce, niteliksel bir ilişkinin tesisi, bir yoğunluğun göz önüne serilmesi halinde olan "göz" ("eye") vardır. "Göz", ışık problemini örgütleyen pasif bir sentezin sonucudur ve (yoğunluk anlamında) ışık da öteki ilişkiler ve öteki niteliklerle ortaya çıkabilir ya da açımlanabilir: öyle ki, Deleuze'e göre, organlarımızın her biri, pek fazla belirleyici veri almasa da karşılaştığı yoğunluklara nitelik kazandıran temaşalı ruhlardır:

> Pasif benlik basitçe alırlıkla (*receptivity*) –yani duyumsamaları deneyimleme kapasitesi aracılığıyla– değil, duyumsamalardan önce bizzat organizmayı inşa eden sıkışabilir temaşanın (*contractile contemplation*) gücüyle tanımlanır. [. . .] Nerede gizliden gizliye bir temaşa tesis edilmişse, nerede bir yerdeki tekrar işlevlerinden bir fark çıkartma kabiliyetine sahip bir sıkışma (*contraction*) mekanizması varsa orada bir benlik vardır. Benlik değişime uğramaz, bilakis kendisi bir değişimdir bu terimle belirtilen tam da ortaya koyulan olan farktır. Nihayet, kişi *sahip olduğudur* sadece: varlık ya da diğer bir deyişle pasif benlik sahip olmakla biçimlenir. Her sıkışma bir varsayım, bir iddiadır yani bir beklenti hakkı ya da sıkıştırdığı şeye dair bir hak tanır ve nesnesi kaçtığı anda çözülür.[13]

İkincisi, benlik tekrar eden değişimlerden başka bir şey değilken; tekrarlanan şey asıl, var olan, maddi ya da yalın "şimdi" değil –bir bireyin *başına* gelmez– saf geçmiştir. Her olay saf bir gücüllüğün edimselleşmesi, her şimdinin tekrar ettiği *müstakbel* bir güçtür. Bireyin gerçekliğini teşkil eden bütün nes-

13 Deleuze, *age.*, s. 100.

neler, asla tam olarak mevcut olmayan bir dizi başka sanal nesnenin etkisi altındadır; bunlar psişik, arzu edilen ya da tahayyül edilen nesneler de değildir. Sanal bir nesne herhangi bir maddi nesnel birey grubunu, benliğin ötesinde bir temaşaya, bedenin alışageldiği zamanın ötesinde saf bir yoğunluğa ve psişenin anımsanan zamanına açar. Hazzın ötesi –ya da bir dizi arzulanan nesne dolayımıyla bireyin yaptığı tanım– belirlenemez bir olumsuzluk veya farklılaşmamış bir "öte" değildir. Deleuze, psikanalizin hazzın "öte"sini ölüm ile yaşam ve benlik ile benliğin cansız bir madde haline dönmesi arasındaki tezatta temellendirmesine karşı çıkar. Bunun yerine, edimselleşen her şimdide tekrarlanan, sanal, bitimsiz, yoğun, birey-öncesi ve pozitif bir saf geçmişte ısrar eder. Eğer birey pek çok sayıda organize, edimsel ve hayata hizmet eden –kendimden başka olarak kabul ettiğim ve kendisine doğru yönlendirildiğim– nesnelleştirmeler halinde görünüyorsa, bunun nedeni bireyin bir dizi sanal nesne üzerine temellenmiş olmasıdır. Bu sanal nesneler geçmişe ilişkin saf parçacıklardan, fragmanlardan meydana gelir: Asla "şimdi"de olmayan ve var olmayan ama daima kendinden noksan olan ve *direten* bir geçmiş.[14]

Buna somutluk kazandırmak için, edimselleşmiş, mevcut, eyleyen, tekrar eden herhangi bir öznenin –yani kendini ötekilere karşı (özerk) ve ötekiler üzerinden (tanınma) tanımlayan benliğin– önkoşulunun kişilik-öncesi (*pre-personal*) diziler olduğunu belirtebiliriz. Deleuze'ün etik ve politikasının amacı, bu dizileri çözümlemek, olumlamak ve açmaktır. En önemlisi, kuram ile *hayat* ve kuramın insanlığı söz konusu olduğunda, Deleuze bir temel veya karanlık bir öncü oluşumun önemini ısrarla vurgular. Herhangi iki yankılanan fark dizisi –bir dilin farklılıkları ve bedensel kimliklerimizdeki farklılıklar gibi– birbirini yankılar ve zorlamalı hareketi ancak bir "karanlık öncü oluşum" ya da temel aracılığıyla deneyimleyebilir. Dolayısıyla "Ben" diyen ve insan dili konuşan benliğin kendini düşünen, aktif ve örgütlü insan organizmasıyla koordine olması için, ortada sessiz, önerilmemiş, karar verilmemiş, pasif bir temel ya da kendinin önerilemeyeceğine dair bir duyu olması gerekir. *Fark ve Tekrar*'ın büyük bir bölümü, felsefi kavramlar dizisini –benlik, "Ben", hakikat, kimlik ve tanınma– dengede olma halini sürdürmeye yönlendirilmiş bir insan topluluğuyla bir araya getiren temsil ve kimlik kavramlarına ilişkin sessiz önvarsayımlar üzerine düşünme çabasıyla yazılmıştır.

14 *Age.*, s. 124-125.

Deleuze'e göre, insanın ötesine geçerek düşünmek, *Fark ve Tekrar*'da bir yaşamın "ötesi" ve kendini idame ettirme hazzı olarak tasvir ettiği zorlamalı harekete gereksinim duymaktadır: Bu "öte" "ölüm"dür, ancak yaşama ve Eros'a karşıt olan bir ölüm söz konusu değildir. Thanatos'un 'n'inci kuvvetine taşınmış olan Eros olduğunu ileri sürer: Cinsellikten arındırılmış veya safi sanal ve insandışı kılınmış hali. Saf yoğunluğun karşımıza çıkacağı tek yer burasıdır. Bir başka benliği (erotik açıdan) seven benlik veya "Ben", zaten sanal ve öznelerarası bir nesneler dizisinin etkisidir. Örneğin fallus da bu türden bir sanal nesnedir; arzuları ve bedenleri, edimsel ve tekil karşılaşmalarından önce düzenler. Deleuze burada ve *Duyumsamanın Mantığı*'nda aynı zamanda dizilerin yankılanmasına izin veren rastgele nesneye de göndermede bulunur. Dolayısıyla, "ben"in "sen"i sevebilmesi ya da tanıyabilmesinden önce, algılarımız karşılaşmamızın duyumsanmasıyla zaten önceden sentezlenmiştir: İnsan olarak, aşk olarak, tanınan bir beden olarak görülene ilişkin bir duyumsanma ya da yönelim mevcuttur. Deleuze'e göre bu sanal düzlem dilsel değildir, çünkü haddizatında dil bedenleri ancak yoğun ve duygusal bir biçimde organize edilip sentezlenmelerinin ardından organize edebilecek güce sahiptir. Düşünmenin ya da kuramın asıl amacı, ilişkilerin ve duygulanımların belirlendiği tekil noktalara geri dönmektir.

> Büyük gürültülü olayların ardında küçük sessiz olaylar vardır, tıpkı doğal ışığın ardında minik İdea pırıltılarının olması gibi. Evrensellik genel önermelerin ötesindeyken, tekillik de tikel önermelerin ötesindedir. Problematik İdealar basit özler değil, çokluklar veya ilişkilerden ve birbirine karşılık gelen tekilliklerden oluşan komplekslerdir.[15]

"Ben" diyen her birey ya da benlik nasıl olur da kendine ait olmayan ve başka türlü de tekrarlanabilecek duygulanımlardan, karşılaşmalardan ve yoğunluklardan oluşan bir sanal diziyi tekrarlayıp değiştirebilir? Yinelemeli farka karşı –ki bu fark da kendi diziselliği dışında hiçbir varlığı olmayan ya da sadece zaman içinde aynının idame ettirilmesi yoluyla tekrarlayanı üreten bir varlığın tekrarıdır– sanal olanın tüm yoğunluğuyla pozitif diretmesindeki öneme işaret eder.

15 *Age.*, s. 203.

Genetik alanından bir örnek vermemiz gerekirse, tekrarlayan farkın bize kendini tekrarlayarak değişime ve modifikasyona maruz kalan bir organizma fikrini verdiğini söyleyebiliriz; bu şekilde her nesil ya da diğer türlü ifade edecek olursak kopya, beraberinde daha fazla istikrarsızlık ve başkalık getirecektir. Deleuze'ün pozitif farkı, bir bireydeki her modifikasyonun mikroalgılar ya da karşılaşmalar sonucunda gerçekleştiğini ortaya koyar: Benlik kendini tekrarlamadan önce yoğunlukların ya da saf niteliklerin tekrarı gerçekleşir. Örneğin vücudumdaki bir virüs farklı bir organizma değil de farklı bir gücüllük –yeni bir virüs ya da vücudumun hareketliliğine (eylemde bulunma biçimlerime değil, üzerimde eylemde bulunulma biçimlerine) etki edecek bir organ modifikasyonu– oluşturacak şekilde tekrar edebilir. Fark belirli bir niteliğin tekrarlamasından ileri gelmez, gücün ilişkiler yaratmak ve bağlantılar üretmek üzere sonsuz geri dönüşü vasıtasıyla oluşur. Somutlaştırmak gerekirse, burada konu ettiğimiz fark fikrinde seleksiyon yoluyla modifikasyon geçiren bir organizma söz konusu değildir, organizmayı atlayıp bünyeler arasında bağlantı kurarak düzenli bünyeyi bozan bir bireyleşme ve seleksiyon vardır:

> Ben ve Benlik belki de bir türü belirtmekten öte bir anlam taşımamaktadır: Bölümlere ayrılmış bir tür olarak insanlığı göstermektedir. [. . .] Dolayısıyla Ben bir tür değildir, daha çok – türlerin ve çeşitlerin bariz bir biçimde geliştirdiği şeyi, yani formun temsil edilen oluşumunu dolaylı olarak içermesinden ötürü – yazgılarının aynı olduğunu söyleyebiliriz, *Eudoxus* ve *Epistemon*. Bireyleşmeninse, tam aksine, belirlenim halindeki türlerin süregelen süreciyle hiçbir ilgisi yoktur, ileride göreceğimiz üzere, önceden vuku bulur ve diğerini olası kılar. Bireyleşme, artık ne Ben ne de Benlik formlarına bürünen akışkan yoğun faktörlerin bulunduğu alanları da içerir. Bu türden bir bireyleşme, bütün formların ardında işlediğinden, yüzeye taşıdığı ve peşinden götürdüğü saf temelden ayrılamaz haldedir.[16]

Politik terimler çerçevesinde de yineleyen ve pozitif tekrarı birbirinden ayırt etmek mümkün. Butler, bireyin *ex nihilo* var olamayacağını, yalnızca tekrar edip modifiye ettiği bir öteki üzerinden benlik olabileceğini iler sürer. Dolayısıyla, örneğin, *queer* bir özne olduğunu iddia etmek –evlilik ve toplumsal cinsiyet gibi– belli başlı normatif pratikleri de hak olarak talep etmek an-

16 *Age.*, s. 190.

lamındadır, bu da benliği uzlaşmaya ve tanınmaya tabi kılarak normalleştirme etkisi yaratır. Bir yere kadar bütün politikaların *queer* politikalar olduğunu ya da bütün politikaların benliğin geçirdiği tekrarların dereceleriyle benliğin etki edebileceği normatiflikten sapmanın veya farklılaşmanın miktarı arasındaki olumsuzlama olduğunu söyleyebiliriz. *Queer* olumsuzdur, özerkliği hem mümkün kılan hem de engelleyen tanınma ve normatiflik *koşullarından* farklılık ile tanımlanır. Deleuze çok farklı bir ontoloji ve varlık-olmama (*non-being*) etiği önerisi getirir. Eğer var-olmayışı (*non-existence*) başarısızlık ya da şimdiden ve edimsel olandan sapma veya farklılaşma olarak görürsek hataya düşmüş oluruz. Varlık-olmamayı pozitif, gerçek ve olumlayıcı düşünmeliyiz. O halde var olan ve edimselleşmiş her birey, varlık-olmamanın edimselleşmesidir, bunu da ?-varlık veya bir dizi problem olarak daha iyi tanımlayabiliriz. *Queer* benliği "insan"ı oluşturan maddesel tekrarların karşı-edimselleşmesi olarak düşünürsek daha iyi anlayabiliriz. Evliliğin mevcut burjuva normatifliği içinde ve heteroseksüel formuyla bir probleme ya da soruya çözüm olduğunu görmek mümkün; bu da benliğin toplumsal cinsiyetini nasıl biçimlendireceği, arzularını ve mülkiyetini nasıl yöneteceği ve çocuklarını nasıl büyüteceği meselesidir. Ancak *queer* benlik de benliği teşkil eden problemleri tekrar edecektir; bu da içinden çıktığımız saf sorular geçmişini kullanarak şimdiyi karşı-edimselleştirmek anlamına gelir. Bir benlik nasıl arzular, nasıl bir nesne bir kişinin arzusuna denk gelir, bedenlerin çiftleşmesiyle ne türden ilişkiler ya da olaylar üreyebilir veya gerçekleşebilir?

Bu noktada, Butler'ın kuram modeli özneyle başlayıp tanınma ve sonrasında tanınma ve özerklik arasındaki gerilimin olasılık koşullarını sorgulama üzerineyken, Deleuze'inki bir pozitif sezgi kuramıdır. Burada oluşturulmuş benlik ve problemlerin ötesine geçerek bu benlikleri teşkil eden duygulanım ve yoğunluğa geçeriz. Butler açısından *queer* kuram, özne olma koşullarının özü gereği *queer* olduğu bir kuramdır – kişi bir benlik olarak konuşma talebinde bulunmalıdır, ama bunu ancak kendi benliği *olmayan* bir öteki üzerinden yapabilir. Aynı zamanda, *queer* olmanın koşulu özne olmaktır: Kişi konuşma, olma ve var olma talebiyle tanınmalıdır. Deleuze için kuramın koşulları benlik ve organizmanın "ötesine" geçmeyi gerektirir. Kimlik ve kim olduğumuzun tekrarı konularına kafa yorduğumuz sürece inşa edilmiş madde ve yaşanmış zaman içinde kalırız. Aşkıncı düşünme için zaman ve farkın saf biçimini, her bir şimdinin hem şimdide hem de ebediyen tek-

rar edip edimselleştirdiği saf yoğunlukları düşünmemiz gerekir. Dolayısıyla, Deleuze'e göre *queer* olanın koşullarıyla yeni olanın koşulları aynıdır: Şimdiyi karşı-edimselleştirmek ve bizi oluşturan yoğunluklarla karşılaşmaları (bizim *için* değillermiş gibi) tekrarlamak.

Bu durum kimlik politikasından belirgin ve radikal bir biçimde ayrılmayı gerektirir. Etik, bireyleri olduğu gibi idame ettirmek şeklinde tanımlandığı sürece, hayatın gücüllüğünü onu inşa eden formlardan sadece biriyle kısıtlamış oluruz. Ancak yoğunlukları insanın ötesinde düşünmekle etik bir şekilde yaşamaya başlayabiliriz. Bu sayede *queer* politika ne benliğin tanınmasını içerir ne de normatifliği reddini; *queer* politika birey-öncesinin olumlanışını içerir. Politik sorunları anlamlarına ve uzlaşıma (ya da belirli duygulanımları ve arzuları örgütleyen ilişkilere) göre belirlemekten çok, asıl ihtiyacımız olan arzuları sanal dizilere, gücül ya da henüz edimselleşmemiş karşılaşmalara göre düşünmektir.

Bu türden bir *queer* politikanın iki doğrudan sonucu vardır. İlki, uygulama açısından baktığımızda, tanınma koşullarını terk ettiğimiz andan itibaren bir uygulamayı karşılaşmalarının barındırdığı olasılığa göre sorgulayabiliriz. Durumu *queer* benliğin verili normları yenilediği ve biçimini değiştirdiği ödün verilmiş düzenlemeler halinde (gey evlilikler, cinsiyet değişimi ya da geylerin evlat edinmeleri gibi) görmekten ziyade, her karşılaşmanın yarattığı pozitifliği görmemiz gerekir. Farklı olaylarda bedenler nasıl birbiriyle ilişki tesis ediyor ve acaba ileriki karşılaşmalara ve modifikasyonlara yönelik ne türden güçler açılıyor (ya da kapanıyor)? İkincisi, estetik açıdan baktığımızda, düzeni içeriden bozmak için normu yineleyen parodi veya *drag* sanatına karşılık, pozitif tekrar ve fark, zamanı kendi saf durumu içinde, yani ayrıştırma gücüne sahip saf fragmanlar olarak düşünme talebini gündeme getirebilir. Sanat kimliklerin temsili ya da formasyonu değil, madde içindeki saf yoğunlukları sunma çabasıdır, bunu yaparken de maddenin bağımsız kalmasına, daha doğrusu alışılageldik, insani tanınma serilerinden kurtularak özgür kalmasına izin verir. Sanatta sunulan duyumsamalar yaşayan özneye ait değildir, hâlihazırda olduğumuz benliklerin ötesine geçen bir algının gücünü düşünmemize vesile olacak, sürekli yaşanılacak güçler sunulur.

Bu tür bir estetik de, karşılığında bize yepyeni bir okuma modeli sunar. *Queer* benliğin, şeylerin olmasını mümkün kılma özelliği taşıyan bir normatifliğin istikrarını bozan bir tekrar olarak kabul edildiği, kimlik temelli eleştirel *queer* kuram modelinde, sanat eserlerinin insan imgesinde nasıl bir

farka ya da dissimülasyona yol açtığına bakarız. Örneğin, Shakespeare'in *Bir Yaz Gecesi Rüyası* üzerine yapılan bir okuma, normatif heteroseksüel arzunun nihai imgesinin, eserin bitiminde yazılı olan sona ulaşmak uğruna girdiği dolambaçlı yolları ne şekilde takip ettiğine, daha doğrusu bu uğurda kendi yolundan nasıl saptığına odaklanabilir. *Queer* okumaysa, metinde normal olarak kabul edilenin yapıldığı, üretildiği, etkilendiği ve böylece olumsal, tesis edilmiş ve değişime açık olarak ifşa edildiği anlar üzerinde durur. *Queer* kuram üretme meşguliyeti, büyük ölçüde, kanonun heteroseksüel arzu imgelerinde bulunan istikrarsızlıkları, sapmaları ve devinimleri ortaya çıkarmak üzere yapılan yeniden okumalara yoğunlaşmıştır. Ancak Deleuze bambaşka bir okuma modeliyle karşımıza çıkarak, *Fark ve Yineleme*'de edebi eserleri, *Duyumsamanın Mantığı*'nda[17] ve (Guattari ile) *Felsefe Nedir?*'de[18] genel olarak sanatı ele alır. *Duyumsamanın Mantığı*'nda Deleuze sanatı tamamen sanat tarihinin tekerrürü olarak tanımlar, ama duyumsamaları tabi oldukları figürasyon ve tekrardan serbest kılma mücadelesinin de daima var olduğunun altını çizer. Hepimiz hâlihazırda klişelerden teşkil edilmiş ve klişelerin egemenliğinde olduğumuzdan, bir tuval sadece bir tuval değildir. Gelecek, bireyliğin giderek daha fazla öne sürülmesiyle değil, figürün özgür kalması için kişisel olanın tahrip edilmesiyle gelebilir. Bu da tekrarlanabilir herhangi bir formun figürasyonu değil, şu ya da bu belirlenmiş figürün oluşturduğundan farklı bir yöntem ya da süreçtir. *Fark ve Tekrar*'da Deleuze, alışkanlıklardan müteşekkil vücudun ve anılardan müteşekkil benliğin ötesine uzanan zamana ilişkin derin sentezleri tasvir etmek için Shakespeare'in *Hamlet*'iyle Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'sinden faydalanır. *Hamlet*'te eylem, Hamlet'in bireysel mevcudiyetinin üzerinde ve ötesinde var olur; saf bir gücüllük, Hamlet'in yerine belki getirebileceği belki de getiremeyeceği, belki edimselleştirebileceği, diğer bir deyişle şimdiye taşıyabileceği bir şeydir. Gelecek ya da yeni bir sayfanın açılması, Hamlet'in kendi benliğinden, arzularından ya da şahsi geçmişinden medet ummasıyla gelmez; kendinin üzerinde ve ötesinde bulunan fark gösterme gücüne izin vermesi gerekir:

17 Deleuze, G., *The Logic of Sense*, Çev.: Mark Lester, New York: Columbia University Press, 1990.

18 Deleuze, G. ve Guattari, F., *What is Philosophy?*, Çev.: Hugh Tomlinson ve Graham Burchill, Londra: Verso, 1994.

> Geleceğin ortaya çıktığı üçüncü zamana gelince, bu, olayın ve eylemin benliğin tutarlığını dışlayan gizli bir tutarlığı olduğunu ve kendilerinin dengi haline gelmiş olan benliğin karşısında durarak onu paramparça ettiklerini gösterir; sanki yeni dünyanın hamilleri karşılarında buldukları çokluktan ötürü şaşkınlığa düşmüştür: benliğin artık dengi olmadığı şey de aslında kendi içinde denk olmayan şeydir. Bu açıdan, zamanın düzenine göre parçalanmış Ben ve zamansal dizilere göre bölünmüş Benlik birbirine tekabül ederek, niteliksiz insanda, ne benliğe ne de Ben'e sahip, bir gizin 'avam' muhafızı ve etrafa saçılmış uzuvları yüce imgenin çekiminde bulunan hâlihazırda-Üstinsan'da ortak bir torun bulur.[19]

Burada Deleuze, tiyatro sanatının olay örgülerinin, kişilerin ve arzuların temsiliyle değil, saf geçmişin sahip olduğu güce bir şekilde biçim vermekle ilintili olduğunu vurgular. Bedeni örgütleyen alışılagelmiş tekrarları –"yaptığım budur"– ve bir benliği tesis eden tekrarların –"zaman içinde aynı kalarak ben, ben oldum"– ötesinde, dram, benliği ve onun eş-güdümlü eylemler dünyasını yok eden bu daha üstün tekrarı ifşa eder: "Dram, her üç tekrarı da içeren tek bir forma sahiptir."[20] Sanatın görevi bu üstün gücü sunmaktır, sanat eserini okumaksa zamanın bu gücünü sezmektir. Proust'ta romancının sanatı hem bir benliği alışkanlıkları ve anılarıyla birlikte sunmasında hem de bu benliğin edimselleştiği saf gücüllüğü sunmasındadır: Geçmiş gerçekte yaşandığı ve hatırlandığı gibi değil, hiçbir zaman olmadığı, yalnızca *olabileceği* gibidir; "Asla yaşanmamış bir ihtişam içinde, birbiriyle iç içe geçirmeye uğraştığı iki şimdiye çifte indirgenemezliğini nihayet ortaya çıkaran saf bir geçmiş gibi: Birincisi, olduğu haliyle şimdidir, ikincisiyse olabileceği şimdi."[21] Sanatın ve edebiyatın normal olanın ölçüsünü *queer* hale getirerek nasıl bozduğuna bakan eleştirel okumaya karşılık, Deleuze geçiciliğin saf haliyle sezilebileceği ve *queer* bir biçime sokulabileceği, ilişki yaratma gücüne dönüştürülebileceği, fark yaratabileceği, hâlihazırda kendini teşkil eden formların ötesinde bir gücü yineleyebileceği pozitif bir okuma önerisi sunar.

İngilizceden çeviren: Deniz Koç

19 *Age.*, s. 112.
20 *Age.*, s. 115.
21 *Age.*, s. 107.

Foucault, Toplumsal Cinsiyet ve Akdeniz ve Müslüman Toplumlarında Erkek Eşcinselliği*

JANET AFARY VE KEVIN B. ANDERSON

Foucault'nun Yunan-Roma dünyasına birdenbire duymaya başladığı ve *Hazların Kullanımı* ve *Benliğin Bakımı* altbaşlıklı, 1984 yılında yayımlanan *Cinselliğin Tarihi*'nin son iki cildinin merkezine yansıttığı ilgisi hakkında pek çok spekülasyon yapılmıştır. Eribon, ilk cildi 1976 yılında yayımlanan ve karışık değerlendirmeler alan *Cinselliğin Tarihi*'nden sonraki yıllarda ve İran üzerine yazıların gördüğü olumsuz tepkiler karşısında Foucault'nun "kişisel ve düşünsel bir buhran"a girdiğini iddia etmişti.[1] Başkaları ise Foucault'yu modernliğe yönelttiği çığır acıcı eleştirisine devam etmeyip kendi uzmanlık alanı dışındaki bir döneme ve bölgeye yönelmekle eleştirmişti. Peki, bu doğru muydu sahiden? David Halperin, ele alınan mesele antik Akdeniz dünyası olsa da, Foucault'nun halen cinselliğe dair mevcut dertlerimize seslendiğini öne sürmüştü. Foucault'nun Yunanlılara geri dönmesinin sebebi şimdi ve burasıyla olan derdi ve "kendimize başka bir gözle bakma imkânını keşfetmek ve belki de mevcut halimizde yeni bir şekilde var olmanın yolunu yaratmayı

* *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, The University of Chicago Press, 2005'in beşinci bölümünün çevirisidir.

1 Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Çev.: Betsy Wing, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991, s. 277.

istemesiydi."[2-3] Mark Poster, Foucault'nun "farklı bir geçmişi yeniden yaratmak suretiyle şimdinin sorgulanabilir meşruiyetini sarstığını" yazmıştı. Ona göre, geçmişin bu şekilde yeniden yaratılması nostaljik bir yeniden yaratma değildi ve "geçmiş ile şimdi arasındaki kopma eleştiriye olanak tanır."[4]

Foucault'nun son yazılarının altında çağdaş kaygıların yattığını ama bunun farklı bir şekilde olduğunu iddia ediyoruz. Birinci Bölüm'de belirttiğimiz gibi, Foucault'nun Şark'ı coğrafi bir kavram değildir; daha ziyade, Yunan-Roma dünyasını içerdiği kadar Ortadoğu ve Kuzey Afrika'yı da içeriyordu. Kavrama böyle bakınca, *Cinselliğin Tarihi*'nin son iki cildi günümüz için, özellikle de İran üzerine yazıları açısından birdenbire çok daha önemli hale geldi. Antik Yunanistan ve Roma'daki erkek eşcinselliğine dair araştırmaları sırasında, Foucault'nun Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki çağdaş cinsel pratiklere dair kimi benzerlikler aramakta olabileceğine dair bazı kanıtlar var. Gerçekten de *Cinselliğin Tarihi*'nin son iki cildi, Müslüman dünyadaki erkek eşcinselliğine dair yakın zamanlarda yapılmış bir araştırmayla birlikte okunacak olursa, benzer toplumsal ilişki kalıpları ve görenekler bulunacaktır. Bundan ötürü, Foucault'nun antik Yunan-Roma dünyasındaki toplumsal cinsiyet ve cinsellik üzerine yazdığı son yazılar, Foucault'nun çağdaş Ortadoğu ve Akdeniz toplumları hakkındaki düşüncesinin içerimleriyle ilgilenen okurlardan daha fazla ilgi görmeyi hak ediyor.

Foucault'nun Müslüman dünyadaki toplumsal cinsiyet ve erkek eşcinselliği hakkında farklı yerlerde ifade ettiği görüşlerine dair bir çözümlemeyle başlayacak olan bu bölümde, Foucault'nun antik Yunanistan'daki eşcinsellik ile günümüzde Kuzey Afrika ve Ortadoğu toplumlarındaki erkek eşcinselliği arasında bir devamlılık tespit etmiş olduğunu ileri süreceğiz. Ardından, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin son iki cildinde cinsellik üzerine yazdığı yazıları irdeleyip Foucault'nun Şarkiyatçılığının bu alanın ken-

2 Halperin, David, M., *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York: Routledge, 1990, s. 70.

3 David Halperin bizim ve (Foucault'nun) en azından Akdeniz toplumları açısından bakıldığında, Ortadoğu/Akdeniz cinsellikleri ile antik Yunan cinsellikleri arasında bir ilişki olabileceği yolundaki görüşünü destekliyor: "Günümüzde Akdeniz'deki cinsel pratikler Atina'ya has klasik oğlancılık teamüllerine dair ümit verici bir sorgulama alanı temin etmeye devam ediyor." *Age.*, s. 61. Said'in Ortadoğu çalışmalarında alımlanışına dair, bkz. Zachary, Lockman, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, Cambridge University Press, 2004. Foucault'nun antik Yunan'ı tartıştığı zaman, sık sık Atina'ya göndermede bulunduğunu, zira bilgimizin çoğunun Atina kültüründen geldiğini de kaydetmek lazım.

4 Poster, Mark, "Foucault and the Tyranny of Greece", *Foucault: A Critical Reader*, Yay. Haz. David Couzens Hoy, Oxford: Blackwell, 1986, s. 205-220 içinde, s. 209.

disine de uzandığını öne süreceğiz. Foucault'nun modern öncesi Batılı toplumlar ile modern Şarklı toplumları aynı kefeye koymuş olduğunu anımsatarak, antik Akdeniz toplumlarında küçük bir grup elit Yunan ve Romalı erkek tarafından uygulamaya konulmuş ve bir ideal mertebesine yükseltiği aşk etiği kavramını mercek altına alacağız. Son kısımda ise Müslüman Ortadoğu'daki erkek eşcinselliği konusuna geri dönecek ve toplumsal cinsiyet ve cinsellik konularının İran'daki devrimci söylemde bariz olmayan ama hayatiliği inkâr edilemez bir yer işgal ettiğini söyleyeceğiz.

Son olarak, Foucault'nun bu yazılarının Müslüman dünyadaki modern gey ve lezbiyen hareketleri için ne gibi anlamları olduğunu tartışacağız. Foucault Müslüman toplumların hemcins ilişkiler konusunda bir miktar esnek kalmış olduğu gözleminde bir noktaya kadar haklıydı. Fakat toptan dolaba tıkılmayı da içeren böyle sınırlı bir kabul etme biçimi, modern gey ve lezbiyen hakları hareketinin istediği şey değildir. Foucault'nun düşüncesinin kimi veçheleri Ortadoğu'nun incelenmesi açısından sahiden de hayli faydalı olabilse de, Foucault'nun cinsellik ve toplumsal cinsiyet hakları konusundaki konumu bölgedeki gerek feminist gerekse de gey ve lezbiyen hakları hareketlerinin özlemleriyle çatışıyor. Bugüne kadar, Ortadoğu'daki Müslüman toplumlarında yaşayan eşcinseller için yasal haklar olmadı ve bu toplumlarda açık, rızaya dayalı gey ilişkiler içinde olanların haklarını korumayı amaçlayan hiçbir merkez ya da yasa mevcut değil.

Yerlileri Tahayyül Etmek

Edward Said sömürgelerin sömürge metropolisine hammaddelerden fazlasını sunduğunu söylemişti: "Nasıl ki çeşitli sömürgeler –metropol Avrupa'ya dokunan iktisadi yararları bir yana– dik başlı oğulların, çocuk suçlulardan oluşan gereksiz nüfusun, fakirlerin ve istenilmeyen türden diğer insanların yollandığı yerler olarak faydalı idiyseler, Şark da Avrupa'da yaşanamayan türden cinsel deneyimlerin peşine düşülebileceği bir yer oldu."[5] Cinsel turizm sayısız Avrupalı yazarın edebi söylemini de etkilemişti. On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, "Şark cinselliği" hakkında okumak kitle kültürünün bir parçası haline gelmişti: "1800'den sonraki dönemde Şark hakkında yazan ya da Şark'a giden, kadın olsun erkek olsun neredeyse hiçbir Avrupalı yazar, kendini bu arayışın dışında tutamadı: Flaubert, Nerval, 'Dirty Dick' [Pis

5 Said, Edward, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1978, s. 190. [Türkçesi: *Şarkiyatçılık*, Çev.: Berna Ülner, (beşinci baskı), Metis, 2010].

Sik] Burton ve Lane bunların en ünlüleridir sadece... Aradıkları şey –ki bence doğru yerde arıyorlardı bunu– belki biraz daha sefihçe ve suçluluk duymadan yaşayacakları türden bir cinsellikti genelde"[6-7]

Foucault 1966'dan 1968'e değin ziyaretçi felsefe profesörü olarak görev yaptığı Tunus'ta bu tür tavırlardan bütünüyle azade değildi.[8] Tunus'taki deneyiminden, İran Devrimi hakkında takınacağı tavırlara dair önceden fikir vermiş olabilecek iki tema ortaya çıkar. Bunlardan ilki, özellikle de ölüm ya da haşin bir ceza riski söz konusu olduğunda kendilerini bir dava için feda edenlere duyduğu güçlü hayranlıktır. Foucault, 1967 ile 1968 yılları arasında yaptıkları protestolar karşısında hükümetten ciddi baskı gören Tunuslu solcu öğrencilere büyük bir saygı duymuştu.[9] Bundan bir on yıl sonra, İran Dev-

6 Agy.

7 Ronald Hyam sömürgelerin "bastırılanın intikamının alındığı", kendi evlerinde boşalmaları yasaklanan Avrupalı erkeklerin boşalabildiği bir yer olduğunu söyler (Hyam, Ronald, *Empire and Sexuality*, Manchester, BK: Manchester University Press, 1990, s. 58). Ayrıca, bkz. Stoler, Ann Laura, *Race and the Education of Desire: Foucault's Histoy of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, NC: Duke University Press, 1995, s. 175 ve Aldrich, Robert, *Colonialism and Homosexuality*, New York: Routledge, 2003. Joseph Boone bu meseleyi daha ayrıntılı bir şekilde incelemiş ve şunları yazmıştır: "Pek çok Batılı erkeğin gözünde, erotikleştirilmiş bir Yakındoğu'yu keşfetme, onun hakkında yazma ve teori kurma edimi ile içinde fantazmatik homoerotik arzuların olduğu Pandora'nın kutusunu açma edimi aynı sınırın hemen iki ayrı yanında duran edimlerdir." (Boone, Joseph A., "Vacation Cruises: or, The Homoerotics of Orientalism", *PMA* 110 (Ocak 1993), s. 89-107.)

8 Robert Young bu dönemi farklı bir açıdan ele alır. Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nin çoğunu Tunus'ta yazmış olduğuna işaret eder. Fransa ve Avrupa'dan uzakta olmasının "belki de Batı'nın etnolojisini ve iktidar mekanizmalarını belki de daha etkili bir şekilde anlamasını sağladığını" söyler. Bu uzaklık önceki görüşlerini değiştirmesine de neden olmuştu. Foucault "Delilik ve Uygarlık"ta toplumun nasıl da bir insanı dışlanacak ve susturulacak olan "Başkası" olarak yaftaladığını vurgulamış, şimdiyse "eserinde 'başkası'nın ve başkalığın rolünü baştan yeniden kavramsallaştırmaya" başlamıştı (Young, Robert C., (ed.) *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford: Blackwell Publishers, 2001, s. 397-98.)

9 1968 öğrenci protestoları sırasında, olaylara siyasi açıdan henüz çok dahil olmamış olan Foucault uzun hapis cezası tehlikesiyle karşı karşıya olan öğrencilerini desteklemek için ufak eylemlerde bulunmuş ve bunun sonucunda, bir gece arabasıyla Arap sevgililerinden birini eve götürürken polis tarafından hırpalanmıştı. Edward Said ("Deconstructing the System", *New York Times Book Review*, 17 Aralık 2000, s. 16-17) Foucault'nun öğrencilerle olan eşcinsel ilişkiler yüzünden sınırdışı edildiğini, ama öğrenci protestocuların desteklenmesine dahil olmasa bu ilişkilerin muhtemelen hoş görülmüş olacağını söyler. Fakat Foucault ilk başta Tunus öğrenci hareketine son derece eleştirel bir şekilde yaklaşıyor, eski profesörlerinden birine yazdığı özel bir mektupta, 1967'deki Ortadoğu Savaşı yüzünden patlak veren bir kargaşada Yahudilerin sahibi olduğu yüzlerce dükkânın ve bir sinagogun yağmalanmasını "pogrom" diye nitelendiriyordu. Solcu öğrencilerin Yahudi karşıtı şiddete dahil olmuş olmasından özel bir hiddete kapılıyor ve "ırkçılıkla katmerlenmiş milliyetçiliğin iğrenç bir şey olduğu" sonucuna varıyordu (aktaran Eribon, *age.*, s. 192-93). Fakat Rachida Triki'nin (yayımlanacak) belirttiği gibi, solcu öğrencilerin İsrail'in var olma hakkını tanıyan ilk Arap siyasi gruplardan biri olduğu ve saldırıların hükümet tarafından manipüle edilmiş olduğu ve herhalükârda solcu öğrenciler tarafından gerçekleştirilmemiş olduğunu öğrendikten sonra Foucault bu eleştirisini değiştirmiştir.

rimi karşısında duyduğu coşkunun zirvesindeyken, Marksizm'e dair bir tartışmada, bu deneyimin kendisini etkileyerek siyaseten daha angaje biri haline gelmesini sağladığını söylemişti. "Sırf bir broşür yazmak ya da dağıtmak yahut insanları greve çıkmaya çağırmak yüzünden ciddi risklere maruz kalmış genç erkek ve kadınların kendisini son derece etkileyip şaşkına çevirdiğini" belirtir.[10] Tunus öğrenci hareketinde, 1968 Mayısı'ndaki Fransız öğrenci isyancılarının riskten daha uzak konumundan daha derin bir şey olduğunu da söylemişti. Tunuslu öğrencilerin kendilerini Marksist olarak gördüğünü teslim etse de, "siyasi ideoloji" diye adlandırdığı şeyin rolünün kendini feda etmenin daha "varoluşsal" bağlılığı karşısında "tali" olduğunu belirtmişti:

> Biz daha zerre iktidar yahut kâr hırsı ya da arzusu göremeden ya da böyle bir şeyden kuşkuya düşemeden, bir bireyde mutlak bir feda arzusu, yetisi ve ihtimalini ateşleyebilecek olan şey nedir Allah aşkına? Ben Tunus'ta bunu görmüştüm. Kapitalizm, sömürgecilik ve yeni sömürgeciliğin ürettiği belirli koşulların katlanılmaz doğası yüzünden orada bir mücadele verilmesi gerektiği açıkça ortadaydı.[11]

Daha önce görmüş olduğumuz gibi, feda ve ölüme duyulan benzer bir merak İran yazılarının tümünde de karşımıza çıkar.

Tunus'a yönelik tavrındaki ikinci temanın Foucault'nun İran yazılarında kendisini asla açıklıkla ortaya koymadığı ama bu yazılar için bir arka plan oluşturmuş olduğu söylenebilir. Foucault Tunus'taki eşcinsel erkeklerin Fransa'daki eşcinsel erkeklerden daha çok cinsel özgürlüğü olduğu izlenimine kapılmıştı. Onun hayat öyküsünü yazmış olan David Macey "Fransalı geylerin çok zamandan beri Kuzey Afrika'nın uygun bir tatil mekânı olduğunu bildiğini" ve Foucault'nun homoerotizmin açıkça bütün bütüne sirayet etmiş olduğunu düşündüğü bir yerde geçirdiği o yıllarda genç Arap erkek sevgililer edinmekte hiç tereddüt etmediğini belirtir.[12]

1966'dan 1968'e dek Foucault ile birlikte çalışmış olan Tunuslu sosyolog Fathi Triki, Foucault'nun Fransız turist kültürün bir parçası olduğuna ve eşcinsellik konusunda Arap ve Ortadoğu kültürlerinin açık olduğuna dönük

10 Foucault, Michel, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, Çev.: R. James Goldstein ve James Cascaito, New York: Semiotext(e), 1991, s. 134. [Türkçesi: *Marx'tan Sonra*, Çev.: Gökhan Aksay, Chiviyazıları, 2004.]
11 *Age.*, s. 136-137.
12 Macey, David, *The Lives of Michel Foucault*, New York: Vintage, 1993, s. 184-85.

benzer varsayımları paylaştığına işaret eder. Tatil sebebiyle Kuzey Afrika'ya gelen ve çoğu zaman Fransız turist toplulukları ve Arap cemaati arasında kendisine cinsel partnerler bulan diğer pek çok Fransız gey gibi Foucault da Mağrip'te tanıklık ettiği kültür ve Arap Akdenizinin açık homoerotizmi olarak gördüğü şey karşısında heyecanlanmıştı. Dahası, Akdeniz/Müslüman dünyasına hayranlık duyan Foucault bu coğrafyadaki kültürlerde var olan cinsiyetçilik ya da homofobiyi mesele etmekten kaçınmıştı. Foucault'nun Tunus'ta çalıştığı sırada, feminist eylemci ve yazar Jalia Hafsia'nın işlettiği bir kafe olan Club Culturel Tahar Haddad adlı, kadınlara yönelik kültür merkezine gittiği doğrudur.[13] Triki'nin belirtmiş olduğu gibi, Foucault'nun Hafsia'nın kafesinde sık sık verdiği dersler kadın haklarına verdiği desteğin en azından dolaylı bir ifadesiydi belki de.[14] Triki Foucault'nun Müslüman dünyadaki eşcinselliğe dair hayli naif görüşleri hakkında da yorumda bulunmuştu:

> Foucault'nun hem çok öznel hem de çok naif olduğunu düşünüyorum. İmtiyazlı konumu sayesinde sapkın yollara girebildiğini pekâlâ biliyordu. Dahası, ekonomisi turizme dayanan (Tunus gibi) bir toplumda, cinsellik (eşcinsellik ve heteroseksüellik) bu turistik manzaranın bir parçasıydı ve Foucault bundan istifade etmişti. Bu durumun İslam'daki ve İran'daki eşcinsellik hakkındaki görüşlerini etkilemiş olduğu muhtemelen doğrudur. Fransız entelektüeller uzmanlık bilgisi konusunda son derece titizdir, ama İslam hariç. Bir anda İslam hakkında uzman kesilebilirsiniz.[15]

Foucault 1976 yılında arkadaşları Claude Mauriac ve Catherine von Bülow'la yaptığı bir sohbette de benzer bir hissini dile getirmişti. Mauriac ile Foucault, Pakistanlı göçmenlerin ülke dışına çıkarılmasına karşı Paris'te yapılan bir eylemde görmüş oldukları genç bir Arap tanıdıklarının "satensi güzelliği" hakkında şaka yaparlar. Mauriac'ın günlüğünde kaydedilmiş olduğu gibi, von Bülow bu noktada eylem yürüyüşüne katılan Ortadoğulu erkeklerin cinsiyetçiliğinden yakınır. Eylemdeki erkeklerden ayrı durmasını söyleyen Arap

13 Daha önce belirttiğimiz gibi, Hafsia, aralarında Foucault, Rodinson ve Matzneff'in de olduğu bir dizi entelektüelle olan muhabbetini kâğıda dökmüştü (Hafsia, Jalia, *Visages et Rencontres*, Tunus: Özel Basım, 1981). Macey, Hafsia'nın Foucault'ya "ümitsiz bir aşkla tutulmuş olduğunu itiraf ettiğini" de belirtir (Macey, *age.*, s. 189). Hafsia'nın kitabında, erotik romanları ve hikâyeleriyle tanınan Amerikalı yazar Anaïs Nin'le bir sohbet de yer alır.

14 Kişisel iletişim, 3 Mart 2002.

15 Kişisel iletişim, 27 Mart 2002.

bir adamın kendisini "afallattığını" söyler.[16] Foucault ise buna çok sert bir şekilde karşılık verir. Konuyu von Bülow'un görmüş olduğu muameleden temelindeki homoerotizmle şekillenmiş bir kültüre duyduğu yakınlığa getirir. Bu sözler karşısında sersemlemiş gibi olan Mauriac, belki de Foucault'nun daha sonraki İran macerasını akılda tutarak onun bu sözlerini uzun uzadıya kaydeder:

> Erkekler arasında yaşıyorlar. Erkekler olarak, erkekler için yapılmışlar; yalnızca insanı şaşırtan bir şekilde, kadınlar bir süreliğine kendilerine bir armağan olarak veriliyor. Uzun zaman boyunca İspanyol ordusunun birleştirici bağı olmuş o bağı inkâr etmede, koparmada başarılı olunmuştur: Birbirlerini asla terk etmemiş, birbirlerine güvenmiş ve birbirlerine yardım etmiş, bir arada savaşmış ve birbirlerini müdafaa etmiş ve ölenlerinin ailelerinin sorumluluğunu üzerine almış on adamlık gruplar. Hiç şüphesiz, bu kardeşlik hücreleri dostluk ile şehvetin ince bir karışımına dayanıyordu. Ve (daha sonra inkâr edilen ve dolayısıyla sürekli reddedilen) cinselliğin de bu karışımda yeri vardı.[17]

Foucault'nun 1978 yılında İran'a yapacağı ziyaretlerden sadece iki yıl önce dile getirdiği bu görüşler, Said'in bakış açısıyla ele alındığında Romantik Şarkiyatçılık olarak ifade edilebilecek şeyin bir örneğidir. Foucault burada homoerotizm ile Müslüman toplumlardaki toplumsal cinsiyet bölünmesine dayanan görenekleri ve el ele tutuşan ve öpüşen erkekler örneğinde olduğu gibi, kültürel tabulara dair farklı bir anlayışı kaynaştırmış olabilir.

Foucault İran üzerine yazdığı yazılarında, gelecekte İslamiyet'le yönetilecek İran toplumundaki toplumsal cinsiyet rollerine yöneltilen eleştirilere de benzer bir şekilde karşılık verdi. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, 1978'de ziyaretlerinde ve hatta devrimden sonra bile, İran'ın dinsel otoritelerinin kadın hakları konusundaki "ayrı ama eşit" öğretisine dönük çok az eleştiride bulundu. Öte yandan, İran'a yönelik tavrını eleştiren İranlı feminist "Atoussa H."yi Şarkiyatçı hisler beslemekle itham etti.

Foucault 1978'de İran'a ayak bastığında, İran İslamcılığının eşcinselliği modern Batı'dan daha fazla kabul edeceğine inanır gibi görünüyordu. Bundan yirmi yıl kadar sonra, İran'a yaptığı ziyaretlerden birinde Foucault'yla

16 Mauriac, Claude, *Le Temps Immobile 9. Mauriac et Fils*, Paris: Bernard Grasset, 1986, s. 235.
17 Agy.

tanışmış olan sosyolog İhsan Naraghi, meşhur gazeteci İbrahim Nabavi'ye verdiği mülakatta Foucault'yla olan sohbetini şöyle anlatmıştı:

> **İbrahim Nabavi:** Devrimin başlangıç dönemine dair Michel Foucault hakkında neler anlatabilirsin? Michel Foucault'nun birdenbire İran Devrimi'nin tarafına geçip devrimi savunduğunu ve bundan ötürü Fransa'da dışlanmış olduğunu duydum.
>
> **İhsan Naraghi:** Michel Foucault'nun bir eşcinsel olduğunu ve bu durumun onun ideolojisini ve düşünüşünü önemli ölçüde etkilediğini biliyorsunuzdur. Collége de France'da geçirdiğimiz günlerimizden beri tanıyorum onu. Arkadaştık ve bu arkadaşlığımız uzun zaman sürdü. Devrimin zaferinden üç ya da dört ay kadar önce –bu onun İran'a ilk gelişi miydi yoksa ikinci gelişi miydi, tam olarak hatırlayamıyorum– bir gün beni çağırdı ve devrimcilerle konuşmak istediğini söyledi. "Tabii ki, bu akşam evime gel" dedim. Kabul etti, ama yalnız olmayacağını, sekreterliğini de yapan genç öğrencisini de getireceğini belirtti. Ne demek istediğini anlamıştım, ama bunu eşime söylemedim, çünkü onlar [eşcinseller] konusunda hassastı... Birkaç sofu Müslüman gelmişti... ve eşim [Angel Arabshaybani] de buluşmaya katılmıştı. Foucault meseleye [eşcinsellik meselesi] dair çok meraklı ve hassastı ve aniden şöyle bir soru sormuştu: "İslam'ın ve bu müstakbel İslami hükümetin azınlıklar dediğimiz kesimler karşısındaki tavrı ne olacak?" Eşim ve diğer iki kişi öne atılıp "İslam'a göre azınlıklara saygı duymak gerekir ve Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük gibi çeşitli dinler bir arada var olabilir" diye karşılık verdi. Foucault'nun bu soruyla neyi anlatmak istediğini anlamamışlardı, gerçi şahsen onun kastını hemen idrak etmiştim. Foucault "toplumun anormal ve sair bulduğu kesimler karşısındaki tavrı kastediyorum" deyince eşim onun neden bahsetmekte olduğunu anladı... Kalkıp Kur'an'ın Fransızca çevirisini getirdi ve onu Foucault'nun önüne koyarak "İdam!" diye cevap verdi. Foucault şaşkınlıktan küçük dilini yutmuştu. Üzülmüş ve evi terk etmişti. İslam tarafından ilk kez kınanıyordu, zira o zamana kadar İslam'ı bilmiyordu. İslam'ın eşcinselliği onayladığını zannediyordu. Başka kaynaklara dayanarak söyleyebilirim ki bu meseleyi haklılaştırmak için hayli ısrar etmişti. Devrimden iki ya da üç hafta sonra, Sadegh Khalkhali birkaç eşcinseli astığı zaman eşim bana şöyle demişti: "Bana şu arkadaşının adresini ver de eşcinselliği onayladığını zannettiği idealist toplumun işte böyle oldu-

günu söyleyeyim!" Eşcinsellerin idamının anlatıldığı bir gazete kupürünü yollamak istiyordu ona.[18]

Daha sonra, Foucault'nun cehaletinin kendisini tam anlamıyla şaşırttığını söylemişti. Foucault'ya büyük bir saygı duyuyor olsa da, onun gibi âlim bir adamın, Müslümanlar ve Arapların dostunun, Müslüman dünyadaki hemcins ilişkiler konusunda nasıl bu kadar cahil olabildiğini merak ettiğini belirtmişti.[19]

Müslüman dünyadaki eşcinselliğe dair ne biliyoruz ve Foucault daha geleneksel Müslüman toplumlardaki erkek eşcinselliği hakkındaki varsayımlarında ne ölçüde haklıydı? İranlı tanıdıkları Foucault'ya eşcinsellik hakkında Kur'an'da ifade edilen acımasız görüşler karşısında naif bir tavır takındığı uyarısında bulunmakta elbette haklıydılar. Fakat buradaki mesele, en azından örtük eşcinsellik meselesi zannettiklerinden daha karmaşıktı belki de. Bu bölümün son kısmında bu sorulara döneceğiz. Fakat öncelikle, Foucault'nun Yunan-Roma dünyasındaki eşcinselliğe dair yazdıklarına bakmamız gerekiyor.

Ilımlılık mı Yoksa Kadın Düşmanlığı mı? Antik Akdeniz Dünyasında Aşk Etiği

Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin son iki cildinde, milattan önce dördüncü yüzyıldan kabaca milattan sonra ikinci yüzyıla kadar Yunan-Roma dünyasına odaklanır. Foucault'nun buradaki derdi esasen şu mühim soruda cisimleşir: "Cinsellik nasıl, niçin ve ne şekilde bir ahlaki alan olarak kurulmuştur?"[20] Bir başka deyişle, seks, tarihin hangi noktasında ve hangi koşullarda, günah ve kötülükle bir tutulur olmuştur? *Cinselliğin Tarihi*'nde, özellikle ikinci ve üçüncü ciltlerde, önceki eserlerinden bazılarının aksine, öznellik konusu ve "arzulayan insanın tarihi" ele alınıyordu. Gelgelelim, bu son iki cilt yakından okunduğunda görülecektir ki Foucault neredeyse sadece, Yunan akademisi ve Romalı aristokrasinin seçkin erkeklerinin bakış açısı ve tarihiyle ilgileniyordu. Foucault'nun anlatısında bir kenara itilmiş başkalarının –kadın-

18 Nabavi, İbrahim, *Goft va Gu ba Ehsan Naraghi: Dar Khest-i Kham* [İhsan Naraghi ile mülakatlar], Tahran: Jami'h-yi Iraniyan, 1999, s. 124-25.

19 İhsan Naraghi'yle kişisel iletişim, 10 Nisan 2001.

20 Foucault, Michel, *The History of Sexuality*, 2. Cilt; *The Uses of Pleasure*, Çev.: Robert Hurley, New York: Vintage, 1985, s. 10. (İlk baskı 1984). [Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, Çev.: Hülya Uğur Tanrıöver (3. baskı) Ayrıntı, 2010.]

lar, genç oğlanlar, köleler ya da yurttaş olmayanların– bunlarla çatışan sesleri, antik felsefe, şiir ya da komedide bulunabildiğinde bile neredeyse hiç işitilmiyordu. Buna ilaveten, Foucault yeniden ürettiği klasik söylemleri nadiren sorgulamış ve çoğu zaman, betimsel metinleri normatif, buyurucu metinler olarak okumuştu.

Amy Richlin Foucault'nun antik çağ tarihinde gerek kadınlara gerekse de bir kenara itilmiş birçok başka gruba dair önemli tartışmaların yapılmadığını iddia eder: "Foucault okuyucularına Yahudisi olmayan... Afrikalısı, Mısırlısı, Semiti, kuzey Avrupalısı olmayan; çocukları, bebekleri, yoksul halkları, köleleri olmayan bir antik çağı yeniden üretmiştir. Tüm 'Yunanlılar' Atinalıdır ve 'Romalıların' çoğu da Yunandır."[21]

Foucault'nun klasik Yunan-Roma metinlerine dair yapmış olduğu bu seçmeci okuma, önceki soykütük incelemelerindekine benzer bir ikili kalıbı izliyordu. Önce, antik Yunanlılardan Romalılara, ortaçağ Hıristiyanlarından modern Batı toplumuna seks konusundaki söylemde belirli bir süreklilik olduğunu vurgular gibi görünüyordu. Fakat yakından bakıldığında görülecektir ki yine yeni, kurumsallaştırılmış etik biçimlerine karşı, eski, idealleştirilmiş, insanın kendi kendine dayattığı etik biçimlerine ayrıcalık tanıyordu. Klasik Yunan döneminde aşk hakkında farklı söylemler olduğunu kabul etse de, seçkin, Atinalı, erkek yurttaşlardan oluşan küçük bir grupla özdeşleşmiş aşk ritüellerini öne çıkarıyor ve Roma İmparatorluğu dönemine kadar bu ritüellerin aşama aşama ortadan kaybolmuş olmasına hayıflanıyordu.

Foucault yetişkin erkekler ile ergen oğlanlar arasındaki ilişkilerde kimi kur yapma ritüellerine uyulduğunu ve bu ritüellerin Batı dünyasında aşk etiğine dair kayda geçirilmiş ilk etiği oluşturduğunu iddia etmişti. Bu ritüellere uyuluyordu, çünkü Yunan toplumunun bir sorunu vardı. Oğlanlardan devletin yetişkin yurttaşları olarak yerlerini almaları bekleniyordu ve ergenler olarak bilinmeleri gelecekteki statülerini etkileyecekti. Yunanlıların erkek aşkı etiği, kadınların düşük statüsüne indirgemeden oğlanlara birer cinsel nesne olarak nasıl muamele edileceği sorusu etrafında dönüyordu. Foucault bu aşk etiğinin kadın düşmanlığının gemi azıya aldığı bir toplumda uygulamaya konulduğunun farkındaydı. Bu metnin tümünde ve başka yerlerde, erkek aşkı etiğinden

21 Richlin, Amy, "Foucault's *History of Sexuality*: A Useful Theory for Women?", *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*, Yay. Haz.: Larmour, David H. J. vd., Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998, s. 138-70 içinde 139; ayrıca bkz. Foxhall, Lin, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998).

bahsederken kadınların tabi konumuna da işaret etmiş, ama nihayetinde bu iki meseleyi tutarlı, sistematik bir çerçevede ilişkilendirmeyi başaramamıştı. Açıkçası, kendi kurduğu aşk etiği, Yunanlı erkeklerin yaygın bir şekilde kadınları hor görmesi ve kadınları, köleleri ve yurttaş olmayanları toplumsal merdivenin en alt basamağına iten bir taksonomi ile diyalektik bir gerilim içindeydi. Daha sonra göreceğimiz üzere, Foucault o yücelttiği Yunan kavramlarının tümünün –etiklik modelleri, ılımlılık, insanın kendi kendine hâkim olması ve hatta sağlık ve beslenme kaygıları– toplumsal cinsiyetle şekillenmiş bir alt metne dayandığını fark etmişti. Bununla birlikte, bu bağlantının kendi kurduğu "varoluş estetiği" açısından taşıdığı anlamları göz ardı etmişti. Dolayısıyla gayet meşru bir şekilde şöyle bir soru sorabiliriz: Foucault'nun eski ve yenidünyalar arasında kurduğu uzam, feminist kaygıları barındırabilir mi?

Evliliğin Ekonomisi

Foucault'ya göre, antik Yunan-Roma dünyasında seks ne kötü bir şey ne de günah olarak görülüyordu.[22] Aslına bakacak olursak, erkekleri en yüksek varlık haline kavuşturan en doğal faaliyetti bu.[23] Yunanlılar doğaya göre seks (üreme amacıyla erkek ile kadının cinsel ilişkiye girmesi) ile doğaya karşı ve haz için seksi birbirinden ayırmıştı. Fakat "doğa üzerinde hâkimiyet kurma"sıyla övünen bir toplumda, doğaya karşı gelmek illaki ahlaksızlıkla özdeşleştirilmiyordu.[24] Sekste adap ve etik diğer iki Aristotelesçi kavramla tanımlanıyordu: (1) Seks, ılımlılık ilkesine göre, yemeye ya da içmeye duyulan arzuya benzer doğal bir arzuydu. Bir ihtiyacınızı karşılamak için cinsel ilişki içine girerdiniz; bundan fazlasını yaparsanız aşırılığa kaçmış ve dolayısıyla münasebetsizlik etmiş olurdunuz. (2) Konum ilkesine göre, aktif yetişkin sevgili, yani *erastes* ile pasif ergen oğlan, yani *paidika* arasında önemli bir ayrım vardı. Bundan ötürü, "bir erkeğin gözünde aşırılık ve pasiflik, *aphrodisia* pratiğindeki iki ahlaksızlık biçimiydi."[25]

22 *Hazzın Kullanımları*'nda evlilik ve hane tartışmasını "Ekonomi" ve oğlanlara duyulan aşk tartışmasını ise "Erotika" başlığı altına yerleştirir ve böylelikle gerek klasik Yunan metinlerinin gerekse de ortaçağda Farsça yazılmış tavsiye kitaplarının kategorilerini yeniden üretmiş olur.

23 Foucault, *age.*

24 Doğa üzerinde kurulmuş bu hâkimiyet, erkeklerin, doğal dünyayla özdeşleştirilen kadınlar üzerindeki hâkimiyeti biçimine de bürünebilirdi. Bu konu hakkında daha ayrıntılı bir tartışma için, bkz. Arthur, Maylin, "From Medusa to Cleopatra: Women in the Ancient World" *Becoming Visible: Women in European History*, Ed. Bridenthal, Renate, Claudia Kooz ve Susan Stuard, Boston: Houghton-Miflin, 1987, s. 79-106 içinde, s. 83.

25 Foucault, *age.*, s. 47.

Keza, antik dünyadaki etik davranış modern Batı'daki etik davranıştan farklıydı; zira evlilik, gelinin babası ile kadınla evlenmek isteyen erkek arasında müzakere edilen iktisadi ve siyasi bir ilişkiydi. Evli seçkin erkeklerin çoğu zaman metresleri, kapatmaları ve paidikaları olurdu.[26] Foucault koca ile eşi arasında karşılıklılık olmayışını evlilik kurumuna dayandırıyordu. Evliliğin kocanın eşiyle karşılıklılık içinde olmayı arzulamasını engellediğini iddia etmişti. Ama Foucault'ya göre, adam ile oğlan arasındaki ilişkide hiçbir "kurumsal kısıt" olmadığı için, burada "karşılıklı bağımsızlık" olurdu.[27] "Evlilik saadeti" kavramının gerek Yunan-Roma dünyasında gerekse de ortaçağın Hıristiyan dünyasında herhangi bir anlam taşımadığı kanısındaydı. Yunanistan'da, haz evliliğin dışında, çoğu kez oğlanlarla yaşanan erotik ilişkilerde deneyimleniyordu; Hıristiyanlıkta ise cinsel haz bir ideal değildi.[28] Yunanistan'daki evlilikte, "simetrik" olmasa da "karşılıklı" bir ilişki söz konusuydu. Koca, genelde kendisinden genç olan ve evin içinde kalıp ev işlerini ve çocukları idare etmesi beklenen eşini eğitirdi. Koca, eşinin sadakatine karşılık olarak, onu aşağılamamayı kabul edebilirdi. Adalet, uluorta evlilik dışı ilişkilere girmek, açıkça düzenli kapatmalar tutmak ya da gayri meşru çocuk doğurtmak gibi, kadının konumuna cidden gölge düşüren şeyleri yapmamak demekti – gerçi yine de bu gibi faaliyetler yapılıyordu.[29]

Foucault kadınların sesleriyle ya da onların sadakatsiz erkeklere duydukları öfkeyi ve daha fazla karşılıklılık için duydukları arzuları gösteren eserler olan Homeros'un *Odysseia*'sı ya da Euripides'in *Medea*'sı gibi edebi eserlerde direnişlerinin nasıl yansıtıldığıyla ilgilenmiyordu.[30] Bu tür ihmaller konusunda Foxhall şöyle der: "Klasik Yunanistan'daki kadınların baskı görmediğini değil, bastırılmaya direndiklerini iddia ederim."[31] Richlin antik çağdaki en kadın düşmanı metinlerde bile kadınların erotik varlıklar olarak gö-

26 Haz için metreslerimiz, insanlarımızın günlük bakımı için kapatmalarımız vardır, ama eşlerimizin amacı meşru çocuklar doğurmak ve hanelerimizin sadık muhafızları olmaktır (aktaran Foucault *age.*, s. 143). Bu ifade Demosthenes'e atfedilmiştir. Ayrıca bkz. Arthur, Marylin, "From Medusa to Cleopatra: Women in the Ancient World, Bridenthal *age.* içinde s. 87.

27 Foucault, *age.*, s. 203.

28 *Age.*, s. 144.

29 *Age.*, s. 179.

30 Foucault "ihanete uğramış" Medea'dan kısaca bahsettiğinde bile, onun üzüntüsünün *tek sebebinin* kraliyet gelininin ortaya çıkmasının sonucunda statüsünü kaybetmesi olduğunu vurgular (*age.*, s., 164).

31 Foxhall, Lin, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, s. 137.

rüldüğünü belirtip şunu söyler: *"Cinselliğin Tarihi*'nde kadının olmayışı kitabın tümüne yayılmış bir durumdur ve basit bir konu seçimi olmanın ötesine gider."[32] Richlin, kadın özneyi anlatısına dahil etmiş olsa Foucault'nun eserlerinin nasıl olacağını sorar. Kadın fahişeliği, kölelik ve lezbiyen ilişkilere dair pek çok ayrıntı dahil olmak üzere, Foucault'nun eserlerinden sebebi açıklanamayacak şekilde dışarıda bıraktığı hikâye ve olayların ana hatlarını sunar. Ve Foucault'nun antik dünyadaki cinsellik izahatının "kaynaklarının sunduğundan çok daha erkek merkezli" olduğu sonucuna varır.[33-34]

Eros ya da Oğlanlara Duyulan Aşk

Foucault antik felsefeci ve yazarların toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair ortaya koymuş oldukları alternatif vizyonlarla ilgilenmiyordu.[35] Kadınların tahakküm altına alınmasını ve eş olarak evcilleştirilmelerini sağlayan teknolojileri sorgulamayı da dert etmiyordu. O halde kilit soru, Foucault'nun antik dünyada erkekler arasındaki hemcins ilişkileri tanımlayan iktidar teknolojilerini dert edip etmediğiydi. Cevapsa şudur: Foucault bu konuyla da ilgilenmemişti. *Hazzın Kullanımları* adam/oğlan aşk etiğini, ya da Foucault'nun kendi terimleriyle söyleyecek olursak, (kadınların sahte olduğu varsayılan aşkına karşıt olarak) *"sahici aşk"*ı kutlar. Bu erkek etiği *erastes* ile *paidika* arasındaki bir dizi kur yapma ritüelinden oluşuyordu ki bu ritüellerin amacı oğlanın kamusal şöhretini korumaktı; zira oğlan en nihayetinde yetişkin bir yurttaş olacak ve devletin kamusal işlerindeki yerini alacaktı. Bir oğlanın sevgiliniz olması antik Yunan'da kabul edilebilir olsa da, oğlanın bu ergenlik yıllarındaki şöhreti gelecekti siyasi statüsünü belirleyebilirdi. Foucault bu cinsel etiği bir "varoluş estetiği" olarak kutlamış ve gerek sevgilinin

32 Richlin, Amy, "Foucault's *History of Sexuality*: A Useful Theory for Women?", *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*, Yay. Haz.: Larmour, David H. J. vd., Princeton NJ: Princeton University Press, 1998, s. 138-70 içinde, s. 139.

33 *Age.*, s. 148.

34 Örneğin, Foucault Platon'un *Şölen*'inde lezbiyen ilişkileri nasıl ele aldığını tartışmayıp, yalnızca erkek eşcinselliğini ele alışına odaklanır.

35 Platon'un *Devlet*'inin beşinci bölüme, ki toplumsal cinsiyet eşitliğine dair o dönem dile getirilmiş belki de en bilinen argümandır, yine sadece kısaca değinilir (Foucault *age.*, s. 181) Platon'un ailenin ilga edileceği ve çocukların komünal hemşirelerin kolları altına alınacağı ideal toplumuna dair ne düşünürsek düşünelim, Platon'un toplumsal cinsiyetin toplumsal olarak inşa edilmiş doğası ve Yunan toplumundaki seks rollerini anlamış ilk büyük felsefeci olduğunu kabul etmek durumundayız. Dahası, Platon farklı toplumsal ilişkiler tahayyül edebilmişti: En azından birkaç kadın potansiyel olarak erkeklere eşit görülmüş ve felsefeciler olarak, askeri önder ve devlet yöneticisi olabilecek nitelikte addedilmişti (Plato, *Devlet* 455 vd.).

sevdiğine gösterdiği ihtimamın gerekse de yaşlı sevgilinin kendi kendine uyguladığı belirli "riyazet biçimleri"nin altını çizmişti.[36]

Foucault'nun eros yorumu, antik dünyayı ve Yunan eşcinselliğini araştıran önde gelen bazı akademisyenlerin, özellikle de Kenneth J. Dover[37] ile David M. Halperin'in[38] eros yorumlarından belirgin ölçüde farklıdır. Bu alanda tanınan bir isim olan ve *Greek Homosexuality*[39] adlı kitabıyla Foucault'nun kendi eseri üzerinde önemli bir etki yaratmış olan Dover bazı davranış kalıplarına şerefli, bazılarınaysa şerefsiz gözüyle bakıldığını vurgulamıştı.[40] *Erastes*ler genç ergene kur yapmak için çeşitli göreneksel hediyeler verirdi. Erastesler oğlana onun müstakbel kariyerini geliştirecek toplumsal sözleşme vaadinde bulunur, tavsiyeler verir, onu erkeklik sanatında eğitir ve son olarak ona "felsefi hakikatler"i tanıtırdı. *Paidikalar*ınsa reddetmesi, direnmesi ya da firar etmesi beklenirdi. Nihayetinde, karşılıklı mastürbasyonu kabul edebilirlerdi, ama "vücudundaki hiçbir deliğe penetre edilmesini" asla kabul etmezlerdi. Aşk ilişkilerine girmeyi kabul ettiklerindeyse, bunun *erastes*lere duyulan hayranlık, minnettarlık ve muhabbet hissinden kaynaklandığı düşünülürdü; maksat *erastes*leri memnun etmekti, yoksa *paidikalar* onlara cinsel bir his besliyor değildi.[41] Yunan toplumu bu ergen oğlanların hâlâ herhangi bir cinsel haz alamayacağı ya da cinsel hissi olamayacağı kurmacasını kamusal olarak devam ettirmişti. Ksenophon şöyle demişti: "Oğlan, bir kadının yaptığı gibi, ilişkide adamın aldığı hazzı paylaşmaz; kayıtsız bir ayıklıkla, cinsel arzuyla sarhoş olan ötekine bakar."[42] Belli başlı diğer kurallar da şunlardı: Bir *paidika* kendisini asla para karşılığında sunmazdı, öyle yapar-

36 *Sahici aşk* bazen tutkudan feragat etmek ve "katı riyazetler" içine girmek anlamına gelir. Bunun bir örneği Platon'un *Şölen*'inde görülür: Sokrates burada güzel Alcibiades'in aşk davetlerini geri çevirir. Alcibiades'in *Şölen*'de Sokrates'e düzdüğü methiyeye bakınız (dizeler 216-22).

37 Dover, Kenneth, J., *Greek Homosexuality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, (1. baskı 1978).

38 Halperin, David, M., *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York: Routledge, 1990.

39 Burada Dover'ın ilk olarak 1978'de basılmış kitabının 1989'da gözden geçirilmiş baskısını kullanacağız.

40 James Davidson, Dover'ın özellikle de sonraki yazılarında, Avrupa ve Akdeniz toplumlarındaki çağdaş eşcinsel pratiklerden etkilendiğini ve ardından bu etkileri Yunan toplumuna dair yorumuna yansıttığını iddia etmiştir ("Foucault, and Greek Homosexualiy: Penetration and the Truth of Sex", *Past and Present*, S. 170 (Şubat 2001), s. 3-51 içinde, s. 29; ayrıca bkz. Davidson, James N., *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*, Londra: HarperCollins, 1997).

41 Dover, *age.*, s.103.

42 Aktaran Dover, *age.*, s. 52.

sa fahişe derekesine inerdi; bir cinsel ilişkiyi de başlatmazdı zira buna ayıp gözüyle bakılırdı. Sakalı çıkıp bir yetişkin olduğu anda bu ilişkinin sona ermesi beklenirdi ve söz konusu ilişki çoğu zaman biterdi de. Bunun ardından genç adam şehir-devlette bir yurttaş olarak yerini alır, saygın bir evlilik yapar ve kendi *paidika*larını yetiştirebilirdi.[43-44]

Foucault yaşlı sevgilinin aktif konumda olacağı farz edilen "işbölümü"nü irdelememişti. Bilgi/iktidar ekseni hakkındaki keskin ve isabetli gözlemleriyle tanınan bir teorisyen, bedenin iktidarın kendini inceden inceye eklemlediği bir alan ve tahakkümün tesis edildiği yer olduğunu bizlere bıkıp usanmadan hatırlatan bir yazar, söz konusu olan bilgi/iktidar ekseni, seçkin yaşlı erkekler tarafından işletilen ve haz aldıkları bedenlerin ergen öğrencilerinin bedenleri olduğu Yunan akademisi olduğunda meseleyi sorgulamayı tamamen bir kenara bırakmıştı. Foucault'nun iktidarın akademideki, meclisteki, ailedeki, popüler kültürdeki (örneğin Aristofanes'in keskin hicvi)[45] ya da bu son derece asimetrik ilişkinin "ekonomi"si hakkındaki tefekkürleri neredeydi?

Dover ise Foucault'nun tam tersine, Yunan toplumunun sınıfsallık, etnisite ve toplumsal cinsiyetle şekillenmiş altmetinlerine büyük önem gösterir. Onun eserine bakıldığında ve Foucault'nun kullandığı metinlerin bazıları yakından okunduğunda görülecektir ki Foucault'nun kendi kendine düzenlenen ve ılımlılığa duyulan arzudan kaynaklanan aşk etiği üzerindeki vurgusu cidden tartışmaya açıktı. Böyleydi zira *erastes* ile *paidika* arasındaki ilişki yasalar ve sınıf imtiyazlarıyla desteklenen bir dizi iktidar teknolojisiyle düzenleniyordu.

Yunan felsefeciler ve sanatçılar erkeklerin hemcins ilişkilerinde iki partner arasındaki eşitsizliğe göndermede bulunmuştu, ki Dover eşitsizliği "Yunan eşcinsel ethos'undaki temel çelişki" diye adlandırır.[46] Platon'un *Şölen*'inde bu göreneksel çifte standarda dair bir tartışma yer alır. Genç oğlanın peşini ıs-

43 *Age.*, s. 224.

44 Aristoteles bir kralın hikâyesini anlatır: Kral iki genç erkek sevgilisinden birine onu kızıyla evlendireceği, diğerine de doğduğu şehirde iktidara geri dönmesine yardım edeceği sözünü verir, ama bu sözlerini tutmayınca sevgilileri tarafından tahttan indirilir. Aristoteles'e göre kralın siyasi hatası ilişkilerin kendisinde değil, genç adamları aşağılamasına neden olacak şekilde karşılıklılık kuralını çiğnemesinde yatıyordu. İnsanın kendi arzularının peşinden giderken ılımlılık ve karşılıklılığı ihmal etmesinin temelinde *kibrin* [hubris] olduğu düşünülüyordu (*Politika*, 1311 a39).

45 Foucault Aristofanes'i tartışır, ama bundaki tek maksadı Aristofanes'in hemcins ilişkileri normal olarak gördüğünü göstermektir. Platon'un Aristofanes'e bakışı için, bkz. *Symposium* (dizeler 189-93).

46 Dover, *age.*, s. 137.

rarla bırakmadığı için *erastes*in dostları ona hayranlık duyar ve onun oğlanın gönlünü kazanmak için sergilediği, irrasyonel gibi görünen çabalarını gülünç bulur. Genç *paidika*nın babası ise oğlu ile akademideki *erastes* arasında bir cinsel ilişki yaşanma ihtimalinden ötürü huzursuzluk duyar. Eğer baba zenginse, oğlunu bir şahin gibi gözleyecek köleler tutardı. Daha da önemlisi, genç *paidika* ile *erastes*i arasında herhangi bir şey olduğu takdirde, oğlanın yaşıtı olan arkadaşları onu uyarır ve "azarlardı".[47] Foucault bu konuya temas etmişti ama *erastes* ile *paidika* arasındaki ilişkinin insan ilişkilerinin genelinde görülen ast/üst kalıbına uyması olgusunu irdelememişti.

Eros siyasi iktidar oyunlarında da önemli bir rol oynuyordu. Aristofanes'in komedileri çoğu kez, devlet görevleri için adaylığını koyan, kârlı mertebelere yükselen ve mecliste yönetimi ele geçiren daha genç erkek yurttaşlara içerlemiş yaşlı erkek yurttaşlara odaklanır. Bazen, yaşlı erkekler güvenilirliklerini kendilerinden genç yurttaşları oğlanlarken eşcinsel ilişkiye girmiş olmakla itham ederek ifade ederdi.[48] Buna ilaveten, gözünü üst makamlara dikmiş genç yurttaşlar bazen de gelecekte başarı kazanmayı garanti altına almak için doğru yerdeki insanların cinselliklerine oynardı; bu minvalde, üst mevkilere gelebilmek ve kendilerine güçlü hamiler edinebilmek için seksi kullanırlardı. Dolayısıyla seks, Atina toplumunda gerek evlilik ve heteroseksüel ilişkilerde, gerekse de siyasi bahislerin yüksek olduğu hemcins ilişkilerde düzenli olarak başvurulan güçlü bir siyasi silahtı. Gelgelelim, siyaset oyununda erosun kullanımları Foucault'nun metninde nadiren görülür.

Foucault *erastes* ile *paidika* arasındaki ilişkinin yasayla değil de insanın kendi kendine benimsettiği bir ılımlılıkla düzenlendiğini öne sürmüştü. Fakat aslına bakacak olursak Yunan toplumu uygun ve uygun olmayan hemcinsle ilişkilerin (ve heteroseksüel ilişkilerin) incelendiği, yargılandığı ve gerekiyorsa cezalandırıldığı ayrıntılı bir adli yapı geliştirmişti. Meşru ile gayri meşru eros arasında hukuki bir ayrım yapılıyordu. Köleler çoğu kez, rızaya dayalı olmayan cinsel ilişkilere maruz kalıyordu. Spor yapılan yerlerden men edilmişlerdi ve "özgür bir oğlana âşık olmaları ya da onun peşinden koşmaları" yasaktı.[49] Bir *paidika*ya tecavüz etmek ciddi cezaları beraberinde getiriyordu. Ayrıca, bir tür cinsel ilişki karşılığında para almış olan bir *paidika* kamu meclisine seslenemiyor ya da yetişkin bir yurttaş olarak mevki sa-

47 *Age.*, s. 82.
48 *Age.*, s. 141.
49 *Age.*, s. 46.

hibi olamıyordu. Eğer meclise seslenip ya da mevki sahibi olup da kendisine yöneltilmiş "fahişelik" suçlamaları bir jüri tarafından haklı bulunursa idam edilirdi. Özgür statüdeki oğlanı cinsel hizmetlerde bulunması için kiralayan ahlaksız babası ya da muhafız da yasa tarafından cezalandırılırdı.[50] Hukuki ihtilaflarda jüriler, bu tür ihlallerin menzilini tartışır ve karara varırken mevcut koşulları irdelerdi.[51] Nasıl ki Amerikan Temsilciler Meclisi'nde devlet memuru sorgulanabiliyorsa, Yunan toplumu da kendi memurlarını sorgulayabiliyordu. Makedonya Kralı II. Filip'le yapılan barış anlaşmalarına karşı çıkmış olan Atinalı siyasetçi Timarkhes, M.Ö. 346'da oğlanken fahişelik yaptığı suçlamasıyla yargılanmıştı. Öyle görünüyordu ki bu suçlamalar neredeyse tamamen siyasi düşmanlarının onu ve arkadaşlarını iktidardan bertaraf etmek istemesinden kaynaklanıyordu.[52]

Erastes ile *paidika* arasındaki ilişkinin iktisadi bir boyutu da vardı. Genç oğlana armağan vermenin âdetten olduğunu söylemekte haklıydı Foucault. Fakat "armağan" hangi noktada "parasal bir tazminat" halini alıp oğlanı bir "fahişe" derekesine indiriyordu? Arzu edilen kişiyi pahalı armağanlar yoluyla elde etmenin bedeli ağırdı. Oğlanı spor yapılan yerde seyretmek ve onu etrafta takip etmek için hayli boş zamanınız olması lazımdı. Dahası, "oğlanın gözünde kendinizi hayranlık duyulası ve ilginç kılmak için sanat, savaş ve hayat hakkında pek çok sohbete girmeniz gerekirdi." Platon'un diyaloglarında gördüğümüz tüm şahsiyetler, boş zamanı olan bir sınıfa, bazıları da yüksek aristokrasiye mensuptu.[53] Yunanlı komedyenler bu sınıfsal ayrımın farkındaydı ve bunu hicivlerinde başvuracakları bir malzeme olarak kullanıyorlardı. Dover, *erastes* ile *paidika* arasındaki ilişkiyi "sahici aşk", koca ile karı arasındaki ilişkiyi de "simetrik olmasa" da "karşılıklı" olarak nitelendiren Foucault'nun aksine, Yunan toplumunda ne heteroseksüel ilişkilerin ne de hemcins ilişkilerin "eşitler arasındaki karşılıklı hisleri" beraberinde getirdiğini, söz konusu olanın "yüksek statüde olanların düşük statüde olanların peşinden koşması" olduğunu işaret etmişti: "Eromenos'ta [*paidika*] hayranlık duyulan erdemler, bir toplumdaki yönetici unsurun (Yunan toplumu örneğinde, yetişkin erkek yurttaşların) yönetilenlerde (kadınlar ve çocuklar) olmasını tasvip ettiği erdemlerdi."[54] Bu iktidar teknolojileri, yasa ve iktisat,

50 *Age.*, s. 27.
51 *Age.*, s. 36.
52 *Age.*, s. 36.
53 *Age.*, s. 150.
54 *Age.*, s. 84.

*paidika*nın konumunun cinsel bir fetih sonucunda elde edilmesi amaçlanan, arzuyla peşinde koşulan tali bir konum olduğunu ortaya koyar.

Son olarak, Foucault lezbiyen ilişkilere ancak bir iki satırla değinmişti.[55] Dover M.Ö. altıncı yüzyılda yaşamış Yunanlı lezbiyen şair Sappho'nun hayatı ile şiirlerini ve lezbiyenliğe ilişkin diğer meseleleri irdelemişti. Sappho'nun şiirinde *erastes* ile *paidika* arsında var olan temaların aynısıyla –yani, peşinden koşma, firar etme, hediye verme ve nihayetinde aşk– karşılaştığımızı, dolayısıyla erkeklerin ve kadınların hemcins ilişkilerinin kimi açılardan birbirine benzediğini ama lezbiyen ilişkilerin erkek eşcinsel ilişkilerden daha karşılıklı olmuş olduğunu işaret eder.[56]

Dolayısıyla bu toplumda, *erastes* geleneksel mütehakkim rolünü, *paidika* ise geleneksel tabi rolünü oynuyordu. Toplumsal sınıflara dayanan karmaşık hiyerarşileri olan toplumlarda, hâkim grupların toplumun kültürüne ve edebiyat, felsefe ve yasadaki genel bakışa erişimi vardır. Eşitsiz ilişkileri genelde meşrulaştırır ve onları toplumun rehber ilkelerine dahil ederler. Hâkim gruplar bir ya da birden fazla kabul edilebilir rol tahsis etmek suretiyle tabileri tanımlarlar. Tabilerin zihinsel ya da ahlaki açıdan kusurlu doğmuş olduklarını varsayabilirler. Hâkim gruplar tabileri kendilerini memnun edecek psikolojik özellikler geliştirmeye de teşvik edebilir. Tabiler kendilerine tahsis edilen bu rolleri aşıp kendilerini öne koyarak inisiyatif aldıklarındaysa, hâkim grup onları anormal olarak tanımlar. Nihayetinde, hâkim kesimler gerek kendileri için gerekse de tabiler için nelerin "doğru" nelerin "iyi" olduğunu belirler ve değişim için ortada pek fazla ihtiyaç olduğunu düşünmezler.[57]

Tüm bu kalıplar *erastes* ile *paidika* arasındaki ilişkide ortaya çıkıyordu; zira yetişkin olan sevgililer cinsel ilişkilerde *paidika*yı pasif konuma hapsetmeye çalışıyordu. *Paidika*ların fiziksel açıdan cinsel ilişki sırasında herhangi bir his (haz ya da travma) tecrübe edemeyeceklerini varsayıyorlardı. Genç ergen oğlanlardan cinsel ilişkileri başlatmaları ya da parasal tazminat talep etmeleri beklenmiyordu. Bunu yapanlar fahişe diye yaftalanıyordu. Akademide, *erastes*ler toplumun rehber ilkelerinden biri olduğunu söyleyerek bu eşitsiz ilişkiyi meşrulaştırıyor ve bu ilişki etrafında bir dizi kur pratiği geliştiriyordu. Bu tür bir kur pratiğini felsefi hakikate ulaşmanın zorunlu bileşeni hali-

55 Foucault, Michel, *The History of Sexuality*, 3. Cilt, *The Care of the Self*, Çev.: Robert Hurley, New York: Vintage, 1986 s. 202, 206 (İlk baskı 1984).

56 Dover, *age.*, s. 177.

57 Miller, Jean Baker, "Domination and Subordination", Rothenberg, Paula S., (ed.), *Race, Class, and Gender in the U.S.*, New York: Worth, 2001 içinde, s. 86-93.

ne de getirmişlerdi. *Erastes*ler bu ilişkinin erkeklik sanatında eğitilmiş ve kıymetli toplumsal bağlar kurmalarında kendilerine yardım edilmiş olan *paidika*lar için büyük bir değer taşıdığına kendilerini inandırmış gibi görünüyorlardı. Peki, Foucault nasıl olmuştu da bu ilişkilerdeki iktidar farkını hiç eleştirmemiş ya da sorgulamamış ve sırf *erastes*lerin bakış açılarını övmüştü?

Ilımlılığın Toplumsal Cinsiyeti Nedir?

Görmüş olduğumuz gibi, görünüşe bakılırsa Yunanlılar, aşağıda kısaca tartışacağımız iki kiplik, konum ve ılımlılıkla ilgileniyordu. Yunan erkeğinin pasifliği hor görüşü kadınlığın hor görülüşüyle bağlantılıydı: "Yunanlıların gözlerinde meşru erosun 'kuralları'nı çiğnemiş olan erkek kendini erkek yurttaşların arasından ayırmış ve kadınlar ile yabancıların sınıfına girmiş olurdu."[58] Foucault, metni boyunca Yunan eşcinselliğinde "pasiflik"e dair fiili tanımlamanın etrafında raks etmek suretiyle, hemcins ilişkilerin yaygın olduğu ama (ister zor isterse de rıza yoluyla olsun) fiziksel penetrasyona maruz bırakılan oğlanların hayatları boyunca aşağılandığı bir kültürün ikiyüzlülüğünü adıyla sanıyla zikretmiyordu.

Peki ılımlılığa ne diyeceğiz? Yunanlılar ılımlılıkla neyi kastediyorlardı? Ve onların gözünde aşırılık ne anlama geliyordu? Ilımlılık, kişinin kendini denetlemesi ve kendi kendine hâkim olması meselesiydi. Dışsal olmaktan ziyade içsel sınırdı bu ve dolayısıyla, Foucault'nun gözünde, hayli muteber bir kavramdı. Antiklerin kullandığı şekliyle ılımlılık kavramı, en kapsamlı şekilde Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde özetleniyordu. Bilinen bir örnek Aristoteles'in cesaret kavramıydı. Cesaret erdemi, bir uçta pervasızlık, diğer uçta korkaklıkla sınırlanan bir ortalamaydı. Erdem, belirli bir duruma ilişkin duygularınızı ılımlı ölçüde, ne çok kuvvetli ne de çok zayıf bir şekilde ifade etme yetisiydi. Ilımlılık toplumsal cinsiyetten bağımsız bir kavram değildi zira ılımlılık idealini kavramsallaştırıp uygulamaya koyabilmek akıl sahibi olunduğunu gösteriyordu – Aristoteles'e göre kadınlarda olmayan bir şeydi bu. Onun gözünde kadınlar, ılımlı, makul bir şekilde siyasi yönetim sağlayabilmekten acizdi ve kadınlara siyasi iktidar verildiği zaman, kendilerine olan hâkimiyetlerini fazlasıyla kolayca kaybeder ve aşırılığa düşerlerdi. Bu durum Sparta'da zaman zaman vuku bulmuş ve devletin yıpranmasına sebep olmuştu.[59]

58 Dover, *age.*, s. 103.

59 Aristoteles'in toplumsal cinsiyet konusundaki bu açıklamaları, Platon'un *Devlet*'te önerdiği, seçkinler arasında toplumsal cinsiyete dair daha geniş bir eşitliğe yöneltilmiş bir saldırının parçasıdır.

Demek oluyordu ki hem ılımlılık hem de pasiflik erkek ile kadın arasındaki karşıtlıktan doğuyordu. Foucault'nun kendisi de bunu teslim etmişti:

> Ilımlılığa aslen eril bir yapı verilmiş olmasının [olgusunun] bir başka sonucu daha vardır... Ölçüsüzlük kendi dişilliğiyle bağ kuran bir pasiflikten kaynaklanır. Ölçüsüz olmak hazların gücü karşısında direniş içinde olmamak ve bir zayıflık ve teslimiyet konumunda olmak demekti; kişinin kendisinden daha güçlü hale gelmesini sağlayan kişi karşısındaki o erkeksi tavrı takınamamak demekti. Bu anlamda, hazlar ve arzular adamı, hâkimiyetsizlik (*akrasia*) ya da düşkünlük (*akolasia*) adamı dişil diye adlandırılabilecek bir adamdı.[60]

Doğa ile özdeşleştirilen kadın ölçüsüz ve zayıfken, sahici bir adamsa kendi kendine hâkim olmayı öğrenmiş biriydi. Foucault *Benliğin Bakımı*'nda erillik ile kendine hâkim olma arasındaki ilişkiye yeniden değinmişti: "Demek ki penis tüm bu hâkimiyet oyunlarının kesişiminde, yani kendine hâkimiyette ortaya çıkmaktadır."[61]

Sağlık, yemek ve egzersiz söz konusu olduğunda, ılımlılığın toplumsal cinsiyetle şekillenmiş bir alt metni daha vardı. Cinsel ilişki sırasında hayati ve çok ihtiyaç duyulan bir enerjinin sarf edildiği varsayıldığı için, felsefeciler ile hekimler partnerlerin yaşı, yıl mevsimi, günün zamanı ve cinsel faaliyetlerin sıklığına dair ayrıntılı tavsiyelerde bulunuyordu. Bu dönemde de cinsel faaliyet etiğini belirleyen şey dinin ya da devletin dayattığı yasaklar değil, kişinin kendi kendine benimsettiği ılımlılıktı.[62] Havanın sertliğine bağlı olarak, insan belirli faaliyetlere girdiğinde ya da kimi faaliyetlerden uzak durduğunda, cinsel açıdan en sağlıklı konumda olmak amacıyla, egzersiz, yeme, içme ve yılın mevsimlerine dair ılımlılık tavsiyelerinde bulunulurdu. Bu sağlık etiğinin erkek merkezli doğası özellikle de cinsel birleşme edimine dair yapılan yorumlarda belli oluyordu. Yunanlıların gözünde, meni salgılaması sonucunda erkeğin hayati yaşam gücü tükeniyordu. Boşalma "küçük bir ölüm"dü. Aşırı seks ve cinsel hazlara fazla düşkün olmanın insanı ölüme götürebileceği düşünülüyordu.[63] Seksin kadınlara faydasıysa tam tersi açıdan-

60 Foucault, 1985, *age.*, s. 84-85.
61 Foucault, 1986, *age.*, s. 34.
62 Foucault, 1985, *age.*, s. 114.
63 *Age.*, s. 126-333.

dı. Kadınlar hem orgazm oluyorlar hem de erkeklerin menisinden kelimenin tam anlamıyla faydalanıyorlardı. Kadın cinselliğinin kuru, asalak bir şey olarak görüldüğü bu bakışa göre, erkeklerin sıvıları kadının sağlığını iyileştiriyordu. Rahim nemleniyor, böylelikle kuruması önlenmiş oluyordu; aksi takdirde kasılmalar ve aşırı bir acı yaşanırdı: "Kadının bedeni için, erkeğin içine girmesi ve spermin emilmesi, kendi niteliklerinin dengesinin ana kaynağı ve kendi bedensel sıvılarının gerekli akışı için kilit bir uyarıcıdır." Kadına açıkça hayat veren meni erkeğin hayatını tüketiyordu.[64-65]

Foucault, Yunanlıların bir etik mesele olarak cinsel davranış konusunda kendilerini sorguladıkları üç alanda, yani sağlık ile beslenme, evlilik ve oğlanlara duyulan aşkta, bir "varoluş estetiği" kurdukları sonucuna varmıştı.[66] Daha önce tartışmamızda gösterdiğimiz gibi; kabul edilebilir hayat tarzları ile kabul edilemez hayat tarzları arasındaki sınırı belirleyen bu yaşama sanatı, toplumsal cinsiyetle şekillenmiş ince (ve bazen çirkin) varsayımlara dayanıyordu. Bu hayat tarzını belirleyen tekniklerin –ılımlılık, kendine hâkim olma ve sağlık– sözümona ilahi bir kökeni olan yasaya dayalı olmadığı doğrudur. Söz konusu teknikler, pasifliğin, kadınların ve onların tabi konumlarının içkin bir şekilde değersizleştirilmesinden ileri geliyordu. Yunan toplumu seks, ekonomi, yasa ve siyaset alanında görünmez bir dişil altmetin sayesinde tanımlıyordu kendisini.[67] Foucault'nun Yunan eşcinselliği hakkındaki yorumu sorunluydu; çünkü Foucault erkekler ile kadınlar ve erkekler ile oğlanlar arasındaki cinsel ilişkileri belirleyen bu antik (eril) etiğin toplumsal cinsiyetle şekillenmiş altmetninin teorik uzantılarını göz ardı etmişti. Modern dünyanın soykütüklerini ortaya koyan Foucault'ya göre, uysal bedenlerimiz vardır ve direnen özneler değilizdir; nostaljiyle yöneldiği Yunan antik çağındaki aşk etiğindeyse arzulayan öznelerizdir ama bu öznelerin iktidar oyunları ve tahakküm teknikleri pek irdelenmez.

64 *Age.*, s. 129, 137.

65 Meninin bu "hayat verici" özelliği *erastes* ile *paidika* arasındaki ilişkiyi de belirliyordu. *Erastes* hem *paidika* ile seks yapıyor hem de, bu açıkça kabul edilmese de, menisi yoluyla *paidika*ya fallusu (yani erkeksilik ile otoriteyi) aktarıyordu. Otorite/hayat/iktidar/erkeksiliğin aktif olandan pasif olana aktarıldığı bu eski arketip pek çok kültürün en eski mitlerinde de vardır. Bize bu bağı gösterdiği için Houman Sarshar'a teşekkür ederiz.

66 Foucault, 1985, *age.*, s. 253.

67 Suzanne Pharr'ın belirttiği gibi, eşcinsellik karşıtlığın önemli bir kısmı kadın düşmanlığından kaynaklanır: Geylerin "kadınsı" cinsel kimlikleri ve davranışlarının erkek tahakkümü ve zorunlu heteroseksüellik sistemini toptan yıkabileceği korkusuyla, kadın düşmanlığı büyük bir şiddetle geylere aktarılır (Pharr, Suzanne, "Homophobia as a Weapon of Sexism", Rothenberg, Paula S., (ed.), *Race, Class, and Gender in the U.S.*, New York: Worth, 2001 içinde, s. 148).

Benliğin Bakımı

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin üçüncü cildi olan *Benliğin Bakımı*'nda, klasik Atina toplumundaki statüleriyle kıyaslandığında, kadınların Helen ve Roma çağlarında evlilikte statülerinin iyileştiğini kabul etmişti.[68] Gelgelelim, bu değişimi tartışmak için seçtiği dil kendi hislerini açığa vuruyordu. Evliliğin partnerler arasında giderek daha gönüllü hale gelen bir anlaşma olduğunu biliyoruz. Kızının evliliğine karar vermek açısından babanın daha az otoritesi vardı. Evlenen kadın belirli iktisadi ve yasal haklar kazanmıştı. Kadınlar bazen kendi miras sahibi, mülk sahibi oluyor ve kendi muhafızlarından kurtulabiliyordu. Fakat kadınların cinsel yükümlülükleriyse aynıydı; erkeklerin hakları ise artık daha sınırlıydı. Kadınlar evlilik sözleşmesine, ayrı bir evde düzenli olarak tutulan kapatmaların ve evlilik dışında resmen tanınan çocukların olamayacağı şartını koyabiliyordu.[69] Ama Foucault şunu da yazmıştı: "[Roma toplumu] evliliğe değer yüklemiş olan iktisadi ve toplumsal amaçları bertaraf etmişti... Evlilik eşler [*aynen böyle*] için gitgide çok daha kısıtlayıcı hale gelmiş (...) karı kocayı sınırlayan daha kuvvetli bir güce ve dolayısıyla, çifti diğer bir toplumsal ilişkiler alanında tecrit etmek için çok daha etkili bir güce dönüşmüştü."[70] Foucault bu değişimlere açıkça karamsar bir gözle bakmıştı. Evliliğin daha önceki iktisadi ve toplumsal amaçları kurumun kendisini değerli hale getirmişti. Fakat bu amaçlardan mahrum bırakılan evlilik artık dezavantajlıydı. Öyle görünüyordu ki, kadınlar evlilikte ne kadar daha çok hak edinirse, bir bütün olarak kurumun kendisi daha az değerli duruma geliyordu.[71] Foucault evliliğin çifti diğer toplumsal ilişkilerden "tecrit ettiğini" kabul ediyordu. Fakat aslında, kadınların Helen ve Roma çağlarında evin dışındaki toplumsal ilişkileri önemli derecede artmıştı.

68 Foucault burada birkaç yüzyıl atlar ve milattan sonraki ilk iki yüzyılda Roma bağlamında gerçekleşen değişimlere, (erkekler için) giderek artan bir cinsel riyazetin normatif hale geldiği döneme bakar. Klasik Yunan döneminde bile, tıbbi metinlerde seksin beraberinde getirdiği sağlık risklerine dair bir kaygı vardı; Foucault'nun kitabına *Benliğin Bakımı* adını koyması da bundandır. Erkeğin karısına sadık olması çok daha muteber bir özelliğe dönüşmüş ve oğlanlara duyulan aşksa çok daha az değer verilen bir özellik halini almıştı. Bununla birlikte, bu Roma dönemi ile daha sonraki Hıristiyanlık arasında bir ayrım yapar; zira ona göre, Roma devrinde seks üzerindeki yeni kısıtlamalar yine içsel kısıtlamalardı.

69 Bridenthal, Koonz ve Stuard 1987, *age.*

70 Foucault, 1986, *age.*, s. 77.

71 Yirminci yüzyıl başı Alman feministlerinden Marianne Weber bu konuda Foucault'nun görüşünden çok daha farklı bir görüş ortaya koymuştu. (Bkz. Weber, Marianne, "Excerpt from 'Authority and Autonomy in Marriage", *The Women Founders of Sociology and Social Theory, 1830-1930*, Ed. Patricia Lengennan ve Jill Niebrugge-Brantley, New York: McGraw-Hill, 1998, s. 215-220 içinde, s 215).

Plutarkhos (M.S. 45-125) bu yeni düşünüş şekillerinin çoğunu özetlemişti. Seks erkeğin evlilikteki mutlak hakkı olmaktan çıkmıştı; muhabbeti, ihtimamı ve karşılıklılığı beraberinde getiriyordu artık. Yetişkin erkeklerin oğlanlara duyduğu aşk da, yeni ahlaki ve etik temellerde sorgulanıyordu. Platon'un akademisinin bir üyesi olmuş olan Plutarkhos oğlancılığın çoğu zaman zor ve şiddeti gerektirdiğini iddia etmişti. *Paidika* ile olan ilişkide eksik olan şey *charis* ya da rızaydı.[72] Keza, Romalı retorik hocası Marcus Fabius Quintillian (M.S. 35-95) akademide yeni ölçütlerin yerleştirilmesi gerektiği çağrısında bulunmuştu. Ona göre, öğretmenin "öğrencilerine karşı bir ebeveyn tavrı takınması ve çocuklarını kendilerine emanet edenlerin yerini aldığını düşünmesi" gerekirdi.[73]

Foucault, *Benliğin Bakımı*'nda, Plutarkhos ya da Quintillian'ın adamlar ile oğlanlar arasındaki pek çok ilişkide rızanın olmadığı yolundaki keskin gözlemlerine yanıt vermemişti. Bunun yerine, evlilik aşkı ile karı ile koca arasında daha iyi bir iletişim kurulmasının el üstünde tutulan değerler haline gelmesiyle, "vaktiyle oğlanlara duyulan aşka bahşedilmiş imtiyazların giderek daha şüpheli gözlerle sorgulanmaya başlanması"ndan yakınmıştı.[74] Biraz daha ilerideyse şöyle yazmıştı: "Oğlan erotizminin (*kadınlara duyulan sahte aşka karşıt olarak*) dosdoğru o aşk biçimine ait olduğu talebinde bulunabildiği her şey, burada gerek kadınlara duyulan muhabbette gerekse de evlilik ilişkisinin kendisinde yeniden kullanılacaktır."[75] Dahası, Foucault Plutarkhos'un "hem tüm aşk biçimlerine hem de tek başına evlilik ilişkisine uygulanabileceğini göstermek üzere, oğlan erotizminin temel ve geleneksel özelliklerini ödünç aldığını" yazmıştı.[76] Bugün pek çok okur Foucault'nun hayıflanışına yakınlık duyacak olsa da, onun karşılıklılığı reddedişini daha rahatsız edici bulacaktır.

Foucault, Paul Rabinow'la yaptığı bir sohbette, kendi "etik"ini her türlü karşılıklılık anlayışından çok daha açık bir şekilde ayırmıştı:

> *L'Usage du plaisir* [*Hazların Kullanımı*] cinsel etiğe dair bir kitaptır; aşk, dostluk ya da karşılıklılık hakkında bir kitap değildir. Ve Platon'un oğlan-

72 Plutarkhos evlilikte rızanın her zaman olduğunu, ama bunun erkekler ile oğlanlar arasındaki ilişki için söylenemeyeceğini varsayıyordu.
73 Aktaran Foucault, 1986, *age.*, s. 190.
74 Foucault, *age.*, s .185.
75 *Age.*, s. 203.
76 *Age.*, s. 205.

> lara duyulan aşk ile dostluğu bütünleştirmeye çalışırken, cinsel ilişkileri bir kenara koymaya mecbur olması çok mühimdir. Dostluk karşılıklıdır, cinsel ilişkilerse karşılıklılığa dayanmaz; cinsel ilişkilerde ya penetre edersiniz ya da size penetre edilir... Dostluğunuz olduğu zamansa, cinsel ilişkiye girmek çok zordur.[77,78]

Foucault'nun antik çağdaki aşk etiği, üzerinde yükseldiği Aristotelesçi etiğin bazı sorunlarını paylaşıyordu – gerçi bu etiğin pek çok olumlu niteliğini ise sergilemiyordu. Ruth Groenhout,[79] Linda Hirshman[80] ve Martha Nussbaum'un[81] belirttikleri gibi, Aristotelesçi etiğin sorunu kadınları tabi kılan toplumsal ve dinsel gelenekler dahil olmak üzere, mevcut pek çok geleneği onaylamasıydı. Aristoteles'in tasavvurundaki hiyerarşik toplumsal örgütlenmede, kadınlara düşünsel yaşam, rasyonellik ve insanlığın en alt basamağı layık görülüyordu. Fakat Aristoteles, etiğinin tüm o sınırlılıklarına rağmen, hiç olmazsa dostluğa içkin olduğunu düşündüğü karşılıklılığın kilit bir etik mesele olduğunu vurgulamıştı.[82]

Foucault'nun çözümlemesinin üzücü yanı şuydu: Foucault en nihayetinde, modern erkek eşcinselliği için yeni bir etik bulmak için, antik Yunan-Roma dünyasındaki aşk ilişkilerine bakmakta haksız değildi. Aslında, antik dünyadaki bu ilişkinin aşamalı dönüşümüne dair daha eleştirel ve diyalektik bir okuma, çağdaş kaygılara çok daha etkili bir şekilde seslenen bir aşk etiğinin kurulmasını sağlayabilirdi. Foucault klasik Yunan toplumundaki hem-

77 Foucault, Michel, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", *Foucault Reader,* Ed. Rabinow, Paul, New York: Pantheon, 1983, s. 340-72 içinde, s. 344.

78 Rabinow buna itiraz eder ve şöyle bir soru sorar: "Seksin neden erkeksi olması gerekir? Genel çerçevede herhangi bir büyük değişiklik yapmadan, kadınların ve oğlanların hazzı niçin hesaba katılmaz? Yoksa bu sadece küçük bir sorun değil midir? Başkasının hazzını devreye sokmaya çalıştığınızda, tüm o hiyerarşik, etik sistemi toptan çöker mi?" Foucault bu noktada bunun gerçekten de böyle olduğunu kabul eder (Rabinow, *age.*, s. 346).

79 Groenhout, Ruth, "The Virtue of Care: Aristotelian Ethics and Contemporary Ethics of Care", *Feminist Interpretations of Aristotle,* Yay. Haz.: Cynthia A. Freeland, University Park: Pennsylvania State University Press, 1998 içinde, s. 171-200.

80 Hirshman, Linda Redlick, "The Book of 'A'.", *Feminist Interpretations of Aristotle,* Yay. Haz.: Cynthia A. Freeland, University Park: Pennsylvania State University Press, 1998 içinde, s. 201-47.

81 Nussbaum, Martha C., "Aristotle, Feminism, and Needs for Functioning", *Feminist Interpretations of Aristotle,* Yay. Haz.: Cynthia A. Freeland, University Park: Pennsylvania State University Press, 1998 içinde, s. 248-59.

82 Ayrıca bkz. Freeland Freeland, Cynthia A., *Feminist Interpretations of Aristotle,* University Park: Pennsylvania State University Press, 1998. Martha Nussbaum, Aristoteles'in etik bir toplumsal düzende tüm insanların temel ihtiyaçlarının karşılanması gerektiğini düşündüğüne ve Foucault'nun eserinde böyle bir anlayışın kesinlikle var olmadığına işaret eder (s. 249).

cins ilişkilerde *charis* ya da rızanın olmayışının, *erastes* ile *paidika* arasındaki ilişki konusundaki yaygın ikiyüzlülüğün, tabi kılma sürecinin toplumsal cinsiyet açısından erkek/kadın ekseninde yeniden kurulan kalıplarının ve Yunan toplumunun genel kadın düşmanlığının son kertede Yunan aşkının sahte etiğinin altını oyduğu sonucuna varabilirdi. Çağdaş gey/lezbiyen hareketlerinin tarih içinde çığır açmış olmasının sebebi, partnerlerin karşılıklı rızası, ilişkinin kamu tarafından tanınması ve ırk, etnisite, sınıf ve toplumsal cinsiyet kategorilerini aşan ittifakların kurulması gibi bir dizi yeni feminist etik ilkeyi kendi söyleminde barındırmış olmasıdır. Gey/lezbiyen hareketi böylelikle antik Yunan'daki aristokratik eril aşk etiğini aşmış ve çok daha kapsayıcı ve modern bir ihtimam etiğine ulaşmıştır.

İslam Dünyasında Eşcinsellik

Şimdiyse, Yunan-Roma toplumlarında var edilmiş pratiklerle olası yakınlıkları keşfetmek üzere, Ortadoğu ve İslam toplumlarındaki eşcinselliğe bir göz atalım.[83] Üç büyük semavi din eşcinselliği açıkça iğrenilecek, zaman zamansa ölümle cezalandırılacak bir şey olarak değerlendirir; fakat örtük tavırları genelde daha az katıdır. Gerek Eski Ahit gerekse de Talmud erkek eşcinselliğini çeşitli nedenlerden ötürü yasaklar.[84] Buna verilecek ceza aforoz ve hatta ölüm şeklini alabilir (Levililer 18:29 ve 20:13). Pek çok uzmansa bu tür sert cezalara nadiren başvurulduğunu zira Diaspora'daki Yahudilerin ölüm cezasını uygulayabilmek için gerekli olan otoriteye nadiren sahip olduğunu belirtir. Dahası, ilahi cezadan kurtulmak için, tövbe ettiğinizi çeşitli ritüellerle göstermek mümkündü.[85] Eşcinsellik Hıristiyanlıkta da bir günah olarak görülür – hem Eski Ahit'e hem de Yeni Ahit'teki kimi pasajlara dayanan bir argümandır bu (Romalılar 1:26-27; 1 Korintoslular 6:9; 1 Timoteosa 1:10). Fakat Hıristiyanlık, eşcinselliğe çok daha hoşgörüyle yaklaşan Yunan-Roma kültüründen de etkilenmişti ve hem-

83 Ortadoğu'daki ve İslam dünyasındaki eşcinselliğe dair fazla bilgi sahibi değiliz; zira bu konudaki araştırmalar henüz başlangıç aşamalarında. Dolayısıyla, zaman zaman, bu alanda uzman olmayan kişilerce yazılmış metinlere başvurmak zorunda kaldık. Demek istiyoruz ki bu toplumlardaki eşcinsel pratikler hakkındaki sözlerimiz son derece farazidir ve bu alanda çok daha fazla çalışmanın yapılması gerekir.

84 Bu metinlere göre, (1) bu erkek Kitabı Mukaddes'in üreme emrine uymuyor, (2) karısına olan yükümlülüklerini yerine getirmiyor ve (3) tek amacı kendi arzusunu tatmin etmek olan bir pratiğe kapılıyordur (Eron, Lewis, "Homosexuality and Judaism", Swidler, Arlene (Yay. Haz.), *Homosexuality and World Religions*, Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1993, s. 103-47 içinde, s. 115.

85 *Age.*, s. 117.

cins ilişkilere karşı ancak on ikinci yüzyılda daha katı bir tavır takınmaya başlamıştı.[86]

Keza, Kur'an'da ve hadislerde hem erkek hem de kadın eşcinselliğine karşı katı ihtarlar vardı (26: 165-66; 15:73-74). Eşit olmayan partnerler arasında kurulan ve statüyle belirlenen eşcinselliğin Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki tarihi İslam'ın öncesine uzanıyordu. Heredot Perslilerin bunu Yunanlılardan öğrenmiş olduğunu iddia etmişti.[87] İslam, tıpkı Musevilik gibi, cinsel arzuyu onaylar ama bunun evlilik içinde tatmin edilmesi gerektiğini söyler. Şeriat adı verilen hukuk sistemine göre, cinsel bir ihlalin gerçekleşmiş olduğunun kanıtlanması için, faillere ceza verilmeden önce sağlam kanıtların ortaya koyulmuş olması (ihlale şahitlik etmiş dört yetişkin erkeğin olması) gerekir. Dolayısıyla pratikte, eğer söz konusu ilişki "kamuyu sıkıntıya sokan bir mesele" haline gelmemişse, önemli ölçüde esneklik sergileniyordu.[88] Uluorta gözler önüne serilmedikleri ve iki partner arasındaki hiyerarşi sürdürüldüğü sürece, dişil ve eril hemcins ilişkiler görmezden geliniyor, hoş görülüyor ve hatta kabul ediliyordu.

Stephen Murray, İslam dünyasındaki erkek eşcinselliğine dair yapılmış bir araştırmada, Başkan Bill Clinton döneminde ABD ordusundaki "sorma, söyleme, takip etme" politikasının yüzyıllar önce bu coğrafyada benimsenmiş olduğunu iddia eder. Cinsellik, eşcinseller ile heteroseksüellerin karşıtlık içinde olduğu bir düzlemde değil, haz alanlar ve kendilerini hazza teslim edenler arasındaki ilişkide kurulmuştu.[89] Bu cinsel pratikler gündelik hayatta, hatta ilişkinin aktif ve pasif taraflarının birbirinden ayrıldığı dinsel ve hatta askeri söylemlerde bile tezahür etmektedir. Toplumsal etkileşimlerin temelinde, toplumsal cinsiyet çerçevesinde şekillenmiş ince bir yapı yatar. Zaman zaman, Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasındaki ilişkileri alegorik, erotik bir dille belirleyen örtük bir teolojik söyleme rastlarız. Cihadın kılıcıyla "boyun eğdirilir" ve yeni dine "adım atılır". Bu nedenle, aktif ile pasif şeklindeki statü farklılaşması Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasındaki ilişkileri de belirler.[90]

86 Carmody, Denise ve John Carmody, "Homosexuality and Roman Catholicism", Swidler, Arlene (Yay.Haz.), *Homosexuality and World Religions*, Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1993 içinde, s. 135-93.142).

87 Roscoe, Will, "Precursors of Islamic Male Homosexualities", *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*, Yay. Haz.: Murray, Stephen O. ve Will Roscoe, New York: New York University Press, 1997, s. 55-86 içinde, s. 61.

88 Duran, Khalid, "Homosexuality and Islam", Swidler, Arlene (Yay.Haz.), *Homosexuality and World Religions*, Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1993, s. 181-97 içinde, s. 183.

89 Murray, *age.*, s. 41-42).

90 Wafer, Jim, "Muhammad and Male Homosexuality", Murray, *age.*, içinde s. 91.

Klasik Fars edebiyatı, Ferîdüddîn-i Attâr'ın (ölüm yılı 1220), Mevlana Celaleddin Rumi'nin (ö.y. 1273), Şirazlı Sadi'nin (ö.y. 1291), Hafız'ın (ö.y. 1389), Molla Câmî'nin (ö.y. 1492) ve hatta yirminci yüzyılda yaşamış İraj Mirza'nın (ö.y. 1926) şiirleri homoerotik anıştırmaların yanı sıra, güzel genç oğlanlar ve oğlancılık pratiğine yapılan aşikâr göndermelerle doludur.[91-92]

Homoerotik ilişkiler konusundaki en iyi kaynaklardan birinin yazarı olan Cyrus Shamisa şöyle der: "Fars edebiyatı esas itibariyle bir eşcinsel edebiyatıdır."[93] Annemarie Schimmel ise şunları söylemiştir: "[Pek çok Sufi] hayranlıklarını genç oğlanlara, müritlere ya da yabancılara yönlendirmişti ve Abbasi dönemindeki kitaplar bu türden aşk hikâyeleriyle doludur. Yüzü dolunay gibi parlayan on dört yaşına basmış yakışıklı oğlan çok geçmeden insan güzelliğinin ideali haline gelmiş ve daha sonraki Fars ve Türk şiirinde kendisine methiyeler düzülmüştü."[94] Yunan geleneğinde olduğu gibi, oğlanın yüzünde sakalların çıkması büyük bir trajedi demekti, çünkü bu durum flörtün kısa süre içinde sona ereceği anlamına geliyordu. Sadi ve Hafız gibi Fars şairleri genç adamın hayatının bu aşamasını (on beş ile on sekiz yaşları arasını) tasvir etmek için pek çok metafora başvurmuştu; örneğin belli belirsiz durumdaki bıyık, menekşeye ya da bitmeye başlayan çimenlere benzetilirdi.[95]

Klasik şairlerin övdüğü meşhur aşk ilişkilerinden bazıları krallar ile erkek köleleri arasında yaşanan ilişkilerdi. Sevgili, daha güçlü başka birinin kölesi de olabilirdi. Sevgilinin, sevdiceğinin kimi geceleri gizli gizli yanına gelişini anlattığı pek çok erotik Fars şiirinde bu tür durumlara atıfta bulunulur. Sarayın dışında, eşcinsellik ve homoerotik ifadelere dergâh ve medreselerden meyhanelere, askeri kamplardan hamam ve kahvehanelere kadar sayısız kamusal mekânda hoşgörüyle bakılıyordu. Safavî devrinin baş-

91 Iraj Mirza, Jalal al-Malek, *Divan-i Iraj Mirza*, Tahran: Mozaffari Press, 1972; Baraheni, Reza, *The Crowned Cannibals: Writings on Repression in Iran*, New York: Vintage, 1977.

92 Afsaneh Najmabadi, tıpkı Eve Kosofsky Sedgwick gibi (Sedgwick, Eve Kosofsky, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York: Columbia University Press, 1985), yaşlı bir kadının kendisinden genç bir adama duyduğu arzusunu ifade ettiği bazı heteroseksüel Farsça şiirlerin bile, erkek okuyucu ile edebi metindeki arzu nesnesi arasındaki homoerotik çekiciliği yansıttığını öne sürer. Ona göre bu arzu bir kadın dolayımıyla ifade edilmiştir (Najmabadi, Afsaneh, "Reading 'Viles of Women' Stories as Fictions of Masculinity", *Imagined Masculinities* 2000).

93 Shamisa, Cyrus, *Shahidbazi dar Adabiyyat-i Farsi*, Tahran: Ferdows, 2002, s. 10.

94 Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, s. 289.

95 Shamisa *age.*, s. 52.

larında (1501-1722), erkeklerin gittiği genelevler (*amard khaneh*) yasal olarak tanınıyor ve bu kurumlar vergi ödüyordu. Hamamlar ve kahvehaneler de pek çok kişinin caiz bulunmayan cinsel ilişkilere girmek için gittiği yerlerdi. On yedinci yüzyılda yaşamış Fransız Protestan seyyah John (Jean) Chardin, genç erkek fahişelerin müşterileri eğlendirdiği büyük kahvehanelerden bahsediyordu. Müşteriler cinsel ilişkilere girmek için oğlanı parayla tutabiliyordu ve en rağbet gören kahvehaneler en güzel fahişelerin bulunduğu kahvehanelerdi.[96]

Batılı seyyahlar Antik Yunan'dakine benzer homoerotik aşk etiğinden geriye kalan örüntüleri anlatmaya devam ediyorlar. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar büyük bir bölümü İran toprakları içinde olan Afganistan örneğinde, toplumsal cinsiyet pratikleri İran'dakinden daha geleneksel kalmıştı. On dokuzuncu yüzyılda, Britanya'nın sömürge ordusunda hizmet veren Afganistan kökenli Paştunlar âşık oldukları genç oğlanları övdükleri şarkılar söylüyordu.[97] Yirminci yüzyılın sonlarında ise, ağırlıkla Paştunların yaşadığı Kandehar bazıları tarafından "Güney Asya'nın gey başkenti" diye adlandırılıyordu ve gerek zengin gerek fakir olsun, Sünni Paştun toplumunun tüm düzeylerinde eşcinsellik pratiğine rastlanıyordu. Kandehar'da dillere pelesenk olmuş şöyle nükteli bir söz vardı: "Kuşlar şehrin üzerinde yalnızca bir kanadını kullanarak uçar, diğer kanadıyla da kuyruk tüylerini korur."[98]

Antropolog Charles Lindholm, Paştun kültüründe, bir adamın aşk nesnesinin çoğu kez bir oğlan ya da yakışıklı bir genç adam olduğu şeklinde bir gözlemde bulunmuştu. Modernliğin ortaya çıkmasından evvel, misafirler raks eden oğlanlarla eğlendiriliyordu: Bir *bedagh* [pasif eşcinsel] ile cinsel bir ilişkiye girmiş olan adamlara kara çalınmıyordu... *Bedagh* olan adamlar alay konusudur; ama aynı zamanda evlenirler ve toplumdan dışlanmazlar."[99] Raks eden oğlanlara İran'da da sıklıkla rastlanırdı – yirminci yüzyılın başına kadar süren bir gelenekti bu.

Modernlikle beraber toplumun daha eğitimli kesimleri arasında eşcinselliğe dair giderek bir utanç hissi oluşmuştu; fakat söz konusu pratik devam

96 Ravandi, Morteza, *Tarikh-i Ejtema'i-yi Iran*, 7. Cilt, Tahran: Fajr Islam, 1989, s. 493.

97 Bu bölge ile antik Yunan kültürü arasındaki tarihsel bağın bir başka göstergesi de, yüzyıllarca süren Müslüman hâkimiyetinden sonra bile, Kandehar'ın özgün adını korumasıdır: Bu isim Yunancadaki İskenderiye(Alexandria) sözcüğünün yerel dilde telaffuz ediliş şekline dayanır.

98 *The Times* [Londra], 16 Ocak 2002.

99 Lindholm, Charles, *Generosity and Jealousy: The Swat Pukhtun of Northern Pakistan*, New York: Columbia University Press, 1982, s. 224.

etmişti. 1970'lerde "raks eden erkeklerin yerini raks eden kızlar aldı ve travestilerin sayısı çok azaldı. Bununla birlikte, çoğunluğu değilse de oğlanların pek çoğu ilk cinsel deneyimini pasifliğe meyilli akranlarından biriyle ya da kendisinden büyük, *bedagh* olduğu bilinen bir adamla yaşar. Daha yaşlı adamlar her yere giderken kendilerine eşlik edecek, yakışıklı genç bir adamı himaye edebilirler hâlâ – gerçi bu pratik pek de yaygın değildir... Fars şiirini takip eden Paştun şiiri çoğu zaman açıkça homoerotiktir."[100]

Daha önce gördüğümüz gibi, Foucault seks ile dostluğun birbiriyle bağdaşmaz olduğunu iddia etmişti. Benzer minvalde, Lindholm da şöyle yazar: "Paştunlar cinsel birleşmede tahakkümün ve tabiyetin olduğunu düşünürler. Bu ikilik kurulması umulan ilişkinin özünü, yani tastamam karşılıklılığı yok eder. Bundan ötürü, Yunan örneğinin tersine, eşcinsel aşk ilişkilerine dostluk asla karıştırılmaz zira seks ayrı olmayı olumlar. Sevgililer sahiden dost olamazlar."[101]

1990'larda, Sovyet güçleri Afganistan'ı terk ettikten ve ABD'nin silahlandırdığı Mücahitler ülkeyi üzerinde hak iddia edilen ve denetim yetkisi bulundurulan parçalara ayırdıktan sonra, Kandeharlı savaş beyleri kur yapma etiğini son derece rezil bir şekilde çiğnemişlerdi. Arzuladıkları oğlanların (ya da kızların) peşinden koşmak yerine onları kaçırmışlardı: "Oğlanlar pazara gelemezlerdi zira komutanlar gelip canları hangisini istiyorsa onu alıp götürebilirdi."[102] 1994'te, Taliban'ın müstakbel lideri Molla Ömer, savaş beylerine kafa tutup bu kaçırmalara son vereceğini söz verdiğinde Kandehar'da kahraman olmuştu. Fakat Taliban, savaş beyleriyle kan davasını sürdürmek yerine kendi vahi rejimini kurmuştu: Kamusal olarak bilinen her eşcinsel faaliyet cezalandırılıyor, hatta bazen eşcinseller çamurdan yapılmış bir duvarın altında canlı canlı gömülüyordu. Bununla birlikte, medreselerde ve Talibanlı savaşçılar arasında örtük eşcinsellik icra edilmeye devam ediyordu.

2001'in sonlarına doğru ABD'nin Taliban rejimini devirmesinden sonra, antik aşk etiği Kandehar sokaklarında yeniden gün yüzüne çıktı. Pek çok adamın genç oğlanların peşinden koşması karşısında öfkelenen Hamid Karzai başkanlığındaki yeni hükümet "'sakalsız oğlanların' –reşit olmayan seks partnerlerini tarif etmek için kullanılan bir hüsnü tabirdir bu– karakollara, askeri üslere ve komutanların kaldığı, dışarıya kapalı tesislere alınmaması-

100 *Age.*, s. 225.
101 *Age.*, s. 226-27.
102 Smith, Craig S., "Shh, It's an Open Secret: Warlords and Pedophilia", *New York Times*, 21 Şubat 2001, A4.

nı öngören bir yönerge çıkarmıştı."[103] Yirmi iki yaşında olduğu 1995 yılında bir araba tamircisinde on iki yaşındaki Ferit'e âşık olan ve dört ay boyunca ona kur yapan yirmi dokuz yaşındaki Muhammet Daud, Batılı bir gazeteciye söz konusu rutini şöyle anlatmıştı: "Bir halik –seks yapılacak oğlan– istiyorsanız, ilişkiye rıza göstermeden önce uzun süre boyunca oğlanın peşinden koşmanız gerekir... Ferit ilk başta korkuyordu, o yüzden ona bir çikolata ve çok para verdim... Adım adım gittim ve altı ya da yedi ay kadar sonra kabul etti." Ferit ise Batılı gözlemciye bu ilişkiyi ağabeylerinden ve anne babasından saklasa da, "kendisinden yaşlı dostunun kendisini tavlamış olmasından pişman olmadığını" söylemişti. Şu anda on dokuzuna bastığına göre, kendisi de "aynısını genç bir oğlana yapabilirdi" ve zaten kendine uygun bir sevgili arıyordu.[104] 1995'te Kandehar'ın Taliban tarafından yönetilmekte olduğunu da kaydetmemiz lazım.

Bu eşcinsellik biçimlerinin Afganistan, İran ve Ortadoğu'nun çeşitli yerlerindeki yaygınlığı şu anlama gelir: Kur'an'ın çeşitli yerlerinde eşcinsellik açıkça yasaklanmış olsa da, gerek bir derece kültürel hoşgörü gerekse de Müslümanların yaşantılarını yansıtan pek çok dinsel risalede de belirli ölçüde serbestlik bulunabilir. Şii Müslümanlar müminlerin gündelik davranışlarını ve zorunlu arınma ritüellerini tanımlarlar. Eşcinselliğin günah olduğunu açıkça ifade edebilirler, ama bu kılavuzların çoğunda livata yapmış ya da hayvanlarla cinsel ilişkiye girmiş erkeklerin arınması için gerekli ritüellerin ana hatlarıyla tarif edildiği kısa bir bölüm de yer alır.

Ayetullah Humeyni'nin 1947 tarihli *Risaleh-yi Towzihal-masa'il* (Meselelerin İzahı) adlı el kitabı buna bir örnektir. Bu kitaptaki Madde 349'da şöyle denir: "Eğer bir kişi seks yapar ve organı [bir başkasının bedenine] sünnetli olan kısmına [corona] kadar ve daha fazla girerse, ister bir kadına isterse de bir erkeğe, ister bir yetişkine isterse de yetişkin olmayan gence önden ya da arkadan dühul ettiği takdirde, hiç meni akıtılmamış olsa bile, her iki şahsın da abdesti bozulur" (*najes*). Fakat abdestiniz bozulsa da, aynı el kitabında ifade edilmiş kurallara uyarak daima arınabilirsiniz. Humeyni ensest kategorisi altında da, evlenme niyetinde olunan bir kadınla akraba olan (onun oğlu, ağabeyi ya da babası olan) bir adam ya da oğlanla yapılmış "livata" –ki bu durumda bu evlilik gerçekleşmeyebilir (Madde 2405) ile kadın akrabasıyla evlendikten sonra aynı adamla yapılan livata –ki bu durumda evlilik ha-

103 Agy.
104 Agy.

len geçerlidir– arasında bir ayrım yapar. "Bir adamın annesi, kız kardeşi ya da kızıyla evlenen ve evliliğin ardından o adamla livata yapan şahsın durumunda, onun eşi ona haram hale gelmeyecektir" (Madde 2407) . Ayetullah Muntazari ve Golpeygani'nin el kitaplarında da benzer ifadeler vardır. Bu tür cinsel ilişkilere girmiş biri, on adımdan oluşan bir gusül abdesti almak ve oruç tutma ve fakirlere zekat verme biçiminde nedamet getirmek suretiyle arınabilir.[105] Anlaşılan o ki, gerekli olan abdestler alınıp tövbeler edildiği takdirde, bazı Şii ilahiyatçılar resmen cinsel ihlaller olarak görülen edimlere esneklikle yaklaşabiliyor. Üstelik Roma Katolikliğinin aksine, İslam'da sözlü bir tövbe, yani günahkâr tüm düşüncelerin dile dökülmesi yoluyla tövbe etme gereği söz konusu değildir. Şii Müslümanlığında, bedenin dahil olduğu bir dizi ritüelle ya da zekat vermek suretiyle tövbe edilir. Neyin olup bittiğini, niçin oruç tutulduğunu ya da fakirlere niçin zekat verildiğini kimsenin bilmesine lüzum yoktur. Büyük ölçüde, kişinin düşünceleri de muaftır. Cinsel ihlal birey ile Allah arasında bir sır olarak kalabilir.

Müslüman toplumlar genelde püriten toplumlar olarak görülseler de, uluorta sergilenmediği takdirde (statüyle belirlenen) eşcinselliğe daha hoşgörüyle yaklaşabilirler. Fakat bu tür bir hoşgörü sivil hakların ve hukuki eşitliğin tanınmasına tekabül etmez. Önceki Yunan-Roma ve Pers toplumlarında olduğu gibi, İran dahil olmak üzere Müslüman toplumlarda, hemcins ilişkideki oğlanın ilişkinin pasif nesnesi olduğu varsayılır ve bu rolü kabul ettiği için ona para ve hediyeler verilebilir. Bir oğlan pasif olarak sınıflandırıldığı anda, başkalarının gözünde meşru hedef haline gelir ve bir "fahişe" olarak görülür. Eğer faaliyetleri mahrem kalırsa, mevcut statüsünü aşması, evlenmesi ve çocuk sahibi olması beklenir. Eğer bir yetişkin olarak bir hemcins ilişkiye girecek olursa, ilişkideki aktif taraf olacağı farz edilir. Söz konusu adamın bir ailesi varsa ve faaliyetini uluorta sergilemiyorsa, eşcinsel davranışa toplumsal olarak hoşgörü gösterilir. Oğlancılık ve yetişkin erkek eşcinselliği yaygın pratiklerdir, ama "eşcinselliğe dayanan kimliklere saygı duyulmasını talep etmek (gey ya da lezbiyen olmaktan ötürü saygı talep etmek)" hiçbir İslam toplumunda asla kabul edilemez.[106] Bir adama tecavüz edildiği halk tarafından bilinirse, kurbanın itibarı iki paralık olabilir. Cinsel tecavüz aşağılama ve dışlamanın vahşi, fiziksel, psikolojik ve siyasi bir ifadesi-

105 Khomeini, Ruhollah, *Risaleh-yi Towzih al-Masa'il* [Meselelerin İzahı], Oom: Ruh Press, 1947, Madde 357-66. [Bu baskıda 1947'den sonra yazılmış metinler de yer alır.]
106 Murray, *age.*, s. 17.

dir. Antik Yunan dünyasında olduğu gibi, günümüz Ortadoğu'sunun Müslüman coğrafyasında daha genç olan partnere hâlâ tavizsizce yaklaşılmaktadır. Dolayısıyla, bölgede belirli türden hemcins ilişkilerin yaygınlığı, bir gey hayat tarzının tanınması ile bir tutulmamalıdır.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarından bu yana, bölgede yeni bir kadın hakları söylemi geliştiği zaman, kadın hakları savunucuları İran'daki geleneksel eşcinselliğe olan itirazını hiç çekinmeden ifade eden gruplardan olmuştur. Oğlancılık ve erkek eşcinselliğine yöneltilmiş ilk modern eleştirilerden biri, İranlı bir feminist olan Bibi Khanom Astarabadi'nin on dokuzuncu yüzyılın sonlarında kaleme almış olduğu *Vices of Men* ("Erkeklerin Kötülükleri") başlıklı eserinde ortaya konmuştur.[107] Astarabadi, aslında tutkuyla başka erkeklere bağlanmış adamlarla aşksız evlilik hayatlarına hapsolmuş kadınların hayatlarını acı bir dille anlatmıştı. 1906 ile 1911 arasındaki Anayasa Devrimi zarfında, *Molla Nasreddin*'in editörü (Tiflis) Celil Mamed Qolizadeh ve *Sur-i Esrafil*'in editörü Ali Ekber Dehkhoda gibi Transkafkasya ve İran kökenli sosyal demokratlar gerek oğlancılık pratiğini gerekse de çocuk evliliği ve çokeşliliği eleştirmişti. Oğlancılık ve rızaya dayalı yetişkin eşcinselliği aynı kefeye konularak kötülenmişti; onların gözünde, yerine karşılıklı aşka dayalı tekeşlilik biçimindeki daha modern idealin geçmesi gereken modernlik öncesi geleneklerdi bunlar.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında, Batı kültürü ve cinsel pratikleri ile daha fazla temas kurulmasının sonucunda, İran'da ve diğer pek çok Ortadoğu ülkesinde yeni bir söylem gelişmişti. Batı iki sebepten ötürü "ahlaksız" diye damgalanmıştı: kadınların çıplaklığı ve yetişkin erkeklerin eşcinsellikleri açıkça sergilemesi. Bu yeni söylem kısmen turizm endüstrisinin genişlemesi ile Batı medyasının daha fazla takip edilir olmasının sonucuydu. Kuzey Afrika'nın kimi bölgeleri –Fas, Tunus, Türkiye* ve Kenya'nın Müslüman Kıyısı– Avrupalı erkek ve kadınların turizm açısından rağbet gösterdikleri yerler haline gelmişti.[108] Batılı eşcinsellerin cinsel kimliklerini açıkça sergilemesi geleneksel Ortadoğu'da yaşayan gey ve insan hakları aktivistlerinin işini daha

107 Javadi, Hasan, Manijeh Marashi ve Simin Shekarloo (Yay. Haz.), *Ta'dib al-Nisvan va Ma'ayib al-Rijal*, Chicago: The Historical Society of Iranian Women ve Jahan Books, 1992.

108 Halit Duran bu seks turlarının sömürgeci altmetnini tartışır [Duran, Khalid, "Homosexuality and Islam", Swidler, Arlene (Yay.Haz.), *Homosexuality and World Religions*, Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1993, s. 181-97 içinde, s. 189.]

* Bilindiği üzere Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuzey Afrika'da yer alan toprağı yok. Yazarlar bir an için Osmanlı Devleti'ni düşünerek böyle bir hataya düşmüş olabilirler (ç.n.).

da zorlaştırmıştı. Eşcinsellik ile oğlancılık hâlâ önemli kültürel pratiklerdir ama Ortadoğu'da yaşayan cemaatlerin mensupları açıkça gey olduklarını söylemeye cüret edemez. Yüksek mevkilerde olan eşcinsel erkekler vardır –bakanlar, milletvekilleri, İslamcı liderler– ve bu kişiler evliliklerini sürdürmekte, çocuk sahibi olmakta ve evlerinin dışında hemcins ilişkilere girmeye devam etmektedir. Fakat cemaat, eşcinselliklerini kamufle etmeyi bırakanları dışlar.

Milliyetçi hareketlerin, patriyarka ve mecburi heteroseksüelliği olumlayan, cinsel anormallik ve ahlaksızlığı devrilmek üzere olan ve/ya yabancı emperyalistlerle suç ortaklığı içinde olan yozlaşmış bir yönetici elit tabakaya atfeden anlatılar yoluyla iktidarı sağlamlaştırmaya yönelik, kökleri eskilere giden bir gelenekleri de vardır.[109] Pehlevi ailesi ve onların zengin destekçilerine yöneltilen suçlamaların tümü siyasi ve iktisadi şikâyetlerden kaynaklanmıyordu. Halkın öfkesinin odağında önemli ölçüde onların "gayri ahlaki" hayat tarzları da yatıyordu. Gey bir hayat tarzının sarayın her tarafına yayılmış olduğuna dair şayialar vardı. Başbakan Amir Abbas Hovayda'nın eşcinsel olduğu söyleniyordu. Titizlikle hazırlanmış, klapasında erguvani bir orkidenin olduğu giysileri ve menfaat icabı yaptığı düşünülen evliliğinden ötürü alaycı basın tarafından devamlı hicvediliyordu. Şahın kendisinin de biseksüel olduğu rivayet ediliyordu. Şah'ın İsviçre kökenli, o ülkedeki öğrencilik günlerinden tanıdığı yakın bir erkek arkadaşının kendisini düzenli aralıklarla ziyaret ettiğine dair haberler vardı. Fakat halk en çok, sarayla bağlantıları olan iki genç seçkin adamın eğlencesine bir evlilik töreni düzenlemesine öfkelenmişti.[110] Özellikle de sofuların gözünde, Pehlevi sarayının en berbat cinsel ihlaller sonucunda yozlaşmış hale geldiğinin, şahın kendi evinin reisi olmaktan çıktığının kamusal olarak onaylanması demekti bu. Bu şayialar halkın öfkesini artırmış, utanç ve rezalet hissinin hâsıl olmasına sebep olmuş ve nihayetinde İslamcılar devrim çağrısı yaparken bu şayiaları kullanmışlardı. Ayetullah Humeyni, 1979'da iktidara geldikten hemen sonra eşcinsellere ölüm cezasının

109 Hayes, Jarrod, *Queer Nations: Marginal Sexualities in the Maghreb*, Chicago: University of Chicago Press, s. 16.

110 Keyvan Khosravani bir mimar, ressam ve tasarımcıydı. Tahran'da bulunan, "Bir Numara" adlı meşhur bir butik mağazası vardı ve aynı zamanda, Kraliçe Farah'ın Bakhtiari'si ve geleneksel giysilerini tasarlamıştı. Arkadaşı ise Bijan Saffari'ydi. Tören görünüşte mahsus yapılmış olsa da, partnerlerin birbirlerine olan hisleri samimi gibi görünüyordu. Bir foto muhabiri olayın fotoğraflarını çekip gazetelere sattıktan sonraysa, halkın öfkesini dizginlemek çok zor hale gelmişti. Saffari herhangi bir eşcinsel ilişki içinde olduğunu reddetmiş ve Khosravani ile olan arkadaşlığını bitirmişti. Khosravani ise devrimden sonra İtalya'ya kaçmıştı (bize bu bilgiyi verdikleri için Houman Sarshar ve Homa Sarshar'a teşekkür ederiz).

verilmesini buyurdu. 1979 yılının şubat ve mart aylarında, cinsel ihlallere ilişkin suçlardan ötürü on altı idam cezası kararı infaz edilmişti.[111]

Aynı zamanda, cinsiyetlere göre ayrılmış yeni İslam Cumhuriyeti'nde, en büyük ihlal flört etme ve evli olmayan ya da birbiriyle akraba olmayan erkekler ile kadınlar arasındaki cinsel ilişkiler olmuştu. Bugüne kadar bu türden yüzlerce "suçlu" tutuklanmış, kırbaçlanmış, işkenceden geçirilmiş, ceza ödemeye zorlanmış ve hatta bazen bir yıl boyunca hapiste tutulmuştur. Erkeklerin ve kadınların hemcinslerini öpmesinin, onlara sarılmasının ve onların ellerini tutmasının gayet kabul edilebilir toplumsal görenekler olduğu bir kültürde, geleneksel örtük eşcinsellik var olmaya devam etmiştir ve hatta cinsiyetlere göre ayrılmış kurum ve kamusal mekânlar tarafından korunmaktadır.[112]

Foucault'nun İslam dünyasına dair Şarkiyatçı algıları, Yunan-Roma metinlerini seçmeci bir şekilde yorumlayıp sunması ve modernlik ile modernliğin beden teknolojilerine olan husumeti onu Batı'nın modern kültürünün yerine daha geleneksel İslam/Akdeniz kültürünü yeğlemeye sürüklemiştir. İran'da İslamcı bir hükümetin yönetiminde geleneksel kültürün canlanmasıyla, bedenler ve cinsellikler üzerine daha az kısıtlayıcı bir karşıt söylemin oluşabileceğini umuyordu belki de. En azından bir yere kadar, geleneksel, örtük hemcins ilişkilerle birlikte bu gerçekleşebilirdi. Gördüğümüz gibi, 1984'e gelindiğinde, Foucault'nun Aydınlanma tasarısına daha önceden yapmış olduğu eleştirilerin bazılarını yeniden düşünmeye başladığına dair kimi göstergeler vardır; gelgelelim, *Cinselliğin Tarihi*'nin son iki cildinde, modern kültürlerin yerine antik ve modernlik öncesi kültürlere ayrıcalık tanımış olduğu eski eserlerindeki ikicilik devam ediyordu. Bu da demek oluyor ki Foucault'nun teorik yönelimi öldüğü yıl olan 1984'e dek önemli ölçüde devamlılık arz etmişti.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

111 Bu bilgi kısmen Goudarz Eghtedari ile (İran) e-posta yoluyla yazışmalarımıza dayanıyor. Bu konunun tartışılmasına dair, bkz. Sanasarian, Eliz, *Religious Minorities in Iran*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000 ve *Homan* dergisinin çeşitli sayıları (1999-2001). İran'daki gey ve lezbiyen hareketine dair daha fazla bilgi edinmek için Homan'ın (İranlı Gey ve Lezbiyenlerin Haklarını Savunma Grubu) web sitesine bakılabilir: http://www.homan.cwc.net. İranlı lezbiyenler üzerine yazılanlar için, bkz. http://www.geocities.com/khanaeyedoost. Duran'a göre, Şah dönemindeki SAVAK ya da onun halefi olan, Humeyni hükümetinin korku salmış güvenlik organı SAVAMA gibi baskıcı rejim polisleri eşcinsel saldırı temasını sıklıkla kullanmaktadır." (Duran, *age.*, s. 187).

112 Norma Moruzzi'nin, Illinois Üniversitesi (Chicago) tarafından 18 Kasım 2002'de düzenlenen Ulusal/ötesi Cinsellikler Sempozyumu'nda, İran'a yapmış olduğu ziyaretler üzerine yaptığı yorumları.



Paul Rubens, *Jupiter et Callisto,* 1613

Yaşanan, Söylenen ve Yazılan: Erkekler Arasında Tutkusal İlişkiler[1]

SELİM S. KURU

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında Saray ve bürokrasi ile hızla gelişen basın yayın dünyası çevrelerinde kümelenmiş çeşitli aydın seçkinlerin oluşturduğu iki yazınsal üretim alanı hızla genişliyor ve bu genişlemeye bağlı olarak, dönüşen bağlamlardan ötürü, her ikisi de kendi içinde kendine özgü yazınsal eğilimler üretiyordu. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan düzenli sansür uygulamalarının da imlediği gibi bu iki üretim alanı birbirlerine karşıt bir konum içine bile girebiliyorlardı. Seçkinlerin siyaset ve yazın alanlarında verdikleri ürünleri değerlendirdikleri basın yayın piyasası belirgin erkeklik biçimlerince cinsiyetlendirilmiş bir tecim alanıydı. Toplumsal dönüşümlerle değişen ve iç içe geçen bu kültürel üretim alanlarında, kadınların varolmasına ancak bir ölçüde, erkek akrabaları, daha doğrusu sınıfsal konumları sayesinde izin veriliyordu. Öte yandan erkeklik bu sınırlı sayıdaki seçkin aydın kümelerinin gözünde bile kolayca tanımlanabilir bir ulam değildi. Erkeklerin daha çok birbirine konuştuğu, birbiri için yazdığı

1 Bu makalenin temelini Middle Eastern Studies Association'ın 2010 yılı toplantısında, "Revisiting Modernity and Heteronormativity in the Nineteenth Century Middle East" [19. Yüzyılda Ortadoğu'da Modernizm ve Zıtcinsel Belirlenimlere Yeni Yaklaşımlar] başlıklı oturumda sunmuş olduğum "Reading Memories of Homosociality" [Erkekler Arası Toplumsallaşmanın Anılarını Okumak] başlıklı bildiri metni oluşturmaktadır (San Diego, California, 21 Kasım 2010). Sorularıyla savlarımı tartışan oturumdaşlarım ve dinleyiciler kadar bildiri metninin yazımı konusunda destek ve sabrını esirgemeyen *cogito* editörüne teşekkür borçluyum.

bu ortamda eşcinsel tutkular giderek iki üretim alanında gerçekleşen değişimlerin göstergelerinden birisi haline gelmekteydi: Eşcinsel eğilimlerin, tutku ve cinselliğin, deneyiminde değil, yazınla ilişkisinde, yazı aracılığıyla dile getirilişlerinde kendisini gösteren bir değişim.

Ondokuzuncu yüzyıla kadar manzum ya da mensur aşk anlatılarında erkekler arası tutkusal ve cinsel ilişkiler daha fazla değilse bile en az karşı cinse duyulan tutku anlatıları kadar belirli türlerde dile getirilebiliyordu. Yaşamöyküsel anlatılarda, özellikle şairlerin yaşamöykülerinin dile getirildiği tezkire türü anlatılarda ise kadınlarla yaşanan ilişkilere değil, yalnızca diğer erkeklerin nesnesini oluşturduğu tutku ve ilişkilerin aktarımına yer veriliyordu. Ondokuzuncu yüzyıldan önce Osmanlı seçkin aydınları arasında eşcinsel tutkunun yazı ve sözle dile getirilişi konusunda son yıllarda gerçekleştirilen birçok başarılı çalışmada, araştırmacılar ele aldıkları metinleri toplumsal ilişkilerin belirleyicisi olduğu kadar aynası olarak da değerlendirirken, "eril" aşk, tutku ve cinsellik söylemlerini türlere göre değerlendirmemektedirler.[2] Cinsel yaşantıların dilsel kurgulanışının tür ekseninde incelenmeyişi, türlerin tarihsel gelişiminin, toplumsal işlevlerinin sorgulanmayışı cinsellik konusunda belirli genellemeleri kaçınılmaz kılmakta. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında yazın alanında, basın ve gazetecilik alanındaki patlamaya eşdüzey olarak yaşanan önemli türsel dönüşüm sonucunda hangi türde neyin dile getirileceği konusunda da bir değişim yaşanmıştı. Özellikle kendisi de bir dönüşüm geçirmekte olan okur yazar kesimine seslenen öykülemeler artık manzum anlatılar olarak değil, yerini giderek 'mensur'dan uzaklaşan bir düzyazıya, roman ve hikâye türünde anlatılara bırakmaktaydı. Manzum anlatılar her ne kadar devam ettiyse de bunlar yeniden biçimlenen yazın alanının kenarlarına itilmekteydi. Türsel dönüşümün en önemli göstergelerinden birisi ise, yeni biçimlerle dile getirilen kurgusal anlatılarda erkeklerin aşk nesnelerinin artık yalnızca "dişil" olarak tanımlanmasıydı.

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, eşcinsel tutkunun yazılı anlatı-

2 Örneğin, Walter Andrews ve Mehmet Kalpaklı, *Age of Beloveds: Love and Beloved in Early Modern Ottoman and European Culture and Society*, Durham: Duke University Press 2005. Dror Ze'evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourses in the Ottoman Middle East, 1500-1900* (Berkeley: University of California Press, 2006) adlı çalışmasında "Osmanlı cinselliği"ni belli bir söylem kuramı ekseninde değerlendirmekteyse de türlerin düşünsel belirleyiciliğinden çok eserlerin alımlanışı üzerinden cinsellik eylemlerine odaklanmaktadır.

mı, geleneksel türlerin altbirimlerinden birisi olan ve yazınsal dönüşümden ne kadar etkilendiği ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek "menkıbe" biçiminde sıkışıp kaldı.[3] Bu tutkuyu dile getiren menkıbeler yazınsal üretim alanında genelde yazarlara özgü yaşam biçiminin, özellikle de "bohem" şairler kesiminin yaşamlarının dile getirilişinde, siyaset alanında ise aşağılama amacıyla kullanıldı. Eşcinsel tutku menkıbeleri yüzyılın sonlarından başlayarak milliyetçi söylemlerin yükselişe geçişi ve doğrusal tarih ve ahlak kurgularının gelişimiyle birlikte bir bakıma geçerliliklerini yitirdiler. Artık ancak belirli bir küme aydın tarafından, yeni yazın türleri içerisinde 'eski'nin bir izi olarak varlığını sürdüren yaşamöyküsel tarihlerde, ansiklopedi biçimiyle akraba olan kütüklerde ve anılarda dile getirildiler. Baskın söylemler Cumhuriyet dönemiyle birlikte bu tür tutku öykülerini anlatı düzlemine kabul etmeyeceklerdi. Artık tutkunun ve aşkın cinsellikle doğrudan ilişkilendirildiği bir dönemde, aydın çevrelerde eşcinsel tutkunun değil cinsel eyleme dönüşmesi, anılmasına bile tahammül yoktu.

Bu genelleyici çerçevenin içinde on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından 1930'lara kadar yaklaşık altmış yıllık bir dönemde bir cinsel yönelimden çok tutkusal bir eğilim olarak eşcinselliğin dile getirilişini üç olay üzerinden tartışmak istiyorum. Bir menkıbenin çevresinde çeşitli gevşek bağlantıların ilişkilendirdiği bu üç olay, ele alınan dönemde erkeklerin birbirlerinin tutkularını nasıl değerlendirdikleri ve ne amaçla ele aldıkları konusunda ipuçları sunuyor. Bu ipuçları eşcinselliğin nasıl 'deneyimlendiği'nden çok yazın alanında varolan belirli bir sınıfın değişik üyelerince nasıl 'değerlendirildiği'ne işaret etmekteler. Bir bakıma bu deneme eşcinsel tutkuyu yansıtan bir menkıbeden yola çıkan bir okuma deneyimini yansıtmaktadır.

"Bir mahbûb veya bir mahbûbe kâfi değildi"

1890'ların İstanbulu'nda geçen bir olayı dile getiren bir eşcinsel tutku menkıbesi 1920'lerde yazıya geçirilmiştir. Bu menkıbeyi kaleme alan Ahmed Râsim [1867-1932], anılarının son kısmında o dönemin iki ünlü şairi, Andelib ve Mehmed Celâl'in tutkusal eğilimleri konusunda ilginç bir gözlemde bulunur: "Her ikisi de dâimâ *âşık geçin*irlerdi. Bir *mahbûb* veya bir *mahbûbe*

3 Burada *menkıbe* kelimesiyle *latife* teriminden farklı olarak bir yaşam öyküsü içinde, belli bir nedensellik ilişkisi ile yer verilen kısa ve gerçeklik iddiası taşıyan öykücükleri kastediyorum. Menkıbe bir biçim olarak anı türü ve yaşamöyküsel tarihçiliğin belkemiğini oluşturmaktadır.

kâfî gelmediği demleri bilirim. [vurgu bana ait]" Ardından, yakın arkadaşı Mehmed Celâl'in yeni evlenmiş olmasına karşın evdeki genç hizmetçilerden biri olan Hasan'la nasıl evden kaçtığını anlatır. Celâl, Hasan'la önce Şemseddin Sâmi'nin Bostancı'daki konağına gidip kendisinden bir miktar para almış, oradan da Karamürsel'e geçmiştir. Sami'ye hizmetçisi Hasan'ı kayınbiraderi olarak tanıtmıştır. Râsim ile o dönemde jandarma kumandanı olan babası Hakkı Paşa, Celâl'in peşine düşerler ve Karamürsel'de yakalanan Celâl'i Kartal'da polislerden teslim alarak trenle İstanbul'a geri getirirler. Menkıbenin son kısmını Ahmed Râsim'in kendi sözleriyle nakledelim:

"Mest-i lâyakil denecek derecede idi. O hâlinde bile:
İsmi ma'nada güzel, kendisi sûretde güzel
İkisinden de güzel bir Hasanım var benim

Deyip duruyordu. Acıdım idi. Bu hayâlperest şâir herşeyi kaybediyor, Hasan'ı bir türlü kaybedemiyordu. Pederine yan yan bakıyor, felâketlerinin müsebbibi olduğunu söylüyor, bunları müteakip Hasan'a dönerek:

—Bu da püsküllü belâsı!

diyordu.

Trende ayrı bir kompartımana bindik. Hasan da yanımızdaydı. Tren kalkar kalkmaz üç günlük mahsûlü idrâk etmeye başladık. Sağ cebinden bir yığın çıkarmıştı. O okuyor, ben dinliyordum. Hasan gülüyordu. Arada parmağıyle işâret ediyor, Hasan cebinden çıkardığı kadehle kendine rakı veriyor, o da cebinden mezeleniyor, güya hiçbirşey olmamış gibi davranıyor bana:

—Trenden iner inmez Paşa'nın fesini kapıp kaçayım mı?

diyordu. Kapar mıydı, kapardı!..."[4]

1867'de doğmuş ve 1912 yılında, dönemin birçok aydını gibi, daha 45 yaşındayken vefat etmiş olan Mehmed Celâl, on dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başları Osmanlı İmparatorluğu'nun en üretken yazarlarından biriydi. Dokuz kadar şiir kitabı, yirmi bir kadar uzun öykü, bir Osmanlı edebiyatı seçkisi ve latifeler ile makalelerden oluşan iki derleme yayımlamıştı. Döneminde 'şair-i zi irticâl', doğaçlamacı bir şair olarak adlandırılan Celâl'in yaşamı hakkında Fatih Andı'nın önemli bir çalışması bulunmaktadır, ancak yapıtlarının yalnızca küçük bir kısmı modern Türkçeye tercüme edilmiştir.[5] Bu menkıbeyi alıntıladığım Râsim'in anıları Celâl'in hayatına dair menkıbevî bilgilerin ana kaynağıdır.

Yirmi dört kısım halinde tefrika edilmiş bu anılarda Celâl'in adı birçok bağlamda geçer. Râsim, kendisinden on iki yaş küçük olan yakın arkadaşını, "bu asrın en hassas, anadan doğma bir şairi" olarak tanımlar.[6] Ancak öğrenmeye olan kayıtsızlığı ve duygusal doğası büyük bir şair olmasının önünde engel teşkil etmektedir. İlk yayımlandığında bu menkıbenin merhum Celâl'e dair uygunsuz bir anı, dahası kendisine hâmilik etmiş bir kalem arkadaşı tarafından yazılmış olduğu düşünüldüğünde daha da uygunsuz bir olay olarak algılanıp algılanmadığından emin olamayız. Emin olabileceğimiz tek şey şudur: Râsim bu menkıbeyi yazarken konu hakkında herhangi ahlâkî bir yorumda bulunmamıştır. Yalnızca, daha önce de alıntıladığım gibi, *her dâim âşık geçin*en arkadaşları için sırasında *bir mahbûb veya mahbûbe*nin yeterli olmadığına bir örnek olarak Celâl'in Hasan'a aşkını ve evlendikten birkaç gün sonra Hasan'la evden kaçma öyküsünü anlatmıştır.

Râsim'in anılarını kitaplaştırırken en sona yerleştirdiği "İstibdâd-ı

4 Bu yazıdaki alıntılarda ancak dizgi hatalarını düzelttim, yazıma dokunmadım. Ahmed Râsim'in hâtıratı ilk olarak Celâl'in ölümünden birkaç yıl sonra 1919 yılında *Yenigün* dergisinde tefrika edilmiş ve daha sonra 1924 yılında basılmıştır: *Matbûat Hâtıralarından: Muharrir, Şair, Edib*, İstanbul: 1924; alıntılanan menkıbe için bkz. s. 213-216; *Muharrir, Şair, Edib: Matbûat Hâtıralarından*, Yay. Haz. Kâzım Yetiş, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1980; alıntılanan menkıbe için bkz. s. 202-204. Göndermeler ilk baskıyadır. Bu yazıyı yazarken anıların tefrika edilmiş biçimlerini göremedim, ancak Muzaffer Gökalan'ın Ahmed Râsim'in yazdıkları hakkındaki ayrıntılı bibliyografyasına göre kitapta yer alan anıların büyük kısmı 1919-1920 yıllarında *Yenigün* dergisinde tefrika edilmiştir. Bu menkıbenin yer aldığı altbaşlığı taşıyan kısım ise 3 Şubat 1920 tarihinde yayımlanmış görünmektedir, bkz. *İstanbul'u Yaşayan ve Yaşatan Adam, Ahmed Rasim*, İstanbul: Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kütüphanesi Yayınları, 1989, s. 556.

5 Fatih Andı, *Ara Nesil Şairi Mehmed Celâl: Hayatı, Görüşleri, Şiiri*, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1995.

6 Ahmed Râsim, *age.*, s. 106. Ayr. bkz. s. 102: "Hakkı Paşazâde Celâl-ki her vesileyle söylerim-bu asrın en tabîî bir şairidir."

edebîde liyakat imtahanı" başlıklı bu yazı yayımlandığı sırada Celâl'in babası Hakkı Paşa'nın Hakk'ın rahmetine kavuşmuş olduğu Râsim'in kullandığı "merhum" sıfatından anlaşılmaktadır.[7] Celâl'in ölümünün üzerinden sekiz yıl geçmiştir ve belki de Celâl unutulmaktadır; yine de ağabeyi ve çocukları hayattadır.[8] Râsim anılarını bu öyküyle sona erdirmekte nasıl hiçbir sakınca görmedi, hayatı çalkantılar içinde geçmiş kendisinden yaşça küçük, anılarında sürekli "bîçâre" adılıyla andığı bir arkadaşının başından geçen bu olayı hem gazetelerde hem de bir kitapta yayınlarken hiç mi tereddüde düşmedi?[9] Bu küçük yaşamöyküsel anlatıyı bir menkıbe olarak adlandırmamın başlıca nedeni de bu öykünün fazla irdelenmeden Mehmed Celâl'in yaşamının bir parçası olarak günümüze kadar gelişidir. Sessiz bir biçimde yıldızı giderek sönmüş bir şairin ardında bıraktığı garip, huzursuz edici bir öykü.

Daha önce de belirttiğim gibi, menkıbeye göre Râsim, Celâl'in hizmetkâr oğlanla yaşadığı maceraya asla eleştirel bir gözle yaklaşmıyor, daha çok Celâl'in düşkün haline acıyor. Ne Celâl'in babası ne de Râsim Hasan'ı kovuyorlar; ve dahası Hasan bütün olanlardan sonra Celâl ve Râsim'le aynı kompartımanı paylaşıyor. Belki de "âşık geçinmek", yani cinsiyeti önemli olmayan bir aşk nesnesine tutku duymak on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında, en azından Râsim için ya da onun gözünde belli bir şair kimliği için sıra dışı bir duyarlılık değildi. En azından Râsim bu olayı yazarak menkıbeleştirirken toplumda aşırı bir tepki uyandırabileceğini düşünmemiş gözüküyor ve en ilginç olanı böyle bir tepki bu menkıbe-

7 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, aşağıda görüleceği üzere, Celâl'in yaşamını ayrıntılı olarak ele almasına karşın, Hakkı Paşa'nın yaşam öyküsünde Celâl'den hiç söz etmez; bkz. [İbnülemin] Mahmut Kemal [İnal], *Son Asır Türk Şairleri* 3 (İstanbul: Türk Tarih Encümeni Külliyatı, 1931), s. 493-498. Hakkı Paşa, Celâl'den bir yıl kadar sonra vefat etmiş ve oğlu gibi Yenikapı Mevlevihanesi kabristanına defnedilmiştir.

8 Hatta çocuklarından birisi olan Mümin'in Muzika-i Hümayun'a girmiş olduğunu düşünürsek birçok güftesi bulunan babasının dostu Ahmed Râsim'i tanıdığını düşünebiliriz. Celâl'in çocukları ve ağabeyi Halid Bey hakkında bkz. Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri* 2, İstanbul: Türk Tarih Encümeni Külliyatı, 1931, s. 214.

9 Râsim anılarında sık sık Celâl'den bahsederek kendisini ne denli sevdiğini dile getirir. Öte yandan Celâl birçok şiirini Râsim'e ithaf etmiştir; örneğin: Râsim!.. sana yadigârım olsun / Timsalimi saklasın hayalin / Kimdir?.. denilirse böyle söyle: / Tasvir-i hazinidir Celâl'in, bkz. Gökman, *age.*, s. 852. Gökman, Celâl'in diğer birkaç manzumesini daha aktarır, bunlar için "Yazar Adı Dizini" kısmında 'Mehmed Celâl' girdisine bkz., s. 999. Ayrıca Celâl, bu yazıyı hazırlarken göremediğim *Ahmed Rasim Bey* adlı bir kitap da kaleme almıştır; (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1318 [1902]) bkz. *Eski Harfli Türkçe Eserler Bibliyografyası (Arap, Ermeni ve Yunan Alfabeleriyle) 1584-1986* [CD ROM] Nüvis Beşeri Araştırmalar ve Yayıncılık Ltd. Şti., 2001 (EHTE).

nin tekrar edildiği yayınlarda da ortaya çıkmıyor. Yeni evli bir şairin uşağıyla evden kaçması, ona şiirler düzmesi bir delilik olarak da olsa bir tür sessizlikle karşılanıyor.

Râsim, Celâl'in yaşadığı bir aşk ilişkisinden daha bahseder: Celâl bu sefer, Büyükada'da yaşayan saygın Ermenilerden Köçeoğlu Kirkor Efendi'nin Anna adındaki kızına âşık olmuştur. Celâl'in *Adada Söylediklerim* (1886) adlı şiir derlemesinin, Anna'ya duyduğu aşkı dile getiren şiirlerden oluştuğu söylenir. Celâl'in Anna'ya olan aşkından söz eden kişi sadece Râsim değildir: Celâl'in hayat öyküsünü konu alan tüm kaynaklarda, yazarın bu aşkın etkisi altında kaleme aldığı *Adada Söylediklerim*'in de etkisiyle olacak bu aşk hikâyesinden söz edilir.[10] Celâl'in kendi eserlerine dair yaptığım araştırmalarda şimdiye kadar bu menkıbede bulunan beyit dışında eşcinsel tutkuyu dile getiren bir esere rastlamadım. Üstüne üstlük, Celâl kısa sürmüş hayatında beş kez evlenmiş ve eşlerini "boşamıştır". Bunun tek bir istisnası vardır, o da on dört yaşındayken doğum sırasında ölen çok sevdiği Fehime'dir. İbnülemin Mahmut Kemal İnal [1870-1957] *Son Asır Türk Şairleri* adlı önemli eserinde Celâl'in hayat öyküsünü anlatırken şöyle der:

"Beş def'a teehhül ve zevcelerini takti etti. Zevcelerini maşuka ad ve arzı mehabbet eylediği halde anların bir kısmı mukabele bilmisilde bulunmamışlar.

En ziyade sevdiği 'Fehime' namındaki zevcesinin on dört yaşında – vazı haml – esnasında vefatı üzerine 'küçük gelin' namile bir eser neşretti."[11]

Mahmut Kemal'in bu sözleri ilginçtir. Celâl'in eşlerini "maşuka addetmesi" ve onlara "arz-ı muhabbet" eylemesi, yani onları sevgili sayması –ki burada maşuk adının dişil ek ile kullanılmasını vurgulamak isterim– ve onlara sevgisini açıkça belli etmesi sanki alışılanın dışında bir eylemmiş gibi verilmektedir. Sanki bir erkeğin eşini "maşukası" yerine koyması olağandışı değilse bile vurgulanması gereken bir olgudur. Öte yandan bu eşlerin 'bir kısmı'nın bu aşka karşılık vermeyişi de özenle vurgulanmıştır ki Mahmut Kemal'in sözlerinden 'Celâl'in talihsizliğinin evliliklerinde eşlerini sevgili olarak görmesine karşın aşkına karşılık göremeyişidir' gibi bir anlam

10 Aslında bu konudan bahsederken Râsim de Ahmed Refik Altunay'ı kaynak gösterir, *age.*, s. 106.

11 Mahmut Kemal, *age.*, 213. Râsim ilginç bir biçimde arkadaşının evliliklerinden dolaylı, ancak İnal'a benzer bir biçimde şöyle söz ediyor: "Zannederim ki birkaç defa evlenmişti. Eserlerinin içinde talihsizliği apaçık görünür." (*age.*, s. 126.) Râsim, Celâl'in evliliklerinden nasıl habersiz olabildi?

çıkıyor.

Celâl'in Anna'ya olan aşkını ve evliliklerini göz önünde bulundurduğumuz zaman, Hasan vakasının Celâl'in hayat öyküsünde nasıl bir yeri olduğunu belirlemek daha da zor hale geliyor. Bu ilişkinin menkıbe olarak yayımlanışı eşcinsel tutkunun dolayımsız olarak dile getirildiği bir noktayı imliyor. Ancak bu menkıbenin, aşk söz konusu olduğunda şairlerin cinsiyeti göz önünde bulundurmayışlarının bir örneği olarak sunuluşu Celâl hakkında daha sonra kaleme alınan yaşam öyküsel yazılarda vurgulanmadığından, olayın Râsim tarafından dile getirilmiş biçimi kendine özgü bir yaşam kazanıyor.[12]

İbnülemin Mahmut Kemal bu menkıbeyi aktarmadan önce ve aktarırken çok önemli iki bilgi daha ekler. Bu bilgiler bir bakıma menkıbeyi Râsim'in anlatma nedeninden, yani şairlerin âşık geçinmede cinsiyete bakmayışları vurgusundan farklı bir alana doğru taşır. İlk bilgi Hasan'ın kimliği ve olayın devamı ile ilgili:

"Hasan isminde bir çerkes uşağa alaka ederek birlikte Yalovaya kaçtı. Hasan'dan ayrılması ihtar olununca 'Andan ayırırsanız padişah hakkında tefevvuhatta bulunurum, mahv olursunuz' tarzında tehdidte bulunduğundan babası, Beşiktaş muhafızı Hasan Paşaya teslim etti."[13]

Mahmut Kemal'in, büyük olasılıkla Celâl'in ağabeyi Halid Bey'den öğrenerek aktardıklarına göre Hasan Çerkes kökenlidir, ve Celâl'in Hasan'dan ayrılmak istemeyişi, hatta babasını Sultan Abdülhamid'e hakaret edeceğini söyleyerek korkutmaya çalışması Celâl'in yaşam öyküsündeki bu olayın önemini daha da artırmakta, bunu, âşık geçinen şairlerin yaşamlarında olabilecek uçucu bir maceradan çok, güçlü bir tutku öyküsüne çevirmektedir. Mahmut Kemal ve Andı, Celâl'in *Küçük Gelin* adlı özyaşam öyküsel romanında anlatılan evden kaçma hikâyesini bu olayın bir anlatımı olarak ele alırlar. Her iki yazar da bu olayı daha sonra Celâl'in bir akıl hastanesine kapatılması olayıyla ilişkilendirirler.

Küçük Gelin'de Celâl gerçekten de bir kaçış öyküsünden söz eder. Romanın kahramanı Cemâl (!) bir tanışının ölümü üzerine bunalıma girer:

"Senelerce Adel'i görmediği halde unutamıyor, muhabbette tezayüd edi-

12 Menkıbe saptayabildiğim kadarıyla önce Mahmut Kemal tarafından (*age.*, s. 216) ve Reşad Ekrem Koçu tarafından *İstanbul Ansiklopedisi*'nde (C. 6, İstanbul: 1963, s. 3417) ve son olarak Fatih Andı tarafından (*age.*, s. 12-13) tam olarak alıntılanmıştır.

13 Mahmut Kemal, *age.*

yordu. İhtimal ki Adel tarafından unutulmuştu.

İstanbul delikanlıyı sıkmağa başladı.

Bir akşamüstü Cemal kaybolmuştu. Anası göz yaşlarıyla, pederi teessürlerle arıyordu.

Nihayet Marmara sahilinde, uzakdan hayal, meyal görünen adaya karşı bir köyde bulundu. İstanbul'a getirdiler."[14]

Romanda kaçış öyküsü Kirkor Bey'in kızı Anna'yı temsil eden Adel'e duyulan aşkın bir sonucu olarak anlatılmaktadır. Romanda bu olaydan sonra Cemâl akıl hastanesine yatırılır.[15]

Mahmut Kemal bir dipnotta daha önemli ikinci bir bilgi verir: Celâl'in Hasan için söylediği alıntılanageldiği biçimiyle vezni düşük beyti Celâl değil, babası Hakkı Paşa Mekteb-i Harbiye'de "gönlünü kaptırdığı Hasan Bey namında bir genç için tanzim" etmiştir.[16] Celâl'in ve ağabeyi Halid'in babalarının gençliğinde 'gönlünü kaptırdığı' bir adam için bir beyit yazmış olduğunu nasıl öğrendiler? Celâl'in babasının eşcinsel tutkuyla yazdığı beyti alay edercesine Çerkes uşak Hasan için kullanışı menkıbeyi daha da karmaşıklaştırır. Büyük bir olasılıkla Râsim bu beytin Hakkı Paşa tarafından yazılmış olduğunu bilmiyordur. Burada Râsim'in olaydan yıllar sonra bu beyti nasıl hatırlayabildiği konusu ayrıca düşünülmelidir.

Celâl'in bir uşakla kaçmasından çok Râsim'in bu hikâyeyi anılarında yazabilmesi, daha sonra Mahmut Kemal'in ve Reşat Ekrem Koçu'nun bu hikâyeyi, ilkinin yeni bilgilerle ayrıntılandırarak, ikincisini Râsim'in yazdığı şekliyle aktarması bu olayın kavranamayacak oluş biçiminden daha önemlidir; çünkü tarih ve mekânda herhangi bir anda birçok Celâl birçok uşak Hasan'la kaçmış, birçok Celâl birçok Hasan'a âşık olmuş olabilir. Ancak bu

14 Mehmed Celâl, *Küçük Gelin* (İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası 1310), s. 60-61.

15 Râsim, Celâl'in akıl hastanesine yatırılışını menkıbedeki olaydan ayrı bir olay olarak anlatır, *age.*, s. 125-126. *Küçük Gelin* ilk olarak 1893 (Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1310) yılında daha sonra 1897 (Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1313) yılında iki kez basılmıştır; bkz. EHTE. Buna göre Anna ile aşk hikâyesi, bu kaçış olayı ve akıl hastanesi deneyimi bu tarihten önce, Celâl henüz 25 yaşlarındayken gerçekleşmiş olmalı. Râsim'in bu olayı Hasan ile kaçışıyla ilişkilendirmemekteyse de iki olay arasında bir bağlantı olabilir. Ancak Mahmut Kemal, Celâl'in en az iki kez akıl hastanesine yatırıldığını ve ilkinin evinde yapılan aramada Sultan Abdülhamid aleyhinde bazı yazılar bulunmasıyla ilişkili olduğunu belirtiyor; s. 214.

16 Mahmut Kemal, *age.*, s. 216. Mahmut Kemal burada bunu kendisine Celâl'in büyük biraderinin söylediğini yazar ve ekler: "Şu halde oğul babadan aldığını satıyor demektir." Halid Bey'in babası hakkında bu tür bir bilgiyi verişi de ilgi çekicidir ve birçok nedene bağlı olabilir. Hakkı Paşa'nın yaşamını ele aldığı kısımda aktarılan beyitler de 'mahbûb ve bade' mesleğinde yazılmış beyitlerdir, örneğin, İhtiyar elde değil her ne kadar pir olsam / Mübtela-yı heves-i aşk-ı civandır gönlüm, *Son Asır Türk Şairleri 3* (İstanbul: Türk Tarih Encümeni Külliyatı 1932), s. 498.

özel anda, yirminci yüzyılın başında, modernleşme adı altında yaşanan ve erkek seçkinlerin hem öznesi hem de nesnesi oldukları değişim ve dönüşümler döneminde, Râsim ve Mahmut Kemal neden bu öyküyü bu biçimde yazma ihtiyacı duydular, bu öykü onlar için ne anlama geliyordu? Bu soruları yanıtlamak güç olsa da bu anlatış biçimini çözümleyerek değerlendirmek ve diğer anlatılarla karşılaştırmak, en azından yazarların cinselliğe yaklaşımlarındaki ikircikli yapıyı kavramaya yardımcı olabilir.

Gözümüzün önüne Mahmut Kemal'in eserini hazırlarken Rasim'in anlattığı menkıbeyi Celâl'in ağabeyisi Halid Bey'e soruşunu, Halid Bey'in de bu konuda Hasan'ın Çerkes oluşu gibi ayrıntıları verirken, babasının gençlik tutkusu ile ilgili bilgiyi de verişini getirelim. Erkekler arasında, erkeklerin bugün ayrıksı kabul edilen gönül ilişkilerinin söz düzeyinde paylaşıldığı ve bu paylaşımın yazıya geçirilişi ve neyin ne kadarının yazıya geçirilebileceği konusunda bir örnekle karşı karşıyayız. Bu tarihlerde eşcinsel tutku konusunda yazan yazar sayısı çok değildir.[17] Artık bu tür menkıbeler bile anılmamaktadır. Bu bağlamda biraz daha gerilere gidip, on dokuzuncu yüzyılda erkekler arası cinsel ilişkiler hakkında yapılmış bir yoruma ve sonra Celal ve Râsim için önemli bir diğer Osmanlı aydını ile ilgili bu konuda yöneltilen suçlamalara değinmek yerinde olacaktır.

"Zen-dostlar çoğalıp mahbûblar azaldı"

Sadrazam Ahmed Cevdet Paşa [1822-1865], Râsim daha Celâl'in menkıbesini anlatmadan yaklaşık elli yıl evvel, yani 1870'lerde, Sultan Abdülhamid'e sunduğu raporlardan on on beş yıl önceki bir zamana, 1860'lara yönelik ünlü gözleminde bulunur:

"Zen-dostlar çoğalıp mahbûblar azaldı. Kavm-i Lut sanki yere batdı. İstanbul'da öteden beri delikanlılar için ma'ruf u mu'tadd olan aşk u alaka, hal-i tabi'isi üzre kızlara müntakil oldu. Kübera içinde gulamparelikle meşhur Kamil ve Ali Paşalar ile anlara mensub olanlar kalmadı."

Cevdet Paşa bu ilginç değinide kendisinden önceki iki sadrazamı 'kavm-i Lut'a dahil eder ve *gulampare* diye adlandırır ki burada bu terim 'eşcinsel

17 Burada eklemek gerekiyor ki Mahmut Kemal de *Son Asır Türk Şairleri*'nde yer alan bilgileri toplamaya ve eseri kaleme almaya çok daha önce başlamıştı. İbnülemin Mahmut Kemal İnal'ın yaşamı konusunda önemli bir çalışma için bkz., Hüseyin Vassaf, *Bir Eski Zaman Efendisi: Kemâlü'l-Kemâl*, yayına hazırlayanlar, Fatih M. Şeker ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009). Bu yayında, Fatih M. Şeker'in Mahmut Kemal'in yaşamı hakkındaki önsözü, eserlerini yazışı hakkında önemli bilgiler içeriyor.

ilişkilerde bulunan erkek' anlamında kullanılmaktadır. Bu sadrazamlardan biri olan Mehmed Emin Âli Paşa [1814-1871] hakkında da "Halbuki Ali Paşa da ecanibin itirazatından ihtiraz ile gulampareliğini ihfaya çalışırdı" der.[18] Cevdet Paşa, doğal olanın erkeklerin aşk ve ilişkiyi kadınlarla yaşaması olduğunu öne sürerek erkekler arası cinsel ilişkileri doğa dışı nitelemekle birlikte, erkeklerin arzu nesnelerinde gözlemlediği değişimi havanın değişmesinden bahsediyormuşçasına sıradan bir şey gibi anlatır. Kadınların giderek toplumda, özellikle bu ayrımın en keskin biçimde kendisini gösterdiği üst kesimlerde –toplumların değişik katmanlarında cinsiyet ayrımı değişik biçimlerde yaşanmaktadır– etkin bir biçimde varolmaya başlamalarıyla azalmakta olan cinsiyet ayrımının sonuçlarını aşk ve ilişki nesnesi seçiminde bir değişim olarak algılar ve bu durumu, en azından Âli Paşa konusunda 'ecanib'in, yani Batılıların ahlak anlayışlarının etkisine bağlar. Cevdet Paşa, şair Celâl hakkındaki menkıbenin de gösterdiği gibi, seçkin erkekler, ya da kendi deyimiyle 'küberâ' arasında doğal olarak yaşanmaya devam eden tutku ilişkilerini görmezden gelmiş olur.

Cevdet'in Âli Paşa hakkındaki sözleri, özellikle de Batılıların yargılarından sakındığı için eşcinsel ilişkilerini sakladığı savı da en az bu değişim öyküsü kadar ilginçtir. Doğrusu, kökeni ile ilgili eleştirilere maruz kalan 'ezik' bir sadrazam olarak görülebilecek Âli Paşa'da 'Batı', özellikle Fransız hayranlığı kendisini 'Batı' ahlakı olarak gördüğü eşcinsellik karşıtı düşünümleri göz önünde bulundurmaya itmiş olabilir. Ancak Cevdet'in bu ilgi değişiminde Âli Paşa ve Yusuf Kâmil Paşa [1808-1886]'yı hedef almasında siyasi bir neden de aranabilir. Aslında gizli bildirimlerden oluşan *Maruzat* metnini kaynak olarak ilk kullananlardan Mahmut Kemal, kendisinden genel olarak saygı ile söz ettiği Cevdet Paşa'nın bu raporlarda Âli Paşa ve Kâmil Paşalar hakkında dile getirdiği sert eleştirileri *Osmanlı Devrinde Son Sadrıazamlar* adlı şaheserinde alıntılamakla birlikte bunlara katılmaz. Alıntılayıp tartışmadığı tek kısım, *Maruzat*'ın hemen başında yer alan bu *gulamparelik* suçlamasıdır. [19]

"Mahbûb ve bade mesleği"

18 Ahmed Cevdet Paşa, *Maruzat*, Yay. Haz.: Yusuf Halaçoğlu, İstanbul: Çağrı Yayınları 1980, s. 9.

19 Âli Paşa'nın kökeni ile ilgili sataşmalar ve hayatı ile ilgili diğer ayrıntılar için bkz. Mahmut Kemal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrıazamlar* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), s. 4-58, özellikle, s. 30-37.

Cevdet Paşa'nın toplumdaki erkekler arası ilişki ve tutku ile ilgili olarak gözlemlediği, ancak tarihinde değil, gizli raporlarda dile getirdiği bu değişimin bir yansıması yazın dünyasında Muallim Naci (1850-1893) etrafında ortaya çıkacaktır. Edebiyat öğretmeni, eleştirmen ve üretken bir gazeteci olan Muallim Naci günümüzde tuhaf değilse de, muhafazakâr bir aydın olarak kabul edilir. Namık Kemal [1840-1888] mesleğini devam ettiren aydınlar arasında, Recaizade Ekrem [1847-1914] gibi bürokrat aydınların savunduğu yeni yazın modellerine karşı klasik Osmanlı şiirine ilgi duymasıyla tanınan 'gazeteci' ve 'öğretmen' bir aydındır. Recaizade Ekrem, Muallim Naci ile aralarında çıkan ünlü atışmalar sırasında, "mahbûb ve bade mesleği"ni takip ettiğini öne sürerek Naci'yi *mahbûbperest*likle suçlar.[20] Doğulu varsayılan bir aydının Batılı varsayılan bir aydın tarafından suçlanışında 'mahbûb ve bade mesleği'nin önplana çıkarılışı Cevdet Paşa'nın gözlemini yansılamaktadır.

On dokuzuncu yüzyıla kadar *mahbûbperest* seçkin aydınlar arasında, *gulampare* gibi aşağılayıcı bir terim olarak algılanmazken, bu olayda Naci'nin mahbûb ve bade konulu şiirler yazması kendisinin yalnızca kayınpederinin gazetesi *Tercüman-ı Ahval*'den atılmasına neden olmamış, hakkında bazı dedikoduların çıkmasına da yol açmıştır. Râsim bu konuyu üstü kapalı bir biçimde anılarında dile getirir:

"Neler söylenmiyordu neler! Fakat böyle söylenilen şeylerin çoğu yalan, iftiraydı. İşret, *mahbûb perestlik* bu yalanların başlıcaları idi. Fakat merhumun bazı ebyat ve kıtaatı da bir *meyli mahsus* sâhibi olduğunu işrâb ediyordu. Meselâ ağızdan ağıza gezen:

Hasan'ım etme ibâ âl-i abâ hakkıyiçün
Sana ben hayli zaman oldu abâyı yakalı

beyti gibi. İhtimal ki "Hasan" "ali Aba" "abayı yakmak" kelime ve terkiblerinin hatırları için söylenmiş olan bu beyit, aleyhdaranı elinde, dilinde bu meyli mahsusunu isbat eden bir hüccet gibi gezib dolaşıyordu. [...]

Halbuki Naci merhum, cidden *nezihül ahlâk* idi. [vurgular bana ait]"[21]

20 Bu olay konusunda bkz. Rasim, *age.*, s. 186-187.

21 Rasim, *age.*, s. 114-115: burada Ahmed Râsim'in eserini sadeleştirerek yayınlayan Kâzım Yetiş ilk mısraı 'Hüsnüm etme..' olarak okumuş ve *mahbûb-perest* kelimesini de 'kadına düşkünlük' olarak çevirmiştir. Mahbûbperestlik kadına değil genç ve güzel oğlanlara duyulan cinsellik içermeyen bir aşk tutkusunun adı olarak Osmanlı bağlamında terimleş-

Râsim arkadaşı Celâl'in Hasan'a olan tutkusunu sıradan bir biçimde aktarırken, Nâci'ye yöneltilen eleştirileri üstü kapalı bir biçimde geçmekte, onu 'temiz ahlaklı' bir aydın olarak tanıtmaktadır. Nâci, Râsim'in anılarından da anlaşılacağı gibi, hem kendisinin hem de Celâl'in örnek aldıkları, saygı duydukları bir aydındır. Ancak yine de Rasim'in benzeri bir suçlamayı akla getirebilecek bir öyküyü 'has' şair arkadaşı söz konusu olduğunda açık bir biçimde yazıya geçirirken, Nâci hakkında, şiirlerinde eski şiirin konularını dile getirmesinden dolayı yürütülen *mahbûbperestlik* 'bir meyl-i mahsus'u konularını güçlü bir biçimde yalanlamakta, bunun yazın ürünlerinden kaynaklanan bir karalama olduğunu öne sürmektedir. Acaba Râsim için Celâl ve Hasan olayı *hususi* bir *meyil* akla getirmiyor muydu? Yoksa Celâl, 'nezihü'l-ahlâk', yani ahlaken temiz değil miydi ona göre?

Aslında bu alıntı Hasan adının geçtiği ikinci bir beyti getiriyor gözlerimizin önüne. *Hüsn*, yani güzellik kelimesinden bir sıfat olarak türetilen bu isim her iki beyitte de bazı söz oyunları için kullanılmaktadır. Ancak Celâl, ve beyti yazan kişi olduğu öne sürülen babası Hakkı Paşa söz konusu olduğunda ortada gerçek iki Hasan vardır. Nâci konusunda ise, Râsim böyle gerçek bir kişi olmadığını, beytin bir söz oyunundan kaynaklandığını öne sürerek, hocası konumundaki Nâci'yi savunmaktadır.

Nâci örneği bir tür ara durum ortaya çıkarırken, erkekler arasında eşcinsel tutku ve ilişki anlatıları bu noktada bu iki beyit aracılığıyla yazınla iletişim kurmuş oluyor. Bu beyitler on dokuzuncu yüzyılda ya Cevdet'in Âli Paşa ile Kamil Paşa hakkında yaptığı yorumlarda olduğu gibi siyasal kınama amacıyla, ya Ekrem'in Nâci'ye karşı kullandığı 'mahbûb ve bade' mesleğini sürdürme olarak yazınsal alandaki bir siyasal güç kavgasının ortasında, veya Râsim'in Celâl hakkında anlattığı menkıbede olduğu gibi bohem bir şair olmanın yaratabileceği sonuçları ortaya koymak için kullanılıyordu. Bu üç durumda, Âli ve Nâci söz konusu olduğunda *gulamparelik* veya *meyl-i mahsus* cinselliği içerdiğinden suçlama olarak görülmekte, 'âşık geçinme' sonucu bir erkeğe tutkuyla bağlanma ise bir suçlamadan çok bir şairlik konumunun simgesi olarak ele alınmaktadır.

miş bir deyiştir. Ben bu parçayı *Son Asır Türk Şairleri*'nde Naci maddesinde alıntılanan biçiminden değerlendirdim, bkz. Mahmut Kemal, *Son Asır...*, 1044. Ayrıca Naci'ye karşı mahbûbperestlik iddiaları konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Celâl Tarakçı, *Muallim Naci Efendi: Hayatı ve Eserlerinin Tenkidi* (Samsun, 1994), s. 173-174.

Dilde Yaşandığı Biçimiyledir...

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında eşcinsel tutkuyu dile getiren menkıbelerin eğitimli seçkin yazarlar tarafından dile getirilen erkekler arası ilişkilerin anlatıldığı tek yazın türü olarak kaldığını savlamıştım. Siyaset ve basın dünyasının dışında kalan, halkın ürettiği edebi ürünlere bakılırsa, 'mahbûb'ların Cumhuriyet döneminin başlarına kadar özellikle İstanbul'daki erkek çevrelerinin yazılı ve sözlü ürünlerinde yer buldukları görülür.[22] Fakat on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki siyasi ya da edebi seçkin yazarlar, anlatmaya devam etmişlerse de bu tür öyküleri yazınsal eserlerde yazmayı bırakmışlardır. Aslına bakacak olursak, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonraki erken Türk romanlarının hemen hiçbirinde erkekler arası tutku ilişkileri konu edilmez.[23] Bu romanlarda, genç ve yakışıklı pek çok erkek kahraman imkânsız ya da çaresiz bir aşkla kadınlara tutulur. Erkek sevgiliye duyulan tutkuyu genel olarak en çok anlatan klasik şiir, odağını erkek sevgililer ve meyhanelerden, kadın sevgililere, kadınların erkekler açısından taşıdıkları tehlikeler ya da kendilerinde simgeleştirilen milliyetçi soyutlamalara kaydırmaktadır. Fakat erkeklerin kendi cinslerine duydukları tutku siyasi ve yazınsal çevrelere dair pek çok hâtıratta hâlâ anlatılmaya devam eder. Bunlar Celâl hakkındaki alıntıya çok benzer: Herhangi bir çerçeve içine yerleştirilmeden ya da eleştirel bir yorumda bulunulmadan, bir kişi hakkında anlatılmış kısa bir olgusal hikâyedir karşımızdaki.

Erkekler arası tutku ya da cinsel ilişki menkıbelerini de içeren 'letaif' türünden eserlerin basılması, eşcinsel tutkunun giderek 'Doğulu' olma olarak tanımlanan yazınsal eylemlerle ilişkilendirilmesi bunların yaygınlığını gösterir. 1850'lere gelindiğinde, yazınsal menkıbeler devlet seçkinlerinin ya da aydın seçkinlerin arasındaki tutkunun yazıya geçirildiği tek tür haline gelir.

22 Bu konuda Reşat Ekrem Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi*'nde birçok destana yer verilmiştir. Bazı örnekler için bkz. "Esnaf Civanları" maddesi, c. 10 (İstanbul, 1971), 5338-5344. Ayrıca yine basın dünyasının dışından gelenekçi bir hatıratta eşcinsel tutkunun deneyimlenişinin nasıl dile getirildiği konusunda bkz., Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları: Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı*, Haz.: Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi 4 cilt (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), özellikle C. 1, s. 89-197. Burada 1840'larda mektep anılarından bahsederken Aşçı Dede, burada eşcinsel tutku olarak adlandırdığım *mecâzî aşk* konusunda önemli bir söylem geliştirmektedir.

23 Ahmet Mithat *Dürdane Hanım* romanında Çerkez Sohbet'in Acem Ali adıyla erkek kılığına girmiş Ulviye hanıma duyduğu hislerle bocalayışını ve Acem Ali'nin kadın olduğunu anladığında rahatlayışını ustalıkla anlatır. 1881 yılında basılan bu metinde Ahmet Mithat bu bahaneyle 'mahbûb mesleği'ni izleyenlere verir veriştirir; *Dürdane Hanım*, Haz.: Kerim Çetinoğlu (İstanbul: Beyaz Balina Yayınları, 2005), s. 14-30.

Eşcinsel tutku kurmaca alanından çıkmakta ve belirli bir tarih yazımında varlığını azalan bir ölçüde de olsa sürdürmektedir: Dedikodu ve söylentinin kişiler üzerinden ve bu kişiler hakkındaki menkıbeler üzerinden yazıya geçirildiği, kendi deyişimle, yaşam öyküsel tarihte.

Bir dolu kişiden bahsederek somutlaştırmaya çalıştığım savımı bir kez daha değişik bir açıdan vurgulamak isterim: On dokuzuncu yüzyılda aynı cinsin üyesine duyulan aşk, özellikle de devlet seçkinleri ve aydın seçkinler tarafından birinci tekil kişi anlatılarda dile getirilmez olmuştu. Gelgelelim, anılar ve yaşamöyküsel tarihlerde menkıbe biçiminde yaşamaya devam etmişti. Bunun sebebiyse toplumsal cinsiyet ayrılığının ortadan kalkmış olmasıydı. Kadınlar geçerli aşk nesneleri olarak kamusal alana ve dolayısıyla yazınsal alana adım atıyorlardı artık.[24] Kadınların erkeklerin yazınsal aşk nesneleri olmalarının teşvik edildiği sırada, klasik yazın türlerinde eser üreten modern Osmanlı aydınları, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişme halindeki modernist yazınsal düzeninin kendilerine yönelttiği saldırılar karşısında bile, mahbûblara, güzel oğlanlara odaklanmayı sürdürüyordu. Öte yandan, yazın türlerinin dışında, tarih yazımında, erkekler arası tutkusal ilişkiler bir bağlanma biçiminde ifade edilmeye devam ediyordu; bu yolla ya bir kişiye dair bir hakikat söylemi oluşturulmaya çalışılıyordu ya da özellikle modernist algıları düzenleyen tarih kurgularına direnenler ötelenmek isteniyordu.

Cevdet Paşa'nın Âli ve Kâmil Paşalar hakkındaki gizli raporu (bir önceki devreye ait bir genelleme ve kişisel suçlama olarak), Recaizade Ekrem'in Muallim Naci hakkındaki suçlamaları (yazınsal bir eğilimi cinsel bir eğilimle özdeşleştirme olarak) ve yayımlanan bir anılar toplamının küçük bir parçası olan Ahmet Râsim'in Mehmed Celâl hakkındaki menkıbesi (bir şairlik durumunun yansıması olarak) 1860'lardan 1930'lara uzanan bir dönemde özellikle basın çevrelerinde kümelenen yazarlar açısından eşcinsel tutkunun giderek yazınsal alan içinde dar bir yazınsal türe, sözle ilişkili bir türe sıkışmasını imliyor. Erkekler arasında eşcinsel tutku, Batılı diye adlandırageldiğimiz türlere alınmamış ve çoğunlukla hâtırat ve yaşam öyküsel tarihlerde ortaya çıkmış ve belirli bir sınıf içinde yaşanan bir tutku olarak ele alınmıştır.

24 Aslında *İntibah* ve *Araba Sevdası* romanlarında erkek kahramanların kadın aşk nesnelerine bir yazınsal serüven olarak şiirin ve okuduklarının etkisi altında sürüklenişleri bu yeni aşkın, acemileri olan genç Osmanlı mirasyedileri için ikircikli yapısını yansıtmaktadır.

İhlal ve Belirsizlik: *Hünsanın Bedeni*,[1] İslam Hukukunun Kararsızlığı*

TOLGA YALUR

Herculine Barbin'e girişinde Batı toplumlarını merkeze alan Michel Foucault "doğru" bir cinselliğe ihtiyaç duyulup duyulmadığından bahseder.[2] Bir hermafroditin "tek" ve "doğru" bir biyolojik cinsiyete sahip olması istencinin oluşumu Batı'da uzun zaman alırken İslamiyet'e baktığımızda klasik dönem İslam hukukunda (şeriat) bir hünsanın bedeni, cinselliği ve yaşayışı üzerindeki söylemden bir hünsalık epistemi oluşturulmaya çalışıldığı görülebilir. Bir epistem, konuları sınıflandırarak, konulara anlam ve değer tahsis ederek birbirleriyle ilişkilendiren belli düzenleyici ilkelerin ürünüdür. Foucault'ya göre söylemsel biçimlenmeler bir epistemin ilkeleridir.[3] Konuşmaya olanak sağlar, fikir ve kavramları düzenler ve bilgi nesneleri üretir. Bunun bir örneği olarak "delilik"e bakılabilir. Modern toplumda delilik olarak kurgulanmış olan şey, bunun nasıl tanımlandığı ve bununla ilgili ne yapıldığı üç ana etkene bağlıdır: Disiplinler, yorum ve yazar.[4] Epistem bağlamında bakılın-

1 Hünsa: Bugün interseksüel, hermafrodit veya androjen terimleriyle ifade edilen cinsel kimlik çeşitliliğine Osmanlı'da ve İslam hukukunda verilen ad. İslam hukukunda hünsa ikiye ayrılarak cinsel "belirlilik" ve "belirsizlik" durumları çizilirken bu çalışmada hünsa kelimesi bir ayrım yapılmadan kullanılıyor ancak İslam hukukunun yaptığı ayrım vurgulanıyor.

* Serkan Delice'ye (PhD, University of the Arts London) önerileri için teşekkür ederim.

2 Foucault, Michel, "Introduction" to *Herculine Barbin*, New York: Pantheon, 1980, s. vii.

3 Foucault, Michel, "Discursive Formations", *The Archeology of Knowledge*, Tavistock Publications, 1974, s. 31-39.

4 Bu çalışmada Foucault'nun dile getirdiği bu üç ana etken incelenmiyor ancak bu etkenlerin çalışmadaki temsilcileri parantez içinde belirtiliyor.

ca, hünsalık üzerine yapılan ender akademik çalışmalardan biri olan, Hilâl Duman'ın (*yazar*) kendini hünsa üzerine "son söz"lerden birini söyleme görevine tayin ettiği "İslam Hukukunda Hünsâ" makalesinde, modern öncesi hünsalığın İslami söylem (*yorum*) tarafından nasıl tasarlandığı, tanımlandığı ve hünsalık episteminin nasıl düzenlendiği konusunda bir tartışma zemini sunulur.[5] "Yaradılış"a ve çiftliğe dayanan şeriatta "istisna", belirsiz, "erkek ve kadın olma ihtimali olan" ve müşkil olarak geçen hünsalık, birtakım hukuki düzenlemelere tabi "yapısal bir bozukluk" addedilir.[6] Benim bu çalışmada yaptığım, "belirsizlik", "bozukluk" veya "müşkillik"in İslam hukukunun bizatihi kendisinde olduğunu Jacques Derrida'nın hukuk üzerine yazdıklarını merceğe alarak öne sürmek olacak.[7]

Makalenin girişinde bizi "insanların çift yaratılmışlığı" konusunda bilgilendiren Duman, bu varsayım üzerinden İslam düşünürlerinin hünsa bir bireyin cinsiyetini nereye koyma konusunda girdikleri tartışmaları aktarır, ancak tıbbın gelişimiyle bu "iş"in kolaylaştığını belirtir (*disiplin*). Hünsa bireylerin biyolojik cinsiyet belirsizliklerinin ilk kertede ikili kategoriler kapsamında olmaması Duman'a göre şeriatta hukuki sorunlar ortaya çıkarır. Duman bu hukuki sorunlara geçmeden önce, insanların kadın-erkek eksenlerinde; çift biyolojik cinsiyet kategorileriyle değerlendirilmesi konusunda bir dizi ayet sunar. Bunu takiben kategorilerin dışında olmanın İslam hukukunda kati suretle yasaklanmış olduğundan bahseder: "İslam'da kadın ve erkek olarak yaratılan her cinsin, kendilerine has özelliklerini korumaları önemle istenmiş, ayrıca her cinsin kendi fıtrî yapısını sürdürmesi, kadının erkekleşmemesi veya erkeğin kadınlaşmaması şeklinde doğuştan getirdiği fıtrî özelliğini devam ettirmesi için gerekli ahlakî ve hukukî düzenlemeler yapılmıştır."[8] Bu bağlamda "çifte yaratılmışlık"ta biyolojik cinsiyetler arası, cinsel kimlikler arası geçişkenlik hukuk ihlalidir (*violation*).[9] Eğer adalet, adillik hukukun içinde "herkese kendine uygun düşeni, kendi hakkı ola-

5 Duman, Hilâl, "İslam Hukukunda Hünsâ (Çift Cinsiyetliler)", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 1, 2002, s. 295-318. http://eskiweb.cumhuriyet.edu.tr/edergi/makale/348.pdf (Erişim: 6 Kasım 2010)

6 Duman, *agy.*, s. 297.

7 Derrida, Jacques, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", Çev.: Mary Quaintance, *Cardozo Law Review*, S. 11, 1990, s. 920-1045.

8 Duman, *agy.*, *s.* 296.

9 İngilizce ve Fransızcadaki *violence*, bu makalede bazen şiddet ve bazen ihlal anlamlarında kullanılıyor. Şiddetin hukukta tekelleşmesine işaret edilirken ihlal (violation) hünsa bireylerin edimlerini ve bedenlerini ilgilendiriyor.

nı vermek" anlamına geliyorsa, hünsa bir bireyin bu "herkes"i kapsadığı nı kendi varsayımları üzerinden iddia eden hukukun içindeki yeri; bu yerin neye göre belirlendiği ve bu belirlemelerin geçirdiği değişiklikler; "belirlenemeyiş" gibi "sorunlar" da İslam hukukunda incelenebilir.

Hukukta ihlalin ve şiddetin (*violation*) bireylerin tayininde olması bir tehlikeye işaret eder. Derrida hukukun şiddetli (*violent*), sorgulayıcı ve tartışmalı özelliğini sorgulamaya açarken, yapıbozumunun –adalet üzerine herhangi bir söyleme, adil (*just*) bir edime müsaade mi ettiği yoksa ret mi ettiği; adaletin olasılığını ortadan mı kaldırdığı; hukuk ve adaleti ayrıştırmak için belli bir ölçüt sunup sunamayacağı gibi– "O mu/bu mu?", "Evet/hayır?" sorularıyla şekillendirilemeyeceği üzerinden gider.[10] Duman'ın çizdiği İslam hukukuna dayanarak modern öncesi (ondokuzuncu yüzyıl öncesi) hünsalık epistemininin, bilgisinin nasıl oluşturulduğu burada sorgulanarak, İslam hukukunda kimlik, cinsellik ve beden politikalarının dayanaklarından biri olan "insanlar[ı] tek bir nefisten yaratan ve ondan eşini yaratıp ikisinden birçok erkekler ve kadınlar" üreten tanrı anlayışından yola çıkılabilir.[11] Çizilen "kadın mı yoksa erkek mi?" ikilikli sorusuna şeriatın kendi dinamikleriyle, söylemsel biçimlendirişiyle cevap verilemeyen durumlarda, *belirginleşen* ikilemleri ve hukukun yapıbozumuna uğrayabilirliği[ni] görebiliriz. Bu bağlamda Derrida'nın hukuk üzerine yazdıkları ile Duman'ın çalışmasından parçalanmak suretiyle alınan metinler üzerinden bir inceleme/sorgulama/yapıbozma'ya işaret edeceğim.

Hünsanın *Aporetik* Cinselliği

Derrida'ya göre, hukuku güçlendirmek veya hukukun güçlendirilebilirliği – yani 'güçlendirilme' ve 'güç' tarafından sürdürülebilir bir olasılıklar silsilesi– "a priori ve başlı başına belirtici olan bir hukuk"un olmadığına işaret eder.[12] Hukukun gücü ile adaletsiz olduğu varsayılan şiddet arasındaki ayrıma nasıl gidilebileceği; adil veya meşru olabilecek bir güç ile adaletsiz şiddet arasında ne gibi fark olabileceği; hukukun gücü ile –her zaman adaletsiz olduğuna karar verilen– şiddet arasındaki ayrıma nasıl gidileceği gibi sorular sorar Derrida. Bu sorulara, adalet ve hukukun birleşimini yorumlayarak işaret eder. Birleşim, her zaman yorumlanabilecek edimsel bir güce işaret eder: "Kuruluşunun ilk anında hukuku kurma, başlatma, haklı çıkarma veya yap-

10 Derrida, agy., s. 921-23.
11 Duman, agy., s. s. 296.
12 Derrida, agy., s. s. 925.

ma işlemi; başlı başına ne adil ne de adaletsiz olan, hiçbir adaletin ve kuruculuğu olan öncül hukukun garantileyemeyeceği, çelişemeyeceği veya hükümsüz kılamayacağı performatif ve yorumsal bir şiddetten ve bir güç darbesinden oluşabilir."[13] Kurumsal dile ilişkin üstdil olma iddiasında olan herhangi bir söylem sessizlikle yani "mistik", belirsiz bir sınırla yüzleşir. Otoritenin başlangıcından, kuruluşundan veya zeminleşmesinden beri hukukun konumu kendinden başka hiçbir şeye bağlı değildir. Ancak bu da başlı başına adaletsiz ve hukuk dışı oldukları anlamına gelmez. Bu noktada Derrida'nın önerisine göre hukuk temel olarak bozulabilir bir yapıdadır; "tarihini oluşturan, yorumlanabilir ve dönüştürülebilir metinsel katmanlar üzerinde inşa edilmiş ya da nihai temeli tanım itibarıyla temellenmemiş olsun. Hukukun dışında veya ötesinde olan adalet diye bir şey varsa, yapısı bozulamaz; yapıbozumunun bizatihi kendisi adalettir."[14] Adalet ve hukuk arasındaki bu ayrımdan Derrida bir *aporia* olarak adaletin olasılığına; imkânsız olanın bir deneyim olarak olasılığına geçer.[15] Eğer adaletin, güçlendirilmesi gereken bir hukuk adına kurulması gerekiyorsa, hukuk, adalet adına çalıştığını iddia eder. Bu zor ayrım bir çelişkiye, çıkmaza yani *aporia*'ya işaret eder. Derrida'ya göre hukukun yapıbozumu, adaletin "etiko-politiko-hukuki" sorunundan önce hukuku ortadan kaldırma amacında değildir.[16] Adaleti yapmak; adaletin *aporetik* deneyimini test etmek, onun için bir sorumluluk varsaymaktır. Hukuku yapıbozumuna uğratmak, ayrımı haklı çıkarmak ve ikili karşıtlığı üstelemekten çok hukuk ve adalet arasındaki olası ilişkiyi ciddi bir şekilde alıkoymaktır. Hukuk ve adalet değişmezcesine birbirleriyle bağlantılıdır; hukuk kendini adalet için hazırlar ve güçlendirilmesi zorunlu bir hukuk adına da adaletin kendini kurması gerekir.[17] Bu da *aporia*nın bir deneyiyle olabilir. Adalet olasılığının *aporetik* deneyimi için Derrida birkaç örnek üzerinden gider. "Yasanın *épokhè*si" *aporia*sına göre adil olmak ya da olmamak ve adaleti uygulamak için birisinin özgür edimlerinden, düşüncelerinden ve kararlarından sorumlu olması gerekir.[18] Ancak bu da bir hukuka, yasaya tabi olmak zorundadır. Eğer karar, yasayı uygulamaktan oluşursa kararın hukukla uyumlu olduğu söylenebilir ama adil olduğunu söylemek hata olur. Adil olmak için, hükme

13 Agy., s. 941.
14 Agy., s. 943-945.
15 Agy., s. 947.
16 Agy., s. 953.
17 Agy., s. 959-61.
18 Agy., s. 961.

varanın kararı bir yorumlama edimi yoluyla bir hukuk yasasını varsaymalı, onaylamalıdır.[19] Hükme varan kişi, hukuk öncesinde hiçbir şey yokmuş ve hukuku her defasında kendisi yeniden (t)üretiyor, (b)uluyor, yazıp-çiziyormuş gibi davranmalıdır. Bu açıdan bakınca verilen kararın asla adil olmadığı; her yeni kararın sorunu daha çok ertelediği görülür. Duman'ın İslam hukukunda hünsa çalışmasında biyolojiye işaret ederek "yaradılış" üzerinden varsayılan "ya kadın ya erkek doğma" iddiasının geçersiz olduğu durumlarda hukuka eklenen bilgi, yasa ve hükümleri ele alır. Şeriatta hünsa bir birey "çift yaratılmış olma" varsayımına uymadığı için öncelikle "Allah'ın takdiri"ne bırakılır ve sonrasında –bireysel ve toplumsal hayatın her alanının kontrolüne işaret eden– nasıl "doğru" bir cinsiyet kategorisine girebileceği; nasıl oturup kalkacağı, nerede namaz kılacağı, ne yiyeceği, ne giyeceği, kimlerle evleneceği gibi konularda bir dizi hüküm, fakihin (fıkıh düşünürlerinin) kararları, kararsızlıkları, belirsizliklerden doğan endişelerle hukuka eklenir. Hünsa ilk kertede ikiye ayrılır: "Gayr-i Müşkil Hünsâ; her iki cinse ait cinsiyet alametlerini taşımakla birlikte erkek veya kadınlık alametleri açık olup, kolayca erkek veya kadın olduğuna hükmedilebilen kişidir... Müşkil Hünsâ; her iki cinsiyet organına birlikte sahip olan fakat organların birinin diğerine baskınlık arz etmemesi nedeniyle kadın veya erkek olduğuna kolayca hükmedilemeyen, veya hiçbir cinsel organa sahip olmayıp sadece idrar yapabileceği bir deliği olan kişidir."[20] Şeriatın hükümleri ve karar mekanizmalarının kapsayacağı, hünsaya yönelik "doğru" bir cinsiyeti belirlemek için *karine*lere ve kişinin *ikrar*ına da bakabilirler. Karinelerde son söz ve karar peygamberlerden halifelere ve sonrasında mezheplere göre değişir; hünsanın adalet içindeki yeri de sürekli değişir ve adaletin, hukukun tanımları da değişir denebilir. Muhammed "bu kişinin mirasının idrarını yaptığı organ dikkate alınarak verileceğini" ifade ederek "*hünsâ-i müşkil hakkında şayet o, kadınlık uzvuyla idrar yapıyorsa kadın, erkeklik uzvuyla idrar yapıyorsa erkek olduğuna hükmedilir, diğer uzuv zaid olarak yaratılmış kabul*" edilmesi gerektiğini öne sürerken Ebu Hanife "idrarın çokluğu dikkate alınarak hünsânın cinsiyeti belirlenemez... Çünkü bu çokluk veya azlık idrar mahallinin genişliği veya darlığı gibi faktörlerden de kaynaklanabilir" diyebilir.[21] İslam hukukunda hünsa bir bireyin ikrarına, kendi üzerine söz söylemesine izin verilmez; "ben erkeğim" veya

19 Agy., s. 961.
20 Duman, agy., s. 303.
21 Agy., s. 304.

"ben kadınım" gibi sözleri dikkate alınmaz. Ancak ve ancak şeriat söyleminde kurulan episteme göre "müşkil" olduğuna karar verilmesi öncesinde, yani kadın/erkek ikiliği içinde sayılabilmesi durumunda kendi beyanı dikkate alınabilir. Bilinmezlik, belirsizlik durumunda *"babasının veya vasisinin 'o erkektir' veya 'o kadındır' şeklindeki sözleri esas alınır."*[22] Buradaki adaletin, hukukun kendi yapısı içinde anlam sürekli değişirken birey "kesin", "doğru", "hakiki" olan bu anlama karşı kendi bedeni üzerine bir söz söyleyemez "çünkü belirtilerin, dolayısıyla *hakikatin* aksine iddiada bulunmuş olur."[23]

Derrida'nın sunduğu bir diğer *aporia* "karar verilemez olanın hayaleti"dir.[24] Buna göre adil karar asla nihai şeklinde değildir. Kuralları öğrenme, anlama ve yorumlamayla başlar ve devam eder. Her karar, karar verilemez olanın çilesinden geçer. Bir kararla bu çilenin geçtiği anda ise yeni kararın kuralı vardır; belki yeni bir kural belki de yeniden keşfedilmiş, belki de vazgeçilip daha sonra yeniden keşfedilecek bir kuraldır bu. Bu nedenle "şu anda" ve "tamamıyla" adil değildir.[25] İslam hukukundaki en dikkate değer *aporia*, biyolojik cinsiyete dair evrensel varsayımları olan bir hukukun bu varsayımlarına, kategorilerine uymayan hünsa bireyin bedeni ve bedenini yaşayışını söylemsel ve toplumsal olarak inşa etmeye çalışırken, daha ayrıntılı bir çalışmayla incelenebilecek bir "belirsizlik" söylemi sunmasıdır. İslam hukukunda hünsanın (müşkil) "'kadın ya da erkek' olma ihtimali"nden doğan bir "belirsizlik" endişesi için Duman'ın makalesinde ele aldığı kurallara, "ihtimallilik" üzerinden verilen kararlara dikkatli bakınca fallogosantrizmin; "kadın olma ihtimali" anlayışının hünsa bedeni ve yaşayışı üzerindeki kararsızlık hükümlerinde önemli rolü olduğu *belirginleşir*:[26]

> "[K]adın olma ihtimali nedeniyle hünsâ-i müşkilin halife olması söz konusu olamayacaktır."[27]
>
> "Ceza davalarına bakma konusunda hünsâlar da, kadın olabilecekleri ihtimali göz önünde bulundurularak kadın gibi kabul edilmişlerdir."[28]

22 Agy., s. 305.
23 Agy., s. 305.
24 Derrida, agy., s. 963.
25 Agy., s. 963.
26 Bu bağlamda Osmanlı'daki müstakil toplumsal cinsiyet düzeninde hünsalığın nasıl bir yerde durduğu konusunda 'belirsizlik' üzerinden bir kanıya varmanın tehlikeli olabileceğini; toplumsal cinsiyet belirsizliğinin –İslam hukuku üzerinden de kısmen bakılmak suretiyle– İslam toplumlarındaki yerinin 'belirsizlik'ten öte olabileceği de ileri sürülebilir.
27 Duman, agy., s. 306.
28 Agy., s. 306.

"Hanefi, Şafi, Maliki ve Hanbelilere göre; hünsâ-i müşkil kadın olma ihtimalinden dolayı âkileye dahil edilmez... Hünsânın kadın olmadığı belirlenirse âkileye girebilir. Eğer belirlenemezse kadın olma ihtimalinden dolayı âkileye dahil edilmez."[29]

"Kadın olma ihtimalini dikkate alarak hünsânın namazda kadınların oturması gibi oturması gerekir... [K]adın olma ihtimalinden dolayı namaz kılarken başını örtmesi gerekir."[30]

"Eğer hünsâ-i müşkil olarak veya durumu belli olmadan vefat etmişse... kadınlar gibi kefenlenir."[31]

"Hünsânın, kabri defin sırasında kadınlar gibi örtülür ve öyle defnedilir, çünkü kadın olma ihtimali vardır."[32]

"Kanaatimizce, hünsâ-i müşkilin hem kadın hem de erkek olma ihtimali göz önünde bulundurularak ihtiyaten kadınlar gibi tesettüre riayet etmesi uygun olur."[33]

"Bunun gibi hünsânın, kadın olma ihtimalinden dolayı erkeklerden mahremi olan birisi beraberinde olmadan yolculuk yapması ihtiyaten caiz değildir."[34]

"Gerek büluğdan önce, gerekse sonra olsun savaşta esir düşen bir hünsâ-i müşkilin, kadın olabileceği ihtimali dikkate alınarak öldürülmesi caiz değildir."[35]

"Hünsâ-i müşkil zimmî olursa cizye ödeme yükümlülüğü yoktur. Çünkü kadın olma ihtimali vardır..."[36]

Bir tarafta karar verilebilir bir kesinliğin olmadığı bir karar, diğer tarafta karar verilemez olanın kesinliği fakat karar olmadan... Derrida adaletin hiçbir zaman hâlihazırda bulunmadığını; şimdiyi sürekli yeniden üreten gelecekten ayrı olarak vusulü (*to-come, avenir*) olduğunu; hukuki ve siyasi bir kavram olmadığı sürece dönüşüme, değişime veya hukukun ve siyasetin yeniden bulunuşuna kılavuzluk ettiğini öne sürer.[37] *Aporetik* içeriğini inceledi-

29 Agy., s. 308.
30 Agy., s. 309.
31 Agy., s. 311.
32 Agy., s. 311.
33 Agy., s. 313.
34 Agy., s. 314.
35 Agy., s. 316.
36 Agy., s. 316.
37 Derrida, agy., s. 969.

ği Walter Benjamin'in "Critique of Violence" (Zur Kritik der Gewalt) metninde ilahi gücün yeni bir tarihsel devir (*épokhè*) olarak kavramlaştırılmasına işaret edilir.[38] Burada tarih, hukukun "mitsel" şiddetini "ilahi" şiddetle değiştirerek kararın oluşmasını sağlar.[39] Hukuk, şiddetin kendisini bir sonuca yönelik araç olarak gördüğü için şiddeti (ihlal) çözemez; ona bağlıdır: İslam hukukunun *a priori* beden tanımlaması ve söylemsel biçimlendirmesi, hünsanın bedenine yönelik bir ihlaldir (*violation*). Hünsanın bedeni de İslam hukukunu ihlal (*violation*) eder. Ancak hukuku temellendiren ve koruyan şiddet iktidarı da beraberinde getirir. İktidar mefhumu altında da İslam hukuku, mecburi bir şekilde şiddete (ihlal) bağlıdır. Dror Ze'evi'ye göre şeriat, cinsel itaatsizlikle ilgili herhangi bir konunun ana hatlarını kadın/erkek gibi ikili karşıtlıklar etrafında çizer.[40] İslam hukuku asla tamamen sistemleştirilmemiştir ve belirsizliğin büyük bir bölümü birçok sorundaki (kadın-erkek kategorileri gibi) kesin hükümleriyle ilgili olarak kalır.[41] Ondokuzuncu yüzyıl modern hukuku öncesi İslami söylem diliyle konuşan Duman'a göre İslam hukukunda hünsa "diğer insanlar"dan yani "kadın ve erkekler"den farklı bir yerde değildir.[42] İnsanlığı kadın ve erkekliğe; kadın ve erkekliği de öncelikli olarak biyolojiye indirgeyen Duman, şeriatta çizilen "hak ve sorumluluklara ehil olabilmek için" insan olmanın kâfi olduğunu buyurur. Şeriatın ikili temel varsayımına tehlike oluşturan, bu varsayımı ihlal eden hünsanın kadın/erkek eksenlerinde bir *aporia* olduğu ve bunun da "normalde insanların iki el, iki ayak, on parmak, iki kulak, bir burun, bir ağız ile yaratılırken çeşitli sebeplerden dolayı bu yaratmanın istisnası olarak bu organlardan birisinin eksik veya fazla veya sakat olarak yaratıldığı gibi, bir yaratılma olduğunun kabullenilmesi" yoluyla İslam hukukunda çeşitli düzenlemeler, eklemeler ve "çözümler"le aşılmaya ve adaletin sağlanmasına çalışıldığı anlaşılabilir.[43] Ancak İslam hukuku, "kadın/erkek yaradılışı" varsayımını ihlal eden hünsalığı bir sonuca yönelik (kadın mı yoksa erkek mi?) araç olarak gördüğü için bu ihlali çözemez çünkü "yaratılış"ta "bozukluk" ve "müşkillik" üzerinden "istisna"lar olduğunu ileri sürerek ihlali bizatihi kendisine bağlar; hukuku

38 Agy., s. 990-93.
39 Agy., s. 981.
40 Ze'evi, Dror, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, University of California Press, 2006, s. 54.
41 Ze'evi, *age.*, s. 52.
42 Duman, agy., s. 316.
43 Agy., s. 316.

koruyan ihlal, ilahi iktidarı da beraberinde getirir. İktidar mefhumu altında da hukuk, mecburi bir şekilde ihlale bağlıdır. Hukukun karar veremezliği ve hünsa için adil bir karara varabilirliği arasında katı bir sınır koymak mümkün değildir. İlahi takdiri ihlal etmek de bir kesinlik olarak aktarılamaz zira ihlalin cezai durumunu fark etmek güçtür çünkü temel varsayım olan "insanların çift yaratılmışlığı" üzerinden hareket etmek bunu engeller.

Romantik aşklardan anaerkil ütopyalara,
kültürel ayrılıkçılardan sadomazoşist cinselliğe

Lezbiyen Edebiyat ve Eleştiri

HANDE ÖĞÜT

"İki altın baş yan yana,
Bir yuvada iki kumru gibi,
Kanatlarıyla sararak birbirlerini,
Yatarlar perdeli yataklarına;
Bir dalda iki çiçek,
Yeni düşmüş iki kar tanesi gibi...
Yanak yanağa, koyun koyuna
Sarmaş dolaş tek yuvada."

İki kadının aşkını, kamuoyunun tepkisinden hiç korkmadan böyle betimlemiş Christina Rossetti 1860'larda yazdığı "Goblin Market" adlı şiirinde. Viktorya dönemi İngiliz kadın şairlerin en önemlilerinden olan Rosetti, bir başka kadına duyduğu aşkı, süsleyerek, yer yer gizleyerek anlatan, aşkını anlatısının öznesi kılan, cinselliktense tinsel bir aşkı olumlayan ve kutlayan tek kadın sanatçı değil. Antik Yunan'dan günümüze uzanan süreçte kadınlar, kadınlara cinsel, tinsel ya da bedeni ve ruhu ayırmayan bir bütünsellikte âşık oldular; kâh normatif bir formda kâh gizli gizli... Günlüklerinde, otobiyografilerinde, anılarında, şiirlerinde, romanlarında, hikâyelerinde, oyunlarında anlattılar aşklarını, yücelttiler. Ya şifreli metinlerin ve kurgubilimin ardına saklanarak ya anaerkil köken mitlerinin izinde ütopyalar yaratıp doğa-

ya dönerek, ilkel kostümlerle sahneye çıkıp dianik paganizmi savunarak, ya erkek kılığı ve adıyla, ya tam tamına kendini bularak, ortaya koyarak... Bir başka kadına duyulan aşk, yüce sevgi, hayranlık ve bağlılık en çok günlüklerde, anılarda, otobiyografi ve şiirlerde buldu ifadesini. Rossetti'nin şiirlerindeki gibi doğa tasvirlerinin, lirik ve romantik esinlerin ardında tüm gizemiyle korunuyordu "yasak" aşk...

Ondokuzuncu yüzyıldaki benzer aşk ilişkilerini araştıran Lillian Faderman, bu tür romantik bağlantıların, evlilik öncesi heteroseksüel aşktan korkan kadınların tehlikesiz bir duygusal supap düşüncesiyle diğer kadınlara yaklaştıkları Viktorya döneminin bir ürünü olduğunu sandığını ancak çok geçmeden, onsekizinci yüzyılda da kadınlararası aşk için "romantik dostluk" diye bir deyim kullanıldığını keşfettiğini belirtiyor. Her yönden soylu ve iffetli sayılan bir ilişkiyi niteleyen romantik dostluk ilişkilerinde, cinsellik, haz ve tutku ön planda değildir, hatta olması da gerekmez. Yalnızca erkek fantezileri edebiyatında öncelikli bir cinsel olgu ve fetiş olarak karşımıza çıkan kadınlar arası cinsel aşk ve temas, Viktorya dönemi ve sonrasında kadınların romantik dostluklarında şu ya da bu şekilde ilişkinin bir parçası olabilir ya da olmayabilir. Dönemin romantik âşıkları için lezbiyenlik cinsel bir olgu değil, iki kadının, en güçlü duygu ve sevgilerinin birbirlerine yönelik olduğu bir ilişkiyi tanımlar. Zamanı ve hayatı birlikte, üreterek, paylaşarak geçirmek yeterlidir. Bir yandan mutluluktan havalarda uçururken, bir yandan hayatın ve aklın gizlerinin kapısını açabilmenin anahtarı olarak görülür romantik dostluk...

Bu yönüyle, cinsellikten azade geleneksel tekeşli, heteroseksüel evlilik kurumu çerçevesinde meşrulaştırılabilir. Nitekim ondokuzuncu yüzyılın sonlarında "Boston evliliği" terimi, New England'da evli olmayan iki kadın arasındaki uzun vadeli, tekeşli ilişkiyi tanımlamak için kullanıldı. Bu evlilik, beraber yaşayan kadınlar arasındaki romantik birlikteliği ifade etmekle birlikte, kadınların oy hakkı mücadelesine, zihinsel ve ruhsal gelişimlerine de katkıda bulundu. Çünkü kadınlar arası aşkın, ruhu iyileştirici, sevebilme yeteneği aracılığıyla insanı duyarlı ve ince bir doğaya kavuşturan imkânları olduğuna inanılıyordu. Bedenselliğin kötülükleriyle kirlenmediği için kadınların cinselliksiz aşkı, dönemin seksten nefret eden Viktoryen toplumu için bir ideal, hayranlık duyulacak, hatta kıskanılacak bir olguydu şüphesiz. Dolayısıyla uzun süreli ilişkiler ve birlikte yaşam, entelektüel, ruhsal, duygusal düzlemlerde tüm hayatı paylaşmak, ondokuzuncu yüzyılda kadınlar için teşvik edilen bir ilişki modeli oldu.

İlk feministlerden Margaret Fuller, aynı cins aşkını heteroseksüellikten çok daha üstün görüyordu. Amerikan transandantalizm akımıyla ilişkilendirilen gazeteci, eleştirmen ve kadın hakları savunucusu Fuller'ın *Woman in the Nineteenth Century* (1845) adlı kitabı, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ilk büyük feminist çalışma olarak kabul edilir. Bağımsız bir kadın kültüründen söz ederek toplumun kadına atfettiği özelliklerin ve biçtiği rollerin, kadınlar tarafından yadsınmak yerine benimsenmesi gerektiğini, çünkü bu niteliklerin zaaf değil kuvvet içerdiğini belirten Fuller, kadın erkek rollerinin birbirine karşıt roller olarak tanımlanmasını yanlış bulur. Kadınlar içlerindeki cevheri işlemeliydiler. Ancak bu sayede insanlık yitirdiği bütünlüğü yeniden bulabilir, kutuplaşmış özellikler tekrar bir araya gelip bütün insanı yaratır ve kişiyi toplumun ona biçtiği rollere hapsolmaktan kurtarabilirdi. "Kadın-erkek birliği" düşüncesiyle Fuller, Virginia Woolf'un da *Orlando*'da şekillendirdiği "androgyny" kuramının öncüsüydü. (Sonradan bu görüş, Ursula K. Le Guin'in androjen ütopyalarına esin kaynağı olacaktır.)

1840'larda günlüğüne "Bir kadının bir kadına, bir erkeğin bir erkeğe âşık olacabileceği ne kadar doğru" diye yazan Fuller, bir kadını tutkuyla sevdiğini, dönemin şairlerinde sıkça görülen lirik, bukolik ve romantik ifadelerle itiraf eder:

> "Yüzü her zaman gözümün önünde parlıyor, sesi kulağımda yankılanıyordu; o sevgili görüntünün çevresine kümelenmişti tüm şiirsel düşünceler. Bu aşk benim için hâlâ sahip olduğum sayısız hazinenin anahtarı, insan tabiatının pek çok karanlık köşesine ışık tutan (o simgesel taş!) yakuttu."

Maskeli anlatım ve şifreleme tekniği

Eşcinsel aşkları da düzenleyen egemen yasayı, yalnızca entelektüel ve ruhsal düzlemde yaşanan kadınlar arasındaki aşk ihlal edebilir. "Bayağı içgüdüler karışarak kirlenmemiş, geçici çıkarları düşünme gereksinimiyle bozulmamış", heteroseksüel aşkın tüm hoş olmayan yanlarından arınmıştır romantik aşk; değerli ve mutluluk verici şeylerde ise bir eksiklik yoktur. Lezbiyenlik yalnızca cinsel birliktelik değil, kendi içinde geçerli tümel bir yaşam tarzıdır ve lezbiyenlerin çoğunluğunun erkeklerden ayrı yaşadıkları, böylelikle toplumsal ve cinsel belirlenmişliklerden kurtulmuş ilişkilere sahip oldukları düşünülür.

Dönemin kadınları için bir rol-modeli oldu Margaret Fuller. Diğer kadınlarla aşk ilişkilerinden Fuller'ın elde ettikleri şeyleri beklemeyi öğrenen kadın-

lar, hem tutku hem de ruhsal açıdan gelişmeyi arzuladılar. George Eliot (Mary Anne Evans, 1819-1880) için yazar ve reformcu Edith Simcox ile tutkulu ilişkisi, yalnızca duygusal ve yüceltici değil, bedensel ve entelektüel olarak uyarıcı, hatta varlığının temel nedeniydi. Ondokuzuncu yüzyılda erkek mahlasıyla yazan ve biseksüel feminizmin ilk örneklerini cesaretle ortaya koyan bir başka isim de George Sand idi. Toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin belirlediği bir toplumda yer bulabilmek için erkek adı kullanmakla kalmayıp erkek kılığına da bürünen George Sand (Aurore Armandine Lucile Dupin, 1804-1876), öncü bir "damned lesbian"dı. Evlenmiş, anne olmuş, onlarca erkeği kendisine esir etmiş bu tutkulu kadının âşıkları arasında pek çok kadın da vardı. Kadınlardan tensel olarak hoşlanmak bir yana, mizacının temel özelliği olan vericilik ve yüreklendiricilik ile de gönendirmişti onları Sand, romantik dostluk ilişkilerindekine benzer şekilde. Hayatı boyunca kadınlığın ve erkekliğin baskın çıktığı farklı dönemlerde gelgit yaşayan, kendinden bazen kadın, bazen erkek olarak söz eden Sand (*Gizli Günlük*'te botanik ve psikoloji profesörü Doktor Piffoel kimliğine girer), erkek kılığında bir kadın transvestit, ama daha çok bir "cross-dresser"dır. Karşı cinsin kıyafetini, yarı zamanlı giymeyi tercih etmiştir. Pantolon giyen ilk kadın olarak tarihe geçen, smokin, kravat, pipo ve nargile ile erkeksi kılığını tümleyen Sand, kamusal alanda bir tür teatral etki yaratmayı hedefler ki bu bağlamda "drag king" olarak da nitelendirilebilir. Yaygın kanının aksine drag king'ler, heteroseksüel erkekler gibi görünmeye çalışan erkeksi lezbiyenler değil, "gösteri" amacıyla bu kılığa giren kadınlardır. Viktorya çağı İngilteresi'nde erkek kılığındaki kadın eğlendiriciler geleneği kapsamında kullanılan drag metaforuyla Butler, tabulaşmış ve tekrarlanagelen cinsiyet rollerinin aslında özcü temellere sahip olmadığını ve yapıbozuma uğratılabileceğini gösterir. Butch (erkeksi lezbiyen) kimlik görünümünün erillikle ya da travestilikle ilişkilendirilmesi, lezbiyenliğin heteroseksüellik çerçevesinde asimile edilmesinin basit ve desteksiz bir yorumudur. Aynı şekilde "femme"ler yani kadınsı lezbiyenler, kadınsı sahneyi çağrıştırsa da onu yerinden ederler. Butch ve femme kimlikte sorgulanan şey, orijinal veya doğal kimlik mevhumunun ta kendisidir.

Erkek giysileri, maskülen tavırları ve cinsel eğilimiyle, şiirlerinden daha çok ilgi çeken imgeci Amerikan şair Amy Lowell (1874-1925), lezbiyen olduğu için uzun yıllar sansüre uğradı. Yaşamının son on bir yılını birlikte geçirdiği sevgilisi Ada Russell için yazdığı ilk şiirlerde lezbiyen kimliğini fark ettirmedi ama "Pictures of the Floating World" adlı eserinde yer alan erotik şiirleri, "sırrını" açığa çıkardı. "What's O'clock" adlı kitabı ölümünden bir yıl

sonra 1926'da Pulitzer Ödülü'ne layık görülürken, Russell'la lezbiyen ilişkisini konu alan şiirleri de ölümünden sonra yayımlanabildi ancak. Açık lezbiyen şiirlerinin yanı sıra kimi şiirlerinde şifreleme tekniği kullanan Lowell, kişilerin cinsiyetini ya değinmeyerek gizledi ya da şiirin kadın karakterini "göstermelik" olarak erkek kimliğine soktu.

Lowell'ın sanatını da hiç kuşkusuz hayatı yapılandırmıştı dönemin diğer lezbiyen kadın şair ve yazarları gibi. Şiirlerindeki imgeler ve şifreleme yaklaşımları, yazarın tecrübelerini paylaşabilen lezbiyen okuyucuya bağımlı şifrelerdi önemli ölçüde. Lezbiyen edebiyat özgül bir okuyucu talep ediyordu. Feminizmin ikinci dalgasına kadar lezbiyenin çeşitliliğini ve bireysel gerçekleri yansıtmak isteyen yazarlar, işledikleri konuyu şu ya da bu şekilde gizlemek zorunda kaldılar. Lezbiyen temasını yeterince muğlak bırakırlarsa, romanın sadece kadınlar arasında sıradan bir dostluğu anlattığını savunabilirlerdi. Kız kardeşlik sahneleri, kendisi ile öteki arasındaki sınırların bulanması, tinsel dostluklar, anahtar lezbiyen mecazlardı; görsel ve duyusal metaforların özel kullanımları vardı. Lezbiyen temayı Amy Lowell ve Gertrude Stein gibi karakterinin cinsiyetini değiştirerek, temayı şifrelemek veya Virginia Woolf'un *Orlando*'da (1928) kullandığına benzer muzip yöntemlerle perdelemek de mümkündü. Özyaşamsal deneyimlerini kurmacalara ve kahramanlarına yansıtan, kahramanlarının cinsiyetlerini belirsizleştiren lezbiyen yazarlar, tutkularını kodladılar ama modernizmin en yaratıcı, en deneysel ve sıra dışı metinlerini oluşturdular.

Özel hayatı kadar yazındaki köktenci dil deneyciliğiyle efsaneye dönüşmeyi başaran Gertrude Stein (1874-1946), dil ve haz alanı olarak bedeni birbirine kenetleyerek kadın-erkek kategorilerini aşan bir karşı dil yarattı. Bu dil, bedenin deneyimlerini yansıtırken aynı zamanda onları örtüyordu. Stein'ın kod kullanımları, lezbiyen temsillerin daima yeni yapılara ve figürlere dayandığı gerçeğine işaret eder. Gündelik ve yalın konuşmalarla oyunlara başvuran, yansımalı sözcükler kullanan Stein, yeni sözcük yaratmak ya da sözcükleri parçalamak gibi yöntemlere başvurmaz. Sadece sözcüklerin tümce kuruluşundaki bildik bağlantılarını yok eder. "Bir koltuk değneği" olarak tanımladığı noktalama imlerinden de olabildiğince arındırılmış, parçalar halindeki bu sözcük öbekleri gene sistemli bir biçimde art arda yinelenir. Kendi yazma sürecini "her şeyi sürekli başa dönerek kullanıp sürekli bir şimdiki zaman yaratma çabası" olarak tanımlar. Geçmişten ve gelecektense şimdiki zaman, an önemlidir zira. *Alice B. Toklas'ın Özyaşamöyküsü*'yle çizgisinden

biraz sapar. Temelde kendi dil deneyciliğini yansıtsa da, daha önceki yapıtların tersine retrospektif nitelikte, önceden hiç kullanmadığı kadar çok noktalama imi içeren, oldukça anlaşılır bir kitaptır bu. Kitaba adını veren Alice B. Toklas, Gertrude Stein'ın yaşam arkadaşı, sekreteri, yayımcısı, aşçısı, ömrünü paylaştığı aşkıdır. Stein'ın ölümüne değin süren bu birliktelik, pek çok yapıtının konusunu oluşturur. Bu yapıtların çoğunda kendini lezbiyen yaşam ve lezbiyen seksten çok hoşlanan, duyarlı ve esprili bir lezbiyen âşık olarak gösterir Stein; bu kadar açık, cesur ve olumlu yazabilmesinin nedeni, konuyu üstü kapalı işlemesi, kurmacayı gündelik yaşamın detaylarıyla boğmasıdır hiç kuşkusuz. Çoğu lezbiyen yazar gibi o da karakterinin cinsiyetini değiştirir; kendisi için eril zamir kullanırken Alice'i karısı olarak betimler. Birbirlerine, komik, naif adlarla (şişko tepe, pisi pisi) hitap ederler. Yalnızca yapıtlarının çoğunu bilenlerin çözebileceği (mesela inek sözcüğünün cinsel çağrışımlı kullanıldığı) gizli bir cinsel dil icat eder Stein, yinelemelerle ve sık sık önemli bir özne ya da yüklemi yok ederek işlediği konunun anlaşılmasını güçleştirir. Bu yapıtları anlayabilmek için gereken bilgiye sahip olmayan sıradan okur, yazarın heteroseksüel bir aşkı anlattığını düşünebilir rahatlıkla. Gerçi Gertrude için erkek, Alice için kadın rollerinin biçilmesi, sadece sansüre karşı önlem değildir. Beraberlikleri heteroseksüel modele göre düzenlenmiş; yazar ve sanat eleştirmeni rolleriyle Stein "koca"lığı, sekreter, yayıncı, ev ve bahçe bakımcısı, kuaför rolleriyle Toklas "karı"lığı üstlenmiştir.

"Lezbiyen kişilik"in keşfi ve femmes damnées

Kadın ve erkek rollerini yeniden üretse dahi tahakkümcü bir iradeyi kabul etmeyerek, hegemonyacı fallusu aradan çıkaran, böylelikle iktidarın mesafesini daraltabilen lezbiyen aşklar, sakıncasız romantik dostlukların yerini almaya başlayınca, "lezbiyen" de tanımlanır hale geldi. 1960'ların sonlarına kadar "lezbiyenlerin incili" olarak kabul edilen *The Well of Loneliness* (1928) adlı romanıyla Radclyffe Hall, saklanmayı değil, açığa çıkmayı dillendirdi ilk kez. Edebiyat ve seksolojinin, "lezbiyen kişilik"i keşif ve tespit etmesiyle 1920'lerden itibaren "ötekilik" süreci oluşmaya başlamıştı. Hall'ın kitabının toplumsal infial yaratma nedeni, içerdiği "sevici seks" değil, lezbiyenlerin kabul görme savını ortaya atmasıydı. İşin içine cinsel ilişki ve tensel arzunun da girmesiyle hoş görülecek bir ilişki modeli olmaktan çıkmıştı romantik dostluk... Toplumsal yaptırımlar ve içselleştirilmiş yasalar, kendini normlardan ayırdığını zanneden kadınlar üzerinde de o denli etkiliydi ki, nite-

kim Hall bile, açılmayı savunduğu romanında lezbiyeni bir kurban, bir hilkat garibesi olarak sunmaktan alıkoyamamıştı kendini. Bir yandan da doğuştancılık hatasına düşen Hall'a göre lezbiyen karakterin mutsuz olma nedeni, yanlış bir bedende yaratılmasıydı. Yanlış bedende doğmak, "garabet" olmak demekti. Romanın "doğuştan çarpıklığı" popüler biçimde işlemesi, lezbiyenliği bir patoloji, bir kadersizlik ve "doğum hatası" olarak sunuşu en doğal dürtüleri, yeni yeni açığa çıkmaya başlayan eğilimleri büsbütün hastalıklı hale getirdi. Seksolojiye ve kitlesel sanat ürünlerine fayda sağladı. Heteroseksüel sistemin normlarıyla cinselliği denetlenemeyen lezbiyen, bu benzersizliği ile en büyük korku unsurlarından biri oldu. Korku yazını, gotik roman ve ucuz ticari filmlerde yerini dehşet saçan bir ucube, kan emici bir vampir olarak aldı. Toplumun kendileriyle ilgili görüşlerini benimsemiş kadın yazarların eserlerinde ise iki tip olarak belirdi: hastalıklı lezbiyen ve kurban lezbiyen...



The Well of Loneliness, Radclyffe Hall, 1928

1920'lerde lezbiyenler, bohem çevrelerde, ama toplumun kıyısında, kamusal alandan adeta gizli yaşıyorlardı. Metropollerin şık kulüp ve salonlarında, partilerde, balolarda yeni bir imajla görünür kıldılar kendilerini: Femmes damnées! Onlardan en önemlisi, döneminin, popüler erkeksi kadın imgesini tersine çevirerek son derece dişil karakterler yaratan Sidonie-Gabrielle Colette (1873-1954) idi. Kadınların yaşadığı aşk acılarını, kadın cinselliğini, fahişeleri ve kadınlararası aşkı anlattığı romanlarıyla entelektüel kadın dostluğunu ve sevgisini, modern anlamda 'lezbiyen cinselliğinin belirleyicisi olan aşka' dönüştürerek, eski Yunan'dan günümüze taşıyan Colette'in ünlü romanı *O Zevkler*'de anlattığı iki aristokrat ve entelektüel kadının aşkı, Sappho'nun Lesbos adasına kadar uzanır. *The Pure And The Impure*'da (Saflık ve Kirlilik, 1932) ise lezbiyenlerin estet-dekadan imajları içselleştirmele-

rine ve Gomorra'daki lezbiyeni "dehşet verici istekler, gelenekler ve konuşma biçimiyle" donatarak kadını ne kadar az tanıdığını kanıtlayan" Marcel Proust gibi yirminci yüzyıl yazarlarına tahammül edemediğini açıklar Colette. Lezbiyen aşkın temelini, "acı bir zevk" ya da fark gözetmeden herkesle yatmak değil, geçici cinsel tutkulardan daha derine inen bir bağ olduğunu saptar. Yine de bir afyon batakhanesinde geçen *The Pure And The Impure*'da lezbiyenleri, Don Juanlar ve cinsel doyumsuzlarla aynı kefeye koyarak, yıkmaya çalıştığı tuzağa kendi yakalanır. Yirminci yüzyılın ilk yarısında, Paris bohem hayatının önemli isimlerinden bir diğeri olan Djuna Barnes (1892-1982) da, lezbiyen aşklarını eserlerinde dile getirdi ancak olumsuz stereotiplerden özgürleştiremedi edebiyatını. T.S. Eliot'ın yazdığı önsözle dikkatleri çeken ve dönemin kült romanları arasına giren *Geceyi Anlat Bana* (Nightwood, 1936), lezbiyen aşk teması, olağandışı dil yapısı, imgeci üslubu, gerçekçi betimlemelere sırt çeviren, yoğun göndermelerle yüklü "muğlak" anlatı çatısıyla lezbiyen edebiyatın özelliklerini gösteren erken örneklerden biriydi. Ne var ki lezbiyen olumsuz imajından, lezbiyen kişilik mariz yapısından sıyrılamamıştı henüz. Bir kadının, bir başka kadına duyduğu aşk, "eksiksiz kedere duyulan çılgınca tutku" tanımıyla hem trajediye gönderme yapıyordu, hem de lezbiyenlik kadının özündeki ifrit ve kötücüllük olarak duyumsatılıyordu:

> "Benim içimde kötülük ve aşağılanmayı seven kötü bir şey var."

Yüzyılın lezbiyen narsisizmine ilişkin savlarını da içerir *Geceyi Anlat Bana*:

> "Erkek başka bir kişidir – kadın ise panik içinde dönerken yakalanan kendidir; onun ağzında kendini öpersin. Eğer onu başkası alırsa, seni senden çaldıklarını haykırırsın."

Kadınlar arası aşkı romanlarında tema edinen Anais Nin'in (1903-1977) yazar olarak gelişimini belirleyen kökler, Djuna Barnes'ta yatmaktadır. Lezbiyen aşka yaklaşımları da birbirilerine benzer. Nin'in karakterlerinin sevişmesindeki lezbiyen narsisizmi anlatış biçiminde, Barnes'ın "kadın ise kendinindir" sözü yankılanır:

> "Bedenleri birbirine dokunup, sonra ayrıldı – sanki her ikisi de bir aynaya, aynadaki kendi görüntülerine dokunmuşlardı."

House of Incest'te (1958), ensest evinin "diğer kişide yalnızca kendimizi sevdiğimiz yer" olduğunu söyleyen Nin'in lezbiyenliğe getirdiği açıklama da budur: "İnsanın sanki kendi göğsündeymiş gibi huzurla yatması"... Lezbiyen aşka melodramatik bir gözle bakan Anais Nin'in bu bakışının kaynağının, ondokuzuncu yüzyıl Fransız estet-dekadan yazarlarda sergilenen tutum olduğunu belirtir Faderman: "Ahlâksız olanın onları büyülemesi ve ahlâksızlığın, isyan ettiklerini sandıkları burjuvazininkinden hiçbir farkı olmayan tanımı."

Fransız yazar Violette Leduc'ün (1907-1972) yapıtlarındaki yaklaşım da neredeyse aynıdır. *La Bâtarde*'da (1964) lezbiyen aşkı betimlerken çelişkiye düşer. Toplumun görüşlerini öylesine içselleştirmiştir ki Leduc, on yıllık sevgilisi Hermine'i nazik, cömert ve çok sevecen diye tanımlarken, Viktorya döneminin iffet taslayıcılığından devraldığı bir melodram havası içinde Hermine'le erotik yaşamını "etimin kiri" olarak niteler.

Kutuplaşmalar, lezbiyen feminizm, ayrılıkçılar

1950'lerdeki cadı avı döneminde yeraltına inen lezbiyenler, 1960'lara dek ABD ve Birleşik Krallık'ta yayımlanan pek çok lezbiyen "ucuz roman" ve İngiliz okul hikâyelerinde, ancak şifreli bir dil kullanarak yayımcı bulabildiler. 1960'ların sonlarında ise politik bir güç ve toplumsal bir hareket olarak görünürlük kazandılar. Batı dünyasında ve Güney'in pek çok metropolünde, devrimci bir atmosferde ortaya çıkan bu hareket, ikinci feminist dalgayla ve 1969 Stonewall ayaklanmasının izinde oluşan eşcinsel hareketiyle sıkı bir ilişki içinde gelişti. Ancak lezbiyen kadınlar, eşcinsel erkeklere oranla tanınma ve açılma konusunda kendilerini daha çok dışlanmış, öznelliklerinden yoksun bırakılmış hissettiler. Erkeklerin egemenliğindeki eşcinsel hareketinin kadın düşmanlığını, patriyarkal işleyişini ve fallusmerkezli hedeflerini eleştirmekte gecikmediler.

Eşcinsellik ve lezbiyenlik terimleri aynı değildir. Gey sözcüğü gibi eşcinsel terimi de erkeklerle kadınların pratiklerini aynı düzleme yerleştirme sakıncası taşımaktadır. Oysa bu pratikleri yaşayan kadınlar ve erkekler, patriyarkal sistem içinde yapısal olarak çok farklı yerleri işgal ederler. Bir erkek seçen bir erkek, aynı zamanda istese de istemese de bir iktidar konumuna sahip olan ya da olmuş olan birini seçmektedir. Bu özgüllük geylere kendi kendileri hakkında güçlü bir olumlama (*gay pride*) sağlar. Bir kadının bir kadını seçmesi çerçevesindeyse kimi kez "continuum lesbianism" söz konusudur;

cinsel ilişki olmadan yaşanan sevgi ve arkadaşlık ilişkisiyle bizatihi cinsel ilişkiler arasında net sınırların yokluğu...

Eşcinsel Eylemciler İttifakı (GAA) ve Eşcinsel Özgürlük Cephesi (EÖC) içindeki kimi erkekler, kadın eşcinsellere karşı ayrıcalık iddia edip hegemonya kurmaya çalışırken, kimi kadınlar da kendi toplumsal rollerine uyum sağlayarak kararı erkek otoritesine bıraktılar. Yanı sıra kadın hareketindeki heteroseksüel kadınların, EÖC'deki lezbiyen kız kardeşlerine gösterdikleri anlayış değil, kibar bir hoşgörüydü sadece. Nihayetinde feminist eleştiri silahıyla donanmış olan lezbiyenler, hareket ile anlaşmazlıklarını kamuya açıklayarak Fransa'daki Kızıl Seviciler gibi kendi örgütlerini kurdu, bir bölümü Kadın Kurtuluş Hareketi'nin kurulmasında aktif rol oynadı. Proleter siyah lezbiyenler ile Birleşik Devletler'deki Latin lezbiyenler, 70'lerden başlayarak feminizmin ve lezbiyen hareketin ırkçılığını ve sınıfsal ayrımcılığını eleştirdiler. Siyah lezbiyenlerin mücadelesine kısa sürede Asya ve yerli kökenli lezbiyenler de katıldı. Lezbiyen feministler, kadınlar için bir özgürleşme alanı ve açılım sağlayacak politik zemin yaratma önerisiyle yola çıkan Bilinç Yükseltme Grupları'nın (BYG), kadın dayanışması ve kız-kardeşlik söylemlerinin toplumsal bağlamdan uzaklaşarak biyolojik bir temelle sınırlandırıldığını gördüler. Beyaz, orta sınıf ve heteroseksüel kadınların eğilimlerini dikkate alarak, sadece kendisine benzer olanla dayanışıyordu BYG'ler. Feminizm, "öteki olarak kadın"ın cinsiyetçi mitiyle savaşıyordu ama altı çizili bir "öteki olarak lezbiyen" düşüncesini bırakamıyordu. Hareketin genel eğiliminin kendilerini temsil etmelerine imkân sağlamadığını, lezbiyenliğe sahip çıkmak konusunda feminizmin çok yetersiz kaldığını dile getiren kadınlar –beyaz ırka mensup olmayan kadınlar, lezbiyenler, işçi kadınlar– kendi mücadelelerini örgütlemek üzere ayrıştılar. Önemli bir kutuplaşmanın başlangıcıydı bu. Feminizmin kuram, lezbiyenliğin pratik olacağı fikri, lezbiyenlerin çoğunun heteroseksüel kadınlarla aynı baskı ve itaat paradigmalarını kullanan, beyaz üstünlükçü kapitalist ataerkil kültürün yapılandırdığı eşler olmaları dolayısıyla biraz zor gerçekleşecek gibi görünüyordu.

İkinci dalga feminizmden ve gey özgürlük hareketinden duyulan hoşnutsuzluğun ardından ortaya çıkan lezbiyen feminizmi Sheila Jeffreys, şöyle tanımladı 70'lerin sonunda: Kadınların birbirlerine besledikleri sevgiye dayanmak, ayrılıkçı organizasyonlar kurmak, lezbiyenliğin aslında bir seçim ve karşı duruş meselesi olduğuna inanmak, kişiselin özel olduğu fikrini savunmak, her türlü hiyerarşiyi reddetmek ve eşitsizliği erotik hale getiren er-

kek üstünlüğünü eleştirmek. Lezbiyen feminizminin sözcüleri, lezbiyen kadınların deneyimlediği birleşik toplumsal cinsiyet ve cinsellik baskısını vurgulayarak, cinsel ayrıcalıkları sorgulamamaya eğilimli geylerden ayrıldılar. Lezbiyen kadınları ataerki karşısında güçlendiren en önemli faktör, kadınların cinsel tercihlerinin de birbirlerine yönelmesiydi. Lezbiyen kadınlar, kadınlarla özdeşleşir; heteroseksüel kadınlar ise erkeklerle özdeşleşir ve heteroseksüelliğin kurallarıyla oynarlar: Kendilerini erkekler dolayımıyla tanımlar ve birbirleriyle rekabet ederler. Kadınların baskı altına alınmasının temelinin heteroseksüelciliğin kurumsallaşması olduğunu tartışan hareket içindeki lezbiyenler, patriarkal baskının kadınlara zorunlu heteroseksüelliği dayattığını, heteroseksüelliğin kadınları birbirinden uzaklaştırdığını, lezbiyenliğin ise güçlü bir kadın buluşması olduğunu dile getirdiler. Kadınları, ev kadınlığına, tam gün bebek bakıcılığına, erkeğe ekonomik olarak bağlı kalmaya mahkûm eden heteroseksüel modele şiddetle karşı çıkan önemli ayrılıkçılar arasında Charlotte Perkins Gilman, Charlotte Bunch, Rita Mae Brown, Adrienne Rich, Mary Daly, Audre Lorde, Marilyn Fry, Judy Grahn, Kate Millett, Jane Rule, Linda Shear, Barbara Smith, Valerie Solanas, Heidi Wyss, Sheila Jeffreys, Andrea Dworkin ve Monique Wittig vardı. Kadınların lezbiyen olmalarını ve kendilerini baskıdan tamamen özgürleştirebilmek için erkeklerden tamamen ayrı yaşamaları gerektiğini düşünüyorlardı. Heteroseksüel ilişkiler, erkeklerin hegemonya kurduğu alanlardan biridir ve erkek-egemenliği beslemektedir, o yüzden lezbiyen olmak gerekir.

Lezbiyen feminizm, kuşkusuz çok kişisel bir seçim olmakla birlikte, yalnızca yaşam biçimi konusunda kisişel bir seçim olarak görülmemelidir. Bu, aynı zamanda, seksizme ve heteroseksizme meydan okuyan, politik bir seçimdir. Ağırlıklı olarak, feminist hareket çerçevesinde ve onun ardındaki ideolojinin bilinciyle yapılmış bir seçimdir. Kişisel olanın politik olduğuna, heteroseksüel ilişkiye girmenin akla uygun olmadığına inanan birçok kadına, tek olası seçim olarak görünmüştür. Lezbiyen kuramcılar Ti-Grace Atkinson ve Charlotte Bunch, lezbiyenlerin feminizmin radikalleri olduğunu öne sürüyorlardı. Ti-Grace Atkinson, "Feminizm mantıklı olmak istiyorsa cinsiyetsiz bir toplum elde etmek için çalışmalıdır" derken lezbiyen radikallerle heteroseksüel feministler arasındaki düşmanca söz savaşlarının doruğa çıktığı 1970'lerde lezbiyenler, lezbiyenliği cinsel bir tercih olmanın ötesinde, karşıkoyucu bir tavır olarak vurguladılar. Bertha Haris, babanın yasaları dışında yaşadığı için, lezbiyenin bir yasadışı olduğunu ilan etti. New York-

lu bir grup olan Radicalesbians, lezbiyen feminist kuramın ilk büyük bildirisini hazırladı. "Woman Identified Woman" (1970) başlıklı bu yazı, ikinci dalga radikal feminizmin en önemli kavramlarından birini tanıttı: "Kadın tanımlı kadın"...

"Kadınların patlama noktasına kadar yoğunlaşmış öfkesi" sözleriyle tanımladıkları lezbiyenliği, salt cinsel bir kimlik olarak kavranışından kurtarmaya çalışan Radicalesbians'ın manifestosunda lezbiyen gerçekte doğal, "bilinçsiz" bir feminist, enerjisini diğer kadınlara adamış, erkeklerin terimleriyle adlandırılmayı reddeden kadınları tanımlıyordu. Kadınların kendi kimliklerini birbirlerine göre, kendi gereksinimleri, deneyimleri ve algılamalarına göre şekillendirmeleri gerekliydi. Çünkü ancak kadınlar birbirlerine yeni bir benlik anlayışı verebilirdi. Bu kimliği erkeklerle ilişkili olarak değil, birbirimize yaptığımız referanslarla geliştirmemiz gerekliydi. Kadınlar birleşmeli, kendilerini ve birbirlerini sevmeyi öğrenmeliydi ki erkek kastın baskısından kurtularak onlardan bağımsız ve güçlü hale gelsinler.

1969 ve 1970'te yayımlanan makalelerinde, lezbiyenin bağımsız kadın modeli olarak görülmesi gerektiğini vurgulayan Martha Shelley, "Notes of a Radical Lesbian" başlıklı makalesinde şöyle diyordu:

> "Feminist olmayan bir lezbiyen hiç görmedim. Doğuştan bir erkekten daha az akılcı ya da güçlü olduğuna inanan bir lezbiyen hiç görmedim, 'kadının rolü' pisliğini ağzına alan bir lezbiyen hiç görmedim."

1970'ler ve 80'ler lezbiyen kadınlar arasında güçlü bir yakınlığı anlatan lezbiyen bildungsromanlar ile siyasi romanların altın çağı oldu. Bibliyografiler (özellikle Barbara Grier'in *The Lesbian in Literature: A Bibliography*'si), otobiyografiler, günlükler ve ütopyalar alternatif bir kanon yaratmak isteyen lezbiyenler için bir imkândı. *Thoughts on Writing*'i günlük şeklinde kaleme alan Susan Griffin, toplumda ötekinin (lezbiyen veya siyah) sesinin, "şiirin sesinin anlamı"nın edebi formunda yerini alıp alamayacağını sorguladı. Lezbiyenler, dışlananlar olarak, ayrıcalıklı bir algıya sahiptir, Griffin bunu eşzamanlılık diye adlandırır. Edebi kelimeler gerçeği yansıtmaz fakat alternatif bir anlam sistemini sağlayabilir. Şifreleme ve maskeli anlatım kullanma geleneğiyle, düzyazıyı bozuşturan biçemiyle lezbiyen edebiyat ve eleştiri, cinsiyet klişelerini alaşağı ettiği kadar edebi söylemin normlarını da alaşağı eden metinsel stratejiler sağlar. Metinlerin ne olduğunu öğrenmekten çok, metinsel dilin ve

sözdağarcığının özgün anlamlarının arkaplanında ne olmakta olduğunu bilmek için okuruz. Metin, marjinlerde yakalanabilen yan sözlerdir.

70'lerin sonunda lezbiyen imgesinde önemli değişiklikler olmasının nedeni, lezbiyenlerin geleneksel ahlak ve tanımlamaların dışına çıkarak, kendi deneyimlerinin gerçekliği ve karmaşıklığının gerektirdiği gibi yazmaya başlamalarıdır. Bunu yapmalarına olanak sağlayan, onlara gerçekçi biçimde yansıtılmış lezbiyen tecrübeler için bir okuyucu kitlesi vaat eden lezbiyen-feminist hareketin gelişmesidir. *Lesbian Fiction* (1981) ve *Lesbian Poetry* (1981) adlı kitaplarında Elly Bulkin, lezbiyen yazının gelişimini doğrusal bir tarih olarak tanımlar. Bu tarih, lezbiyen kadınların negatif edebi imajının yapısökümüyle başlar, olumlu lezbiyen rol modellerinin övülmesine dek gider ve farklılığa duyulan ihtiyacı göz önüne serer.

Radikal ve kültürel lezbiyenler egzotik, vampir ya da hastalıklı olarak sunulan lezbiyen imgesini altüst ederek, lezbiyenliğin sağlık ifadesi olduğunu, kutlanması gerektiğini ifade ederek işe koyuldular. Lezbiyen kurmacalarda maskeleme ve şifreleme yaklaşımları terk edilerek kadınlar arası aşkın ve lezbiyen kişiliğin olumlu sunumlarının gerçekleşmeye başladığı 70'lerin dönüm noktası hiç kuşkusuz, The Furies Collective'in kurucusu, yazar Rita Mae Brown'un ilk romanı *Rubyfruit Jungle* (1973) oldu. Feminizm içinde lezbiyenlik bilincinin arttırılması için elinden geleni yapan, erkek şovenizmine karşı koymak ve kişisel yabancılaşma duygularına son vermek amacıyla lezbiyenleri feminist bilinç arttırma gruplarına çağıran enerjik bir aktivist, bir ayrılıkçı lezbiyendi Brown. Romanın ana karakteri Molly Bolt, her açıdan üstün, çok güzel, dört dörtlük bir kadındır. Dişi bir Tom Jones ile adalet peşinde koşan bir şövalyenin bileşimi... Bu kusursuzluk, lezbiyenliğiyle bağdaştırılır, çünkü çevresindeki hiçbir erkekle kölece bir ilişki kuramayacak kadar iyidir. Romandaki kötü kişi, salt denemek için lezbiyen olan kadınlar, lezbiyenliklerini gizleyen lezbiyenler, lezbiyenleri kalıplar içinde değerlendiren heteroseksüellerdir. Romanın bu denli sevilip popüler olmasının nedeni, lezbiyen feministlere uzun zamandır bekledikleri bir şeyi, kendileriyle özdeşleşebilecekleri, atak, cesur, her zaman haklı, güzel, yirminci yüzyılda yaşamda ve yazında lezbiyenlere yapılan tüm haksızlıkların intikamını alan bir karakteri vermesidir.

Edebiyattaki bu eğilim, tiyatroya da yansır, 70'lerde birçok lezbiyen tiyatro kendi sahnesini ve tiyatrosunu örgütler. Lezbiyen tiyatroları belli bir oyun için bir araya gelir ve dağılırlar, sürekli ve hiyerarşik değillerdir. 1973'te

Minneapolis'te kurulan, kadın hapishanelerindeki lezbiyen faaliyetleri konu alan Prisons ve geleneksel bir açılma (coming-out) anlatısı olan *Cory* de dahil olmak üzere pek çok oyun üreten Lavender Cellar Theatre; 1976'da New York'ta kurulan bir lezbiyen barıyla ilgili müzikal sahneleyen Medusa's Revenge; 1974'te Georgia Atlanta'da kurulan hicivli parodiler ve dramatik skeçler üreten Red Dyke Theatre, lezbiyen ayrılıkçılığının sözcüleri olurlar. Lezbiyen yaşam tarzını ve eleştirisini öne çıkaran oyunlar, lezbiyenliğin olumlu imgelerini yaymayı amaçlarken geçmişi de onarma eğilimindedirler. Lillian Hellman tarafından yazılan *The Children's Hour* başta olmak üzere anaakım oyunlarda yer alan lezbiyen imgelerini eleştirirler. Çünkü bu ve benzeri oyunlarda lezbiyenlik, tıpkı edebiyatta olduğu gibi acılı, yenilgiye uğrayan bir deneyim olarak sunulur ve lezbiyen ilişki, bir lezbiyen toplulukta değil, heteroseksüel toplumda gerçekleşir.

Kadınlar topluluğu tahayyülü üzerine kurulan oyunların amacı, yeni bir dil yaratmak ve çağdaş tiyatronun yönünü jestler aracılığıyla kökten değiştirmektir. Sahne üzerinde yerleşik ataerkil davranış kalıplarından arınmış bir oyuncu modelini inşa etme arayışı ise lezbiyen tiyatronun getirdiği en önemli yeniliktir. Sahnedeki cinsiyetsiz lezbiyen aktörün Sande Zeig ile birlikte öncüsü Monique Wittig'tir. *Lesbian Peoples: Material for a Dictionary*'de (1979), hedeflediklerinin, hayatlarına esas olacak yegâne toplumsal biçim olan lezbiyenliğin gözlerden ırak kalması değil, heteroseksüelliğin, yani kadınların ezilmesi üzerine kurulu politik sistemin ortadan kalkması olduğunu açıklarlar. Kadınların ezilmesi üzerine kurulu sistemi, "ataerkiden" "heteroseksüelliğe" indirgemiş olmaları düşündürücü ve çarpıcıdır. Zira bu görüşe göre heteroseksüel kadınlar, ataerkiye teslim olmuş kabul edilir.

Daha önce denenmemiş bir anlatı yapısı içindeki dönemin feminist lezbiyen yazınında olayların merkezinde hiçbir zaman lezbiyenliğin nasıl başladığına dair alışılmış açıklamalar bulunmaz. Sosyal yapıdan bağımsız bir alanda temsil edildiğinden lezbiyen karakterler, fark ediş, kabulleniş, coming-out süreçlerini yaşamazlar. Okuyucunun lezbiyen olduğu, kadınlar arası aşkın erdemlerini kavradığı ve seçimi konusunda bir iç çelişkisi olmadığı varsayılmaktadır. Lezbiyen-feminist yazarlar genellikle görünüşte evrensel insan deneyimi olan konuları işlediğinde bile, bunlar her zaman onun heteroseksüel bir dünyada lezbiyen olarak yaşamından süzüldüğü için, yazdıklarını ancak lezbiyen-feminist okur kitlesi anlayabilir. Lezbiyen cinsel yönelim, çoğu zaman bir veridir ve öykünün ana sorunuyla pek ilgili değildir. Ama kimi kez

kahraman, feminizm aracılığıyla lezbiyen olduğunda, bu başlangıç politik açıdan incelenir. Vurgu, anakarakterin çoktan keşfettiği cinsel yönelimin dışında, kendini keşfetmesi üzerinedir. Sharon Isabell'in *Yesterday's Lessons*'ı (1974), Elena Nachman'ın *Riverfinger Woman*'ı (1974), June Arnold'un *The Cook and the Carpenter* (1973) ve *Sister Gin*'i (1975), kahramanın lezbiyenliği üzerinden kendini yeniden yaratmasına dair önemli örneklerdir. Yayımlandığı dönemde hayli popüler olan Marilyn French'in *Kadınlara Mahsus*'unda (1977) ise banliyöde yaşayan orta sınıftan, iki çocuklu bir ev kadınının, kocasının kendisini aldatmasından sonra üniversiteye devam ederek, lezbiyen bir bilinçle yeniden doğuşuna tanıklık ederiz. Erkeksiz, bir nebze olsun özgür, kadınların birbirlerini sevebilecekleri, anlayabilecekleri bir alanın açılmasına aracılık eden romanda lezbiyen kurguyla beklenmedik anda ilk karşılaşma, lezbiyen eserlerde hayli sık görülen anahtar andır. Birinci tekil şahıs kurgular, lezbiyen feminist yazının önemli bir parçasıdır ve bu tür kurgular, heteroseksüel toplum tarafından yaratılan edebi değeri olan veya olmayan, geleneksel fikirlere saldıran lezbiyen kimliğin kalıplaşmış, korkunç fikirlerini yerle bir ederler. Edebiyat kanonunun ve fallik edebi geleneklerin feminist bir eleştirisi olmadan lezbiyen eleştirinin gerçekleştirilmesi zordur. Eleştirmen ve romancı Jane Rule'un lezbiyen edebiyat geleneğini anlatan ilk kitabı *Lesbian Images* (1975) da önemli bir dönüm noktası metnidir. Fallokratik düşünüşün merkezindeki katı toplumsal cinsiyet rollerine dikkat çeken Rule'a göre sorun, Yahudilik ve Hıristiyanlığın sembol sistemleri ve kavramsal aygıtlarının eril olmasıdır. Dinsel homofobinin başkurbanı lezbiyenlerdir. Lezbiyen yazının, ataerkil sınırlamalardan çıkışının izini süren Rule, edebiyat eleştirisine üç kilit bölümle başlar: Kendi otobiyografisi, homoseksüellik ve farklı dinlerde bastırılmasının tarihi, dinsel homofobinin tıp ve psikiyatri tarafından uygulanması. Her bölüm, otobiyografi ve mektup gibi ikincil kaynaklardan alıntılarla yazarın tüm yaşamını sunar; kendi büyümesindeki cinsel tercih duyumu üzerine zekice bir anlatımla başlar. Amacı, daha çok lezbiyen okur/izleyiciyi ima eden "alışılmış okur ya da o kadar alışılmış olmayan bir okur" yaratmaktır. Rule'un otobiyografiyle başlaması bir rastlantı değil, o sıralarda birçok lezbiyen metinde "ortaya çıkan hikâye" standart bir başlangıç olmuştur.

Ingeborg Bachmann, *Otuzuncu Yaş* (1961) adlı kitabındaki "Gomore'ye Bir Adım" adlı hikâyesinde, heteroseksüel sistemi ve kadının toplumsal cinsiyet rolünü sorgularken, lezbiyenliğin içsel tekâmülünü de kavratır okuru-

na. Heteroseksüel evliliği ve lezbiyen ilişkisi arasında bir ikilem yaşayan kadın karakter, öykü boyunca o güne dek yaşadığı ilişkilerinde neler kazandığını ve kaybettiğini sorgular. Lezbiyenliğin, her türlü ahlaksızlığa sapıldığı için Tanrı tarafından yerle bir edilen Gomore kenti ile sembolize edildiği bu müthiş hikâyede evlilik, kadının dişi rolünü kabullenmesi olarak görülürken lezbiyen ilişki, kadının kendi içsel dünyasını doyasıya anlamak ve yaşamak adına cinsel alanda toplumdaki güç dengelerini cesurca altüst etmesidir. Bachmann'ın erken örneğini saymazsak 1970'lere dek basılan ve lezbiyenliği ele alan kitaplar ya bu "sorunu" heteroseksüellere açıklamaya çalışıyor ya da lezbiyen karakterlerin heteroseksüel dünyanın gereklerine uyum gösterme çabasını yansıtıyordu. Öyküdeki ana çelişki daima lezbiyenlikti. Lezbiyen-feminist hareketle ortaya çıkmaya başlayan kitaplarda ise "sorun" hiçbir zaman lezbiyenlik değildir. Lezbiyen kahramanın görevi, genel olarak heteroseksüel dünyaya uyum sağlamak değil, kendi lezbiyen yaşamını yaratmaktır. Nitekim birçok feminist-lezbiyen romanda kadınlar kendilerini yeni baştan yaratırlar. Toplumu yeniden düzenlerler, çoğu kez de yeni kuralları olan bir topluluk oluşturmayı seçerler. Ataerkil sistem onlar için yok gibidir.

Kadın kimlikli kadın ve lezbiyen süreklilik

Lezbiyen kadınların tarihini oluşturmak, bağımlı lezbiyen yazının "gerçek" doğasını tanımlamakla, "gerçek" lezbiyen kadınların tarihini tanımlamak arasındaki gerilim, lezbiyen kültürler arasındaki farklılıklar, beyaz ve heteroseksüel ırkçılık, edebi olarak kendini yansıtabilme yolları, varolan eril dili yıkmak ile ona ilişmeden yeni bir dil yaratmak, bir lezbiyen edebiyat geleneği kurmanın kaçınılmaz şartlarıydı. Lezbiyen edebiyata ve eleştiriye sağlam temeller kazandıran, kadın-kimlikli kadınların tarihinin ve kadınların dostluklarının feminist keşfi oldu. Nitekim lezbiyen romanın, "kadın kimlikli terimi"nden kaynaklandığını öne sürdü lezbiyen yazar Valerie Miner. Radikal feminizmde heteroseksüel kadın, erkeklerle ilişkilerine öncelik verdiğinden "erkek kimlikli kadın" olarak değerlendirilirken, lezbiyen "kadın kimlikli kadındır" çünkü öncelikli ilişkileri kadınlarladır.

Lezbiyen eleştiri, birkaçı özcülüğe ya da lezbiyen kimliğin doğuştan olduğu inancına yakın, diğerleri heteroseksüellere ya da lezbiyenlere eşit uygunlukta çifte bakış açısını sunan birçok yaklaşım öne sürer. Adrienne Rich *Vesuvius at Home: The Power of Emily Dickinson*'da (1975), lezbiyen kimlikle, lezbiyen şiir arasında yakın benzerlik olduğunu iddia ederek özcü yak-

laşımın bir örneğini sergiler. En önemli lezbiyen feminist denemelerden biri olan "When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision"da (1971) görünürlük/görünmezlik, öznel/fiziksel deneyimle sıkıca örülü yeni bir edebi gelenekten söz eden Rich'in kurama kazandırdığı en önemli kavram "lezbiyen süreklilik"tir. Kendi aralarındaki bağları güçlendirmek ve patriyarkal sisteme karşı mücadelede enerjilerini paylaşmak üzere erkeklerden ve/veya karşıcinsellik sisteminden şu ya da bu şekilde sapan bütün kadınlar arasında bir "lezbiyen süreklilik" vardır:

> "'Lezbiyen süreklilik' terimi, kadın-kimlikli deneyimin bir çeşidini içerir. Bunu her kadının kendi yaşamı ve tarih boyunca meydana gelen oluşumlardan elde eder, bu kadın kimlikli deneyim sadece bir kadının cinsel açıdan bir başka kadınla birlikte olma arzusu değildir."

Kendilerini kadın merkezli olarak gören ve bir erkekle cinsel birliktelik içinde olmanın daima kısıtlanmaya veya ödün vermeye yol açacağını düşünen tüm kadınları içine alan lezbiyen süreklilik fikrine göre, başka kadınlara cinsel ilgi duymayan kadınlar da kendilerini politik lezbiyenler olarak görebilir. Ancak Rich'in bu tezi de epey tartışmalıdır. Lezbiyen özneyi çok geniş bir dişil deneyim alanına konumlayarak değersizleştirme ve özcüleşme riski yüksektir.

Patriyarkal iktidarın mihenk taşlarından biri olan zorunlu heteroseksüelliğin kadınlar üzerinde baskı yaratma şekilleri üzerinde duran Rich, heteroseksüellik eleştirisinde –birçok gey erkek aktivistinkinden farklı olarak–, gey erkeklerle lezbiyenleri homofobiye karşı birleştirmeyi değil, kadınları hetero-patriyarkaya karşı birleştirmeyi hedefler. Çünkü çağdaş cinsiyetçiliğin temeli erkek şiddetidir. "Homoseksüel farklılık"ı ataerkil bir yapılanma olarak anlayan Foucault'nun tersine lezbiyenlerin ayrı "farklılık" alanları yaratmaya ihtiyaçları olduğunu belirten Rich, lezbiyenliği, homoseksüelliğin ikili toplumsal cinsiyeti bağlamında değil, ataerkil baskı bağlamında inceler: "Lezbiyenlik erkeğin kadına ulaşma hakkı olduğu şeklindeki ataerkil varsayıma karşı bir direniş eylemini hayata geçirmektedir."

Heteroseksüellik iki yolla zorunlu kılınır: Tarihte kadınları erkeklerle eşleşmeye zorlayan veya bu eşleşmeyi garanti altına alan sınırlamalar ve kadın itaatinin erotikleştirilmesi... Lezbiyen eleştiri, heteroseksüelliği siyasi bir şekle sokarak problemize eder. Lezbiyen kimliğin radikal feminizmin gerekli

bir parçası olduğuna inanarak lezbiyen eleştirinin arzu ve fantezi gibi yapıt larına odaklanan Rich, "erkeksi" ve "kadınsılığın" sadece modern cinsiyetçi liğin yapılanmış zıt çiftleri olduğuna işaret ederek kadın bağlılığının cinsel liğin yeni biçimlerini ortaya koyacağını tartışır.

Feminist eleştiri için gelecek, lezbiyen devamlılığının altını çizmek, lezbi yenliğin kültürel gizemini anlatmaktır. Ancak lezbiyenliği cadılar ve rahibe lerden, evlenmemiş kadınlara ve modern anlamda lezbiyenlere dek uzanan bir yelpazede tanımlayan Rich'in bu yaklaşımında erotizmin, hazzın belir leyiciliği ve özgüllüğü ortadan kalkmıştır. Neredeyse ve kısmen aseksüel bir lezbiyenlik anlaşıyıdır bu: Yeniden sahip çıkılmış ve politikleştirilmiş olan feminist "kız kardeşlik" düşüncesi... (Sadece Rich'in kuramında değil, Shu lamith Firestone, Gina Covina ve Audre Lorde da, erotik olanın sıradan ya şamdan ayrılarak sınıflandırılmasını reddederek erotiğin, enerji veren bir güç olarak tüm etkinliklerle kaynaşması gerektiğini ileri sürerler. Mary Daly ise "Kadın Dostluk Ateşinin Kıvılcımları" (1978) başlıklı mistik makalesin de, kadın tanımlı erotik aşk ile radikal kadın dostluğu arasında bir dikotom olmadığını, tersine bunun dostluğun önemli bir ifadesi/sergilemesi olduğu nu söyler. Kadınlar arasında çok farklı biçim ve renkler alabilen enerji değiş tokuşunun yalnızca bir biçimidir erotik aşk.)

Lezbiyen sürekliliğin hatları belirlendikçe kadın açısından erotik de keş fedilmeye başlanır. Yalnızca bedene ya da onun bir parçasına özgün olma yan bir şeydir bu; yalnızca yayılan değil, aynı zamanda her yerde bulunan bir enerji... Kadının güçlü, yaratıcı yanı, onun lezbiyen benliğidir Rich'e göre:

> "Her kadında, kadınlık enerjisiyle harekete geçen, güçlü kadınlara doğru çekilen, o enerjiyi ve gücü ifade eden bir edebiyat arayan şey, onun içinde ki lezbiyendir. Yaratıcı olan içimizdeki lezbiyendir, çünkü içimizdeki baba sözü dinleyen kız, yalnızca bir yük beygiridir."

Lezbiyen kültürü incelemeye başladığımızda, kökeninde "annelik gibi derin bir kadın deneyimi" olduğunu kavrayacağımıza inanır Rich. Pek çok lezbi yen şairin sık kullandığı bir izlektir anneye dönüş, lezbiyen metinlerde anne labirentin merkezinde yer alır. "Twenty-One Love Poems"de (1977), kadın kimlikli kadının erotik tutkusunda, anneler ve kızlar arasındaki bağların ye niden üretildiğini gösterip anneliğin mitsel durumunu kutlarken, bu iki kola ayrılma noktası anneliğin ataerki tarafından kurumsallaştırılmasına saldı

rıyı kolaylaştırır. Rich, anneliğin gerçeklerinin erkekler tarafından edebi kurumlar haline getirilerek gizlendiğine inandığı için mitler hakkında yazar. Fransız feminizmi Rich'in lezbiyen uzanım fikrine bağlı kalarak, onu cinsel farklılık ve "ecriture feminine" (dişil yazın) teorileriyle ayrıntılandırmış ve dişil bir özgüllük tartışmasına dönüştürmüştür. Luce Irigaray, karmaşık anne/kız ilişkisi kalıplarının lezbiyen ilişkiler ve onları bildirmek için bir metafor olarak kullanılmasını önererek, lezbiyen ilişki ve arzuların temsilinin, eril tanımlara temel bir başkaldırı olduğunu ifade eder. Bir başka Fransız yapısökümcü Helene Cixous'ya göre, bir kadına duyulan aşk dahil olmak üzere dişil cinselliğin izleri, bütün cinselliğin matrisi olan anneye kadar uzanır. Cixous'da hayli estetize edilmiş erotiğin etkisi sonucunda lezbiyen, bir özne pozisyonu olarak belirmez; bu konumu dolduran, dişil homoseksüel kadındır. Kristeva ise bir kadının dildeki göstergesel ifadelerini anneye, anaç olana dönüş ve söylemsellik öncesi bir eşcinselliği imlediğini öne sürer; eşcinsel arzu yatırımına ulaşmak ancak şiirsel dil ya da doğurma edimi gibi simgesel dahilinde onaylanan yer değiştirmeler üzerinde mümkündür:

"Kadın doğurarak annesiyle temasa geçer, kendi annesine dönüşür, kendi annesidir, ikisi de aynı sürekliliğin kendini farklılaştırmasından ibarettir. Böylece kadın anneliğin eşcinsel yönünü gerçekleştirmiş olur, bu da onu aynı anda hem içgüdüsel belleğine daha yakın, hem kendi psikozuna daha açık, hem de dolayısıyla toplumsal, simgesel bağa karşı daha değilleyici kılar."

Mitolojik anaerkil lezbiyen ütopyalar

Annelik, kadınların mitte yeniden formüle etmeye başlayabileceği tek yer olarak görülür. Lezbiyen eleştirmenler sanatsal dönem ve hareketleri yeniden kavramlaştırırken, pek çok lezbiyen eleştirmen de mitolojik anaerkil lezbiyen bir geçmişi ortaya koymaya çalışır.

Kültürel feminist teorinin altında anaerkil bakış yani, temelde dişil etki ve değerler aracılığıyla yönlendirilen kadın toplumu görüşü yatar. Lezbiyen kültürel deneyimin tamı tamına dişi bir deneyim olduğuna inandığını söyleyerek Rich, lezbiyen ayrılıkçılığın bir başka ana önermesini ortaya koymuştu: Kadınlar erkeklerden temel olarak farklıdırlar ve onların kültürel davranışları, deneyimleri, tarihleri ve değer sistemleri de egemen olan ataerkil kültürle bağdaşmaz. Kadınlar arası aşk ilişkileri ve cinsel pratikler ise özgül bir tarihsel ve kültürel bağlamdan ayrı düşünülemez. Çok farklı kültürlerde varolagelmiştir ve hâlâ varlığını sürdürmektedir. Özellikle Veda öncesi Hindistan yontu sana-

tı ve söylenceleri ile Lesbos Adası'nda Sappho'nun şiirsel ifadeleri buna tanıklık etmektedir. Sappho, tarihte evrenselleşmiş tek sanatçı imgesi olarak ortaya çıkar. İmgesi, yirminci yüzyılın ilk dönemine ait öncü bir lezbiyen sanatçının, onların yaşam biçimini dile döken yegâne kültürel mitoloji kaynağının meşruiyet kazanmasını sağlamıştır. Lezbiyen kurmacalar uzun süre Sappho'nun şiirlerindeki mitsel romantik imgelerin estetik kuşatmasına, pastoral ve saraylı rollere ve bizzat Sappho ile ilgili göndermelere takılıp kalır. Ancak ana akım toplumda lezbiyen haklarını destekleyen eşcinsel özgürlük hareketi ve lezbiyen feminist hareket ortaya çıkınca, olumlu, gerçekçi lezbiyen tasvirleri ve karakterler üretilmeye başlanır. Tanrıça tinselliği hareketiyle ve ekofeminizmle güçlü bağları olan kültürel feministlerin bir kesimi ise imgelemimizi şekillendiren eril mitleri, sembolleri ve inanç sistemini yapıbozuma uğratmakla işe girişirler. Sally Miller Gearhart, *The Wanderground* (1978) ve Joyce Cheney, *Lesbian Land* (1985) adlı ütopik romanlarında, metropollerin uzağında, doğanın ortasında yaşayan ekofeminist lezbiyen topluluklar kurguladılar. Lezbiyen kadınlar, kendi spiritüel dünyalarını kurmalı, yeni bir kadın dili oluşturmalı, kendilerine özgü semboller ve törenler/ritüeller yaratmalıydılar. Bu eğilim, kadınların âdet döngüleri ve çocuk doğurma deneyimleri sayesinde doğaya erkeklerden daha yakın ve biyolojileri gereği daha mistik ve duygusal olduklarını iddia ediyordu. Catharine Stimpson, lezbiyen yaratıcılığı, nesnelere olan ilgide köklenmiş görür, sessizliklerin kullanımını, kadınların soluğuna alternatif bir sözdizimi katmak biçiminde değerlendirir. Lezbiyen feminist eleştiriyi bir yabanilik ve ütopyacılığın belirlediğini ima eden Stimpson, organik metaforlar ve canavar imgeleriyle bilimi bir arada kullanır. Sylvia Townsend Warner, fantastik romanı "The Cat's Cradle Book"ta (1940) kediyi lezbiyen yazınında bir metafora dönüştürür. Kadınlar da kediler de vahşi bir içgüdüye sahip bağımsız canlılardır. Warner'ın lezbiyen dilbilgisi ve sözdizimi için yarattığı azınlık dilleri, cadı ve kedi dilleri, insan/hayvan/ruhaninin iç içe geçmesi lezbiyen edebiyat kimliğinin kurumsallaşması için gereken azınlıkla çoğunluk arasında varolan karşıtlıkları yerinden eder. Kültürel feminist ruhaniliğin temel yazarlarından Susan Griffin, *Women and Nature: The Roaring Inside Her*'de (1978) kadınlar ve doğa arasındaki sıkı bağı dile getirip dişi cinsin ayrıcalıklı pozisyonunu, üretken doğasını vurgular. Kendini erkeğin içsel ve dışsal hâkimiyetinden kurtardığı için lezbiyen kişilik alışılmadık biçimde yaratıcıdır.

Kadınlığın yeni simgelerinin kadınlığa özgü karşıtlıkları ifade edeceğini düşünen ayrılıkçı kültürel feministler, yeni simgeler ve imgeler için yarı mit-

sel bir anaerkil geçmiş ararlar. Dönemin lezbiyen yazını, alegorik anlatımlardan, gizli kodlardan, lezbiyen köken mitlerinden, fantezilerden, imgelemlerden (fallik ikameler) beslenir. Tarihöncesine ait avlanma ve et yeme törenlerinden kaynaklandığı düşünülen erkek kültürünün tersine, kadın kültürünü pasifist ve ekolojik açıdan bütüncül olarak görürler. 1970'lerin kültürel ayrılıkçılarından Gina Covina, bir dizi kültürel feminist temayı gündeme getirir. "Rosy Rightbrain's Exorcism/Invocation" başlıklı makalesinde ayrılıkçılığın, kadın-merkezli kültür düşünü ifade eder. Öncelikle sol-beyine dayalı düşünmek, son derece erildir. Sol-beyine ve sağ-ele dayalı ataerkil dünya, sağ beyine ve solaklığa dayalı tarzları evrensel düzeyde sapkın olarak sınıflandırmış, öteki ilan etmiştir. Ataerkil sol-beyine dayalı işlem tarzını yıkıcı ve ölüme yönelik bulur Covina. Gloria Anzaldua ve Cherríe Moraga'nın birlikte yazdıkları *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981), öteki olarak adlandırılmış olanların tümünün kendini evinde hissedeceği solak bir dünya, uluslararası bir feminizm tasavvurudur. Kültürel feminist kuram tarafından düşlenen geleceği şöyle özetler:

> "Solak bir dünyanın doğmakta olduğunu görüyorum... Yüzyıllardır, endüstri çağından ya da belki daha da öncesinden beri, dünya hep bir zekâ, akıl, makine dünyası olageldi. Kadınlar onun içinde, muazzam sezgi güçlerine sahip olarak, gerçekliğin başka düzeylerini ve başka gerçekliklerini yaşayıp durdular, ancak bunu belli etmemek zorundaydılar, çünkü erkekler 'tamam sen çıldırmışsın' diyeceklerdi. Şimdi ansızın sezgisel enerjiler yeniden belirdi ve onlar çok güçlüler."

Lezbiyen ayrılıkçılığı, üreme teknolojilerinde ilerlemiş, dolayısıyla insan üremesi için erkeklere ihtiyaç duyulmayan tamamıyla kadınlardan oluşan toplumların ele alındığı lezbiyen bilim-kurgu ve ütopyasına esin kaynağı olmuştur. Türün ilk örneği, Charlotte Perkins Gilman'ın *Kadınlar Ülkesi* (Herland, 1915) erkeklerin olmadığı, sınıfsız ve barış içinde yaşayan bir kadınlar toplumunun düşüdür. Amazon'un dağlık bölgelerinde gizli, yalnızca kadınlardan oluşmuş bir cemaat hayal eden roman, hem hegemonik ideolojiden kopuşu, hem yaşanan değişimin sınırlarını dikkat çekici biçimde belgeler. İşbirliği içinde yaşayan bu kadınlar, barışsever, vejetaryen, doğaya saygılı, güçlü, yetenekli ve annedirler. Barış ve uyuma saygı, tüm canlı türlerin ekolojisine ilgi gösteren anaerkil değerler sistemini yansıtır.

Pek çok klasikleşmiş erkek ütopyasında yok sayılan kadınlara yönelik cinsiyet ayrımcılığına dikkat çeken Gilman, kadınları ele alan edebi denemeler içinde feminist öğeleri, ütopya tarzıyla açık ve bilinçli bir şekilde işleyen ilk yazardır. Ütopik ülkesini, sınıflı-erkek egemen toplumun kadın tanımına aykırı kadınlardan yaratan Gilman'ın, üremenin cinsel birleşme olmaksızın partenogenezle gerçekleştiği bu ütopyasında düşünce sınırı cinselliktir. Ne var ki bu dünyada lezbiyenliğe yer yoktur. Kadınların tümü de tek bir anneden doğmadır; aralarındaki en küçük cinsel yakınlaşmaya, ensest yasağına karşı geleceğinden olsa gerek, izin verilmemiştir. 1898 yılında "kadınlara karşı sonsuz ve yoğun bir aşk" duyduğunu açıklamasına rağmen Gilman, neredeyse cinsel dürtüleri tamamen ortadan kaldırıp aseksüel bir kadınlar topluluğu yaratarak yerleşik-sınıfsal-ataerkil düzenin ötesine gidemeyen bir fanteziye indirgemiştir eserini. Anaerkil geleneğin hüküm sürdüğü bu ütopyada ve düşüncede kadınların dinlerinin temeli, anne sevgisi; tanrıları da anne tanrıça ya da annelik panteizmi olacaktır. Gilman'ın tasvir ettiği Amazon ülkesi ve özellikle "amazon" figürü, ondokuzuncu yüzyıl sonunda, güçlü ve özgür kadının metaforu olarak pek çok ütopyada, romanda ve kuramda karşımıza çıkar, kültürel feminizmle beraber yeniden yükseliş gösterir. Lezbiyen estetiği tanımlama çabalarında, lezbiyen tecrübenin kültürel yapılanmadan etkilenme yollarını inceleyen Bonnie Zimmerman, "Exiting from Patriarchy: The Lesbian Novel of Development" (1983) başlıklı makalesinde lezbiyenin güçlü, dişil rol modelleriyle birleşmiş şiddetin olmadığı inançlarla ilgilendiğini belirtir. Kavimlerinin tarihini, Amazonların mitolojisini, vahşi kadın arketipini, dişil gücü ve kadının gizil enerjisini yeniden yorumlayan lezbiyen yazarlar, simge haline getirilmiş ama tarih dışına yerleştirilmiş Amazonlar örneğinin, erkek-merkezli düşünce sisteminde lezbiyenliği nasıl söylencenin kollarına terk ettiğini gösterirler. Rhode Island Feminist Theatre'ın, 1976 yılında sergilediği *O Women's Piece*, Amazon imgesinin eril kültürden geri alınış zaferidir adeta. Tahrik olmuş bir orman kedisiymişçesine seyirciye doğru sürünerek ilerleyen bir Amazon ile açılır oyun. Kadının elinde kalkan ve çifte-balta vardır. Dizlerinin üstüne çöker ve ilkel bir çığlık atar. Bütün kadınların çağlar boyunca çınlayan ve şimdi de kadın seyircilerin ruhsal ve sezgisel güçlerini harekete geçirecek olan çığlıktır bu...

Amazon Odyssey (1974), Ti-Grace Atkinson'un radikal feminist konumun şekillenmesinde öncülük eden makalelerinden oluşur. Kadınların ezilişini sınıfsal ve ekonomik açılardan ele alan bu makalelerde Atkinson, varoluş-

çu feminizme yakın duran, ama daha çok ödünç alınmış bir düşünce ile erkek-kadın ilişkilerine yaklaşır. Eril kimlik, metafizik yamyamlık aracılığıyla elde edilmiştir:

> "Erkekler şimdi işlevler veya dişiler olarak tanımlanan o bireylerin varlığını işgal ettiler, onların insan özelliklerine (yapıcı hayal güçlerine) el koydular ve onların bedenlerini işgal ettiler."

Erilliğin evrenselliğini kırmak için kadınların kendi mitlerini adlandırmaları gerekmektedir ki radikal feminizm, hâkim ataerkil kültüre alternatif bir kadın kültürü yaratmayı hedefler. Mary Daly'nin *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's* (1973) ve *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (1978) adlı kitapları, feminist ruhaniliğin inşasına önemli temel teşkil eder. Yeni bir doğruyu açıklamak için ortak olarak kabul edilen tanımlamaların tersini kullanan ruhani kimya geleneğine bağlıdır Mary Daly.

Amazon gezgini miti üzerine kurulan *Gyn/Ecology*, üç bölümden oluşur. Birinci bölüm Hıristiyan mitlerini, dili ve onların kadın düşmanlığını tanımlar. İkinci bölüm, günümüzde kadına karşı uygulanan beş uluslararası şiddeti inceler: Çin'de kızların ayaklarının bağlanması, Afrika'da kadın sünneti, cadı yakma, Hindistan'da kadınların ölen kocaları ile birlikte yakılması ve jinekoloji. Üçüncü bölüm ise mitsel alternatifini sunar: Kadınlarla özdeşleşmiş bir dünya... Kadının ataerkil düzeni yıkması yeni bir varoluş tarzı ortaya çıkaracaktır. Erkek-merkezli ikili mantığı yeni bir kadınsal sözdizimi ile yerinden eden Daly, jin/ekolojik görüşünü, iplik eğirme gibi kadınların geleneksel kültürel etkinliklerinden alınma metaforlar üzerine kurgular. İplik eğirme, Daly'nin çıktığı yapıçözücü/yapıcı yolculuğun bir metaforuna dönüşür. İplik eğirme bilgisi sabit değildir; bir değişme, akışkanlık halinde devam eder, orada burada birbirine bağlı olmayan gerçeklik kısımları arasında iplikler meydana getirir, yeni ağlar örer.

Feminist eleştirinin amacını erkek gücüyle anlaşma yapmak değil, onun yerine geçmek olarak gören Daly'nin temel meselesi, dildeki değişimdir. Ataerkilliğin dışında bir dünya keşfedilmesi için kullanılan dilin radikal biçimde yıkılması ya da yapısının çözülmesi şarttır. Irkçı olarak gördüğü geleneksel sözlükleri, anlambilimsel kaynaklar olarak kullansa da alternatif ve feminist bir dil sınıflaması önerir Daly; bir dedektif titizliğiyle dile yerleşmiş er-

keksi sözcükleri analiz eder, ataerkilliğin gizlediği anaerkil dildeki imge kaynaklarını araştırarak yeni bir tür anlambilim yaratır. Erkeklerce kullanılan kelimelerin "paylaşılan" anlamlarına saldırmak için kadının merkezi deneyimleriyle ilgili sözcüklere odaklanır; çünkü sözcük denetimi erkek gücünün bir numaralı yapıtaşıdır. Standart dili parçalarına ayırmak, "bölümünden bölümlenmiş bölümleri" ve onları eğik çizginin kadınsı devamlılığıyla yer değiştirmek, adlardan fiiller yapmak, dilbilimsel bir oyundan daha ötedir; eylemin önemini vurgular. Daly bu nedenle, okuyucuyu kelime oyunlarıyla, neolojizmle, yeni farkındalıklara zorlayan, onu şok etmeyi amaçlayan postmodernist bir üslup kullanır. *Gyn/Ecology*'nin sonuna "şaşırtıcı süreç"ten cadıya kadar yaklaşık ikiyüz girişli özel bir indeks eklemiştir ayrıca. Bu yeni kelimeler, ataerkil toplumun sahte, somutlaşmış imgelerini tahrip ederek de olsa, yeni bir farkına varma, yeni bir dişil gerçeklik duygusu yaratmaya çalışan "jinomorfik" bir dil oluşturur. Tarihsel olarak olumsuz, marjinal ve aşağılanan kadın imgeleri, Daly'nin üslubunda, olumlu "kadın tanımlı kadın" prototiplerine, eril hegemonyaya ödün vermeyi reddeden kadına evrilir. Tüm kadınları içlerindeki cadı/kocakarı/kızkurusu/lezbiyeni keşfetmek üzere bu Amazon yolculuğunda kendisine katılmaya çağırarak, ataerkil güçler tarafından yayılan sahte bilgiye karşı "yeni kelimeler" aracılığıyla yalnızca üye olanların kullanabileceği bir bilgi, bir gnosis öğretir:

> "Erkek yapımı mitin baz metallerini dönüştürüyoruz; sesli hale gelerek kendimizdeki ve birbirimizdeki adlandırılamaz olanı adlandırma cesaretini ortaya çıkarıyoruz."

"Lezbiyen kadın değildir"

Lezbiyenlik terimi, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*'nün yazarlarından Jules Falquet'in belirttiği gibi, kadınların bireysel pratiklerini betimlemek amacıyla kullanılsa veya ona bu amaçla sahip çıkılsa bile aynı zamanda bu pratikleri sorunsallaştıran bir teorik akımlar ve toplumsal hareketler bütününe de gönderme yapmaktadır. Bir bütün olarak siyasal anlamda lezbiyenlik, toplumsal düzenin zorunlu karşıcinsellik sisteminin edimsel eleştirisi ve teorik olarak sorgulanması olarak kavranabilir. Lezbiyenlik egemen sistemi altüst eder, esaslı bir epistemolojik kopuşu temsil eder ve köklü bir kültürel devrime davetiye çıkarır. Mary Daly'nin *Gyn/Ecology* ile yeni bir dil, yeni bir dişil sembolizm, yeni bir kültürün alternatif yollarını tanımladığı 1978'de

bir başka öncü lezbiyen Monique Wittig, lezbiyen hareketin ve feminizmin temellerini sarsan bir düşüncenin yolunu açtı. Adrienne Rich'in önerdiği dağınık lezbiyen öznelliğini reddederek, radikal lezbiyenlerin "motto"su olacak daha net ve özel bir tanım getirdi: "Lezbiyen kadın değildir."

Toplumsal cinsiyet ile heteroseksüelliğin yarattığı cinsellik arasındaki ilişkiye meydan okuyan Wittig'e göre madem kadınlar heteroseksüel toplumsal düzende sabit bir yer tutmaktadır, o halde biri eğer bu yeri işgal etmiyorsa o kadın değildir. Lezbiyen cinsiyet (kadın ve erkek) kategorilerinin ötesinde yer alan tek kavramdır; çünkü adlandırılan özne (lezbiyen) ne ekonomik ne politik ne de ideolojik olarak bir kadındır.

Bu dönemde cinsiyeti toplumsal cinsiyetin inşa ettiğine dair kuramlar geliştirdi feministler. Fransa'da 1977-1980 yılları arasında Ouestions Féministes dergisi kolektifine göre cinsiyetler basitçe biyolojik-sosyolojik kategoriler değil, erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarının yarattığı sınıflardır toplumsal cinsiyetin tanımının eksenini tam da bu iktidar ilişkisi oluşturur. Bu akıma yakın olan politik lezbiyen eğilimler, karşıcinselliği cinsel davranışlardan biri olarak değil, kadınların erkeklere zorunlu bir bağımlılık ilişkisiyle tanımlanmalarının temelinde yatan sistem olarak görürler. Wittig lezbiyen duruştan bir politik perspektif üretir: Toplumsal cinsiyetin ima ettiği yüklerden ve cinsel yönelim olarak heteroseksüel işbirliğinden sıyrılmak, bu düzenin dışında kalmak, böylece "seks"in yıkılmasına katkıda bulunmak...

Lesbian Peoples: Materials for a Dictionary'de (1979), lezbiyen metinlerde lezbiyen okurların aradığı duyarlığı tarif eder. Lezbiyen yazarlar okurun cinselliğin farkına varışını güçlendirmek için sık sık cinsel yeterlilikleri tanımlarlar. Lezbiyen yazarların dili, kadın yapıları ile cinsel deneyimleri arasında devamlı olarak yaptıkları anolojiler, eleştiri ve edebiyata yeni perspektifler kazandırır. Sembolleri ve anaerkil mitleri aşırı derecede kullanarak uzlaşımsal türleri yıkar Wittig, zamirlerin ve karakterlerin karışıp kaynaşmasına izin verir, metinsellik ile cinselliğin ikizleşmesini uç boyutlara taşır. 1920'lerde başlayan dili erotize etmek, lezbiyenleştirmek çabalarını ilerleten Wittig, izlediği stratejide dilbilimsel açıdan imkânsızı yaparak, Lezbiyen Beden'in öznesini ikiye ayırır: Böylece "Je" (Ben), sevgili ve yazar olarak ikiye bölünür: "J/e".

"The Straight Mind" (1980) başlıklı denemesinde, heteroseksüelliğin uylaşıma dayalı merkeziliğini güçlendirmek için cinselliği tanımlayan kurumların, her ilişkinin ve her öznenin haritasını çıkardığını yazarak lezbiyenli-

ği, kadının bir başka kadına âşık olması şeklinde tanımlayan mantığa meydan okur, "cinsiyet" ve "cinsellik" kategorilerinin karşılıklı ilişki içinde olduğuna dikkat çeker. Lezbiyenlik, arzu ile sınırlandırılabilecek psikolojik ya da cinsel bir kavram değildir. Lezbiyenlik diğer kadınlarla sadece biyolojik yahut psikolojik deneyimlerin benzerliğine dayalı bir ortaklığı değil, evrensel anlamda bir adalet anlayışından doğan ve tüm düşünce veya varoluş biçimlerinin altında yatan cinsiyet sınıflandırmasının yok edilmesini öngören politik bir bağlılığı ima etmektedir.

Sadece Adrienne Rich'i eleştirmekle kalmayıp Mary Daly'nin yücelttiği kadın mitini, lezbiyen feminizmi yolundan saptırmaya yarayan bir tuzak olarak gören Wittig'e göre, kadınlar ve erkekler arasında "doğal" bir ayrım olduğunu kabul edersek, tarihi doğallaştırır, sanki kadınlar ve erkekler hep var olmuş ve hep var olacaklarmış gibi davranmış oluruz. Ve tarihle beraber ezilişimizi gösteren toplumsal olayları doğallaştırırız, bu da her tür değişimi imkânsız hale getirir:

> "Bir sınıf olmak, bir sınıf bilincine sahip olmak için önce en çekici görünümleri de dahil olmak üzere kadın mitini öldürmeliyiz."

Monique Wittig, ikili cins ayrımının heteroseksüel rejimin yeniden üretim ekonomisine hizmet eden yapay ve ideolojik bir ayrım olduğunu düşünür. İlk tanrıların dişi olduklarının kanıtlanması ya da anaeriye dönüş çabaları varolan gerçeği değiştirmeyecektir. Çünkü anaerkillik de özünde heteroseksüel bir rejimdir. Baskılayan ve baskı altında tutan ilişkisi vardır. Ancak bu kez baskı, kadını doğurma yeteneğiyle tanımlayarak doğallaştırılmaktadır. Oysa doğurma yasal bir yetenek değil, meşrulaştırılmış yeniden üretimdir. "Bilinçlice veya kendiliğinden, yaratıcı dişil eylem olarak kadınların hayat boyu kendilerini adadığı, yüzyıllardan beri sürüp gelen dünyaya getirme zorunluluğundan kendimizi kurtarmaktan aciz" olduğumuz sürece, çocuk üretiminin kontrolü sadece bu üretimin maddi araçlarının kontrolünden çok daha öteye gidecektir. Bu kontrole sahip olmak için, kadınlar ilk önce kendilerine dayatılan "kadın" kavramından sıyrılmalıdır.

Wittig ve arkadaşları, heteroseksist düzenin yıkılmasının ancak kadınların heteroseksüelliğin dışına çıkması ve kadın olmayı reddetmesiyle mümkün olacağını savunarak erkeklerle sevişen kadınları "sınıf işbirlikçisi" olarak görürler. Bu eleştiri oklarından payını en çok Anja Meulenbelt almıştır kuşku-

suz. Feminist, sosyalist, lezbiyen yazar Anja Meulenbelt, içten, cesur bir dille özyaşamını anlattığı, deneyimlerini aktardığı *Utanç Bitti*'de (1976) bütün kadınların lezbiyen olduğunu, yalnızca bazılarının bundan haberi olmadığını söylüyordu. Ancak bir erkekle ilişkisine odaklanan *Gündelik Mutluluğa Alışma*, (1985) yayımlandığında lezbiyen feminist çevrelerde büyük tepkiyle karşılandı, "harekete ihanet"ten başka bir şey değildi bu; büyük bir utançtı!

Heteroseksüellik, kökten bir lezbiyen, heteroseksüelliğin bulaşmadığı bir lezbiyen için utanç verici ve yaralayıcı bir olgudur. Lezbiyenliğin içine sızdığı anda lezbiyenlikten vazgeçilmiş demektir. Tek taraflı ya da biseksüel bir kadın içinse bu karşıtlık suçluluğu pekiştirir. "Bu durum" der Judith Butler "bizi heteroseksüelliğin komedisi üzerine, onun dayatılmışlığı, gülünçlüğü üzerine düşünmekten alıkoyar. Çünkü bu bir anlamda onu taşıdığımız anlamına gelir. Kimi görüşler kimlik kavramının iktidar içinden kurulduğunu, örneğin bir kadının kendisine "ben lezbiyenim" demesinin dahi var olan heteroseksüel patriarka içinden anlamlandırıldığına işaret ederler. Ancak kendini heteroseksüellikten kökten bir dışlama içinde tanımlayan bir lezbiyenlik, kısmen ve kaçınılmaz olarak lezbiyenliği de kuran heteroseksüel inşaları bizzat yeniden imleme yetisinden kendini mahrum bırakır. Böyle bir lezbiyen strateji sonuçta Butler'ın da belirttiği gibi zorunlu heteroseksüelliği tüm eziciliğiyle, baskıcılığıyla pekiştirmiş olur. Politik bir seçim olan lezbiyenlik, bir aşırılık ya da öykünme değildir. Homoseksüalite, heteroseksüelizmi taklit etmez tam tersine, lezbiyen kimlikler kopya edilecek asıl/lezbiyen olan heteroseksüel nedensellik çizgisini karmakarışık hale getirerek, bu şekilde heteroseksüellik adına asıl olma savlarının yanılsamalı niteliğini ortaya koyarak heteroseksüel kimlikleri paniğe sokar. Lezbiyenliğin, kadın olmanın anlam ve önemine dönüşü temsil etmediğini, dişilliği kutsamak anlamına gelmediğini, kadınmerkezli bir dünyanın işaretini vermediğini söyleyen Butler'a göre, lezbiyen cinsellikte bir özgüllük bulunabileceğini ileri sürmek, lezbiyen cinselliğin bir vakitler heteroseksüellikten ibaret olduğunu iddia etmeye mecbur bir karşı sav gibidir.

Afrika mitleri ve siyah kızkardeşlik

Homofobik gözetim altında leziyenlik nasıl marjinalliğe, fetişizme, ayrıksılığa itilerek yalıtılıyorsa, lezbiyen feministlerin lezbiyenliği ve bir lezbiyen yurdu tasavvurunu merkeze alması da aynı çelişkiyi üretebilme ihtimali taşır. Anaerkil ve dolayısıyla temelde dişil bir üslup olduğunda direnmek, do-

ğal ve toplum öncesi olarak kadınlara ilişkin uzun dönemli stereotipler getirir. Tekil bir "écriture féminine", kadınlar arasındaki dilbilimsel farkları düzleştirebilir. "Ayrılıkçı" terimini eleştiren Sonia Johnson, feminist ayrılıkçılığın kendisini nelerden ayırdığını (örneğin erkekler) tanımlama riski taşıdığına işaret eder. Erkekler kategorisini tarihsel ve toplumsal olarak zaten varsaymaktadır böyle bir lezbiyenlik düşüncesi. Rosi Braidotti'nin eleştirisi, ayrılıkçıların kodları değil, işaretleri yıkarak sadece sözlük düzeyinde yeniden-adlandırma yaptıkları yönündedir. Gloria Anzaldúa ve Cherrie Moraga *This Bridge Called My Back*'te (1981), lezbiyen deneyimlerin aynı olduğu varsayımına ve edebi ırkçılığa saldırır. Eleştirinin ana amacı, daha esnek bir lezbiyen edebi kimliği yaratmak, farklı kültür ve etnisitelerden lezbiyen kadınlar arasındaki ilişkilere ve temsiliyetlere yer vermek olmalıdır. Zira birleşik, evrensel bir lezbiyen kimliği yoktur ve lezbiyen eleştirinin de tek bir ekolü olamaz. Audre Lorde, Barbara Smith, Cherrie Moraga, Merle Woo, Paula Gunn Allen ve Gloria Anzaldúa gibi beyaz olmayan lezbiyenler, kadın hareketinin ve ikinci dalga feminizmden gelen ABD merkezli radikal ve liberal feminist teorinin barındırdığı ırkçılığa ve heteroseksizme karşı durdular. En ağır eleştiriler özellikle siyah lezbiyenlerden geldi. Afro-Amerikan kadınlar ve Chicana'lar, feminist meseleler olarak ele alınan konuların, sadece beyaz kadınların "deneyimleriyle" belirlendiğine, ırkçılıkla ve sınıfsal önyargılarla ilgili konuların es geçildiğine dikkat çektiler. Bu göz ardı etme durumu, "kızkardeşlik" ya da kadın deneyimlerinin ortaklığı kavramlarını sadece beyaz kadınlarla sınırlıyordu. "Beyaz sayılmayan kadınlar"ın (women of color) özellikle işçi sınıfından yükselen muhalif bilinci, 70'ler ve 80'ler boyunca politik söylemler üretirken "akademi" ile de savaşmaktan geri durmadı. Akademi dışında hiçbir kadın hareketine dahil olmasalar da süslü itimatnameleri dolayısıyla heteroseksüel akademisyenlere daha fazla ilgi ve saygı duyulmasının, heteroseksist hiyerarşileri yeniden yapılandırdığını düşünüyordu bell hooks. (Asıl adı Gloria Jean Watkins yerine, annesinin ve anneannesinin isimlerini birleştirerek türettiği bell hooks ismini kullanmaktadır.) Feminist olsun ya da olmasın, heteroseksüel kadınların büyük çoğunluğu erkeklerle yaşadıkları özel ilişkiyle daha çok alakadardır hooks'a göre. Hem homofobiyi sürdürüp hem de feminist olduklarını iddia eden kadınlar da beyaz üstünlükçü düşünceyi taşıyıp kızkardeşliği isteyenler kadar yanlış yoldaydılar ve ikiyüzlüydüler. Lisans öğrencisiyken yazmaya başladığı *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*'de (1981), cinsiyetçiliğin ve ırkçılı-

ğın tarihsel olarak siyah kadınlar üzerinde nasıl etkiler yarattığını, bu iktidar kalıplarının siyah kadınlığı değersizleştirme görüntülerini incelerken, beyaz-egemen-kapitalist patriyarka biçimlerine karşı ciddi eleştiriler geliştirdi bell hooks.

Dönemin siyah eleştirmenleri, ayrılıkçı feministleri, feminizmin orijinal hedeflerine ters düştükleri, eşitlik yaratmayı öngörmek yerine erkeklere boyun eğdirmek ve insan düşmanlığı yaratmak ana görüşü çerçevesinde, kadın merkezli ve kadın hâkimiyetinde bir toplum yaratma çabasında oldukları için yargıladılar. Siyah feminist eleştiriyi adlandıran ve ona yön verense Barbara Smith oldu. Önemli yazın antolojileri, eleştiri ve siyah kadın çalışmalarıyla feminizmin eleştiri alanını tek başına oluşturan bu önemli kuramcının öncü denemesi, 1970'lerde yayımlanan *The Truth That Never Hurts: Black Lesbians in Fiction in the 1980's* üç otobiyografiyi inceler. Gloria Naylor'ın *The Woman of Brewster Place*, Alice Walker'ın *The Color Purple* ve Audre Lorde'un *Zami*'si... Naylor'ın lezbiyeni, edebiyatın hayli erken dönemlerindeki motifleri ödünç alarak bir kurban misali betimlemesini eleştirirken, *The Color Purple*'ı bir fabl olarak değerlendirir. Yalnızca Lorde'un *Zami*'sinin tamamen siyah lezbiyenlerin tarihsel yerleşimi ve kültürüyle ilgili olduğu sonucuna varır.

Akademi ortamında değeri düşen altsınıf deneyimini, annesinden duyduğu hikâyelerle birleştirerek üslup ve yaratıcılıkla "icra" eden Audre Lorde (1934-1992), lezbiyen edebiyata kazandırdığı "biyomitografi" türüyle çeşitli anne-kız ilişkilerini ve mitlerini, olgu (fact) ile kurmaca arasındaki ikiliği bulanıklaştıran fantezileri ele alır. Sözel olmayan iletişimin, dilin yanı sıra enerji veren büyük bir güç olduğunu düşünür Lorde. Bu enerjinin kaynağı semiyotiktir. Şiirlerinin çoğu, anneler ve kız evlatlar arasındaki nefretten bahsederken, kendi biyomitografisi olan *Zami: A New Spelling of My Name* (1982), hem annelik etiğine bağlanması, hem de onu sökmesiyle ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Tanrılara adanan Afrikalı kadına, ölüm öncesi takılan süsler yerine kendi adına konuşma hakkının verilmesini isteyen Lorde, annesinden devraldığı kadınlık mirasını haksızlığa karşı ama iyi bir kız evlat olarak edebiyatla dönüştürmek ister. Kendini, Afrika-Amerika edebiyatı içinde Karayip Adaları anneleri ve kızları edebiyatı olarak anılan geleneğe dahil ederek, "siyah, feminist, lezbiyen anne şair" kimliğini benimser.

Adrienne Rich'in "siyah, kadın, evlat, lezbiyen, feminist, anne, hayalperest, kâbusumsu, yabanıl ve som şiirlerin iyileştirici büyücüsü" sözleriyle

övdüğü Lorde, ırkçılığa dayalı cinsel bastırmalar ile cinsiyetçi bakışı, modern dünyanın kadın sorunu içine yerleştirdiği bireysel sesiyle eleştirir. Karla Hammond'la bir söyleşisinde lezbiyenliğini, tutkulu bir aktivizmin yanı sıra kadınlar arasında var olan, cinselliğin ötesinde bir aşk olarak tanımlayan Lorde, lezbiyenliğin cinsellik boyutuna indirgenerek bir aşağılama ve fetişizm aracı haline getirilişine öfkelidir. Bu indirgemeci "seksüel terimlerle" örülü bakışa karşılık, lezbiyen bilincinin ciddi anlamda bir parçası olmasını istediği tensel bir erotizmi ve "siyah kız kardeşlik" kavramını önerir.

"An Open Letter to Mary Daly" (1984) başlıklı denemesinde, siyah kadınları savaşçı ve tanrıça olarak betimlemek yerine kurban olarak tanıtan Mary Daly'ye ve *Gyn/Ecology*'ye saldıran Lorde, Afrika tanrıçalarını, beyaz bir kadın şairin Eski Yunan ya da Hıristiyan tanrıçalarını bulabileceğinden daha güç verici buluyordu. Eserlerini Afrika'daki mitlerle, kendi atasal yurdu Dahomey'in mitleriyle, "zaman gerilimi" dediği tekniğin üzerine yerleştiren Lorde başta olmak üzere pek çok siyah lezbiyen, Blues ve ruhanilik ile işbirliği yaparak yeni bir dilin keşfini araştırdılar.

Birçok siyah feminist eleştirmen için bu eleştiri Afrika merkezli bir bakış açısını tanımlamaya dayanır, Afrika merkezli düşüncenin Batılı düşünce formlarına bir karşı çıkışı olarak işlevselleşir. Afrika merkezcilik; Afrika dinlerine, siyah toplumların değerlerine ve diline, sözlü edebiyatın, kültürün ve toplumsal aktivitelerin karşılıklı dayanışmasına ve özellikle de anneliğin kültürel önemine dayanmaktadır. Lorde'un edebi gelenek içinde yaptığı devrimi izleyen Alice Walker "womanist" (kadıncı) terimini, feminist terimden ayrı olarak, Afrika merkezciliğini kutlamak ve daha geniş bir kadınlık resminin ortaya çıkmasını sağlamak için *In Search of Our Mothers' Gardens. Womanist Prose* (1983) adlı şiir külliyatında kullanır ilk kez. Terime duyulan ihtiyacın, ev alanından çalışma alanına yönelmek gibi sosyal değişimleri savunan özellikle beyaz kadınlar tarafından yönlendirilen ilk feminist hareketlerden doğduğunu belirtir. Walker'ın eleştirel bakışı, siyah eleştirmenlerin kendi "eleştirel öykülerini" nasıl adlandırıp kontrol edebileceklerine dair önemli bir örnektir. Kadın imajlarının çoğu, Afrika sözlü edebiyatı ve mitlerden ortaya çıkmıştır Walker'ın; womanist'in, Yorùbá tanrısı Osun ile bağları vardır. Romanları ve eleştirel makaleleri, siyah kadın sanatçıların rolü, sanatçılar, siyah toplumlar ve siyah tarihi arasındaki bağlantı, mit ve siyah kültürün zenginliğini farklı dilleri yan yana getirerek ortaya koyan Walker romanı siyasi ve teorik savlarına evsahipliği yapan farklı bir model olarak

yapılandırır. *The Temple of My Familiar* (1989), farklı şivelerle konuşan insanların anlatılarını tarih, otobiyografi ve rüyalara gönderme yaparak birleştirir ama kadın vücudunu, lezbiyen tecrübeleri, hangi bakış açısından olursa olsun cinselliği göstermeyi reddeden bir eserdir.

Lezbiyen sadomazoşizmi

Geçmişten bugüne, gerek akademide, gerek lezbiyen feminist topluluk ve komünlerde, kuramlarda, kurmacalarda en büyük sorunsallardan biri de lezbiyen cinselliği olmuştur hiç kuşkusuz. 70'lerde lezbiyenliğin önemli kriteri değildi cinsellik. Judy Grahn, "Öcü Kadın Lezbiyen" (1970) makalesinde "Seks saplantısı olan erkekler, lezbiyenlerde seks saplantısı olduğuna inanıyorlar. Oysa tüm diğer kadınlar gibi lezbiyenlerin saplantısı aşk ve sadakattir" derken, Nina Sabaroff da benzer bir söylem kullanıyordu: Bizim istediğimiz salt "iyi seks" değil, iyi dostluk, iyi iş, iyi eğitimdir..."

Dönemin şairlerinden Elsa Gidlow (1898-1986) da aynı fikirdeydi. Lezbiyen kişiliğin güçlü bir parçasının diğer kadınlara yönelik bağlılık ve sevgi olduğunu söylerken lezbiyenliğin kadınlara karşı erotik yakınlığı içerdiğini ancak yine de birbirleriyle hiçbir zaman cinsel ilişkiye girmemiş pek çok lezbiyen kişilikli kadının olduğunu vurguluyordu.

Sadece cinsel kimlikler olarak algılanmamak, feminizmle aralarındaki düşünsel-tarihsel bağı zayıflatmamak ve bu konuda konuşup heteroseksüel erkekleri "tahrik etmemek" için kendi aralarında bile erotik yaşantılarından çok az bahseden cinsel anlamda muhafazakâr feministler, eşcinsel ya da heteroseksüel, baskı-itaat uzlaşmasına dayalı cinsel ritüellerin uygunsuz olduğunu ve feminist özgürlük hareketine ihanet ettiğini söylüyorlardı.

Lezbiyen kadının cinsel hazları üzerine pek fazla söylem üretilmeyişi, kadın-erkek ayrımı üzerinden cinsel farklılığın gözardı edilmesidir. Elin Diamond cinsel farklılığın cinsiyetler arasındaki çatışmalar ile eşanlamlı bir ifade olarak değil de, cinselliğin kendi içindeki farklılığına olası bir gönderme olarak algılanması gerektiğini; zira cinsel farklılığın toplumsal cinsiyet kimliğinin iki kutuplu karşıtlıklarının dengesini bozan bir unsur olduğunu belirtir.

Lezbiyenliğin cinsel boyutunu olumlayan bir erotik arayışa proleter lezbiyenler sahip çıktılar ve kökten belirlenmiş bir lezbiyen cinsellik geliştirmeyi amaçladılar. bell hooks'a göre "feminist hareketin altını oyan asıl tutum", bütün kadınların kendilerini en çok tatmin ettiğini düşündükleri cinsel pra-

tiği tercih etme hakkına saygı duymayı reddeden bu katı yargılardı:

"İki kadının cinsel anlamda birbirleriyle ne yapabileceğini hiçbir zaman anlamayan, başka bir kadını cinsel anlamda hiçbir zaman arzulamayan ama bir kadının lezbiyen ya da biseksüel olmayı seçme hakkını savunacak birçok kadın var. Aynı destek, birçok kadına ya da insana hitap etmeyen cinsel eylemler içinde bulunan lezbiyenlere ve heteroseksüel kadınlara da verilebilir. Lezbiyen sadomazoşizminin muhafazakâr feminist eleştirisinin altında homofobi yatmaktadır."

Eğer herhangi bir kadın, lezbiyenlerin kabul edilebilir sayılmak ve heteroseksüel kadınların rahat hissetmesini sağlamak için katı ahlaki standartlara uyulması gerektiğini düşünüyorsa homofobiyi sürdürüyor demektir. Kimi lezbiyenler, iki partner arasındaki "iktidar farkı" üzerinde temellenmiş bir cinselliğe ve sadomazoşist bir lezbiyenliğe açıkça sahip çıkmakta tereddüt etmezler. *Presence and Desire: Essays on Gender, Sexuality and Performance* (1993) adlı çalışmasında Jill Dolan, süregelen pornografi karşıtı feminist söylemin erotik lezbiyen tasvirleri sansürleyişini eleştirir. Lezbiyen kadın hazza ulaşmak için penetrasyona başvurmaksızın (örneğin sadomazoşist pratikler vb) sayısız yol seçebilir. Haz ilkesini reddeden, cinselliği yalnızca üremeye yönelik bir biyolojik faaliyet addeden Ortodoks düşünceyi en çok rahatsız eden şey de cinsel edimin hazza yönelişi, muğlak yönü ve performatif bedensel direniş pratiklerini çoğaltma imkânıdır.

2000'li yıllar itibariyle pasif arzuyu yıkarak olumlayan lezbiyen cinselliği edebi eserlerde ve sinema filmlerinde yer almaya başladı. Ana akım ve politik lezbiyenliğe karşı lezbiyen sadomazoşizmi teşvik etmek için çalışan Pat Califia ve Joan Nestle'nin yanı sıra Teresa de Lauretis'in kadınlar arasındaki arzuyu, kadın kimliğiyle özdeşleşmiş dişil bağ olarak görmekle yetinmeyip cinsel boyutu da işe katarak, lezbiyen arzuyu fetişizm bağlamında açıklayan çalışmaları literatürü hayli sarstı. Performans unsurlarını lezbiyen fantezinin gösterenleri olarak değerlendiren De Lauretis, lezbiyen maskelemesinde toplumsal cinsiyet ile performans arasında apaçık biçimde yer alan ve görünür olan boşluğa vurgu yaparak bunu "hayalleştirme" etkisi olarak tanımlar. Lacancı psikanalizde dişillik maskelemesi heteroseksüel erkeklere hitap etmektedir, böylelikle cinsel farklılık düzeni yeniden üretilmiş olur. De Lauretis şu soruyu sorar: "Peki ya bir kadın maskeleme eylemiyle bir başka kadına hitap ederse ne olur?" Böyle bir durumda maskeleme, egemen heteroseksüel düzen içinde telafi edilemez; çünkü kadın üstlendiği rolle özdeşleştirilemez.

The Practice of Love'da (1994), sapkınlığı patolojik olmaktan çıkararak lezbiyen cinselliğe dair sapkın arzu ekseninde psikanalitik bir teori geliştirerek ilk kayıp, iğdiş edilme ve fallus kavramlarını, sapkınlık ve fetişizm ışığında birkez daha okumayı önerir De Lauretis:

"Lezbiyen özne, iğdiş edilmeyi ne reddeder ne de durumuna rıza gösterir."

En başta kaybedilen bir nesne için duyulan sapkın arzuyu imlemektedir fetiş. Maskülen evrendeki fetişleştirmenin çok ötesinde, lezbiyen terminolojide ise fallustan ve fallusun penise indirgenmesinden kurtarılır, âşıklar arasındaki farkı ve arzuyu belirleyen herhangi bir nesne, herhangi bir gösterge olur. Lezbiyen arzunun kayıp nesnesi, yani fetişleştirilen imge dişil bedenin bizzat kendisidir. Lezbiyen fallusu, daha önce başka bir kadına duyulan dişil arzuyu olumsuzlayan bir gösterge olarak, zaman zaman penis isteği olarak algılatan şey, gerçekte kaybedilmiş, inkâr edilmiş dişil beden isteğidir. İğdiş edilme, kadınlardaki penis kaybını değil, dişil bedenin kendini kaybetmesini ve ona erişiminin de engellenmesini tanımlar. Lezbiyen fetiş, kayıp nesneyi telafi ederek onu özne açısından mevcut ve erişilebilir bir hale dönüştürür. Lezbiyenlerin erotik açıdan bir başka kadının bedenine yatırım yapmalarına izin verir fetişizm. Böylece Christina Rossetti'nin maskeli ifadesiyle; iki altın kuş yan yana, sarmaş dolaş birleşirler tek yuvada...

Kaynakça/Okuma Önerileri

Sylvia Townsend Warner, *The Cat's Cradle-Book*, Viking Publications, 1940.
Anais Nin, *House of Incest*, Swallow Press, 1958.
Ti-Grace Atkinson, *Amazon Odyssey*, Putnam Pub Group, 1974.
Jane Rule, *Lesbian Images*, Garden City N.Y. Doubleday, 1975.
Gina Covina, *The Lesbian Reader*, Barn Owl Books, 1975.
Sally Miller Gearhart, *The Wanderground*, Persephone Press, 1978.
Monique Wittig/Sande Zeig, *Lesbian Peoples: Material for A Dictionary*, Avon Publications, 1979.
Elly Bulkin, *Lesbian Fiction: An Anthology*, Alyson Pubns, 1981.
Elly Bulkin, *Lesbian Poetry: An Anthology*, Persephone Press, 1981.
Adrienne Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, Onlywomen Press Ltd, 1981.
Barbara Grier, *Lesbian in Literature: A Bibliography*, Naiad Press, 1981.
Elsa Gidlow, *Sapphic Songs: Eighteen to Eighty*, Naiad Press for Druid Heights Books, 1982.
Audre Lorde, *Zami: A New Spelling of My Name-A Biomythography*, The Crossing Press, 1982.

Rita Mae Brown, *Rubyfruit Jungle*, Bantam Press, 1983.
Joyce Cheney, *Lesbian Land*, Word Weavers, 1985.
Monique Wittig, *The Lesbian Body*, Beacon Press, 1986.
Catharine R. Stimpson, *Where the Meanings Are: Feminism and Cultural Spaces*, Routledge Press, 1989.
Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, 1990.
Radclyffe Hall, *The Well of Loneliness*, Anchor Press, 1990.
Bonnie Zimmerman, *The Safe Sea of Women: Lesbian Fiction 1969-1989*, Beacon Press, 1991.
Jill Dolan, *The Feminist Spectator as Critic*, University of Michigan Press, 1991.
Gertrude Stein, *Alice B. Toklas'ın Özyaşamöyküsü*, Çev.: Nesrin Kasap, Metis Yayınları, 1992.
Monique Wittig, *The Straight Mind*, Beacon Press, 1992.
Sheila Jeffreys, *The Lesbian Heresy*, Spinifex Press, 1993.
Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, 1993.
Teresa De Lauretis, *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Indiana University Press, 1994.
Djuna Barnes, *Geceyi Anlat Bana*, Çev: Aslı Biçen, Ayrıntı Yayınları, 1994.
Irene Reti, Valerie Jean Chase, Gloria Anzaldua, Becky Birtha, Irena Klepfisz, Judith Barrington, *Garden Variety Dykes: Lesbian Traditions in Gardening*, HerBooks, 1994.
Jill Dolan, *Presence and Desire: Essays on Gender, Sexuality, Performance (Critical Perspectives on Women and Gender)*, University of Michigan Press, 1994.
Colette, *O Zevkler*, Çev: Bülent Boysan, İletişim Yayınevi, 1995.
Adrienne Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, W.W.Norton & Company, 1995.
Lillian Faderman, *Erkek Aşkının Ötesinde, Rönesanstan Günümüze Kadınlar Arasında Romantik Dostluk ve Aşk*, Çev.: Zülal Kılıç, Göçebe Yayınları, 1997.
Mary Daly, *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*, Women's Press, 1998.
Anja Meulenbelt, *Utanç Bitti*, Çev.: İlknur İgan, Ayrıntı Yayınları, 1999.
bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, South End Press, 1999.
Margaret Fuller, *Woman in the Nineteenth Century*, Dover Publications Inc., 1999.
Lillian Faderman, *To Believe in Women: What Lesbians Have Done For America-A History*, Mariner Books, 2000.
Bonnie Zimmerman, *Lesbian Histories and Cultures: An Encyclopedia*, New York Garland Publishing, 2000.
Audre Lorde, *The Collected Poems of Audre Lorde*, W.W. Norton & Company, 2000.
Colette, *The Pure and The Impure*, New York Review Books Classics, 2000.
Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, Sierra Club Books, 2000.
Barbara Smith, *The Truth That Never Hurts: Writings on Race, Gender, and Freedom*, Rutgers University Press, 2000.
bell hooks, *Feminizm Herkes İçindir*, Çev.: Ece Aydın, Berna Kurt, Şirin Özgün, Aysel Yıldırım, Çitlembik Yayınları, 2002.

Cherrie Moraga-Gloria Anzaldua, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Third Woman Press, 2002.
Maggie Humm, *Feminist Edebiyat Eleştirisi*, Yay. Haz.: Gönül Bakay, Ed. Gamze Varım, Çev.: Kolektif, Say Yayınları, 2002.
Alice Walker, *In Search of Our Mothers Gardens: Womanist Prose*, Mariner Books, 2003.
Alice Walker, *In Love&Trouble: Stories of Black Women*, Mariner Books, 2003.
Sheila Jeffreys, *Unpacking Queer Politics: A Lesbian Feminist Perspective*, Polity Press, 2003.
Violette Leduc, *LA Batarde*, Dalkey Archive Press, 2003.
Alice Walker, *The Color Purple*, Mariner Books, 2006.
Ingeborg Bachmann, *Otuzuncu Yaş*, Çev.: Kamuran Şipal, Yapı Kredi Yayınları, 2006.
Charlotte P. Gilman, *Kadınlar Ülkesi*, Çev.: Seher Özbay, Otonom Yayıncılık, 2007.
Judith Butler, *Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma*, Çev.: Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, 2007.
Judith Butler, *Cinsiyet Belası*, Çev.: Başak Ertür, Metis Yayınları, 2008.
Martin Duberman, *Stonewall İsyanı*, Çev.: Ceren Günger, Agora Kitaplığı, 2008.
Amy Lowell, *Pictures of the Floating World*, BiblioBazaar Publications, 2008.
Marilyn French, *Kadınlara Mahsus*, Çev.: Armağan İlkin, E Yayınları, 2009.
Helene Hirata, Françoise Laborie, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, Çev.: Gülnur Acar-Savran, Kanat Kitap, 2009.
Frederic P. Miller, Agnes F. Vandome, John McBrewster, *Lesbian Feminism: Rita Mae Brown, Charlotte Bunch, Adrienne Rich, Audre Lorde, Marilyn Frye, Mary Daly, Sheila Jeffreys, Monique Wittig, Queer Theory*, Alphascript Publishing, 2009.
Alice Walker, *The Temple of My Familiar*, Mariner Books, 2010.
Christina Rossetti, *Goblin Market, The Prince's Progress, and Other Poems*, Qontro Classic Books, 2010.
Sue-Ellen Case, *Feminizm ve Tiyatro*, Çev.: Ayşan Sönmez, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010.

Gelecek, Çocuk Oyunu: *Queer* Kuram, Özdeşleşmeme ve Ölüm Dürtüsü

LEE EDELMAN

Girizgâh olarak, son zamanlarda meydana gelen, küçük çaplı ve kamuoyunu uzun boylu meşgul etmeyen politik bir ihtilaftan söz etmek istiyorum. Basının öne çıkardığı skandal niteliğindeki bin bir çeşit olay gündemdeyken ABD yurttaşlarının bu konuya kafa yormaya istekli olmama hakkı var. *New York Times*'ta yayımlanan bir makaleye göre, Başkan ve Bayan Clinton'la ilişkili ve kâr amacı gütmeyen bir organizasyon olan Ad Council tarafından sponsorluğu üstlenilen bir dizi kamu hizmeti duyurusu "nerede siyasetin bitip kamu hizmetinin başladığına dair bazı soruları tartışmaya açıyor(du)". Bu tanıtıcı reklamlar her ne kadar kısa bir süreliğine ve beklenmedik bir şekilde medyanın ilgisini üzerine çekmiş olsa da, söz konusu "sorular"ı tartışmaya açan kişiler, bu sayede Başkan'ın imajının perçinlenebileceğini ve haberler Başkan'a doğası gereği siyasi olmayan bir rol biçtiği sürece siyasi nüfuzunun güçlenebileceği korkusu etrafında yoğunlaşıyordu. Başkan'ı, *Times*'ın kullandığı ifadeyle "endişeleri olan, çalışkan bir ebeveyn" ve kendilerini koruyamayan çocukların iyiliği için uğraşan bir insan olarak tanıtmakla "Amerika'nın Çocukları İçin Hep Birlikte" kampanyası adına yapılan bu duyurular, Cumhuriyetçi medya danışmanı Alex Castellanos'un korktuğu üzere, Amerikalı seçmenin nazarında ahlaki itibarının yükselmesine neden olabilirdi. *Times* gazetesinin sayfalarında esip gürleyen Castellanos, "Karşımıza tam bir baba

portresi çıkarıyorlar, onu baba ayıcık, politika hanesinin direği olarak sunuyorlar. Başka ne bu kadar işine yarayabilir ki?" diye dert yanıyordu.[1]

Ancak kamuya çocuklarla ilgilenen bir ebeveyn olarak sunulmasında işine en çok yarayan, bu türden bir sunumun siyasetin alanından *bağımsız* olduğuna dair mutabakattır; aslında bu kamu hizmeti duyuruları her ne kadar süregiden bir politik kampanyayı akla getiren ("Biz çocuklar için mücadele veriyoruz. Siz kimin tarafındasınız?") retorik bir gösterişle sonuçlansa da, bu retoriğin amacı tam da meselenin yalnızca tek bir tarafı *olduğunu* göstermektir. Böylesi açıkça malumu ilan eden bir tek taraflılık (tartışmasız kabul edilmiş bir kültürel değerin, masumiyeti savunulmayı bekleyen bir çocuk figürünün içine sıkıştırılmasının olumlanması) tam da kamu hizmeti reklamlarıyla daha uçucu olan politik ikna söylemi arasındaki ayrımı ortaya koymakta. Bu noktada, ikisini de ezici ve tehlikeli biçimde politik kılanın tam da bu olduğunu düşündüğümü belirtmek isterim: Sözünü ettiğim politiklik, medya danışmanının ima ettiği gibi tarafgir bir mana değil, çok daha sinsi bir anlam taşıyor. Çocuk imgesine karşılık gelen evrenselleştirilmiş fantezi, bizzat "politik" olanın düşünülebildiği yapıları zorlayarak şekillendirdiği sürece politiktir. Çünkü, her ne kadar uygulayıcılarının bir kısmı daha arzu edilebilir bir toplumsal düzen kurmak uğruna radikal araçlara başvursa da, politika adı verilen şey kaçınılmaz olarak bir toplum düzenini *olumlamak* üzere işlemektedir; toplumsal gerçekliği edimselleştirmek uğruna çeşitli stratejiler belirleyip bu gerçekliği geleceğe aktararak içindeki çocuğa miras bırakmayı amaçlar. Bu durumda, "çocuklar için mücadele" etmiyor olmak neyi göstermektedir? Taraf tutmak demek kaçınılmaz olarak kişinin "çocuk"u takıntılı bir biçimde düşlediği geleceğin ayrıcalıklı simgesi haline getiren politik bir yapının tarafında olmak anlamına geliyorsa, *öteki* "taraf"ı tutmanın yolu nedir?

Makalemin ilerleyen kısmında, hayatımızın her alanını işgal eden çocuk mecazını politik istikbale atfedilen evrensel bir değer figürü olarak sunan politikayı sorgulamak ve karşısına bu türden bir politikanın yapısal belirleyicilerine muhalefet yapabilecek, daha başka bir deyişle muhalefet mantığına muhalif olabilecek imkânsız bir *queer* muhalefetlik projesi konumlandırmak istiyorum. Çelişkili görünen bu ifade, bilhassa muhalif olmakla tanımlanan kimliklerin tözelleştirilmesinin yanı sıra, politikanın tarihi anlamın kendini zaman içinde *kendi olarak* açığa vurduğu bir anlatıya dönüştür-

1 Bennet, James, "Clinton, in Ad, Lifts Image of Parent", *New York Times*, 4 Mart 1997, New England Baskısı, A 18.

me fantezisine karşı bir direniş kuvveti (*queer* kuram alanındaki çalışmaları özü itibarıyla sapkın olan direniş) aşılamayı amaçlamaktadır. Politik istikbale ilişkin bu mecburi inanışa direnmeye çabalarken, bu türden bir direnişin, politikaya özgü bir davranış sergileyerek anlama bir nevi diyalektik erişim sağlayacağına dair umudu da hepten reddetmekle amacım, politikanın daima bir gösterene ait olduğunu ve *queer* kuramın egemen kültürel mantığı yeniden üretmek üzere girişimde bulunurken anlamlamadaki değişimlerle arasında kurduğu biçimsel ilişkiyi asla gözden kaybetmemesi gerektiğini vurgulamak. Hikâye anlatımının nerede başarısızlığa uğradığını anlatan bir hikâye olarak tanımlayabileceğimiz *queer* kuram, bu başarısızlığın değerini ve yükünü kendi üzerine alarak, bana kalırsa, anlatısal gerçekleştirme ve gerçeklik duygusunu yitirmenin [*derealization*] birbiriyle iç içe geçtiği imkânsız "öteki" tarafı işgal etmektedir. Makalemin geri kalan kısmında bu önermenin anlam ve içerimlerini açıklamaya gayret edeceğim, ancak bundan evvel politika ile göstergenin politikası arasındaki bazı bağlantıların gözden geçirilmesi gerektiği kanaatindeyim.

Lacan'ın simgesel terimiyle adlandırdığı göstergesel ilişkiler ağı gibi, politika da insanlar olarak deneyimlediğimiz toplumsal gerçekliğin düzlemi olarak işlev görebilir, ancak yalnızca bizi bu gerçekliği bir fantezi biçiminde deneyimlemek durumunda bıraktığı sürece: Fantezi, tam da bu türden bir biçim, bir düzen ve bir organizasyondur; birer özne olarak kimliğimizin istikrarının ve bu kimliklerin bize tanınabilir bir biçimde yansıtıldığı kültürel yapıların devamlılığının garantisidir. İnsan deneyiminin maddi koşulları aslında her ne kadar farklı politik perspektiflerin sahip olduğumuz kolektif gerçekliğe isim koyma ve bu sayede gerçekliği şekillendirme erkini elde etmek için birbiriyle yarışmasından kaynaklanan çeşitli çelişkilerin etkisi altında olsa da, söz konusu perspektiflerin temsil ettiği toplumsal görüşler arasındaki bu bitmek bilmez mücadelede ortak bir niyeti ifade etmektedir: Kendini belirli bir fanteziye libidinal olarak karşılık gelen gerçeklik olarak kurmak ve bu yolla gösterenin düzeninde üretilen simgesel "gerçeklik"in özündeki boşlukla travmatik bir biçimde yüzleşmenin önüne geçmek. Diğer bir ifadeyle: Muhayyel ilişkilerin, yani benliğin varoluşsal bir tamlığın (bundan kastım, geçmişe dönük bir şekilde konumlandırılmış ve dolayısıyla daha baştan kayıp olduğu söylenebilecek farklılaşmamış bir mevcudiyet) keyfini sürdüğü yolundaki yanlış tanımaya (*misrecognition*) dair bir anlayışı anımsatan ilişkilerin, gösterenin izni dahilinde simgesel tatmin için birbi-

riyle mücadele ettiği temelin belirleyicisi, politikadır. Sadece gösterenin dolayımıyla bu muhayyel ilişkileri *dile getirebiliriz* ama bunu da daima bu ilişkilerin gerçekleşmesini olanaksız kılan mesafeyi koyarak yapabiliriz: Tam da dilsel sistemin yapısından kaynaklanan erteleme ve dolayımlar zincirinin özünde var olan bir mesafedir söz konusu olan. Gösteren, simgesel bir biçimde birer özne olarak kuruluşumuza dair yabancılaştıran ve anlamsız bir işarettir, diğer bir deyişle, anlam çerçevesinde tabi kılınarak özneleştirilişimizin işaretidir; gösteren, daima Öteki'nin düzeninde, yani başka bir yerden dile getirilen bir toplumsal ve dilsel gerçeklik düzeninde ikamet etmemizi sağlayandır; gösteren, kendimizi bulmamızı sağlıyormuş gibi görünse de yaptığı bizi anlama dahil etmekten ibaret olan ve bize hiçbir zaman tam anlamıyla özdeş olamayacağımız bir tür *vaat içeren* bir kimlik bahşedendir; çünkü biz, gösterenin özneleri olarak ancak birer gösteren olabiliriz: Ancak özne olarak kendimizi (bizi ikiye bölen ve bunun sonucunda ortaya çıkan yarığı kapatmak için) yakalamanın peşindeyizdir. O halde politika bu süreçlerin adını, toplumsal öznenin dışarıda olanla özdeşleşip onu daima ertelenen mevcudiyetinin bir parçası haline getirerek bütünleşme koşullarını sağlama almaya çabalaması sayesinde koymaktadır.

Dolayısıyla simgesel dahilindeki politika eğer daima *simgeselin* politikasıysa ve geleceğin gerçekliğine yönelik ve onun adına işliyorsa, gerçekleştirmeyi umduğu vizyonun kökleri muhayyel bir geçmiştedir. Bu, politikanın arzunun geçiciliğine, arzunun kaçınılmaz tarihselliği (anlam betilerinin düğüm düğüm birbirine eklenip yer değiştirerek ilerlemesi; gösterenin, nafile yere de olsa, kurduğu öznenin içindeki yarığı doldurabilme umuduyla ürettiği yoğun metaforik yatırım noktaları) olarak adlandırabileceğimiz şeye ayak uydurduğu anlamına gelmekle kalmaz, aynı zamanda politikanın bir anlatıya çevirilebilmesinden, teleolojik temsilinden ötürü arzunun geçiciliğini yansıtan bir ad olduğunu da gösterir. Politika, diğer bir ifadeyle, anlatının kurgusal formunu kullanarak dışavurma ve biçimlendirme yoluyla libidinal pozisyonların üstbelirlenimleri ile simgeselin yorumlama ve anlam-üretme mantığınca asimile edilemeyen dürtülerin bastırılması olanaksız gücünden kaynaklanan psişik savunmalardaki tutarsızlıkları sıra sıra birer alegoriye dönüştürür ya da daha karmaşık bir hale sokar. Dürtüler, anlamlama tarafından engellendiği için dışarıda, ötede kalmakta ısrar eden şeyin istikrara karşı tehdit oluşturan gücünü barındırır. Anlamın kaçırdığı şeyin yerini tutan dürtüler, bütün aptallığı ve anlamsal kofluğuyla gösterenin gösterme dü-

zeninin temelinde indirgenemez boşluğu muhafaza edişi ve aynı zamanda bu boşluğu görünmez kılmasıyla aynı yolu izler. Kısacası, politika, bize tarih olgusunu, kesintisiz olumsuzlama ve gerçekliğin yeniden inşa edilmesi yoluyla kendini gerçekleştirme rüyasının gerçekleştiği bir zemin olarak sunar; ancak bunu yaparken, malzeme olarak kullandığı geleceğin aslında hayali bir geçmişe ait olanaksız bir yer olduğunu ve bu yerde simgesel düzenin gösterme sisteminin özünde yer alan erteleme olgusunun bulunmadığını gizler.

O halde evrensel öznenin post-Kantçı döneminin politikanın figürü olarak kullanılmasına pek şaşmamalı, karar verilemez biçimde geçmişe uzanan istikbal figürü, yani bildiğimiz çocuk imgesi olmasına da. Philip Aries, Lawrence Stone ve James Kincaid'in de aralarında bulunduğu birçok akademisyenin çalışmalarının da açıkça gösterdiği üzere, tarihsel bir kurgu olarak duygusallaştırılmış kültürel özdeşleştirmeler için biçimsel bir ardiye vazifesi gören çocuk, bizim için artık toplumsal düzenin nihai amacının (*telos*) timsali haline gelmiştir ve kutsallaştırılmış çocuk figürü için bu düzenin daimi bir güven içinde sürdürülmesi farzdır. Ancak zorlayıcı bir nitelikle evrenselleşmesiyle, bu imge, politik söylemi (asla simgesel durumunu kabul ya da bu duruma hitap etmemize izin verilmeyen) kolektif bir istikbal gerçekliğini peşinen kabullenmeye sevk ederek disiplin altına almaya yarar. Delacroix'nın bizi devrimci umudun cesur yeni dünyasına çağıran, çıplak memesiyle her bakanı ona sahip olan sütten kesilmemiş çocuğa dönüştüren ikonik Özgürlük imgesinden *Sefiller*'in logosunda yer alan ve mega-müzikalin "politika"sını ufak çapta canlandıran aynı şekilde evrenselleştirilmiş kimsesiz çocuk resmine, artık ne politikayı geleceğe dair bir fantezi olmaksızın ne de geleceği çocuk figüründen bağımsız algılayabilecek durumdayız.

Bundandır ki, örneğin P.D. James, romanı *The Children of Men*'de görünürde insan ırkının üreme yeteneğini tamamıyla yitirdiği bir geleceğin toplumsal etkilerini tahayyül etme çabasına girer. Romanının anlatıcısı biyolojik talihin tersine dönmesini, tahmin edilebileceği üzere, yirminci yüzyıl sonundaki demokrasilerde cinsel değerlerde bir buhran yaşandığı varsayımına bağlamakla kalmaz –"Sinemada, televizyonda, kitaplarda, hayatta pornografi ve cinsel şiddet giderek daha fazla ve daha açık bir şekilde yer almaya başlamış, buna karşılık Batı'da giderek daha az sevişir, daha az çocuk yapar olmuştuk"[2] şeklinde açıklar– aynı zamanda fantazmatik istikbal olarak

2 James, P. D., *The Children of Men*, New York: Warner Books, 1994, s. 10.

'çocuk'a yatırımımızı kontrol eden ideolojik malumu ilamı da dile getirir: "kendimiz için değilse de ırkımız için gelecek kuşaklara dair bir umut olmadan, ölüyor olsak da yaşamaya devam edeceğimizden emin olmadan" diye devam eder anlatıcı, "bütün zihinsel ve duyusal hazlar zaman zaman bana kalıntıları enkazımızın dibinde birikmiş acınası ve unufak olmuş birer kanıt gibi geliyor."[3] Burada "Çorak Ülke"ye belli belirsiz bir göndermede bulunurken, Vivienne Eliot'ın "Madem çocuk istemiyorsun, o halde niye evleniyorsun?" demesi iyi bilinen bir başka mısrayı daha akla getirir ve diğer taraftan çocuğun işlevini ortak gerçekliğimizin yaslandığı seküler teolojinin dayanağı olarak üretir (seküler teoloji, hem kolektif anlatılarımızın anlamını hem de kolektif anlam anlatılarımızı şekillendirir). Neticede "ölüyor olsak da yaşamaya devam edeceğimizin" garantisi olma görevi sırtına yüklenen çocuk, sanki doğası gereğiymiş gibi, tam da doğanın limitlerini aşmak üzere canlı bir doğal taahhüt olarak tasavvur edildiğinde, *The Children of Men*'in anlatıcısının üremeye katkısı olmayan "zihinsel ve duyusal hazlar"dan irkilişi bu durumun yol açtığı pathos'u açığa çıkarır. Bu türden keyiflerin hepsine birden yansıtmalı biçimde "acınası" bir nitelik atfedip bunun karşılığında "gelecek kuşaklara dair bir umut" yokken haz peşinde koşturmayı hor gören ve "kalıntıları enkazımızın dibinde biriken acınası ve unufak olmuş birer kanıt" benzeri pek çok ifade kullanmakla, gerçekte çocuğa dair fetişçi biçimlendirmeleri ifşa etmektedir. Aslında, romanın anlatısal tasavvurunun ne olduğuna dair cevabı en iyi metnin kendisinden alırız: Okuma yazma bilen herkesin tahmin edeceği üzere, kitabın sonunda çorak dünya doğum mucizesiyle yeniden yeşerir.

Eğer *The Children of Men*'in yazarı da tıpkı insan türüne ait çocukların anne-babaları gibi hayatımızın her alanına yayılan, kendinden hoşnut ve yanlış tanınma stratejisini izleyen narsisizmin her daim doğumu teşvik eden (pronatalist) mistifikasyonlarına kolayca teslim olma yoluna gidiyorsa, anlatıcısının –"hetero" olarak nitelenmeyi tamamıyla hak eden bir tavırla– "üreme amacından tamamen uzaklaşan seksin neredeyse anlamsız, akrobatik bir eyleme dönüştüğü"nde[4] ısrarcı olmasında şaşılacak ne var? Bunun anlamı, tabii ki, heteroseksüelliğe özgü olan üremenin gerekliliği bahanesi simgeselin cinsel anlamlılık ve erotik ilişkisellik mekanizmasını işleten anlamın *ötesindeki* dürtüyü görünmez kıldıkça, cinselliğin anlamı temsil etmek üzere yaşa-

3 *Age.*, s. 13.
4 *Age.*, s. 167.

nacağından başka bir şey değildir. Salt olasılığı dahi heteroseksüel sekse dair gün gibi aşikâr hakikati ortadan kaldırmaya yeten, kültürel bir yük olarak geleceği gösterme görevini bahşettiği heteroseksüelliğin kendisini anlamlamanın geleceğiyle döllüyormuş gibi görünen çocuk, her-an-gerçekleşmek-üzere gibi duran bir kimlikle aramızdaki özdeşleşmenin önemli bir parçasını teşkil eder. Simgesel anlam düzenine olan tehdidi inkâr etmek üzere kurulu bu kimlik, bizi, tatmini anlam *olarak* tatmin etmeye yetmeyecek bir anlamın içinde aramaya yönelten bir arzu yapısına bağlıdır; "anlam" anlamına geldiği kimlikte var olan yarığı kapatmakta yetersiz kalır.

Politik vizyonların, motive edici amaçlarını kültürel olarak hayatımızın her alanına sinmiş *bir istikbal vizyonu olarak* (durmaksızın ertelenmesine rağmen) temsil eden bir simge işlevi gören çocukla ve çocuğa dair bu türden mecburi bir özdeşleşmenin sonuçları, *queer* bir muhalefet politikasının göz önünde bulundurulmasını zorlaştırıyor olmalı. Bu nedenle *queer* cinsiyetlerin talep etmeyi umut ettikleri *queer*lik, politika yapısının temelini oluşturan bu duruma karşı kararlı bir muhalefet göstermeleri sayesinde ortaya çıkacaktır; muhalefetin hedefi, toplumsal özneyi yeniden üretmek üzere kimlik ve istikbalin izdivacıyla elde edilen simgesel kapanmaya olan fantazmatik istektir. Kuşkusuz bu durumu muhafazakârlar pek çok liberalden daha iyi anlar; çünkü muhafazakârlık toplumsal dokuda radikal bir parçalanma üzerine derinlemesine bir tahayyüle sahipken liberalizm limitsiz esnekliği dahilinde bir inanca muhafazakâr bir tavırla sımsıkı sarılır. Dolayısıyla sağın söylemi sürdürdüğümüz ve rollerini benimsediğimiz toplumsal ilişkilere içkin biçimsel mantıklara dair daha büyük bir farkındalık ve ısrar gösterme eğilimindeyken, solun söylemi simgeselin, anlatısal sekansın ilerleyişi olarak gördüğü tarihle söz konusu biçimsel mantıkların yerini değiştirerek değişimi yerleşik kılma kapasitesini daha iyi anlama eğilimindedir.

Örneğin, kürtajla ilgili süregelen bir kampanyanın belirli bir yerde yarattığı etkiye bakalım. Pek de uzak sayılmayacak bir süre önce, kürtajın yasal hak olmasına karşı olanlar Cambridge, Massachussets'te gelip geçenin bol olduğu bir köşede kiraladıkları bir panoya gelişimini tamamlamış bir fetüsün devasa bir resmini asarak altına şu basit ve niteliksiz ifadeyi yazmıştı: "Bu bir çocuktur; seçim değil." Barbara Johnson'ın da aralarında bulunduğu pek çok eleştirmen, fetüsü bir kişiymiş gibi sunarak ona hayat veren mecazların nasıl aynı zamanda hem kürtaj karşıtı polemiklerin ortaya çıkmasına hem de bu polemiklerin güç bulmasına neden olduğuna ve bu sayede pole-

miği sürdürenlerin tartışmanın nesnesine, yani fetüse bir şahıs olarak hitap etmekle meselenin hukuki yönüne nasıl en başından bir yanıt hazırladıklarına dair ayrıntılı çözümlemelerde bulundu. Ne var ki, bu retorik duruma ilişkin bir yapısökümden ziyade (yani, örneğin, nesneleştiren "o" zamiri ile aksini imkânsız kılacak biçimde insanlaştırıcı bir etki yaratan "çocuk" nitelemesini yan yana getirerek söylemi parçalamakla, bir çözüm getirme vaadinde bulunduğu kararsızlığı muhafaza ettiğini, dolayısıyla sözceleme biçimiyle dile getirdiği ifadenin hakikatine şüphe düşürdüğünü kaydetmekten ziyade), sözcelemesinin, muhtemelen kasıtlı olmamakla birlikte, açığa çıkardığı ideolojik hakikat üzerine yoğunlaşmak istiyorum.

Eşcinsel bir adamın bunu söylemesi garip gelebilir ama Cambridge'deki bu ilan panosunu gördüğümde bana hitap ettiğini düşünerek okudum. Ne de olsa gösterge, ideolojik doğallaştırma işinin başarıyla yerine getirildiğini doğrulayan aynı mutlak ve görünmez otoriteyi arkasına alarak ilahi görevi de ilan ediyor olabilirdi: "Verimli olun, çoğalın." Tıpkı yalnızca belirli bir açıdan bakıldığında görülebilen anamorfotik bir çarpıklık gibi, bu ifadeyle aramdaki öznel ilişkinin meylinden ötürü slogan, kürtaja olduğu gibi *queer* cinsellik pratiklerine de muhalif olan ortak çıkarı dile getiren bir mantık niteliğine büründü; söz konusu ortak çıkar, 1997'de Atlanta'da bir lezbiyen bar ile kürtaj kliniğini bombalayan radikal gruplarca gayet iyi anlaşılmıştır (her ne kadar mecazi bir kimliğin gerçeğe dönüşmesi şeklinde olsa da). İlan panosu, sağ kanat söylemin belirgin hale getirdiği hakikatlerin bir örneği olarak, sol kanat söylemin gizli kalmasını tercih ettiği şeyi anlamış durumdadır: Asıl baskı, bizlere birer özne olarak hiçbir anlamlı seçenek bahşetmeyen tahakküm, kendi istikbalimizi ayrıcalık tanınmış bir çocuk biçiminde kabullenmek zorunda bırakılışımız, dolayısıyla şimdiyi özdeşleşmelerimizin çocuğuna gebeymiş gibi tahayyül etmek mecburiyetinde oluşumuzdadır. Şimdi, mesafeden, içsel yarıktan ötürü gösterme düzeni içinde oluşan deliği dolduracak bir anlama gebedir ve simgeselin "anlam" mantığına tabi kılınmamızla ürer.

Hal böyleyken, sol kürtaj *lehine* sağdan daha fazla söz almayacaktır; ilan panosunun tekinsiz bir biçimde ifade ettiği gibi, sol kendini tek bir seçime yaslar. Peki, o zaman kürtajı *savunacak* olan kim; kim üremeye, istikbal tahayyüllerine ve dolayısıyla hayata karşı bir duruş sergileyecek? Kim "çocuk"u ve bir şekilde onu çevreleyen imleme yarığını birleştirme fantezisini (içten içe kendimizi onları yerine getirmeye mecbur hissettiğimizi fark etmemize engel olduğu sürece, bizi dürtülerimizin şiddetine karşı koruma gö-

revi üstlenen fanteziyi) alaşağı edecek? Cevabın sahibi yine sağ kanattır; *queer* cinsel pratiklerde örtük gerçek muhalif politikanın (kuşkusuz bizler için çok önem arz ettiğinden ötürü engellenen) liberal söylemde, sebatkâr görüşmelerde, hoşgörü ya da haklarda değil, *queer* bireylerin –hem toplumsal hem de simgesel açıdan her manada– sözleşmeyi toptan feshetme kapasitelerindedir. Bunun nedeni, sözleşmenin geleceğin gerçeğin geri dönüşüne, dolayısıyla da ölüm dürtüsünün ağır basmasına karşı bir garanti olması üzerine dayalı olmasıdır. Tepki güçlerinden türeyen *queer* cinsiyetlere dair okumalara bu nedenle kulak vermemiz, hatta düşüncelerimizi bu okumalarla şekillendirmemiz şarttır. Her ne kadar dileğimiz, az sonra Amerikan Aile Birliği başkanı Donald Wildmon'ın sözlerinden yapacağım alıntının ortaya koyduğu değerler sistemini tersine çevirmek olsa da, en iyisi bu mübalağalı laf kalabalığına fazla takılmayıp bunu *queer* muhalefetin yönelimsizliğine dair bir uyarı olarak almak: "Homoseksüel hareketi kabul etmek ya da buna karşı kayıtsız kalmak, idare biçiminin yeniden belirlenmesi ve kendimizin, çocuklarımızın, torunlarımızın bir tanrısızlık döneminin dibini boylamasıyla toplumun mahvına sebebiyet verecektir. Bu açıdan bakıldığında, tehlikede olan asıl Batı Medeniyeti'nin temelidir."[5] Liberal çoğulculuğun standart söylemini tekrarlamak üzere bir kez daha ağzımızı açmadan, bir defa daha bizimkinin başka türlü bir aşk olduğunu ama onunkinden farklı olmadığını söylemeden, göstermelik bir şekilde hem Doğu hem de Batı'daki medeniyetlere nasıl da fevkalade katkılarda bulunduğumuz teranesine yeniden başvurmadan önce, durup bir an düşünebilir ve Bay Wildmon'ın belki de haklı olabileceği sonucuna varabilir miyiz acaba? Belki de *queer* kuramın *queer*'liği tam da bu şekilde, üreme üzerine kurulu bir istikbale dair sarsılmaz inancımızın temelini çatlatarak idare biçimini yeniden belirlemeyi hedeflemelidir.

Tabii ki lezbiyen, gey, biseksüel ve *transgender* ebeveynlerin sayısı, kürtaj karşıtı poster çocuklarının süslediği ilan panolarının boyunu çoktan aşmış durumda. Lezbiyen, gey, biseksüel, transgender, transseksüel ya da *queer* olarak özdeşleşen bir kişi, yapısı gereği gelecek düşünün cazibesine karşı koyar, yeniden üreme isteğini reddeder ya da kendini simgeselin asimile edici mantığının dışında veya karşısında konumlandırır denemeyeceği gibi, bu mantığın dışında durabileceğimiz herhangi bir temel de mevcut değildir. Ancak,

5 Wildmon, Donald, "Hope '97 Tour to Counter Pro-Homosexual Philosophy in American Culture", *American Family Association Alert*, http://www.cfnweb.com/headline.htm (Erişim tarihi: 25 Şubat 1997)

ister muhalif olsun ister yandaş, politika kendini hiçbir zaman esas kimliklere yaslamaz; onun yerine kimliklerin esas özelliği olan biçimselliğe ve dolayısıyla toplumsal kimliklerin içindeki yerinin daima belirli olduğu biçimsel ilişkilere odaklanır. Burada *queer*'liğin sırtına binen yükün kaynağının muhalif bir politik kimlik iddiası ya da şeyleştirmesinden ziyade, gösterene yapısal tabiyetimizin engellediği muhayyel kimlikleri (daima belirsiz bir gelecekte) gerçekleştirme fantezisini ifade eden politikaya muhaliflik olduğu fikrini ileri sürerken, *queer* özneler veya *queer* cinsiyetler için (sanki bu yolla bir şekilde esas *queer*'liklerini gerçekleştirmeyi başarabilirlermiş gibi) nihayet ve hakikaten kendileri olabilecekleri bir platform ya da konum önerisi getirmiyorum. *Queer*'liğin tesirinin ve stratejik değerinin, bize birer özne olarak yatırım yapan ama aynı zamanda karşılığında bizim de kendimizi *ona* yatırmamızı bekleyen simgesel gerçekliği mecazi anlamda ifşa etme kapasitesinde gizli olduğu düşüncesindeyim. Simgeselin kurguladıklarını gerçeklik olarak kabul edebilmemiz için bu yatırımı yapmamız gerekir; çünkü gerçek, yalnızca hakikat olduğuna inanabileceğimiz anlam figürleri içinde yaşayabilir ve ancak böyle bu gerçekliği muhafaza etmek için kendimizi feda etmeye istekli olabiliriz.

Mevcut epistemolojik idare biçimimizin bu tarihsel devrinde, çocuk, figürün yanlış tanınmasına yapılan bu zorunlu yatırımın figürüdür; bitmek tükenmek bilmez cesaretini toplayarak "zorluklara boyun eğmeyip / gül / ve de ki / Yarın, / yarın, / seni seviyorum yarın, / yalnız bir gün uzaktasın" diyen şirin Annie'ler gibi toplumsal sahnedeki yerini alır. Ve sayesinde gözlerimizi dolduran gözyaşlarının bozduğu görüşle ona baktığımızda pırıl pırıl bir çocuk vardır karşımızda; Nuh'un vaat ettiği gökkuşağının parıltısıyla, tıpkı gökkuşağı gibi bir işlev üstlenerek bizleri şimdi –ya da daha sonra– kopacak kıyametten koruyan bir kalkana dönüşür. Örneğin, Jonathan Demme'in *Kuzuların Sessizliği*'nde kimilerinin homofobi olarak algıladığı şeyi sinemasal biçimde telafi ettiği *Philadelphia*'nın sonunu hatırlayın. Tıpkı bir azizi andıran Tom Hanks'i son olarak ölüm döşeğinde, belki de sadece yüzüne takılı olduğu için alttan alta Hannibal Lector'ın o unutulmaz ağızlığını anımsatan oksijen maskesiyle görürüz. Ahirete intikal edip ilahi adalete hesap vermek üzere olduğunu anladığımız anda, Tom Hanks aile evindedir, etrafı çocuklar ve kameraların burnundaki karınlarını uzun uzun göstererek vurguladığı hamile kadınlarla çevrilidir; filmsel metin, hamile kadınların karnındaki kabarıklığın, Tom'un bizim *Philadelphia*'yı izlediğimiz sinemaya benze-

meyen, açık saçık gey seks filmlerinin gösterildiği terk edilmiş bir sinemada ölümüne sebebiyet verecek virüsü kaptığı (görünmeyen) HIV pozitif adamın (görünmeyen) apış arasındaki kabarıklıkla yer değiştirdiği önermesini yapmaktadır. Peki, filmin final sekansında ölen kahramanımızın çocukluk halini gösteren video kaydını gördüğümüzde akıttığımız gözyaşları yalnızca bu çocuğun ileride dönüşeceği adamı ezen homofobik dünyaya karşı duyulan gazabın sonucu mudur yoksa aynı zamanda tıpkı böyle çocukların büyüdüğünde başka erkeklere gönül bağlayacağı homoseksüel dünyaya duyulan gazabın dışavurumu mudur? Çocuk kültü, erkek ve kız çocukların *queer*'likle ilişkilendirilmesine izin vermez; çünkü *queer*lik, genel olarak kültürümüzde, *Philadelphia* içinse özelde, "çocuk"un ve çocukluğun sona ermesi olarak anlaşılmaktadır. Gey bir adamın ölmesi de, bu nedenle, toplumsal yeniden üretimin zaruri kültürel hizmetini yerine getiren çocuk figürünün disipline edici gücünü bir kez daha gösterebilmek için mükemmel bir fırsat haline dönüşür. Bu öyle bir güçtür ki, yetişkinler, özellikle de *queer* yetişkinler, hayatları, konuşmaları ve özgürlükleri, muhayyel çocuklara saygı duyma zorunluluğundan ötürü kısıtlanmaya devam ederken her daim karşılarında onu bulurlar (sanki *queer* cinsiyetlerin, sebep oldukları toplumsal hastalıklardan ötürü geleceği tehlike altında olduğu düşünülen bu çocuklara kendileri gibi yetiştirmedikleri sürece sahip olmalarına izin varmış gibi). Ayrıca, AIDS, Kongre'nin tahsis ettiği kaynak nedeniyle günümüze dek bu hastalıkla ilişkilendirilen en etkili ismin bir zamanlar çocuk olan Ryan White olmasına rağmen, çok daha eski bir bağlantıdan, İncil'de geçen Sodom hikâyesindeki gey'lik imasından, gey cinselliği ve istikbal vaadinin dışında bırakılma pratiklerinin arasındaki bağdan güç almaktadır. Gey-karşıtı kampanyasını "Çocuklarımızı Kurtaralım" başlığı altında sürdüren Anita Bryant belki bu bağlantıyı kullanabilir.

Binlerce lezbiyen ve gey erkek evlenebilmek, orduda hizmet edebilmek, çocuk evlat edinip kendi yetiştirebilmek için çalışırken, mücadele verdikleri bu hakların bizden beklediği aslında yine çocuk mabedinin önünde diz çökmemizdir: Çocuğun fiziksel ya da zihinsel tacize uğrama ihtimali vardır, müstehcen ya da yakışıksız ilişkilere şahit olabilir, Internet'te gezinirken *queer* cinsiyetlerle ilişkili sayfalara denk gelebilir, kütüphaneye gittiğinde kışkırtıcı bir kitap seçebilir... Kısacası, çocuk, yetişkin arzusunun zoruyla yatırım yapılan biçimsel değeri, yani yetişkinlerin arzunun kendisinde bulduğu aldatmacalı anlamdan nasibini almamış çocuk algısını hükümsüz kılacak

bir keyif keşfedebilir; dolayısıyla çocuk, yetişkinlerin tatmini için bir imgeye mecbur bırakılmıştır, hiçbir şey istemediğine ve dolayısıyla hiçbir şeye ihtiyacı olmadığına dair muhayyel bir tatmin düşüncesidir. Lauren Berlant'ın *Amerika Kraliçesi Washington City'de* kitabının giriş bölümünde ikna edici bir tespitle ortaya koyduğu üzere: "Yetişkin yurttaşlar için kurulmuş bir ülkenin yerini fetüs ve çocuklar için tasavvur edilmiş bir ülke almış."[6] Hangi açıdan bakarsak bakalım, yurttaş olarak sahip olduğumuz serbestiyetlerden şu an aldığımız keyfin üzerine giderek koyulaşmakta olan bir "çocuk" gölgesi düşmektedir. Ailenin onaylamadığı ya da onaylamaması *gereken* bir "ötekilik" ile karşılaşmadan gelişmek gibi fantazmatik bir özgürlüğe sahip olan, yabancı arzuların geçekliğiyle çatışmadığından hiçbir zarar görmeyen bu "çocuk", dehşet verici bir şekilde hepimizi alıkoymaktave tarihin asla büyümemesi gereken mecazi bir çocuk için geleceğe doğru ilerlediği anlatının mantığına uyum sağlayan politik söylemi belirler. Tıpkı sürekli bir kuşatma altındaymış gibi etrafı masumiyet duvarlarıyla örülen çocuk, *queer* cinsiyetlerin *queer*'liğine katlanamayan bir fantezinin cisimleştirilmiş halidir, çünkü aynı olanı ebedileştirerek gelecek yoluyla muhayyel bir geçmişe geri dönmeyi vaat eder. Bu şekilde *homo*seksüelliğin heteroseksüel düzenin düzgün işleyişinin ayrılmaz bir parçası olduğuna işaret eder: Muhalefetçe teminat altına alınan ve bu üretken istikbal anlatısının içinde gerçekleşen kimliğin aynılığına yapılan erotik bir yatırım söz konusudur. Bu nedenle radikal sağ, Michael Warner'ın "heteronormatiflik" olarak tanımladığı şeyi muhafaza etmek için sürdürülen savaşın, "çocuk"un geleceğini mahvetme amacı taşıyan feministler, *queer*ler ve kürtaj yanlıları için ölüm kalım mücadelesi haline dönüştüğünü iddia eder. Gerçekten de, kendini Tanrı'nın Ordusu (Army of God) olarak adlandıran grubun hazırladığı bomba yapımı rehberine bakılırsa, "Şeytan'ın çocuklarımızı, yani Tanrı'nın çocuklarını öldürme gücünü yok etmek ve elinden sonsuza dek almak" amacıyla Atlanta'daki kürtaj kliniği ve lezbiyen bara düzenlenen saldırıların sorumluluğu, ne kadar doğru bilemiyorum ama, gruba ait.[7]

Bir yandan sağ kanadın bu her an fırsat kollayan saldırılarının ardında kök salmış yalanları çürütmeye devam ederken, yine onların bağıntılı haki-

6 Berlant, Lauren, *The Queen of America Goes to Washington City*, Durham: Duke University Press, 1997, s. 1.

7 Sack, Kevin, "Officials Look For Any Links in Bombings in Atlanta", *New York Times*, 2 Şubat 1997, New England Baskısı, A 13.

katlerini de kabul edip sahiplenecek cesareti kendimizde bulabilir miyiz acaba? *Queer*'ler olarak acaba muhalefet yapmanın yapısal mantığına yeterince muhalif olmaya istekli miyiz? Politik taahhüdün daima toplumsal gerçekliğimizi yeniden üretmek için bir mecra olarak kullanılması mantığına karşı çıkmaya; *queer* olmanın sırtımıza bindirdiği biçimsel yükün *queer*liği temsil etme kaygısıyla fobik bir biçimde üretilmiş olduğunu, simgesele dahil edilmesi imkânsız boşluğun, yani simgesel dahilinde ölüm dürtüsü halinde direten gerçeğin açtığı yaranın –ya da yarığın– *queer*'de görünür hale geldiğini, dolayısıyla disfigürasyon vasıtasıyla simgeselin kurgusunun açığa çıktığını ve yitik bir muhayyel birlik yakalama fantezisinin yerle bir edildiğini kabul etmeye hazır mıyız? Simgeseli teşkil eden figürlerin dışında yaşamaya baş koyduğumuzdan (ya da koyabileceğimizden) değil, ama belki de birer figür olarak kuruluşumuza katkıda bulunabileceğimiz olasılıkları keşfetmeye başlarsak, anlatısal mantığı içeriden bozmanın yolunu bulabiliriz.

Ne de olsa, ölüm dürtüsü, yapısal donatısı belirli bir nesneyi, belirli bir içeriği aşarak bizi harekete geçirdiğini hissettirebilecek bir mekanik zorlantı enerjisine atıfta bulunmaktadır. Bu nesne ya da bu içerik, hiçbir zaman "o" değildir ve sahip olunduğunda hiçbir zaman tam anlamıyla tatmin etmez; çünkü direten dürtüdür ve direttiği konusunda yanlış bir çıkarımda bulunduğumuz şey her neyse, bizi dürtünün zorlantılı diretmesini geçişli olarak anlamaya yönlendiren gramatik bir şaşırtmacadan başka bir şey değildir. Ancak, simgesel düzen dahilinde bu içeriği, bu şeyi salt bir yerdeğiştirme şeklinde üreten, dürtünün yapısal yetkisidir; bunu da anlatısal geçişliliğin hükmeden mantığı kapsamında ve kendi farklılaştırma gücüyle alegorileştirerek yapar. Bu nedenle Lacan "eğer doğal olaylar zincirine içkin ve bu zincirde örtük olan her şey sözüm ona ölüm dürtüsüne bağlı olarak değerlendirilebiliyorsa, bunun nedeni, ortada bir gösterme zincirinin olmasıdır,"[8] şeklinde bir açıklama getirmiştir. Eğer ölüm dürtüsünün bir ironi teorisine ilişkin rolünü ve yerini kavramsallaştırabilirsek, Lacan'ın ölüm dürtüsüne dair bu okumasını anlatının merkezini teşkil eden "doğal olaylar zinciri"nin yapısında var olan mecazi ekonomi bağlamına da oturtabiliriz. İroni, retorik aygıtların en *queer* olanıdır, özellikle de Paul de Man'ın yorumladığı anlamda: "İroniye ilişkin bir teori, bir anlatı teorisinin –kaçınılmaz bir biçimde– bozulmasına sebep olur" önermesiyle, bir değişmece türü olan ironi ile de-

8 Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis. 1959-1960*, Ed.: Jacques-Alain Miller, Çev.: Dennis Potter, New York: W. W. Norton, 1992, s. 212.

ğişmeceler alegorisinin temsili tarzı olarak gördüğü anlatı arasında bir gerilim olduğunu ileri sürer. De Man'a göre anlatı, gösterene tabi olan pozisyonuyla yüzleşen diyalektik bir bilinci yansıtan bir anlam alanı olarak okuyarak değişmeceye sistematik bir açıklama getirme çabasıdır.[9] İroninin aşındırıcı gücü, De Man açısından Lacan'ın ölüm dürtüsü için düşündüğüyle benzer bir anlam taşır. "Kelimelerin bir şeyi sizin söylemelerini hiç istemediğiniz bir şekilde söyleme biçimi vardır" diyen De Man; "Ortada bir mekanizma vardır, bir metin mekanizması; bastırılamaz bir belirlenim ve tam bir keyfiyet söz konusudur ... bu mekanizma, gösterenin kurduğu rol düzeyinde kelimeleri mesken tutar, silsileler arasındaki anlatısal tutarlılığı ve sizin de bildiğiniz gibi bir anlatının temelini teşkil eden düşünümsel ve diyalektik modeli bozar."[10] Bu bastırılamaz ve keyfi metinsel mekanizmanın umursamaz şiddeti, tıpkı bir giyotin gibi anlatısal soykütüğün bütünlüğünü parçalayarak anlatısal "... olaylar zinciri"ni anlamlama alanına istenmeyen anlamlar ve anlamlamayı oyuna dahil eden mekanizmanın anlamsızlığıyla birlikte kaydeden basit bir "gösterme zinciri"ne dönüştürme tehdidi taşır.

Barbara Johnson'ın farklı bir bağlamda "bir tür hesaba katılmamış artıktır ... Freud açısından yinelemeyi üretecek bir biçimsel üstbelirlenim, yapı-bozum açısındansa dilsel yapının özünde bulunan ve başka hiçbir şeye karşılık gelmeyecek bir şeyi ifade eder"[11] şeklinde açıkladığı, ölüm dürtüsü değil de nedir? İroni bu hesaba katılmamış artığın güçlerinden birinin adı olabilir; *queer*'lik ise kesinlikle bir başkasına verilen addır. O halde, *queer* kuram, fobik bir biçimde egemen kültür tarafından *queer* figürüne yüklenen ve kültürel olarak reddedilmiş bir ironinin, bu türden bir biçimsel (figürel) kimliği, kimliğin kendisinin *figürleştirilmesiyle* sahiplenmeyi teklif eden kişilerce tekinsiz bir biçimde iade edildiği bir alan olarak görülmelidir. Lezbiyenlerin, biseksüellerin ve geylerin kimliklerini tözelleştirme arayışında olanlar da dahil, kimlikçi (*identitarian*) azınlıkların eleştirel müdahaleleri muhalif bir görünüme bürünerek büyük mücadeleler sonucu elde ettiği toplumsal otoriteye sahip kimliğinin simetrik imgesini kullanıp egemen düzenle yüzleşerek içimizi rahatlatabilir, ancak *queer* kuramın muhalefeti burada değil, aksine muhalifliğin mantığına muhalif olmaktan geçer; asıl görevi daima uygun olanı uygunsuz hale getirmektir.

9 de Man, Paul, *Aesthetic Ideology*, Ed.: Andrzej Warminski, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1996, s. 176-177.

10 *Age.*, s. 181.

11 Johnson, Barbara, *The Wake of Destruction*, Cambridge: Basil Blackwell, 1994, s. 98.

Dolayısıyla bu durum varlık ya da oluş meselesi değildir, daha çok bize bi türden biçimsel bir ilişki dayatan tarihsel moment dahilinde bir *cisimleşm* söz konusudur; anlamın düzeni tarafından üretilen gerçeğin simgesele da hil edilemeyen artığı, tam da bu düzenin kaçınılmaz bir biçimde göstermek ten alıkoyduğu şeye işaret eder. Adlandırılamayan bu artığa verilen adlar dan biri de Lacan'ın "jouissance"ıdır. Zaman zaman "keyif" kelimesiyle kar şılanan "jouissance", belirli bir nesneye fetişist biçimde iliştiği müddetçe an lamı çevreleyen sınırların ötesine şiddetli bir geçiş duyusudur ve söz konusu nesne aracılığıyla tatmin fantezilerinin etrafındaki deneyimsel kimliklerimi zi tanımlayıp dondurabileceği gibi, bu türden bir fetişist şeyleştirmeden kaça bildiği müddetçe gösterenin etrafında tözel kimlik, yani isim olarak organiz olan bir simgesel gerçekliğin tutarlılığını bozma, ya da en azından bozuyor muş gibi görünme işlevi görebilir. Bu nedenle, jouissance deneyiminin biz erişim sağlayabileceği adlandırılamazlığı tanımlayabilecek bir başka ad daha vardır, Lacan bunu "adlandırılmış olan her şeyin ardında, adlandırılamayan vardır," şeklinde açıklar. "Bunun nedeni adlandırılmasının mümkün olma masıdır; siz bu ada ne derseniz deyin, hepsi asıl adlandırılamayanla, yani ölümle bir kapıya açılır."[12] Öyleyse ölüm dürtüsü, birbirinden çok farklı şekil ler ardına gizli olsa da, kendini jouissance'ın iki versiyonu olarak açığa çıkarır. Anlamın, dolayısıyla da simgeselin içerdiği yabancılaşmadan fantazmatik bir kaçışı temsil eden jouissance, kendini, kimliklerimizin bağımlı hale geleceği bir nesnenin içinde konumlandırabildiği sürece, bu kimlikleri bize kaçmamız için yardımcı olmayı amaçlayan anlamın getirdiği kısıtlamaların yeniden canlandırması, zilleti olarak üretir. Ancak jouissance bildiğimiz simgesel gerçeklik dokusunda bir yırtık oluşturabildiği sürece, öznenin kendi olarak gördüğü nesne de dahil olmak üzere, nesnelerin katiliğini bozar, haz ilkesinin alanında kendini gerçekleştirme fantezisinin ötesindeki öznenin içinde yer alan ve özneye ait boşlukta direten ölüm dürtüsünü harekete geçirir.

Bu ölüm dürtülerinden ilkiyle ilişkili olarak çocuk figürünü karşımızda görürüz, sürekli yineleme yasasını yürürlüğe koyarken kimliğimizi toplumsal düzenin istikbaliyle özdeşleştirerek sabitler; ikincisiyle ilişkili olaraksa, *queer* figür bu düzenin kendi kaçınılmaz başarısızlığıyla travmatik bir biçimde karşılaşmasını belirler. Bu karşılaşma, geleceğe dikiş olarak, gösterenin te-

12 Lacan, Jacques, *The Seminars of Jacques Lacan; Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis. 1954-1955*, Çev.: Sylvana Tomaselli, New York: W. W. Norton, 1991, s.211.

basının anlamdaki yabancılaşmasını deneyimlediği yaraya merhem olarak inanmakta olan aldatıcı bir durumu yansıtmaktadır. *Homographesis*'in girişinde, "gey"in "metinsel, retorik, cinsel bir figür olarak" anlaşıldığını ve "'cinsellik' ya da 'cinsel kimlik' söylemlerinin egemen olacağı yarığı, o bağdaşmazlığı belirleyeceği"ni yazmıştım;[13] şimdi bu iddiamı daha ileri götürerek, içinde ikamet ettiğimiz toplumsal metnin çerçevesi içinde *queer* cinsiyetlerin, simgesel karşılaşmalarda söyleminin asla farkına varamayacağı yarığı biçimlendirdiğini söylemek istiyorum. Ortada kesinlikle *queer*'in gösterme sisteminin temelde adlandırmakta başarısız olduğu şeyin biçimsel göstereni olarak üretilmesi söz konusudur; bu durum gösterenin kendisi tarafından açılmış olan dipsiz kuyuyu kapsıyor gibi görünmekle, adlandırılamayana ad vermekle ("ibne", "lezzo", *"queer"* gibi) ve bu şekilde nesnelerin tutarlılığını tehdit eden bir nesne formunda yorumlamakla yerini sağlamlaştırır. Ancak ad verilen kişilerin tarihsel olarak bu biçimsel konumlandırmaya karşı sürdürdüğü haklı protestolar, bir yandan kendilerine tanınmayan hak ve çıkarların genişlemesine vesile olurken, *eşzamanlı* olarak simgeselin pürüzsüz tutarlılığını onaylayıp anlatı mantığının bizim ironimizin aşındırıcı gücünü hükümsüz kıldığını göstererek de yerini sağlamlaştırır. Bunun nedeni, bize uygun görülen biçimsel statüye karşı üretilen her ifadenin, tarihin hikâye olduğu, bir değişmeceden ibaret ironinin anlatısal alegorisi olduğu savını olumlamasıdır.

Böylesi bir yapının içinden bakıldığında, simgeselin yalnızca kazanabileceği düşünülebilir; ama tabii ki bu aynı zamanda yalnızca kaybedebileceği gerçeğini görmezden gelmek anlamındadır. Gösterenin sarsılışı sonucunda gerçekliğin belirmesiyle endişe istilalarına açık hale gelen öznenin ardındaki ayrım asla ortadan yok edilemez. Toplumsal gerçeklik düzeni, eklemlenmesine ilişkin yapısal mantığının engellemekle yükümlü olduğu şey için bir tür biçimsel ambara ihtiyaç duyar, çünkü ölümün sürekli etrafında kol gezdiği çatlağı görünmez kılması gerekir. Bu ölüm dürtüsüyle özdeşleşmeyi reddedip, bizleri istikbal mantığıyla özdeşleşmememiz üzerinden hizalayan değişmeceli dili çürütmekle, *queer* kategorisine girenlerimizi elinden gelebilecek en iyi şey, bu biçimsel yükü bir başkasının sırtına aktarmak olacaktır. Ancak etik davranarak bu pozisyona dahil olmayı seçmekle ve ancak elimizdeki *queer* gücün simgesel düzeni ve bu düzenin kurduğu özneyi feshetmenin yolunu bulabileceğine inanmakla sürekli olarak gösterenin politikasını yeni-

13 Edelman, Lee, *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory,* New York: Routledge, 1994, s. Xv.

den üretme gereksiniminden muaf bir muhalif politik pozisyon tasavvuru gerektiren bu imkânsız projenin altına girebiliriz. Bizzat kendi açtığı yarığı saf dışı bırakmayı hedef alan gösterenin politikası bizi –yine çocuk üzerinden– yeniden üretme politikasına göndermekten başka bir işe yaramayacaktır.

Geçen sene Boston'da Başpapaz Bernard Law, gösteren tarafından bahşedilen kimliğinin kendi adına verdiği yetkiyi yanlış anlayarak –ya da belki fazlasıyla iyi anlayarak– eşcinsel partneri olan belediye çalışanlarının aileyi kapsayan sağlık sigortasından faydalanmasına karşı olduğunu bayat bir din safsatası eşliğinde ilan etti: "Toplum açısından çocukların korunması, bakımı ve yetiştirilmesi vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Aynı şekilde, çocukların büyütülmesi, terbiye edilmesi ve sosyalleşmesi açısından evlilik kurumu da devlet için vazgeçilmez bir öneme sahiptir."[14] Eğer Başpapaz Law, çocuk figürüne bunca yatırım yaparak hayatımıza hükmeden istikbal tahayyülüne dair bu küçücük örnekle karşımıza çıkıp o dillerine doladıkları çocukların yetişkin hallerine sağlık sigortası verilmesini reddetmeyi haklı gösterebiliyorsa, eğer Başpapaz Law *queer*'i dönüştüreceği şey pahasına çocuğun fetiş haline getirmeyi amaç edinmiş müşterek jouissance'ın kepaze edilmiş mantrasının sesi olmayı görev edindiyse, o halde biz de buna cevabı sadece toplumsal düzenin ayrıcalıklı mevkilerinden yararlanma hakkımız için diretmekle ya da sadece partnerimize karşı beslediğimiz diğerkam ve ebedi aşkımızı göstermek amacıyla memnuniyetle Hawaii'ye uçup orada evlenerek veya aynı şevkle Çin yahut Guatemala'ya uçup çocuk evlat edinerek toplumsal düzenin bütünlüğünü teyit etme kapasitemizi ilan etmekle değil; aynı zamanda *queer* cinsiyet ve kimliklerin alenen açıklandığı her seferde, Law ve temsil ettiği simgesel yasanın (*law*) kulaklarının işiteceği kadar net bir sesle, belki de sesimizi daha da yükselterek vermeliyiz: Toplumsal düzeninize de, dehşet verici bir amblem şeklinde kullanarak bize reklamını yaptığınız mecazi çocuğa da lanet olsun; Annie'nize lanet olsun; *Sefiller* müzikalindeki kimsesiz çocuğunuza lanet olsun; Net'teki zavallı masum çocuğunuza lanet olsun; Law'a da, simgesel yasaya da lanet olsun; simgesel ilişkiler ağının ve desteklemek için kullanılan geleceğin topuna lanet olsun.*

Yeniden üretim döngülerinin dışında kalmayı seçen; her gün AIDS'in komplikasyonlarıyla yaşayan ve bu yüzden ölenlerin yanında durmayı seçen pek çoğumuz gibi biz de, bıkıp usanmadan vaat ettiğini daima ertesi güne öteleyen

14 Slattery, Ryan, "Cardinal Law Urges Menino to Veto Bill Giving Benefits to City Workers' Partners", *Boston Sunday Globe*, 17 Mart 1996, s. 68.

* Yazarın kullandığı "fuck" terimini "lanet olsun"la karşıladık (ed. n.)

bir geleceğin ardına gizlenen yalanın topluma yutturulduğunun farkındayız. Sabrederek, çalışarak, lobi gruplarına cömert katkılar sağlayarak ya da aktivist gruplara cömert katılımda bulunarak, politik bilgimiz ve seçimle ilişkili düşüncelerimizden faydalanılabileceği ortamlar oluşturarak, kendimize gelecekte bize bir yer olacağını telkin etmeliyiz; politik masada edineceğimiz bu yer, şu an olduğu gibi, yatağımızdaki yerimizden ya da bardaki veya banyolardaki yerimizden ödün vermemize gerek kalmadan bizim olacak. Ancak böylesi bir gelecekte *queer* olmayacağı gibi *queer*'ler için de herhangi bir gelecek olmayacak. Gelecek tam bir çocuk oyunu gibidir, yarıkla karşılaşmamızı ertelemek için her günle beraber yeniden doğar. Bu boşluk, bu hiçlik, özneyi içinde yaşadığı tül gibi ince toplumsal gerçeklik ağıyla çevreleyerek hayata katan gösterenin kurduğu hayatsız mekanizmanın içinden tıpkı bir mezar gibi açılır. Eğer *queer*'in yazgısı, istikbalin tekerine çomak sokan yazgıyı belirlemekse ve eğer bizi tanımlayan jouissance, yani taşkın keyif, toplumsal düzenin kendini yeniden üretme geleneğinin etrafında şekillenmesiyle öteki, fetişist ve kimlik teyit etme yetkisine sahip olan jouissance'ı yok edebilirse, o halde *queer*liğimizin öncülüğünde ulaşabileceğimiz tek muhalif pozisyon, bu yazgıyı belirlerken ölüm dürtüsüne verdiğimiz öneme ve çocuk kültüyle bunu destekleyen politik kültüre ısrarla, Guy Hocquenghem'ın sözleriyle "yeni bir 'toplumsal organizasyon' biçimi haline gelebilecek bir gösteren"[15] olmadığımızı söyleyerek karşı çıkmamıza bağlıdır. Yeni bir politika, daha iyi bir toplum, daha parlak bir gelecek niyeti taşımadığımız iyice anlaşılmalı, çünkü bütün bu fanteziler istikbali yalnızca bir yeniden üretme biçimi olarak yorumlayan gelecek formundadır ve yer değiştirmeyle geçmişi yeniden üretmeyi hedefler. Bütün bunların yerine, muhayyel geçmişin imgesi ya da simgesel gelecekle aramızda bir özdeşleştirme bağı olarak çocuğu seçmemeyi seçiyoruz; özneyi gösterenin kovuğunda duran mezara gömüp nihayet daha en başından dile getirmekten men edildiğimiz kelimeleri telaffuz etmemizin zamanıdır: Evet, *biz* kürtajın savunucularıyız; evet, istikbal figürü olan çocuğun ölmesi gerektiğini düşünüyoruz; evet, geleceğinizi anladık ve en az geçmiş kadar ölümcül olduğu fikrindeyiz; ve evet, en *queer* tarafımız, içimizdeki en *queer* şey, bize rağmen en *queer* olan şey, geçişsizlikte diretme istekliliğimiz: geleceğin burada sona erdiğinde diretmemiz.

İngilizceden çeviren: Deniz Koç

15 Hocquenghem, Guy, *Homosexual Desire*, Çev.: Daniella Dangoor, Durham: Duke University Press, 1993, s. 138.

Türkiye'de 2000'li Yıllarda Farklılık, Cinsel Kimlikler ve Kimlik Politikalarının Yönetimi[1]

HANDE BİRKALAN-GEDİK

Giriş

1980'lere kadar eleştirel perspektiflere dayalı seslerin fazla duyulmadığı Türkiye'deki feminist çalışmalar temelinde Türkiye'de "kadın" konusu genel olarak "tekil" bir kurgu dahilinde ele alınmış, "kadın" temelli "yekpare" bakış açısı, feminist düşüncenin parçalanmaması adına, bazı araştırmacılar tarafından da "gerekli" bir adım olarak yorumlanmıştır. "Kadın" kategorisinin farklılıklar içinde ne anlama gelebileceği konusu da –en azından 1990'lara kadar– tartışılmamıştır. 1990'larda çeşitlenmeye başlayan feminist alan içinde günümüze kadar katedilen yol ise kayda değerdir.

1990 sonrasında ayrıca, erkeklik ve hegemonik erkeklik konulu çalışmaların sayısında[2] ve niteliğindeki artış göz ardı edilemez. Bu çalışmalar fe-

1 Bu yazıyı okuyarak eleştirilerini paylaşan Mehmet Tarhan'a ve doktora öğrencim Metehan Özkan'a teşekkür ederim. Bununla birlikte hatalar, elbette ki bana ait.

2 Türkiye'deki erkeklik konusundaki ilk kuramsal çalışmalar arasında 1990'lı yıllarda yapılanlar arasında, kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmaları konusunda önemli çalışmalara imza atan Deniz Kandiyoti'nin Müslüman toplumlarda erkeklik paradoksları üzerine yaptığı çalışma (Kandiyoti, Deniz, "The Paradoxes of Masculinity: Some Thoughts on Segregated Societies," *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, Londra: Routledge, 1994 içinde s. 113–132) önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca Kandiyoti, 2000'li yılların başında medyada görünürlük kazanan transseksüelleri, "toplumsal cinsiyet ideolojisi," özellikle de kadınların ikincil durumları bağlamında da değerlendirmiştir (Kandiyoti, Deniz, "Pink Card Blues: Trouble and Strife at the Crossroads of Gender", *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, Der.: Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2002 içinde s. 277-293). Arus Yumul'un Türkiye'deki erkek-

minist bakışla erkeklik ideolojisinin eleştirisini yapmakla kalmamış, militarizm, şiddet, tahakküm ve benzeri birçok konunun tartışılmasına yönelik olanakları da arttırmıştır. Türkiye'deki feminist alan içinde 1990'lardan günümüze değin duyulmaya başlayan yeni "çoğulculuk" yaklaşımları, içlerinde okunabilecek farklı kesişim alanları barındırmakta ve feminist çalışmalar için yeni fırsatlar olarak karşımızda durmaktadır.

Kesişimsellik ve Farklılık

Ben burada feminist teorinin "kesişim" noktalarından yola çıkarak, feminist teori içinde "farklılık" söylemini hangi ölçüde ve koşullarda ele almanın mümkün olabileceği konusu üzerinde duracağım. Temel sorunsalım ise "farklılık" söyleminin feminist teori, lezbiyen teori ve queer teori bazında ne anlama geldiğine odaklanacak. Başta birbirinden kopuk, hatta birbirine zıt gibi duran bu alanların bazı ortak paydalarda birleştirileceğini öne sürüyorum. Aralarında olduğu iddia edilen ses bozukluğunun giderilmesine yönelik bir çaba olarak "kesişimsellik" konusunun bir etki sağlayacağı düşüncesindeyim. Kısaca belirtmek gerekirse kesişimsellik, yani kabaca sosyal ilişkilerin ve sosyal kimliklerin çoğul boyutları arasındaki ilişki, 1989 yılında Kimberlé Crenshaw tarafından sunulan bir kavramsal çerçevedir.[3] Yazarın belirttiği gibi, bu kavram tamamen yeni bir olguyu işaret etmemekle birlikte, toplumsal cinsiyet konusunun kavşaklarının çalışılması açısından önemlidir ve özellikle siyah Amerikan kadın hareketinin de gerekli bir bileşeni ola-

lik durumlarını değerlendiren çalışmasına ek olarak (Yumul, Arus, "Scenes of Masculinity from Turkey", *Zeitschrift für Türkeistudien*, 1999, S. 1, s. 107–117), hegemonik erkeklik konusunda anılması gereken bir başka önemli çalışma da *Toplum ve Bilim*'in Erkeklik özel sayısından verilebilir. Burada öne çıkan yazılar daha çok hegemonik erkekliğin analizlerine ve süreçlerinin belirlenmesine yöneliktir (bkz. Cengiz, Kurtuluş, Uğraş Ulaş Tol ve Önder Küçükural, "Hegemonik Erkekliğin Peşinden", *Toplum ve Bilim* S. 101, 2004, s. 50-70; Onur, Hilal ve Berrin Koyuncu, "'Hegemonik'" Erkekliğin Görünmeyen Yüzü: Sosyalizasyon Sürecinde Erkeklik Oluşumları ve Krizleri Üzerine Düşünceler", *Toplum ve Bilim* S. 101, 2004, s. 31-49. Erkeklik konusundaki çalışmalardan biri Pınar Selek'ten gelmektedir (2008, *Sürüne Sürüne Erkek Olmak*). Alan araştırmasına dayalı, feminist bir çerçeveden gerçekleştirilmiş bir başka erkeklik konulu çalışma ise Serpil Sancar'ın 2009 yılında yayımladığı *Erkeklik: İmkansız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*'dir. Sancar, modern kapitalist toplumlardaki egemen cinsiyet rejimlerini anlamaya yönelmiştir ve temel olarak Türkiye'de kadınların mücadelesinin neden orta sınıf, modernlik ve laiklik değerlerinin taşıyıcısı elit erkekler tarafından desteklenmediğini araştırmaktadır. Bu soruyu cevaplamaya yönelik, 200 erkekle yapılan görüşmelerde farklı erkeklik stratejilerini belirlemeye çalışmıştır.

3 Crenshaw, Kimberlé, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination, Feminist Theory, and Antiracist Politics" *The University of Chicago Legal Forum*, 1989, s. 139-167 ve Crenshaw, Kimberlé, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence", *Stanford Law Review*, C. 43, S. 6, 1991, s. 1241-99.

rak eleştirel perspektifleri barındırmaktadır.[4] Bu noktada, "farklılık" ya da "çoğulculuk" perspektifine yönelik, antropolog Henrietta Moore'un vurgusu da önem taşımaktadır.[5] Ancak, "farklılık" nasıl çalışılmalı ve nasıl yazılmalı sorusu kolaylıkla cevaplanabilecek bir soru değil. Hangi "farklılık" unsuru temel alınabilir, ya da alınmalıdır? Gerek "kesişimsellik" gerekse "farklılık" vurgusunun işletilmesinde temel ne olmalıdır?

Crenshaw'ın çalışmasıyla yaklaşık aynı yıllarda, Elizabeth Spellman "kadın" kategorisini sorguladığı kitabında toplumsal cinsiyetin kesiştiği bütün kimlikler tanındığında bütün kadınların seslerinin duyulabileceğini belirtmiştir. Duruşu kısaca "Bununla beraber, bütün kadınlar kadın olsalar da, hiçbir kadın sadece kadın değildir" cümlesiyle özetlenebilir.[6] Öte yanda, Henrietta Moore antropolojideki feminist eleştirinin, disiplin içinde kadınlarla yeteri kadar ilgilenilmediğinin farkına varılmasıyla ortaya çıktını belirtir. Bir yandan da, evlilik ve akrabalık konularının antropolojide geleneksel olarak ele alınmaları itibariyle, kadınlar etnografik temsillerde sürekli vardı. Ancak, burada "cinsiyetsiz" bir yaklaşımın görülmüş olması, Anglosakson ekolündeki birçok araştırmacı tarafından eleştirilmiştir ve kadınların konumlarına değin, feminizm ve antropoloji arasındaki ilişkide yatan temel sorunun ampirik olma sorunu değil, temsil sorunu olduğu ortaya çıkmıştı. Henrietta Moore bu durumu şu şekilde saptamaktadır:

> "Yeni 'kadınların antropolojisi', 1970'lerin başında, antropoloji yazınında kadınların nasıl temsil edildikleri problemiyle karşılaşılmasıyla başlamıştır. İlk problem hızlı bir şekilde, üç katmanı ya da 'düzeyi' bulunan erkek taraflılığı olarak belirlenmişti. Bunlardan ilki araştırmaya kadınlar ve erkekler ve bu ilişkinin daha geniş bir toplumu anlamadaki önemi hakkında çeşitli sanı ve beklentiler getiren antropologlar tarafından getirilen taraflılıktı. [...] İkinci taraflılık, çalışılan toplumda bulunan taraflılıktı. Bir-

4 Crenshaw'ın "kesişimsellik" önerisi aslında daha önceki dönemlerde de farklı feminist araştırmacılar tarafından önerilen bir durumdur. Ancak, Crenshaw'ın aynı zamanda eleştirel ırk teorisine de katkı sunan ve "kimlik politikaları" vurgusunu net bir şekilde ortaya koyduğu çalışması çok daha rafine önerilerle doludur. Ayrıca, beni etkileyen bir başka eser de, "kadın" kategorisinin eleştirisini yapan Diana Fuss'ın çalışmasıdır (Fuss, Diana, *Essentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference*, Londra: Routledge, 1989).

5 Moore, Henrietta, "The Differences Within and Differences Between", *Gendered Anthropology*, Ed. Teresa del Valle, New York: Routledge, 1973 içinde, s. 193-219.

6 Spellman, Elizabeth, *Inessential Woman: Problems of Exclusion of Feminist Thought*, Beacon Press, 1988, s. 187.

> çok toplumda kadınlar erkeklere boyun eğen varlıklar olarak görülüyordu ve toplumsal cinsiyet ilişkilerine ait bu görüşün de araştırma yapan antropologlar tarafından iletileceği tahmin edilebilirdi. Üçüncü ve son katman ise Batı kültüründeki taraflılıktı."[7]

Bu çerçeveden bakıldığında feminizmin –ve feminist antropolojinin– amacının bu üç katmanlı taraflılığı ortadan kaldırmaya yönelik olduğu açık olarak görülmektedir. Kadınlarla çalışmak, bir yanda, taraflılığın giderilmesinde gerekli görülmüştür. Ancak "farklı" kadınlar işin içine girince, durum karmaşık bir hal almaktadır. Farklılık söylemi, "eşitlik" söyleminin yanında ne anlama gelmektedir? Feminist düşüncede dışlama nasıl oluşmuştur? Bu sorunun cevabına yönelik olarak, Moore, patriyarkanın kadını "öteki" durumuna soktuğunu belirtir. Ancak, farklı bir açıdan yaklaşan –örneğin– Butler, toplumsal cinsiyet farklılıklarının fallosantrik düzen içinde zıt farklılıkların kurgulanmasında bir anlam ifade ettiğini belirtmiştir ve bir yandan da *"sex/gender"* karşıtlığını gidermeye çabalamıştır.[8] Farklılıklar ve kesişimsellik çalışmasının temelinde toplumsal cinsiyet olgusu mu vardır? Yoksa başka alanların da gözden geçirilmesi gerekli midir? Soruyu biraz farklı soracak olursak, biyolojik olanla kültürel olan arasındaki farkı vurgulayan harika sözcüğümüz *"gender"*, sorunu çözecek midir? Hâlâ "toplumsal cinsiyet" kavramı kullanırken bile karşısına "biyolojik" cinsiyet oturtulurken, doğa// kültür :: eril//dişil kategorilerinden ne kadar uzaklaşılmaktadır?[9] Bu sorular, queer teori ile feminist kuramın birbirini dışlamasındaki en önemli noktalara vurgu yapmaktadır. Queer teori bize "cinsiyet tezahürleri" ve "cinsiyetli olma" bağlamında bedeni, militarizmi, kimliği, yoksulluğu vb tartışmak için de fırsatlar sunmakta mıdır? Yoksa, cinsiyetin politikası (yani, etnik, sınıfsal, ırksal farklılıkları da eleştirel olarak dikkate alarak bir analiz yapmak) bizi ilgilendiren en önemli nokta mıdır?

Crenshaw'ın ırk ve toplumsal cinsiyet bağlamında "kavşakları" ele alışından 20 yıl sonra, "bu kavram acaba Türkiye'deki feminist çalışmalar ve öte-

7 Moore, Henrietta, "Feminism and Anthropology: The Story of a Relationship", *Feminism and Anthropology*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988b içinde, s. 1-2.

8 Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990.

9 Esasen "queer"e yönelen bir paradigma değişiminin de vurguladığı nokta, kimliklerin bireyler tarafından bilinçli olarak tarihselleştirildiği ve bu kimliklerin özcü ve doğal(laştırılan) kategorilerden farklı olduklarıdır ve bu tür yaklaşımlar özellikle "biyolojik" yaklaşımlara bir eleştiri oluşturmaktadır.

sindeki queer alan için gelecek vaat eden bir kavram olarak kullanılabilir mi?" sorusundan hareketle Türkiye'de kadın çalışmaları gündeminde fazla bulun(a)mayan bazı alanları sıralamak gerekirse:

1) Milliyetçilik, etnisite, sınıf (örneğin, Kürt kadınlar)
2) Milliyetçilik, din, sınıf (örneğin, Alevi kadınlar)
3) Cinsel kimlik, etnisite, sınıf (örneğin, LGBTT)

Bu örnekler çoğaltılabileceği gibi, yukarıdaki noktaların ortak paydasının ve hem farklılık hem de kesişimselliğin çalışmasındaki temelin kimlik politikaları olduğunu düşünüyorum. Buradaki ilk iki noktayı şimdilik bir başka yazıya bırakarak[10] cinsiyet ve kimlik ekseninde özellikle de feminist teori, lezbiyen teori ve queer teori arasındaki ilişkiye odaklanacağım.

Feminizmlerin Ayrışması

Kadın çalışmalarının "farklılık" konusuna yaklaşımı konusunda da akademik oluşumlara bakıldığında Türkiye'deki feminist araştırmaların yapılmasında önemli bir adım oluşturan kadın çalışmaları bölümlerinin 1990'larda açılması özellikle Türkiye'de 1970'ler ve 1980'lerde artan kültürel politikaların ve değişimin bir sonucu olarak görülebilir.[11] Bu dönemde aktivist kadınların androsantrik taraflılıkları ve sosyal bilimlerde epistemolojide bulunan dengesiz toplumsal cinsiyet dinamiklerini gidermek için faaliyetlere girdikleri görülür.[12] 1990'lar, aynı zamanda o zamana dek ayrılmamış reformist, sosyalist ve radikal feminizm yorumlarının ayrışmaya başladığı, farklı feminizmlerin daha görünür kılındığı bir dönem olarak karşımıza çıkmıştır. Bu çerçevede, Türkiye'de feminizmin en belirgin çerçeveleri Kemalist, Marksist ve İslami gelenekler olmuştur.[13] Ancak lezbiyen feminist teori bu alan için-

10 Bu konuyu, daha geniş olarak, feminist antropoloji ile ilgili kitabımın bir bölümünde ele alıyorum. Bkz. Birkalan-Gedik, Hande, *Feminist Antropoloji: Türkiye'den ve Dünyadan Kültürlerarası Perspektifler,* Yapı Kredi Yayınları, 2011.

11 Birkalan-Gedik, Hande, "Women, Gender and Women's Studies Programs in Muslim Countries: The Caucasus and Turkey", *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures,* Ed. Suad Joseph, Ledien: E. J. Brill, 2005, S. 2, s. 783-785.

12 Bkz. Kandiyoti, Deniz, "Contemporary Feminist Scholarship and the Middle East Studies", *Gendering the Middle East,* Der.: Deniz Kandiyoti, New York: Syracuse University Press, 1996, s. 2-3.

13 1990'ların en önemli açılımı ise Türkiye'deki feminist çalışmalar içinde Kürt kadını vurgulu araştırmaların yapılmaya başlanması, Kürt kadınlarına yönelik sivil toplum hareketlerinin oluşması ve Kürt kadınlarıyla ilgili yayıncılık yapılması olarak karşımıza çıkmaktadır.

de yoktur. Queer teori ile çalışmalar ise henüz bu düzlemde yer bulamamıştır. Bununla beraber, heteroseksüel bakış açısı içinde, Türk feminizmi araştırma konuları açısından çeşitlenmiştir. 2000'li yılların başında da bu "farklılık" ve "çeşitlilik" fikirlerini destekleyen benzer yazılar görülmektedir. Ancak, bu "farklılık" vurgusu hiçbir zaman queer teoriyi kapsayıcı olmamıştır.

Queer

Türkiye'de 1990'larda önem taşıyan ve akademi dışında gelişen LGBTT hareketi sivil toplum örgütlerinin oluşumu açısından önemli bir dönüm noktası yaratmıştır. Kurulan gruplar arasında Lambdaistanbul, Türkiye'de ilk gey ve lezbiyen dergiyi çıkaran Kaos GL, Pembe Üçgen İzmir Eşcinsel Kültür Grubu sayılabilir. 1996-1997 yılları arasında İstanbul Ekoloji Platformu'nda yer alan ilk gey lezbiyen biseksüel ve transgender programını sürdürmüştür.[14]

Ancak, bu sivil hareket birçok sorunla karşı karşıyaydı (Türkiye'de kadın hareketinin de önündeki en büyük engellerden bir tanesi olan "hegemonik erkeklik" [bunların açılımları arasında ataerkillik, milliyetçilik ve militarizm] katmanlarını da saymak gerekir); farklı cinsel kimliklere sahip bireyler de alan talep etmeye başladılar. Toplum, önyargılarıyla ya bu kimliklerden nefret etti ya da onları görmezden geldi. Taraf olanlar ise zaten, örneğin araştırmalarda ve toplantılarda, bu farklı açılımları gündeme getirdi. Fakat queer teori akademiye henüz daha tam anlamıyla taşınamamışken, kadın hareketinde olduğu gibi, sivil alanda bir LGBTT hareketi oluşma-

1990'larda, Türkiye'de kimlik politikaları ortaya çıkınca, etnik kimliğe dayalı kadın dernekleri de oluşmaya başlamıştır. 1990'larda Türkiye'deki feminizmin haritasında bile bulunmayan Kürt kadınlarının feminist aktiviteleri görünür olmuştur. Örneğin 1997'de kurulan, *Jiyan* (Hayat), Kürt kadınlarına danışmanlık yapmasına ek olarak, Kürt kadınlarını bir araya getirmeyi ve Kürt olarak politika içinde yer almaları konusunda onlara yardımcı olmayı hedeflemiştir. Ancak 1990'larda ortaya çıkmaya başlayan Kürt kadın kimliği ve buna bağlı gelişen Kürt feminist hareketi konusunda bir haritalandırma çalışması yapılamamıştır. Yalçın-Heckman ve Van Gelder'in (Yalçın-Heckman, Lale ve Van Gelder, Pauline, "'90'larda Türkiye'de Siyasal Söylemin Dönüşümü Çerçevesinde Kürt Kadınların İmajı: Bazı Eleştirel Değerlendirmeler." *Vatan Millet, Kadınlar* içinde. Tanıl Bora (çev.), Ayşegül Altınay (der.). S: 325-355. İstanbul: İletişim) çalışması; Sancar'ın (Sancar, Serpil, 2001. "Türkler/Kürtler, Anneler ve Siyaset: Savaşta Çocuklarını Kaybetmiş Türk ve Kürt Anneler Üzerine Bir Yorum." *Toplum ve Bilim* (90): 22-41) çalışmaları, bu alana ilişkin kimi değinmeler içeren istisnalar olarak kabul edilebilir.

14 Birkalan-Gedik, Hande, 2007, "Economics, Education, Mobility and Space. Development: Community-Based Organizations, Turkey." *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* içinde. Suad Joseph (der.) Leiden: E. J. Brill, v: 4, 64-66. Birkalan-Gedik, Hande, 2007. "Economics, Education, Mobility and Space. Development: Non-Governmental Organizations, Turkey." *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* içinde. Suad Joseph (der.). Leiden: E. J. Brill, v: 4, 105-107.

ya başladı[15] ve bu hareket politika yapan başka hareketlere de (etnik, çevreci vb) destek verdi ve özellikle homofobi karşıtı buluşmalar düzenlendi, yayınlar oluştu. Öte yanda, feminist kuram konusunda kendine bir alan açan "queer" teori, Türkiye'de adını iki konferansla duyurdu,[16] ancak konferanslar ertesinde çok fazla tartışma oluşmadı. Bu açıdan bu konferansların bir ölçüde LGBTT hareketinden kopuk gerçekleştiğini söylemek mümkün.

Queer sözcüğünün disipliner kullanımı açısından Türkçede tam oturmuş bir karşılığı da bulunmuyor. İngilizce-Türkçe sözlüklerde, daha çok "acayip", "garip", "homoseksüel", "sahte", "tuhaf", "yadırganan" gibi farklı anlamlar karşılığında kullanılıyor. Türkçe metinlerde ise "queer" olarak bırakılıyor.[17] Ayrıca "terso" sözcüğünü "queer" yerine kullanan bir grup da var ve bu sözcüğe homofobi karşıtı buluşmalardaki bazı oturumların metinlerinde, bazen başlık olarak rastlamak da mümkün. Öte yanda kuramsal bazda değerlendirildiğinde queer teori temel olarak, "normatif" olma ve "heteroseksüellik" durumunu; sosyalleşme ve cinsel kimliğin etkilerini sorgulamaktadır. Ancak, Türkiye'de edindiğim izlenimler ve bazı görüşmeler neticesinde "queer" sözcüğünün kullanımı konusunda iki farklı "alan" olduğu göze çarpmaktadır. Bir yandan, biraz daha fazla vurgulanan "üst sınıf" bağlamında "queer" sözcüğü neredeyse içi boşaltılmış bir alana dönüştürülmüş, LGBTT hareketinden bir ölçüde kopuk kalmıştır.

15 Bu ilişki konusunda farklı fikirler bulunmaktadır. Feminizmin, özellikle 1970'lerde dillendirilen ve bir savunma mekanizması olarak ifade edilebilecek biçiminde, lezbiyenlik olmadığı fikrine 2000'li yılların feminizmi, feministlerin lezbiyen de olabileceğini belirterek yaklaşmaktadır. Burada lezbiyenlerin ve feministlerin heteroseksüellik sorgulamaları aslında hem feminist teorinin, hem de queer teorinin bir ortak paydası olarak görüldüğünde sorusal "cinsellik" konusuna yönelecektir. Ancak sadece "cinsellik" konusu tek ortak payda olamaz. Oysa ki vurgu "kimlik politikaları"na yöneltilirse, daha verimli çalışmaların ve tartışmaların oluşabileceği görülecektir.

16 Bunlardan ilki 19-20 Nisan 2004 tarihleri arasında Boğaziçi Üniversitesi'nde Eleştiri ve Kültür Araştırmaları yüksek Lisans Programı öğrencilerinin hazırladığı, "Queer, Türkiye ve Kimlik" başlıklı queer kuramı ve politikalarının Türkiye'deki yansımalarını ve uygulanabilirliğinin değerlendirildiği konferans ve 2010 yılında yine Boğaziçi Üniversitesi Eleştiri ve Kültür Araştırmaları Yüksek Lisans Programı öğrencileri tarafından hazırlanan ve 21-22 Ekim 2010 tarihleri arasında gerçekleşen "Queer, Türkiye ve Transkimlik" başlıklı konferanstır.

17 Queer teorinin ilk kullanımı literatürde genel olarak Terese deLauretis'e atfedilmektedir. Özel sayının editörlüğünü de kendisi yapmıştır (bkz. deLauretis, Terese, "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities", *Differences: a Journal of Feminist Cultural Studies*, S. 3, 1991, s. iii-xviii). Queer teori eleştirel teorinin bir alanı olarak 1990'larda LBBT ve feminist çalışmalardan beslenerek ortaya çıkmış bir alandır. Temel olarak queer teorinin alanı, cinsiyet ve cinselliğin kategorize edilme biçimleridir. Queer, kimliklerin tanımlandıkları anda değişmeyeceği fikrini redderek, süreklilik içinde değişeceğini ve yeniden yaratılacağını vurgular. Bunun içinde de farklı unsurların önemine dikkat çeker.

Türkiye'de bugüne değin LGBTT hareketi daha çok, "sokakta olan" ile özdeşleştirildi. Aktivistlerin başını çektiği hareketin akademik tartışmaları kuramsal düzeyde oluşmadı. Özellikle ABD'de, 1980 sonrasındaki AIDS gündemini LGBTT gruplar aktive etmesine karşın, Türkiye'de LGBTT gruplarla ilişki 1990'lardan sonra başladı. Belki de Türkiye'deki ana akımın batıdan farklı olarak queer bir karaktere sahip olmasının nedeni 1980'lerde bir AIDS krizi yaşanmamış olması, bu gruplarla ilişkiye geçildiğinde etkinlik alanı olarak kesişimin daha düşük kalması ve eleştirel bir bakış geliştirilmesi olarak yorumlanabilir. Hatta 1990'ların başlarında Türkiye'deki "düşük yoğunluklu" savaş ortamı da göz önünde bulundurulmalıdır. KaosGL'nin güncel sloganı olan "Eşcinsellerin özgürleşmesi heteroseksüelleri de özgürleştirecektir" başlangıçta "Eşcinsellerin kurtuluşu heteroseksüelleri de kurtaracaktır" idi ve her ikisindeki "kurtuluş" vurgusunun da önemi bulunuyor.[18]

Öte yanda, LGBTT literatüründe gözle görülür bir artış olmasına karşın, özellikle 1990 sonrasında aktivist alanda duyulmaya başlanan LGBTT hareketi de ancak 2000'li yıllarda görünür olmaya başlamış, feminist alan içine de yeni girmeye başlamıştır.[19] Oysa ki LGBTT aktivistlerinden öğrenilecek ders, tam da benim bu makalede önermeye çalıştığım bir noktayı işaret ediyor: Amerika kaynaklı, feminizm, lezbiyen, gey ve queer arasındaki gerilimli ala-

18 Bu noktayı hatırlatan ve altını çizen Mehmet Tarhan'a teşekkür ederim.

19 El yordamıyla da olsa yapılan mülakatlar hem erkek hem de kadın homoseksüllerin hayat deneyimlerini toplumsal bir bağlama taşımaktadır. Örneğin, Hocaoğlu, eşcinsel erkeklerle yaptığı mülakatları yayımlarken (Hocaoğlu, Murat, *Eşcinsel Erkekler*, İstanbul: Metis, 2002), eşcinsellik konusunu eşcinsel kadınlarla gerçekleştirilen tanıklıklarla ele alan Cenk Özbay ve Serdar Soydan'ın çalışması eşcinsellik olgusuna "içeriden" bir bakış açısı getirmeyi ve eşcinsel kadınların görünürlüğünü artırmayı hedeflemektedir (Özbay, Cenk ve Serdar Soydan, *Eşcinsel Kadınlar: Yirmidört Tanıklık*, İstanbul: Metis, 2003). Yine bu anlamda, Kaos GL'nin 2007'de hazırladığı "Feminizm ve Eşcinsellik Özel Sayısı" feminizm ile queer arasındaki ilişkiyi irdelemekte, ortaklıkların ve farklılıkların altını çizmektedir. Ertan ise erkekliğin yaşanış ve algılanış şekillerinin farklılık gösterdiğini, farklı erkeklik örüntülerinin bulunduğunu belirttiği makalesinde, Türkiye'de erkekliğin egemen söylemi ve eşcinsellik arasındaki ilişkiyi tartışmaktadır (Ertan, Cihan, "Hegemonic Masculinity and Homosexuality: Some Reflections on Turkey", *ETHOS: Dialogues in Philosophy and Social Sciences*, C. 1, S. 4, 2008, s. 1-11). Bereket ve Adam ise gey kimlikleri ile globalleşme ve cinsel kimliklerin yayılması konusunu (Bereket, Tarık ve Barry D. Adam, "The Emergence of Gay Identities in Contemporary Turkey", *Sexualities*, C. 9, S. 2, 2006, s. 131-151) ve İslam ve gey kimliği konusunu ele almışlardır (Bereket, Tarık ve Barry D. Adam, "Navigating Islam and Same-sex Liaisons among Men in Turkey", *Journal of Homosexuality*, C. 55, S. 2, 2008, s. 204-222). Türkiye dışında yayımlanan bu son iki çalışmadan başka, Hale Bolak Boratav'ın (Bolak-Boratav, Hale, "Making Sense of Heterosexuality: An Exploratory Study of Young Heterosexual Identities in Turkey", *Sex Roles*, C. 54, S. 3-4, 2006, s. 213-225) Türkiye'deki 225 genç üniversite öğrencisi heteroseksüeller üzerine yaptığı araştırma, psikoloji disiplinine bir katkı sunmasının yanı sıra, altı çizilen sosyal bağlamın araştırılması ve bunun etnografik olarak, feminist bir perspektiften yapılmasında da önemli veriler sunmaktadır.

nın temelinde ağırlıklı olarak cinsellik ve cinsiyet vurgulu bir bakış açısı var iken, Türkiye'de iki teori arasındaki alan, en azından aktivist düzlemde kimlik politikalarını vurgulamaktadır. Kanımca, bu iki alan arasındaki gerilimi azaltacak olan bakış noktası ise her iki teorinin "moral" yönüyle ilgilenmek olacaktır. Bu şekliyle queer politika(lar), gey ve lezbiyen toplulukların konformist olmayan durumlarını görünür kılmak ve LGBTT yaşamlarını metalaştırmaktan uzaklaştırmakla da bağlantılıdır. Öte yanda, LGBTT politikaların en önemli amaçlarından biri de bir norm ve cinsiyet rejimi olarak heteroseksüelliğin eleştirisini yapmaktır. Bu iki bakış açısını da taşıyacak bir queer teori aynı zamanda eleştirel ve özdüşünümsel bir perspektif yaratacaktır.

Queer teori ile feminist teorinin entegrasyonu nasıl olabilir? Queer teori içinde özdüşünümsel bir bakış ve post-yapısalcı feminist teorilere ve yaklaşımlara eleştiri bulunmaktadır. Bu noktanın daha da vurgulanması gerektiğine inanıyorum. Queer teori ile feminist teori arasındaki ilişkinin olumlu yönde giderilmesi için:

> 1) Erkek taraflılığı aynı zamanda heteronormativite, hegemonik erkeklik demektir. Queer teorinin ana öğelerinden biri kadınlar arasındaki farklılıkların altını çizmek ve normatif ya da "zorunlu heteroseksüelliği"[20] eleştirmektedir.
>
> 2) Çalışılan toplumun taraflılığı bu heteronormativiteye katkıda bulunmaktadır. Ve sorun sadece cinsel kimlik konusunda değil, aynı zamanda cinsellik konusunda da düğümlenmektedir.
>
> 3) Bu veriler ışığında queer teori ve feminist teori arasındaki gerilimi gidermeye yönelik bir çaba toplumsal temelde queer çalışmaların bir "kimlik" sorunsalı olarak ele alınmasını sağlamakta bulunabilir ve insan hakları bağlamında geliştirilebilecek bir yaklaşımla çözülebilir. Bu noktada kısaca queer teori ile post-sömürgeci teori arasındaki ilişkiyi de işaret etmek faydalı olacaktır.

Queer Teori ve Feminist Teori Arasında Bir Başka Mutsuz Evlilik?

Anglo-Amerikan kaynaklarda, genel olarak queer teori ile feminist teori arasındaki bağdaşmaz duruma işaret eden yazarlar, Heidi Hartman'ın feminizm ve Marksizm arasındaki "mutsuz evlilik" metaforundan yola

20 Rich, Adrienne, "Compulsory Heterosexuailty and Lesbian Existence", *Blood, Bread, and Poetry,* New York Norton, 1986 [1980] içinde, s. 23-75.

çıkmaktadırlar.[21] Hartman, temel olarak Marksist feminizme yaptığı eleştiride iki alan arasındaki "evililik" olgusunu İngiltere yasalarındaki karı-koca ilişkisine benzetir. Marksizm ve feminizm tektir ve o da Marksizm'dir. Bazı lezbiyen teorisyenlere göre de lezbiyen teori ve feminist teori ya da queer teori ve feminist teori benzer "mutsuz evlilikler"dir. Jacquelyn Zita, mutsuz evlilik metaforundan yola çıkarak, gey ve lezbiyen çalışmaların "queer" adı altında toplanmasından duyduğu sıkıntıyı dile getirmektedir. Zita için problemlerden ilki şudur ki, eşcinsel erkek akademisyenler cinsellik dışında bir başka tür baskılanmayı (ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf) yeteri kadar teorize etmemişlerdir. Onlar için "homofobi" temel baskı alanıdır. Zita'nın üzerinde durduğu bir nokta da cinsiyet konusunun daha çok performans ve teatral bağlamda ele alınmasıdır.[22]

Genel olarak, "cinsiyet/toplumsal cinsiyet" sistemi lezbiyen feministler için kavramsal olarak farklı sistemlerdir ve bu durum "zorunlu heteroseksüellik"te görülebilir. Ancak, öte yanda, Gayle Rubin gibi queer teorisyenler için bu kavramlar birbirinden farklıdır ve Rubin'in vurgusu cinsel kimliklerin ve davranışların cinsel tabakalaşma aracılığıyla düzenlendiğidir.[23]

Arlene Stein'e göre, erken dönem feministler lezbiyenliğin hastalık olmadığını vurgulamaya önem veriyorlardı. Tıbbî söylemlere göre lezbiyenlik, varolanın tersine döndürülmesi temelinde "kusurlu" bir biyolojik özellik idi. Dolayısıyla, onları bastırmak yerine onlara acımak gerekliydi. 1980'lerde ise lezbiyen feminizm ve lezbiyen politikaların farklı konular olduğu ortaya çıktı. "'Queer" olmak ise gey erkekler ve lezbiyen kadınlar için normatif olmayan, "homoseksüel/heteroseksüel" ayrımının ötesine giden ve cinsel normlar tarafından dışlanmışlığı hissedenlerin tümünü kapsayan bir durumdu. Bununla birlikte Stein, queer teorinin başarısızlığını, "stil, ideoloji ve kaynaklara erişimde kadınlar ve erkekler arasındaki farklılıklara eğilmemiş olması"nda aramıştır.[24]

21 Hartman, Heidi, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Capital and Class*, C. 3, S. 2, 1979, içinde, s. 1-33.

22 Zita, Jacquelyn, "Gay and Lesbian Studies: Yet Another Unhappy Marriage?", *Tilting the Tower: Lesbians Teaching Queer Subjects*, Der.: Linda Garber, New York: Routledge, 1994, s. 259-60.

23 Rubin, Gayle, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", *Pleasure and Danger*, Der.: Carole Vance, New York: Routledge & Kegan, Paul, 1984.

24 Stein, Arlene, "Sisters and Queers: the Decentering of Lesbian Feminism", *Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*, Der.: Roger N. Lancaster ve Micaela Di Leonardo, 1992 içinde, s. 50.

Sheila Jeffreys ise en radikal düşünenlerden biridir ve esasen bütün lezbiyenler adına konuşmak istemektedir. Temelde queer teorinin ortaya çıkmasıyla lezbiyenlerin ortadan kalkmasını birbirine eş durumlar olarak yorumlamıştır. Jeffreys'e göre queer teori "eril" olanı doğallaştırmakta ve feminizmin karşısında durduğu mekanizmalara karşı bir yerde durmakta ve dolayısıyla hem feminist hem de lezbiyen teoriye zarar vermektedir.[25]

Bu eleştirilerden görünen o ki, eleştirilerin ortak noktasında cinsellik kavramı ön planda durmaktadır. Daha "orta yol"dan konuşanlar ise, kendilerine hem lezbiyen hem de queer diyebilenler, queer politikalarını sahiplenmektedir. Butler'ın "biyolojik (toplumsal cinsiyet ayrımına alternatif olarak *"performativite"* önerisi, Eva Sedgwick'in cinsel tercihin kurugulanmasının homofibiye karşı geliştirilen stratejilerden biri olması durumunun altını çizmesi[26] ve Teresa de Lauretis'in lezbiyen teori ile queer teoriyi bağdaştırma çabaları buna örnektir. Kimlik politikaları yönünü vurgulayan Diana Fuss[27] ve Lisa Duggan[28] gibi yazarlar da iki kuramsal alanın birlikte yürüyebileceğini belirtmektedir. Ancak, Türkiye'deki durum ile kıyaslandığında teorinin eleştirisinde "sınıf" vurgusunun yeterince bulunmamış olması da bir başka kayda değer detaydır.

Queer teori konusunda Türkiye'deki çalışmalara bakıldığında ise "deneyim" fikrinden yola çıkan Aksu Bora, feminist düşünce ile eşcinsel hareketi birleştici noktanın toplumsal ilişkiler ve iktidar ilişkisi ile bağlantılı bir konu olduğunu belirtmektedir,[29] bu vurgu queer teori ile feminist teori arasında neden ve nasıl bir ortaklık olabilir sorusuna bence çok da yerinde bir cevap veriyor. Türkiye'de cinselliğin queer bağlamında sorgulanması, Gülnur Acar Savran'ın da belirttiği gibi, heteroseksüel cinselliğin de sorunsallaştırılmasına neden olmuştur.[30] Konuya heteroseksizm ve patriyarka üzerinden yaklaşması patriyarkanın eleştirisini yapması bakımından cin-

25 Jeffreys, Sheila, "The Queer Disappearance of Lesbians: Sexuality in the Academy", *Women's Studies International Forum*, C. 17, S. 5, 1994, s. 459-472.

26 Sedgwick, Eva Kosofsky, *Epistemology of the Closet*, Berkeley: University of California Press, 1990.

27 Fuss, Diana, "Lesbian and Gay Theory: The Question of Identity Politics", *Essentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference*, NY: Routledge, 1989 içinde, s. 97-112.

28 Duggan, Lisa, "Making it Perfectly Queer," *Socialist Review*, C. 22, S. 1, 1992, s. 11-31.

29 Bora, Aksu, "Cinsel ve Politik Kimlikler Ortak Paydayı Sağlayabiliyor mu?", *KAOS GL Feminizm ve Eşcinsellik Özel Sayısı*, 2007, s. 19.

30 Acar-Savran, Gülnur, "Heteroseksizm: Patriyarkanın En Güçlü Dayanağı", *Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma*, Ankara: KAOS GL, 2005, s. 151-155.

sel kimliklerin de kimlik politikası yönünü vurgulamaktadır.[31] Dolayısıyla queer teori bu noktada feminist teoriye katkı sunmaktadır. Buna ek olarak Ayşe Düzkan da eşcinsel hareketle kadın hareketi arasındaki ilişkinin gerek teorik gerekse pratik açılardan önemine dikkat çekerken, her iki hareketin de patriyarkaya karşı mücadele ettiğini belirtmekte, ancak queer alanı tanımlarken, queer'in cinsellik vurgusundan da farklı bir yerde tartışmayı konumlandıramamaktadır.[32] Lezbiyen alandan konuşan Yasemin Öz'ün direkt olarak homofobi kaynaklı yaklaşımı, cinsellik konusunu daha ileriye taşıyamıyor.[33]

Feminist teori ile queer teori arasında ortak birçok nokta bulunmasına karşın aktivist alanda LGBTT hareketi içindeki durum o kadar da iç açısı görünmüyor. Nazik Işık kadın örgütlerinin eşcinsel örgütleri "yok saydığını" belirtiyor.[34] Hatta 2005'te ilk kez lezbiyen ve heteroseksüel feministlerin bir arada toplantı yapmış olmaları, iki hareketin kesişimi düşünüldüğünde biraz geç değil mi? Ama bunun yanında Türkiye'deki LGBTT hareketinin, daha çok farklı gruplarla da hareket ettiğini görüyoruz. Hrant Dink'in öldürülmesi sonrasındaki protesto, etnik hareketlere ve çevreci hareketlere duyarlılık, beraber hareket edilmesi açısından önemli idi. LGBTT hareketinden gelenler vicdani ret, anti-militarizm gibi Türkiye'de gündem oluşturan alanlarda zaten "politika" ürettiler. Bunlar "zor" alanlardı, ama cesurca davrandılar.

Sonuç

Burada "farklılık" konusunun yönetiminde ortaya çıkan belirgin problemler olabilir: Evrensel "kadın" kategorisinin dayanağı olan "aynılık"tan çoğulcu yaklaşımı vurgulayan "farklılık" paradigmasına geçerken, feminizmin doğal reflekslerini de sorgulamış oluyoruz. Feminizmin içerisindeki çeşitlenmeler –hangisi olursa olsun– ortak bir kadın ve patriyarka olgusu ile ilişkili olmak ve politika yapmak durumunda. Temel sorun ise "teorik" olarak yaklaşımımızın "farklılık" konusunu çalışmada nerede konumlanaca-

31 Agy.

32 Düzkan, Ayşe, "Eşcinsel Genç Adam Komşusundaki Ev Kadınıyla Ne Konuşur?", *KAOS GL Feminizm ve Eşcinsellik Özel Sayısı*, 2007, s. 20-21.

33 Öz, Yasemin, "Homofobiye Karşı Feminist Hareket Deneyimleri", *KAOS GL Feminizm ve Eşcinsellik Özel Sayısı*, 2007, s. 24.

34 Işık, Nazik S., "Yoklarmış Gibi Yapmak", *KAOS GL Feminizm ve Eşcinsellik Özel Sayısı*, 2007, s. 30.

ğı sorusudur ki bu soruya verilecek cevap da kimlik politikaları üretmekten geçecektir.

Öte yanda, "farklılık" konusunu çalışırken mevcut durum içinde bir kamplaşma yaratıp yaratmayacağı da sorulabilir. Burada ben, "kesişimsellik" fikrine geri dönerek, kesişimselliğin dışlamayı değil, tam tersine birleştirmeyi getireceğini belirtmek istiyorum. Milliyetçilik, etnisite, sınıf, ırk gibi olguları çalışırken "cinsiyetli olma" fikrini dışlayamayacağımız gibi, cinsel kimlik ve kimlik politikaları çalışırken de saydığım kavramları dışlayamacağımız kesin. Bu bileşenlerin birini diğerine tercih etmek ya da birini diğerinden üstün tutmak verimli sonuçlar sağlamayacaktır. Crenshaw'ın verdiği örnekte bu daha da belirginleşmektedir. Siyah kadınların hayatları ve deneyimlerine odaklanarak, onların maruz kaldığı şiddet, dayak ve tecavüz durumlarını değerlendirirken, feminizmin ırk konusunu ele almamakla siyah kadınların ezilmişliğini artıracağını, ırkçılık konusunda da ataerkilliğin sorgulanmaması durumunun kadınların ezilmişliğini arttıracağını belirtmektedir. Crenshaw için bu durum politik kesişimselliği belirtmektedir. Crenhsaw, temsilî kesişimsellik konusunda ise, siyah kadınların kültürel temsillerinin ve kültürel imgelerinin popüler kültür tarafından belirlendiğini belirtir ve temsilî kesişimselliğin bu imgelerin nasıl üretildiğini ve burada hüküm süren anlatılarda, siyahi kadınları marjinalize eden ırkçı ve cinsiyetçi temsillerin birlikte çalıştığını belirtmektedir. İşte bu yüzden "kadın" temelinde tek bir eksen yeterli görünmemektedir. Ancak bu tek boyutluluktan, farklılık konusuna geçildiğinde o zaman heteronormatif olmayanı, "saf" olmayanı, "milli" kadın modeline uymayanı da çalışabileceğiz gibi görünüyor. Son olarak da, feminist teorilerin, aynı lezbiyen ve queer teorilerde olduğu gibi çeşitlendiğini de görmek gerekecektir. Feminist teorilerin yapması gereken ise kendi bilgi üretimlerine odaklanmak ve bunları ortak bir kimlik politikası üretmek için queer çalışmalarla, erkeklik çalışmalarıyla vb ortaklığa girişmektir.

Heteroseksizm, Homofobi ve Nefret Suçları: Sosyal Psikolojik Yaklaşım

MELEK GÖREGENLİ

Eşcinselliğin genel olarak damgalanan bir kategori haline gelmesi, heteroseksüellik dışındaki cinsel yönelimlerin ayrımcılığa maruz kalması ve zorunlu heteroseksüellik gibi olgular, yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde sosyal bir olgu olarak akademik çevrelerce, toplumsal bir sorun olarak da siyasal alanda göz ardı edilmiştir. Ancak ABD ve Batı Avrupa'da 1970'li yıllarda gey ve lezbiyen siyasal hareketinin başlaması ile toplumsal alanda önemli değişimler yaşanmış ve heteroseksüellerin eşcinsellere karşı besledikleri düşmanlık çeşitli sosyal bilim alanlarının ve bilimsel çalışmaların inceleme konusu haline gelmiştir. Eşcinselliğin hastalık ya da cinsel sapma olarak düşünülmesinden, eşcinsel karşıtı düşmanlığın toplumsal bir sorun ve bir ayrımcılık ideolojisi olarak anlaşılmasına doğru yaşanan toplumsal değişim süreci, George Weinberg'in[1] "homofobi" kavramını geliştirmesi ile daha somut, anlaşılır hale gelmiştir.[2] Weinberg homofobiyi, "heteroseksüeller açısından eşcinsellerle yakınlaşmaktan ya da yakın çevresinde bulunmaktan korkma ve eşcinseller açısından da kendilerinden nefret etme" şeklinde tanımlamıştır. [3] Weinberg'in kitabının yayımlanmasından yaklaşık 30 yıl sonra homofobi kavramı konuşma diline yerleşmiş, birçok temel sözlükte de yerini almış ayrıca sosyal ve davranış bilimlerinde yaygın bir biçim-

1 Weinberg, George, *Society and the Healthy Homosexual*, New York: St. Martin's Press, 1972.
2 Herek, G.M., "Sexual Prejudice and Gender: Do Heterosexuals' Attitudes Towards Lesbians and Gay Men Differ?", *Journal of Social Issues*, C. 56, S. 2, 2000, s. 251-266.
3 Weinberg, *age.*

de kullanılır hale gelmiştir. 2000 yılının mayıs ayında PsychINFO'da[4] yapılan tarama sonucunda, homofobi anahtar sözcüğünün 1.500'den fazla yayında yer aldığı saptanmıştır. Türkiye'de genel olarak homofobik tutumlar konusunda yapılmış az sayıda akademik çalışma olmasına karşın, LGBTT bireylere yönelik ayrımcılık ve bu ayrımcılığın sonuçlarıyla ilgili yapılmış sistematik çalışmalar yok denecek kadar azdır. LGBTT bireylerin görünürlüğü, eşitlik ve hak taleplerini merkeze alan örgütlü mücadeleler yükseldikçe, ABD ve Avrupa'dakine benzer süreçler yaşanmakta, gerek iktidar gerekse muhafazakâr sivil çevreler tarafından karşı tepkiler gelişmektedir. Bu gelişmeler bir yandan görünürlüğün artmasına bağlı olarak LGBTT'lere yönelik ayrımcılık ve şiddeti artırırken diğer yandan akademik çevrelerde de konuya ilgiyi yükseltmektedir.

Homofobi kavramı, kavramın, eşcinsel karşıtı tutum ve davranışların, özel, kişisel bir korkudan kaynaklandığı ve kişisel bir hastalık olduğuna ilişkin model çerçevesinde anlaşılması gerektiği şeklindeki örtük varsayımları açısından eleştirilmiştir. Bir bireye cinsel yönelimi nedeniyle olumsuz tutum geliştirilmesi olarak basitçe tanımlanabilecek cinsel önyargı kavramı yerine bugün homofobi, kişisel bir korku ve irrasyonel bir inanç olmanın çok ötesinde kültür ve anlam sistemleriyle, kurumlar ve sosyal geleneklerle ilişkili olarak ele alınması gereken politik bir alanda oluşan gruplararası bir sürece işaret etmektedir. Bu anlamda bireysel ve kolektif davranışlar düzeyinde kişilerarası ilişkileri yapılandıran duygu ve niyetlerin oluşturduğu, geniş bir yelpazede ortaya çıkan bir sosyal psikolojik değişken olarak, ayrımcılık pratikleri ve şiddetle ilişkilidir; bilgi'nin iktidarı da dahil bütün iktidar biçimlerinin politika üretme süreçleriyle de doğrudan bağları vardır. Eşcinselliğe yönelik tutumların dinsel arka planları, cinsiyete dayalı ötekiler yaratma süreçleri, heteroseksüellikten farklı cinsel yönelimleri olan insanların bazı yurttaşlık haklarının inkâr edilmesi, konuya, toplumun politik düzenlenişiyle ilgili boyutlar eklemektedir; dolayısıyla söylenebilecek her söz kendiliğinden politiktir ve sadece eşcinsellikle ilgili olamaz. Kültürel ve bireysel koşullar ve süreçlere dayalı bütün köklerine rağmen pek çok sosyal psikolog, homofobinin ancak ırkçılık ve seksizmle bağlantıları içinde anlaşılabileceğini düşünmektedir. Homofobi, bu anlamda seksizmin önemli bir silahıdır. Heteroseksüellikten farklı cinsel yönelimlere sahip insanlara karşı şiddet, erkek-

4 Psikoloji alanındaki akademik araştırmalara ilişkin uluslararası veritabanı.

liğin, bir anlamda cinsiyetçi kullanımıyla "insanlığın korunması ve kontrolü" için bir mekanizma haline gelmektedir. Homofobi kavramının kendisi üzerinde de bazı tartışmalar vardır. Bu kavramın olguyu bireysel ve patolojiyle ilişkili hale getirdiği; kültürel, sosyal ve sonuç olarak politik boyutlarına vurguyu azalttığı savunulmuştur.[5]

Sosyal psikoloji alanında cinsel önyargılar ve homofobi üzerine yapılan kimi uygulamalı çalışmalar akademik ölçüm yöntemlerinin geliştirilmesini sağlayarak bu olgunun içinde barındırdığı örtük varsayımların ortaya çıkarılmasını sağlamıştır. Bu alandaki birçok çalışma, araştırma konusunu cinsiyetsiz terimlerle kavramsallaştırmıştır. Örneğin, *"eşcinsellere ya da eşcinselliğe ilişkin tutumlar"* gibi. Araştırma konusunun bu şekilde genelleştirilmesi, bir yandan ayrımcılığın failliğini, yani heteroseksizmi örtük hale getirirken, bir yandan da lezbiyenler, biseksüeller vb farklı LGBTT grupların genellikle önyargıların hedef aldığı ayrı hedef gruplar olarak gey erkeklerden ayırt edilememesine yol açmaktadır. Bu tür bir operasyonel tanımlama eksikliği, heteroseksüellerin farklı LGBTT gruplara karşı tutumları arasındaki benzerlik ve farklılıkların anlaşılmasını engellemektedir. Bunun da ötesinde, "eşcinsel" kavramının, araştırmaların katılımcılarının zihninde "erkekleri" çağrıştıran bir kavram olarak anlaşıldığı da birçok araştırmada vurgulanmıştır. Heteroseksüellerin eşcinsellere karşı tutumlarının belirlenmesinde en sık kullanılan bir başka yöntem ise, bu tutumların lezbiyenlere ve geylere karşı olmak üzere ayırt edilerek değerlendirilmesidir. Bu yaklaşım aynı zamanda heteroseksüellerin lezbiyenlere ve geylere ilişkin tutumlarının temel olarak cinsel önyargı olgusunun birer parçası olduklarını, bireylerin bu iki gruba karşı tutumlarının yönünün ya da derecesinin farklılaşabileceğini, ancak niteliksel anlamda benzer oldukları varsayımını da içermektedir. Ayrıca biseksüel, travesti ve transseksüellere yönelik ayrımcılığın ayrı ayrı anlaşılmasını sağlayacak pek fazla çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu alanda özelikle ABD'de yapılan akademik çalışmalara genel olarak bakıldığında, cinsel önyargının, bireyin kendi cinselliğine ve toplumsal cinsiyetine yönelik tutumlarına dayandığı göz önünde bulundurulduğunda, bu tutumların lezbiyenlere ve geylere karşı farklı biçimlerde ifade edilmesinin, öncelikle heteroseksüel bireyin toplumsal cinsiyet algısına bağlı olarak geliştiği öne sürülmüştür. Cinsel önyargı, bir kişinin "heteroseksüeller grubuna" dahil olduğu-

5 Göregenli, M., "Gruplararası ilişki ideolojisi olarak homofobi", Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma, *Anti-Homofobi Kitabı*. KAOS-GL Yayınları, Ankara 2009, s. 8-18.

nu kendine veya diğerlerine gösterirken aynı zamanda bu kişinin "eşcinsel olduğu" düşüncesinin akla gelmesini engellemektedir. Bundan dolayı cinsel önyargının en gürültülü ifadeleri heteroseksüellerin kendi kimlikleriyle doğrudan ilişkili olan eşcinsel gruplarına yöneltilmektedir. Bu grup, heteroseksüelin, "o gruba aitmiş gibi" algılanmak istemediği gruptur.

Herek,[6] homofobi kavramıyla imâ edilmek istenen korkunun, daha çok heteroseksüel erkeklerin diğer erkekler tarafından eşcinsel olarak etiketlenmekten korkmasını ifade ettiğini vurgulanmaktadır. Bu durumda, heteroseksüellerin lezbiyen ve geylere ilişkin tutumlarındaki farklılıklar daha açık hale gelebilir. 1997 yılında Amerika'nın 48 farklı bölgesinde yaşamakta olan toplam 1309 yetişkinle telefon görüşmeleri yoluyla yapılan araştırmada Herek[7] heteroseksüellerin lezbiyen ve geylere ilişkin tutumlarının yoğunluk açısından farklılaştığını ancak değer ve nitelik açısından farklılaşmadığını ifade etmiştir. Yazara göre yoğunluk farkının heteroseksüel erkeklerin eşcinsellere ilişkin tutumlarının lezbiyenlere ilişkin tutumlarından veya heteroseksüel kadınların hem gey hem de lezbiyenlere karşı tutumlarından daha düşmanca olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Bu çalışmada heteroseksüel erkeklerin tutumlarını toplumsal cinsiyete ve cinsel kimliğe göre şekillendirdikleri ve bu eğilimin de lezbiyen ve geylere karşı farklı tutumlar geliştirilmesine neden olduğu görülmüştür. Heteroseksüel kadınların ise tutumlarını daha çok azınlık grubu paradigması temelinde geliştirdikleri, böylelikle de tutumlarının, eşcinsellerin gey ve lezbiyen olmasına göre değişmediği anlaşılmıştır. Ancak gey ve lezbiyenlere ilişkin tutumların birbiriyle yüksek düzeyde ilişkili olduğu gerçeği de unutulmamalıdır.

Homofobi konusundaki kavramsal çerçevelerin oluşmasında çok önemli katkıları olan Herek,[8] heteroseksüel erkeklerin, genel olarak LGBTT bireylere yönelik heteroseksüel kadınların verdiklerinden çok daha olumsuz tepkileri olduğunu vurgular: Herek'e göre bu süreç, sosyal bir düzlemde işlemektedir; heteroseksüel erkekler, belirli davranış örüntülerine uymaya zorlayan sosyal standartlar ve akranları tarafından baskı altında tutulmaktadır. Bu süreç psikolojik düzeyde de işlemektedir: Heteroseksüel erkekler bu standartları içselleştirmekte ve erkeklik rollerinin değerlendirilmesinde başarı-

6 Herek, G.M., agy.
7 Agy.
8 Herek, G.M., "On heterosexual masculinity: Some psychial consequences of the social construction of gender and sexuality", *American Behavioral Scientist*, C. 29, S. 5,1986, s. 563-577.

sız olacakları anksiyetesini yaşamaktadırlar. Bu endişenin nedeni, bir heteroseksüel erkek olarak bireyin kendilik hissini veya kimliğini kaybetme korkusudur; çünkü bir erkeğin cinsel kimliği bir birey - insan olmaya eşittir. Heteroseksüel erkekler, kendilerini sosyal standartlara uymaya ve homofobik tutumlar ifade etmeye iten anksiyeteden kaçınmak için kendi erkek kimliklerini gey erkeklere saldırarak yeniden yeniden beyan etmektedirler.

Herek,[9] homofobiyle ilişkilendirilebilecek bir diğer önemli kavram olarak "kimlik" kavramı üzerinde durmaktadır. Kişisel kimlik, bireyin ne olduğu kadar ne olmadığını da içermektedir. Kız çocukları, mevcut kadın rol modellerini doğrudan, genellikle de gönüllü olarak gözlemek aracılığıyla öğrenirken, erkek çocukların erkek olmayı, öncelikle kadın olmamayı öğrenerek öğrenmeleri söz konusudur. Homofobi bu nedenle, bireyin olduğunu (heteroseksüel) onaylama ve olmadığını (eşcinsel) ifade etmesinin altında yatan psikolojik işlevi nedeniyle heteroseksüel maskülenliğin önemli bir bileşenidir. Bu toplumsal ve psikolojik süreç, heteroseksüel erkeklerin gey erkeklerle etkileşimde bulunma ihtimalini de doğal olarak azaltmakta ve bu gibi etkileşimler aracılığıyla meydana gelebilecek homofobik olmayan tutum değişimleri yönündeki fırsatları olanaksız hale getirmekte ya da azaltmaktadır. Yazara göre, kendilik –benlik– ve kimlik duygusu, sosyal etkileşimler aracılığıyla kurulmaktadır. Bireyin fikirlerinin, inançlarının, değerlerinin ve başkalarına yönelik tutumlarının ifadesi, kişisel kimliklerin inşasında büyük bir rol oynamaktadır. Tutumlarımız ve fikirlerimiz, sosyal davranışlarımızı yönlendirirken aynı zamanda psikolojik işlevlere de sahiptir. Herek, homofobinin bu türden anlamlı bir işleve hizmet etmesi bakımından en azından üç açıdan heteroseksüellikle ilişkili olduğunu ileri sürer. İlk olarak, homofobi, bireyin kendi heteroseksüel maskülenliğiyle ilişkili iç çatışmalarından kaynaklanan endişesini engellemenin bir yolu olan savunucu-anlamlı bir işlev görmektedir. Ayrıca homofobinin sosyal olarak da anlamlı bir işlevi vardır. Heteroseksüel bir erkek gey erkeklere karşı, kendisi için önemli olan başkalarının onayını kazanmak ve öz-saygısını yükseltmek amacıyla ön yargı ifade etmektedir. Üçüncü olarak da heteroseksüel bir erkek, kendi benlik ve kimlik tanımlamasını belirleyen daha geniş ve kapsamlı bir toplumsal ideolojinin parçası olarak homofobik tutumlar geliştirmekte ve buna uygun davranmaktadır. Herek, bu anlamda yaşamın bütün görünüşlerinde ka-

9 Herek, G.M., agy., 1986.

dınlar ve erkekler için sert bir davranışsal rehber vaat eden, hatta emreden, muhafazakâr din ideolojilerini örnek gösterir. Herek'e[10] göre, bu anlamlı işlevlerin her biri, bireyin kendi homoerotik cazibesini ve "feminen" özelliklerini reddetmesine hizmet eder: Sosyal anlam, grup sınırlarını tanımlama işlevi görür; değer anlamlı işlev ise iyi ve kötü, yanlış ve doğru ilkelerine göre dünyayı tanımlamasına yol açar. Haslam ve arkadaşları,[11] üniversite öğrencileriyle yaptıkları bir çalışmada, geylere karşı önyargının psikolojik olarak seksizmden ve başka gruplara karşı ayrımcılıktan farklı özellikler gösterdiğini bulmuşlardır. Geylere karşı önyargı, seksizm ve ırkçılıktan daha fazla, daha güçlü bir biçimde özle ilişkili inançlarla birleştirilmektedir. Çünkü eşcinselliğe ilişkin kültürel inançlar, bu durumun doğal bir özellik olmadığı düşüncesini beslemekte ve damgalama sonucunu getirmektedir.

Bazı feminist yaklaşımlarda ve eleştirel gey-lezbiyen araştırmalarında heteroseksizm kavramı, hâlâ çok temel bir kavram olarak kullanılsa da son dönemlerde "heteronormatiflik" kavramı üzerinde durulmaktadır. Bu kavram heteroseksizmden farklı olarak psikolojik bir zihin durumuna vurgudan çok durumun kültürel, sosyal kökenleri ve politik yanlarına vurgu yapmak üzere önerilmektedir.[12]

Nefret suçu olarak homofobik ayrımcılık

Pek çok ampirik çalışmanın bulguları, ön yargı ve negatif stereotiplerin, ideolojilerin kutsamasıyla, dışlanan gruplara yönelik değişen biçim ve içeriklerde "şiddet"le hayata geçirildiğini, ayrımlaşmayı kutsayan ideolojilerin geleneksel değerlerle beslenen yeni bir tür "muhafazakârlık" olduğunu öngörmemize yol açmaktadır. Speer ve Potter,[13] heteroseksizm ve önyargılı söylemin insanların tutum ve atıflarını saptamak yoluyla anlaşılamayacağını, *ideolojik bir olgu* olarak önyargıya dayalı söylem pratiklerinin günlük hayattaki göreceli olarak sabit söylemsel pratikler içinde bulunabileceğini belirtmişlerdir. Bu ideoloji, otoriterlik, muhafazakârlık ve insanlar ya da gruplar arasındaki doğal hiyerarşi inancı gibi her türden ayrımcılıkla ilişkili gruplararası bir

10 Herek, G.M., agy., 1986

11 Haslam v.d, "Are essentialist beliefs associated with prejudice?", *British journal of Social Psychology*, C. 41, S. 1, 2002, s. 87-101.

12 Herdt, G. ve van der Meer T., "Homophobia and anti-gay violence: Contemporary perspectives", *Culture, Health and Sexuality*, C. 5, S. 2, 2003, s. 99-101.

13 Speer, S. A. ve Potter, J., "The management of heterosexist talk: conversational resources and prejudiced claims", *Discourse and Society*, C. 11, S. 4, 2000, s. 543-572.

dünya görüşüne işaret etmektedir. Genel olarak "sağ" olarak nitelendirilebilecek dünya görüşlerinin, ayrımcılığı besleyen değerlere daha yakın olduğunu bilsek de, bir tür maço-bireycilikle beslenen "modern" yaşama ideolojilerinin de yeni bir faşizm türünün, "sembolik faşizm"in arka planını oluşturduğu ve bu dünya görüşünün sadece "sağ" ideolojileri kapsamadığı düşünülebilir. Sosyal psikoloji yazını içinde giderek daha fazla çalışmaya konu olan, bazen bir tür seçkincilik ve çoğunlukla, insanlar ya da gruplararası hiyerarşinin doğal olduğuna, bazı grupların diğerlerinden adeta doğal olarak üstün olduğuna ilişkin inançlar –sosyal üstünlük yönelimi– ve adil dünya inancı vb. eğilimler, sembolik faşizmi beslemektedir. Sembolik faşizmin hayatlarımıza yansıması, ayrımcılığın ve şiddetin politik olarak mahkûm edildiği "gelişmiş" yaşama biçimleri içinde "normalleştirilmiş" yeni biçimlerle yer almaktadır. Değişen nicelik ve niteliklerle homofobik şiddeti ülkemizde, belki de ampirik olarak kanıtlanmaya ihtiyaç duyulmayacak ölçülerde, her an her yerde yaşıyoruz, tanık oluyoruz. Sonuç olarak gerek ABD ve Avrupa'da yapılan pek çok çalışmada ortaya çıkan homofobik ayrımcılığın şiddetle açık ilişkisi, gerekse ülkemizde LGBTT bireylere yönelik ayrımcı şiddetin vardığı düzey göz önüne alındığında, homofobinin şiddetin özel bir türü olan nefret suçlarıyla ilişkili olarak ele alınması ve anlaşılması gereği ortaya çıkmaktadır.

"Nefret suçu" kavramı ve böyle bir suç tipi, Amerika'da yükselen ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsel yönelim konularında artan farkındalık düzeyinin bir sonucu olarak 1980'li yılların ortalarına doğru ortaya çıkmıştır. "Yanlılık suçu" olarak da anılan nefret suçları, suçla ilgili popüler ve bilimsel söylemde giderek alışılageldik bir kategori haline gelmiştir. Bu kavramların ceza hukuku terimlerine ve suç sorunu ile ilgili düşünüş biçimlerimize dahil olması, nefret suçlarının varlığının ve nefret suçlarının oranlarının sıradan ya da alışılagelmiş suç ve oranlarından ayrı düşünülmesi gerekliliğinin farkına varılmasını sağlamıştır.[14]

"Nefret Suçları" terimi John Conyers, Barbara Kennelly ve Mario Biaggi'ye aittir. 1985'te "Nefret Suçları İstatistikleri Hareketi" adlı bir birdirge yayımlayan yazarlar, bu tasarı ile Adalet Bakanlığı'ndan "ırk, din ve etnik önyargı" kaynaklı suçların sayısıyla ilgili istatistikleri toplamasını ve yayımlamasını talep etmişlerdir. 1985'ten başlayarak ABD'de kavramın kullanımı, günlük gazetelerde de yer almasıyla birlikte artış göstermiştir. 1985'te ulusal ga-

14 Jacobs, J. B. & Potter, K., *Hate Crimes: Criminal Law and Identity Politics*, Oxford ve New York: Oxford University Press, 1998.

olduğunu dile getirmiştir. Nefret suçu faillerinin cinsiyetinin, kurbanın kadın veya erkek olmasına göre istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde farklılaştığı görülmüştür. Bu suç grubunda kadın katılımcıların % 91'inin en az bir erkek fail ve % 17'sinin en az bir kadın tarafından saldırıya uğradığı, erkek katılımcıların ise neredeyse tümünün diğer erkekler tarafından saldırıya uğradığı anlaşılmıştır. Katılımcıların birçoğu eşcinsel karşıtı suçların, eşcinsellerin buluşma yerlerine yakın noktalarda, kurbanların tanımadığı kişiler tarafından işlendiğini dile getirmiştir. Bununla beraber katılımcılarla yapılan bu görüşmeler kamusal alanların tümünün bu tehlikeyi taşıdığını göstermiştir. Ayrıca katılımcıların çoğu evlerinin, arabalarının zarar gördüğünü, kişisel eşyalarının bu olaylar sırasında çalındığını ifade etmiştir. Kurbanların başlarına gelen olayları nefret suçu olarak nitelendirirken temel olarak 6 özelliğe dikkat ettiği görülmüştür. Bu özellikler sırasıyla: 1) Failin olay sırasındaki açık ifadeleri veya üçüncü bir taraftan örneğin polisten alınan kesin bilgiler 2) Eşcinsellerin buluşma noktalarına yakın bir yerde olması 3) Diğer bağlamsal ipuçları 4) Kurbanın kendi çıkarımları ve önsezileri 5) Eski eşin intikamı (sadece kadınlar) ve 6) Cinsel ilişkiyle tuzağa düşürülme (sadece erkekler). Türkiye'de henüz nefret suçlarıyla ilgili benzer sistematik çalışmalar bulunmamakla birlikte, LGBTT örgütlenmelerinin hak ihlallerine ilişkin raporlama çalışmaları ve medya taramaları, benzer bir tablonun ülkemizde de yaşandığına ilişkin ciddi ipuçları taşımaktadır. Medyanın nefret suçları kapsamında ele alınabilecek eylemleri, haberleştirme, kullanılan dil ve mağdurları ya da olayı sunma şekli, eylemi meşrulaştırmaya ve suçun altında yatan ayrımcılığı gizlemeye yol açabilir; sıklıkla böyle olmaktadır. Örneğin, bütünüyle nefret suçları kapsamında görülmesi gereken travesti ve transseksüellere yönelik saldırılar, genellikle mağdurların yarattığı tahrik sonucunda oluşan eylemler gibi sunulmaktadır. Açık bir saldırı ve çoğunlukla cinayete varan suçlar, mağdurların çıkardıkları "olaylar" sonucunda gerçekleşmiş, "doğal" sonuçlar olarak ele alınmaktadır. Genellikle mağdurlar, faillerin "hassasiyetlerine" dokunur ve cezalarını bulurlar; oysa failin hassasiyetinin tek kaynağı ayrımcılık ideolojileridir. Bu yaklaşım, sadece şiddeti meşrulaştırmakla kalmaz, aynı zamanda kendini ifade etme ve gerçekleştirme hakkının, bir toplumda kimlere ait bir ayrıcalık olduğunu da tarif eder; bu doğrudan herkesin sadece insan olmak bakımından eşit olduğu ön kabulüne dayanan, çoğunu bizim de kabul ettiğimiz evrensel hukuk normlarının çiğnenmesi anlamına gelir.

Eşcinsel karşıtı nefret suçlarıyla ilgili medya temsillerini inceleyen Quist & Wiegand[19], farklı politik ve ideolojik bakış açılarına sahip katılımcıların "Matthew Shepard"[20] cinayetine ilişkin atıflarının farklılaşacağı ve bu atıf farklılıklarının da eşcinsellik ve genel olarak nefret suçlarına ilişkin atıflarla ilişkili olacağını ileri sürmüşlerdir. Ülkemizde de medya dilinin analiz edildiği ve raporlandırıldığı çalışmaların bulguları benzer sonuçlara işaret etmektedir. Karakuş ve Göregenli[21] tarafından üniversite öğrencileriyle yapılan bir çalışmanın bulguları, Türkiye'de yaygın medyada kullanılan ve nefret suçları mağdurlarını değersizleştirme ve saldırıların sorumluluğunu çeşitli açıklamalarla kurbanlara atfetme anlayışının, üniversite öğrencileri tarafından da paylaşıldığını göstermiştir.

Eşcinsel karşıtı suçların varlığını belgelemenin yanı sıra sosyal bilimciler aynı zamanda bu suçların kurban üzerindeki etkilerini de anlamaya çalışmaktadır. Eşcinsel karşıtı suçların psiko sosyal etkileriyle ilgili henüz çok az sayıda çalışma olmasına karşın failler ve mağdurlar açısından bu tür suçlara eşlik eden deneyimlerin sistematik bir biçimde tanımlanmasına büyük ihtiyaç vardır.

Suç, genel olarak toplumsal bir olgudur ve toplumsal olan her şey sonuç olarak her tür suçla ilgili olgular açısından belirleyicidir fakat nefret suçları özel olarak, bir toplumda gruplar arası ilişkilerin yaşanma biçiminden kaynaklanan, gruplar arası ilişkiler sonucunda oluşan şiddet konusuyla doğrudan ilişkilidir.[22] Nefret suçlarına neden olan, mağdurlara yönelik kişisel geçici öfke ya da planlı zarar verme isteğinden kaynaklanan, saldırganların kişisel motivasyonları değildir, mağdurun ait olduğu gruba yönelik önyargılar, ayrımcılık ve yanlılıklardır. Dolayısıyla sadece bir insana ya da gruba ruhsal ya da fiziksel zarar verilmesi sonucunu doğurmaz aynı zamanda saldırılara maruz kalan gruplara ait insanların, kendilerini ifade etmeleri hatta varlıklarını sürdürmeleri önünde de ciddi bir tehdit ve engel oluşturur. Nefret suçlarına hedef olmaktan korunmanın tek yolu böylece kendiliğinden, insanın oluşunu, varlık biçimini reddetmesi, en hafifinden varoluşunu görünmez kılma-

19 Quist, R. M. & Wiegand, D. M., "Attributions of hate. The Media's Casual Attributions of a Homophobic Murder", *American Behavioral Scientist*, C. 46, S. 1, 2002, s. 93-107.

20 22 yaşında gey olduğu için önce kaçırılmış daha sonra dövülerek ıssız bir yerde bırakılmıştır.

21 Karakuş, P. & Göregenli, M., "Who Is Guilty? Undergraduate Students' Attitudes Towards Hate Crime Based On Sexual Orientation", IJAS Conference, 22-25 Kasım 2010, Roma.

22 Göregenli, M., "Ayrımcılığın Şiddeti: Nefret Suçları", Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma, *Anti-Homofobi Kitabı*, KaosGL Yayınları, Ankara, 2009, s. 49-55.

ya çalışması haline gelir ki bu da nefret suçlarının nedeni olan ideolojik arka planın esasen, toplumda belirli grupların varlığına yönelen bir tehdit oluşturduğunu gösterir. Nefret suçlarının hedeflerinin hangi gruplar olduğu, bu suçların niteliğinin de en önemli göstergelerinden biridir. Dünyanın farklı coğrafyalarında saldırganların hedefleri, o toplumda hangi grupların ayrımcılığa uğradığına bağlı olarak değişmekte fakat saldırganların zihniyet yapıları, motivasyonlarını oluşturan ve besleyen böylece suçu belirsiz hatta bazen meşru kılan ideolojik ortam değişmemektedir. Bizim ülkemizde benzer istatistikler olmamasına hatta henüz bu tür saldırıların "nefret suçu" olarak teşhis edilmesinde bir söz birliği bulunmamasına karşın, medyada yer alan haberlerden ve insan hakları örgütlerinin verilerinden hareketle, nefret suçlarının mağdurlarının büyük sıklıkla, cinsel yönelimleri ve etnik kökenleri nedeniyle bu saldırıların hedefi olduklarını söyleyebiliriz. Türkiye'de de diğer pek çok ülkede olduğu gibi, cinsel yönelim, etnik köken, dini ya da mezhebe dayalı inançlar, daha kapsayıcı bir yaklaşımla söylersek, çoğunluğu belirleyen tektipçi ideolojik iktidar anlayışlarının dışında kalan var olma biçimleri farklı zamanlarda ve farklı biçimlerde nefret suçlarının hedefi olabilmektedir.[23]

Sonuç yerine

Sosyal psikoloji literatürü, toplumu, birbirinden bireysel ve gruplar olarak farklılıkları ve benzerlikleri temelinde sistematik olarak örgütlenmiş dinamik bir yapı olarak tarif eder. Kişiler ve farklı gruplar biçiminde örgütlenmiş bu dinamik yapı, tarih boyunca insanlığın gelişimi doğrultusunda farklılaşan formel ve formel olmayan kurallar çerçevesinde bir arada yaşamanın değişen biçimleriyle hayatiyetini sürdürmüştür. Sosyal psikoloji, bir bilim dalı olarak, farklı yaşama biçimleriyle örgütlenmiş toplumlarda gruplararası ilişkilerin, o toplumu oluşturan tek tek bireylerin ve grupların yaşam doyumlarını en yüksek düzeye yükseltecek ve toplumsal barışı sağlayacak biçimde nasıl örgütlenebileceğinin bilgisine ulaşmaya çalışır. Genel olarak sosyal bilimler özel olarak da sosyal psikoloji literatürü göstermiştir ki, toplumlar, gruplararası ilişkilerin, farklılıklar ve benzerlikleri algılama biçimlerine bağlı olarak, insanları birbirinden değişmez özelliklerle ayırmaya götüren, aralarındaki sınırları güçlendiren ve farklılıklar üzerinde kurgulanan bir damgalama etkinliğinin hâkim olduğu bir tarzda örgütlenebilirler.

23 Göregenli, M., *age.*

Bu mümkündür ve ne yazık ki bizim toplumumuzda da hali hazırda egemen olan yaşama şekli budur. Doğal olarak, bu yaşama biçiminin sonucunda ortaya çıkacak olan şey, giderek güçlenen bir ayrımcılık ve bireysel ya da kolektif düzeyde oluşabilecek şiddet pratikleridir. Ayrımcılık, sadece ayrımcılığa uğrayan kişi ve grupları mutsuz kılmaya yol açmaz; aynı zamanda ayrımcılık ideolojilerinin yaygınlaşması yoluyla, toplumsal hayatın farklı özelliklere bağlı olarak üzerinde inşa edildiği hiyerarşileri güçlendirir hatta yeni hiyerarşik yapılar yaratır. Hepimiz, ait olduğumuz grupların üyeleri olarak, tek tek her birimizin ya da gruplarımızın kimliğini inşa etme sürecinde kendi öz'lerimize dair kalıcı inançlar kurgulayarak aynı türden ayrımcılıkları yeniden yeniden üreterek, birbirimizden giderek uzaklaşırız ve toplumda kimin ayrımcılığa uğrayacağını belirleyen tek ölçüt "güç" olmaya başlar. İnsanlık, insanların birarada yaşamasının tek ölçütü, üzerinde sözbirliği sağlanabilecek en rasyonel ölçüt olarak şimdilik "yasa"yı icat etmiştir ve yasaların inandırıcılığının ve hayata geçebilmelerinin ancak, toplumu oluşturan kişi ve gruplara eşit olarak uygulanabilmeleriyle mümkün olabileceği açıktır. Buna karşın, sosyal psikolojiden hareketle baktığımızda, "yasa"nın çiğnenmesinden daha tehlikeli olan, toplumsal barışı bozacak ve bir toplumu oluşturan farklı insanları yasanın çiğnenmesinden daha mutsuz kılabilecek ve şiddeti güçlendirebilecek olan, belirli gruplara karşı yasanın çiğnenmesinin daha az "suç" oluşturduğuna dair yaygın, paylaşılan inançlardır. Eğer bir toplumda şu ya da bu açıdan farklı oldukları ya da kendilerine keyfi bir farklılık atfedildiği için bazı kişi ya da grupların "yasa"dan eşit yararlanma hakları ellerinden alınırsa, onlara karşı sıradan insanların "yasa"ya uygun davranmaları nasıl beklenebilir? Heteroseksüel cinsel yönelimden farklı cinsel yönelime sahip insanlara –ki yurttaş olmak, bireyin cinsel yöneliminden bağımsız bir yasal konumdur– yönelik ayrımcı tutumlar ve homofobi, sadece cinsel yönelim farklılıklarına dayalı ötekiler yaratma, damgalama süreçleri olarak hayata geçmiyor, aynı zamanda heteroseksüellikten farklı cinsel yönelimleri olan insanların bazı yurttaşlık haklarının inkâr edilmesine yol açıyor. Eğitim, sağlık, barınma vb. temel haklara dayalı temel günlük hayat düzenlemeleri için bile uzun yıllar süren mücadeleler vermek gerekiyor. Bu nedenle homofobik ayrımcılığa dayalı mağduriyetler üzerine düşünme ve politik hak mücadeleleri, asla sadece heteroseksüellikten farklı cinsel yönelimleri olan insanların sorunu olarak görülemez; herkes için temel soru bir toplumun, "nasıl bir hayat sürmek istediği" ile ilgilidir.

Heteroseksizm, tahakkümünü, modern eşcinseli inşa ederek sürdürmektedir. İnsanlar, kuşkusuz bedenleri üzerine, hem kendi hem başkalarının bedenleri üzerine, arzuları, hevesleri üzerine hep düşündüler ama modernizm düşünmekle kalmadı, öngörülebilir, dolayısıyla kontrol edilebilir insan ve toplum tahayyülünde "ideal beden" ve "ideal arzu"yu tarif etti. Bir kimlik olarak, heteroseksüel erkeksilik hem olunması hem de olunmaması gerekeni tarif eder. Feminist teorinin ve sosyal psikoloji yazınının işaret ettiği gibi, toplumsal cinsiyet ve heteroseksizm, biyolojik gerçekler olmaktan ziyade insan yapımı, değişebilir –bence katli mümkün ve vacip olan– ideolojiler olarak anlaşılmalıdır. Heteroseksist cinsiyetçilik, kadınlardan nefret, erkeklerden nefret ve sonuç olarak kendinden nefret yoluyla edinilir; erkek çocuklar erkek olmayı öncelikle kadın olmamayı öğrenmek aracılığıyla öğrenirler. Heteroseksüelliğin normal, doğal ve zorunlu olduğu ideolojisi heteroseksizmde ne olunduğundan çok ne olunmadığını kanıtlamaya dayanır. Cinsiyetçilik ve homofobi tam da bu yüzden, bireyin olduğunu (erkek ve heteroseksüel) onaylama anlamıyla ve bireyin olmadığını (kadın ve eşcinsel) hem kendisine ifade etmesinin hem de topluma kanıtlamasının en açık yolu olarak, heteroseksüel maskülenliğin temel taşıdır. Homofobi, erkeğin kendi heteroseksüel maskülenliğiyle ilişkili iç çatışmalarını engellemenin bir yolu olarak savunucu bir işleve hizmet eder. Cinsiyetçilik ve homofobi ayrıca erkekliğin kendini tanımlama süreci içinde yaygın bir sistem ideolojisidir ve dolayısıyla toplumun inşasında da en önemli rolü oynar. Yaşamın bütün görünüşlerinde kadınlar ve erkekler için sert bir davranışsal rehber emreden muhafazakâr ideolojiyi meşrulaştırır.[24]

Sonuç olarak söylenebilir ki, homofobinin bir gruplararası ilişki ideolojisi olarak ele alınması, ayrımcılığı ve şiddeti anlama sürecinde hepimize özgürleştirici bir çerçeve sağlamaktadır.

24 Göregenli, M. (2010). Zalimin zırt dediği yer. *Amargi*, Yaz - 17.

Lezbiyen Anneler: Eşcinsel Ebeveynlik Işığında Karşı Cinsel Normatif Düzen

VIRGINIE DESCOUTURES

Bu metin, "ebeveyn emeği" olarak adlandırdığım konu kapsamında, eşcinsel ebeveynli ailelerle, özellikle de lezbiyen annelerle ilgili doktora çalışmamdan kaynaklanıyor. Öncelikle beni *eşcinsel ebeveynlik (homoparentalité)*[1] konusunu çalışmaya iten sebeplere değineceğim. Sonra da bu çalışmanın bazı sonuç ve uzantılarını paylaşacağım.

Bu çalışmayı önceleyen süreçte, genel olarak aile ve ebeveynlik sorunsalıyla ilgilendim. Kurumların, iktidar ve tahakküm ilişkilerinin sorgulanmasına, daha genel olarak da meşruluğun toplumsal kullanımlarının sorgulanmasına kuramsal bir ilgi duyuyordum. Son olarak, PACS'ın (medeni dayanışma anlaşması)[2] ortaya çıkışıyla alevlenen tartışmalar bu ilgiyi güçlendirdi.

Bu siyasal kriz anına; PACS'a, yani aynı cinsiyetten beraberliklerin yasallaşmasına, taraftar olanlar ile karşı olanlar arasında çıkan "tartışmalar" eşlik etmiştir. Söz konusu tartışmalar, gey/lezbiyen ebeveynlerin soylarını de-

1 Asıl metinde yazar *homoparentalité* kelimesini kullanmıştır. Sözcük ebeveynlerden en az birinin eşcinsel olduğu aile hallerinde anlam bulur. Buna göre dört tip *homoparentalité* mevcuttur: İlki, karşı cinsel bir birliktelikten sonra eşcinsel bir partnerle ailenin yeniden yapılandırılmasıdır. İkincisi, gey ve lezbiyenlerin ortak-ebeveynlik (*coparentalité*) sisteminde ilişki içinde yaşamalarıdır. Üçüncüsü evlat edinerek çocuk sahibi olmaktır. Dördüncüsü ise tıbbi yardımlarla üreyerek çocuk sahibi olmaktır. (ç.n.)
Tanım için bkz. Bernard Andrieu, Gilles Boetsch, "Dictionnaire du corps", CNRS Editions, Paris, 2008, s. 168.

2 Fransızca bir kısaltma olan PACS (*pacte civil de solidarité*), Türkçeye *medeni dayanışma anlaşması* olarak çevrilebilir. Fransa'da özellikle gey/lezbiyen birliktelikler için kanunlaştırılmış bir sözleşmedir fakat çoğunlukla evli olmayan tüm çiftler tarafından kullanılmaktadır. (ç.n.)

vam ettirmelerinden duyulan korkuları açığa çıkarmıştır. "Taraftar" ya da "karşı" olmanın yarattığı tartışmaların ötesinde, bu çalışmada beni ilgilendiren şey bu ailelerin toplumsal gerçekliklerini anlayabilmekti. Bana bu politik ve kuramsal tartışmadan sıyrılmak ve şu soruyu sormak önemli göründü: Bir çocuğun "soyunda" aynı cinsiyetten iki kişi bulunduğunda, yani söz konusu iki kişi bu çocukla ilişkilerine iradi anlamda kendilerini ebeveyn olarak tanımladıklarında ve ona karşı öyle davrandıklarında, bu iki kişinin oluşturdukları çift içinde ne olur biter; birliktelikleri bundan nasıl etkilenir?

Araştırma nesnesinin özellikle kadınlar olmasının sebebi, onlarda lezbiyenliğin temsil ettiği ihlal durumu ile kadına yönelik annelik buyruğunun karşı karşıya geliyor ve birbirine meydan okuyor olmasıdır. Bunu ele almak bana toplumbilimsel açıdan önemli ve yeni göründü. [Toplumsal cinsiyet çerçevesinde çözümlenen kadına yönelik annelik buyruğu, araştırmacıların üzerinde oldukça az durdukları bir konudur. Çalışmamın bakış açısının bu toplumsal olgunun anlaşılmasına da ilgi çekici bir katkı yaptığını düşünüyorum.]

Çalışmam toplumbilimsel araştırmada oldukça az karşılaşılan iki konuyu eklemlemeyi önerir: Annelik ve lezbiyenlik. Toplumsal açıdan lezbiyenlik, toplumsal cinsiyet normunu, yani cinsiyetler ve cinsellikler arasındaki hiyerarşiyi kuran düzeni ihlal olarak algılanır; annelik ise kadınlardan beklenen toplumsal bir rol olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla lezbiyen anneleri eşcinsellik ve annelikten yola çıkarak incelemek *a priori* olarak çelişen iki norm üzerine düşünmek demektir. Bu gözle görülür çelişki, içinde barındırdığı normatif içerikleri açığa vurur, onları görmemizi kolaylaştırır. Çalışmamın amacı eril tahakküm ve cinsellik kesişiminde çift ve soyu oluşturan normlar bütününü normatif düzenin sınırından sorgulamaktır.

Fransa'da lezbiyen anneler üzerine yapılan ilk çalışma olma özelliğini taşıyan bu tez, hayat pratiklerinde aranması gereken eşcinsel ebeveynlik gerçekliğinin hesabını vermeyi hedefledi. Çalışmam, 48 çift kadınla yapılan kapsamlı görüşmelerden yola çıkarak, anneler tarafından verilen *ebeveyn emeği*'ne odaklanmak suretiyle, lezbiyen ebeveynliğin toplumbilimsel bir çözümlemesini sundu. Çalışmamda bu ailelerin meşruluğu sorusuna odaklanmak yerine, onların nesnel var oluşlarının bir parçası olmayı tercih ettim. Amacım, onların nesnel varoluşunda neyin aile kurumunu ve toplumsal cinsiyetin bireyler üzerindeki ağırlığını sorgulamaya olanak tanıdığını görmekti.

Bence lezbiyen ebeveynlik üzerine çalışmak aynı zamanda şu soruyu sormaktır: Buyruklar ve normlar sistemi içinde lezbiyen anneler egemen model-

le nasıl uyuşmaktadırlar? Yani karşı cinsel normatif düzende lezbiyen olunduğunda nasıl anne olunur? Ya da şu soruyu sorabiliriz: Başka bir kadınla birlikte, yani ebeveynler arasında "cinsiyet farklılığı" olmadığı durumda değil sadece, aynı zamanda da yasal bir statüye sahip olunmadığında nasıl anne olunur?

Bunun için, Fransa'da 1–18 yaş arası çocukların yetiştirildiği 24 aileden her iki kadın eşcinsel ebeveynle, onları anlamayı amaçlayan görüşmeler gerçekleştirdim. Lezbiyen bir birliktelik içinde edinilmiş çocuklara sahip, yani bir önceki karşı cinsel birliktelik çerçevesinin dışında çocuk sahibi olmuş kadınlarla görüşmek istedim. Daha önceki araştırmalarım çocukların karşı cinsel bir birliktelikte edinildiği ailelerle ilgiliydi. Bu sefer, çiftlerin anlatısının çocuklu aile hayatının "kuruluşuna" dayanması amacıyla, bir yaşında ya da daha ufak çocukları olan ailelerle görüşmeye çalıştım. (Böylece zaten ulaşması zor olan bir sahaya bir engel daha eklemiş oldum).

Bu kişiler, yalnız bireyler değildi, birbiriyle karşılaşmış ve bir çifti meydana getirmişlerdi Aynı cinsiyete mensup olup, bir ebeveynlik projesi geliştirmişlerdi. Çocukları, evlat edinme, ortak-ebeveynlik[3], tanıdık veya tanımadık verici ile suni döllenme ya da karşı cinsel bir ilişki yoluyla edinilmişti; bu yollarla çeşitli aile biçimleri örgütlenmişti.

Anket, ebeveynlik bağlamından (çocuğun nasıl edinildiğine bağlı olarak değil), yani lezbiyen çiftlerden yola çıkılarak oluşturulmuştu. Ankete katılanların bakış açılarından yola çıkılarak *a priori* çelişen iki düzene ait normun dikkate alınması söz konusudur. Bir yandan hem anne hem lezbiyen olmanın getirdiği bakış açısı; diğer yandan da yasal bir statüye sahip olmadan kendini anne olarak tanımlamanın getirdiği bakış açısı...

Bu iki anneden her biriyle görüşmemin amacı, yaptığım çözümlemeyi bunların deneyimlerinin çeşitliliği üzerinde temellendirmek değildir, ilişki içindeki mekanizmalarda (proje ve karar mekanizmalarında) temellendirmektir. Bu yöntembilimsel gereklilik *yasal statüye sahip olmayan* (*"non statutaire"* olarak adlandırdığım) anneler sorusunu sorabilmek açısından çok önemlidir.

Ebeveynlik bir yandan kolayca tanımlanamaz; ama öte yandan, esas olarak karşı cinsel normatif düzen bakımından tanımlanır. Bu kavramın varsayımlarını bu ailelere dayatmadan "lezbiyen annelerin oluşturduğu çiftler-

3 Asıl metinde yazar *coparentalité* kelimesini kullanmıştır. Sözcük eşcinsel ya da karşı cinsel ebeveynlerin çocukları üzerindeki haklarının ve sorumluluklarının paylaşımı anlamına gelir. Böylece bir çocuk çift halinde olan ya da olmayan, bekâr, evli ya da boşanmış ya da aynı cinsiyetten ebeveynleri tarafından yetiştirilebilir. (ç.n.)

de "ebeveynlik" nasıl kavranabilir? Böylece hafta içi bir gün ve hafta sonu bir gün olmak üzere *ebeveyn emeğini* kaydettiğim defter aracılığıyla lezbiyen annelerin ebeveyn olmak için ne "yaptıklarını" anlamaya çalıştım. Burada amaç, gerçekleştirilen işlerin çetelesini tutmaktan ziyade, gizli kalmış, doğallaşmış, çünkü örtük, yani sözle anlatılamayan anne *oluş* (*devenir*) sürecini görünür kılmaktır.

Bu çalışma başlıca üç bulguyu ortaya çıkarmaktadır.

Normatif düzenin sınırında yaşayanların normallik sergilemesi

Bu çalışma, öncelikle, eşler arası ve soya dayalı ilişkilerin mecburi karşı cinsel normatif düzen çerçevesinde kurulduğuna dikkat çekmektedir. Baba sorunu, yapılan görüşmelerde sancıyan bir durum olarak değişik şekillerde dile getirildi:

- Kanıksanmış bir psikolojiden gelen ortak bilgi
- "Gerçek" ailenin tanımına atıfta bulunularak düzenin hatırlatılması ve biyolojik olanın tüm ilişki biçimlerinden üstünlüğü
- Erkeklerin nefretinden duyulan kuşku

Bunlar, görüşme yaptığımız annelerin, ebeveynlik projelerinden günlük ailevi hayatın çekip çevrilmesine, çocuk sahibi olma tekniklerine kadar ailelerini kurarken geçtikleri her etapta aldıkları konumu etkilemektedir.

Ailece geçirilen bir Noel günü, bir sosyal görevli, doktor, öğretmen, sosyolog ile görüşme günleri, aynı cinsiyetten kişilerin oluşturduğu çiftlerin a-normalliği ve üremesi sorusunun düzenli olarak karşılaşıldığı zamanlardır. "Baba"nın gerçekte bir karşılığının bulunmaması, tek ebeveynli aileleri (*les familles monoparentales*) etiketlemek için düzenli olarak gündeme getirilebilmiştir ve her zaman da getirilebilir. Fakat söz konusu yokluk, bu aileleri bu şekilde etiketleyenlerin söylemlerinin bir parçası değildir sadece, lezbiyen anneler tarafından da içselleştirilmiştir; onların söylemlerinin alt metinlerinde de okunabilir; soy bağı ne şekilde kurulmuş olursa olsun, o bağın kökeninde bulunan eşcinsellik skandalıdır bu.

Normatif düzenin sınırında yaşayanların normallik sergilemesi özellikle kadınların annelikle görevlendirilmesinde kendini göstermektedir. Bu da aslında lezbiyen anneler tarafından çekilen acının sebebidir: Annelik rolünü

zetelerde 11 nefret suçu makalesi yayımlanmış, 1990'da nefret suçuyla ilgili 511, 3 yıl sonrasında ise 1000'e ulaşan yazıya yer verilmiştir.[15]

Gey karşıtı nefret suçlarının yeni bir olgu olmadığını belirten Katz,[16] 1624'ten bu yana Amerikan kolonilerinde erkeklerin eşcinsellik ve oğlancılık sebebiyle idam edildiklerini belirtmektedir. Son 3 yüzyıl boyunca, lezbiyen ve gey Amerikalıların şiddetin birçok farklı biçimine hedef olduklarını belirten yazar, bu suç ya da saldırılar arasında "ağır cezalarla hapsedilme, kastrasyon, klitoridektomi, psikiyatrik müdahalelere zorlama, ordudan atılma ve genel sosyal sürgün etme, aforoz etmeyi" saymaktadır.[17]

ABD'de gerçekleştirilen ampirik araştırmalar, nefret suçu kurbanlarının büyük ölçüde lezbiyenler, geyler ve biseksüeller olduğunu ve bu suçların diğer suçlar kadar yaygın bir şekilde işlendiğini ortaya koyarak, nefret suçlarının toplumsal açıdan ciddi bir sorun olarak ele alınmasında etkili olmuşlardır. Nefret suçlarının mağdurları ile yapılan çalışmalar hem saldırıların ideolojik arka planının anlaşılmasında hem de kurbanlar üzerinde yarattığı etkilerin ortaya çıkarılmasında önemli bilgiler sağlamaktadır. Aralarında lezbiyen, gey ve biseksüel yetişkinlerin bulunduğu toplam 450 katılımcı ile yüz yüze görüşülmüş ve bu katılımcıların cinsel yönelimleri nedeniyle maruz kaldıkları nefret suçları hakkında bilgi edinilmiştir. Suçların birçoğu, kamusal alanlarda bir veya iki yabancı kişi tarafından gerçekleştirilmekle birlikte daha lokal yerlerde komşular, iş arkadaşları ve akrabalar tarafından gerçekleştirilen suç vakalarına da rastlanmaktadır. Kurbanlar, suçun cinsel yönelimleri nedeniyle işlenip işlenmediğine karar verirken öncelikle bağlamsal ipuçlarını kullanmışlar ve saldırganların görünür, açık beyanlarını dile getirmişlerdir. Kurbanlar, eşcinsel karşıtı suçları belirlemede ve rapor etmede, bu suçların çeşitliliğini sergilemede ve suçluların cezalandırılmasında polisin yanlı tutumlarının ve genel olarak cinsel yönelimler hakkındaki toplumsal görüşün önemli olduğunu düşünmektedirler.[18] Suç tipi ve kurbanın cinsiyetinden bağımsız olarak nefret suçlarının faillerin cinsiyetine bakıldığında büyük çoğunluğunun erkek olduğu görülmüştür. Kadın ve erkek kurbanların büyük çoğunluğu faillerin en az "bir" erkek

15 *Age.*

16 Katz, Jack, *Gay American History: Lesbians and Gay Men in the U.S.A.*, New York: Thomas Y. Crowell Company, 1976.

17 Akt. Herek, 1989, agy.

18 Herek, G. M. & Cogan, J.C. & Gillis, J.R., "Victim Experiences in Hate Crime Based on Sexual Orientation", *Journal of Social Issues*, C. 58, S. 2, 2002, s. 319-339.

üstlendikleri halde, toplumsal olarak tanınmıyor olmak. Annelik rolü onları kadın olarak ortaya çıkarmaz yalnızca, biraz da eşcinsel oldukları için indirgendikleri *insanlık dışılığı* (Judith Butler'ın metinlerinin tümünde kullandığı anlamıyla) getirir yanısıra.

"Yasal statüsü olmayan anneler" diye adlandırdığım anneler, anne "hiperdüzeltmesi" denebilecek kaygıları ve bakım (*care*) pratiklerini ortaya çıkartmışlardır. Eşcinsel oldukları için gerçek kadınlardan daha az kadın, çocuklarıyla biyolojik bir bağları olmadığı için gerçek annelerden daha az anne olmaları ve bu yetersizliği dengeleyecek bir hukuki statüden de yoksun olmaları, onların sorumluluklarını iki kat arttırır. Onların yaşadıkları kaygılar, anneleri, anneliğin içten gelen, doğal bir bilgi olduğunu kanıtlamak zorunda bırakan toplumsal yükümlülükleri daha da görünür kılar. Anneler bu doğal annelik bilgisini kanıtlamakla yükümlü oldukları halde, tersine, günlük hayatları onları kuşkuyla dolu bir öğrenme sürecine iter.

Judith Butler'ın bireylerin, toplumsal cinsiyetlerini biyolojik cinsiyetleri üzerine yapıştırdıkları sürekli bir oyunu ifşa eden bir şey olarak sözünü ettiği *drag* yerine, bu anneler bazı zamanlarda anneliği oynarlar. Başka yerlerde yadsınan bir statünün kendilerine tanındığını görmek için iyi öğrenci olurlar, hatta iki tarafın da eşit ebeveynlik becerilerine sahip olduğu çift ilişkilerinde bile bu tanınmayı arzularlar. Bütün annelerin, kendilerini doğal işaretlerle süsleyerek ya da anneliği "annelik içgüdüsü" gibi göstererek uyum sağlamaları gereken bir rol bulunduğunu ve bu rolün de bir roller oyununa ait olduğunu lezbiyen anneler daha çok görünür kılarlar.

Aynı zamanda, lezbiyen anneler, yasal statüleri olsun ya da olmasın, toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasındaki eklemlenmeyi sınamış olurlar. Anneliğin ve anneliğin tanınmasının getirisi ve götürüsü ikili bir durum yaratır: lezbiyen annelerin, yalnızca bütünüyle anne oldukları için değil, aynı zamanda da bütünüyle kadın oldukları için içinde bulundukları a-tipik konum, bu ikiliğin farkına varılabilmesini sağlar. Belli bir tarzda, annelik, onların biyolojik cinsiyetleri ile uymak zorunda oldukları toplumsal cinsiyetlerini yeniden bir araya getirir. Kendi aileleriyle ilişkilerinde yaşadıkları *coming out*[4] anı, bazılarının ailelerinden ciddi bir biçimde kopmasına sebep olmuştur, anneliğe erişim kazandıktan sonra aile ilişkilerini yeniden kurabilmekte, bundan sonra seçimleri daha *anlaşılır* gibi görünebilmektedir.

4 *Coming out* ifadesi kişinin eşcinselliğini kamuya açıkladığı anı belirtir. (ç.n.)

Ebeveynliğin ve norm üretiminin güncellenmesi

Altını çizmemiz gerekir ki; lezbiyen annelik, evlilik ve ailevi hayatı düzenleyen normların yansımasından başka bir şey değildir. Ama lezbiyen anneler normlarını kullanmaya mecbur oldukları karşı cinsel normatif düzen çerçevesinde ortaya çıkan mekanik bir görünüm de değillerdir; aynı zamanda da bu düzen üstünde bir etkide bulunmaktadırlar.

Bir yandan bu düzeni her geçen gün yeniden tanımlarken, sembolik ve hukuki olarak imkânsız olanı bir olgu olarak mümkün kılmaktadırlar. Böylece *ebeveyn emeği*, normu gerçekleştirerek, ama aynı anda bozarak günlük hayata etki eder. Örneğin, birinci ve ikinci çocuk arasında birçok anne, "cinsiyet farkı" normunun farklı bir değerlendirmesini yapar. Statülerin "karıştırılması" korkusu genel olarak çocuklarla yaşanan günlük hayat deneyimi ile ortadan kalkar. Sahadan edindiğim gözlemlerime göre; birçok ailede eğer birinci çocuk biyolojik annesine *"maman"* (anne) diyorsa, diğerine *"mamour" (an(a)şk)*[5] diyor. Genellikle, birinci çocuğun yasal statüsü olmayan annesinden biyolojik olarak gelen ikinci çocuğun varlığı, artık günlük hayatta idare etmesi zorlaşan bu ayrımı ortadan kaldırıyor. "An(a)şk", "anne" oluyor ve nihayet her iki anneye de "anne" deniyor. Kelimeler arasındaki bu ayrımın çocuk için bir anlamı olmaması anneler için de, bu ayrımı yapmaya yol açan sebepleri önemsizleştiriyor.

Diğer yandan, bu durumda normlar üzerine bir eylem meydana gelir. Bu ailelerin varoluşu, günlük hayatta toplumun geri kalanıyla girilen ilişkilere, imkânların yeniden tanımlanmasını sokar. Örneğin, eşcinsel ebeveynlik, hukuk tarafından tanınmıyor ve bu da lezbiyen annelerin hayatında birçok sonuca yol açıyor olabilir, fakat kurumları temsil eden kişiler, örneğin öğretmenler eşcinsel ebeveynliği tanıyorlar. Görüşülen hiçbir annenin aile hayatı bu öğretmenler tarafından sorgulanıp eleştirilmemişti, elbette karşı cinsel normları ihtiva eden önerilerde bulunan öğretmenler de olduğu halde. Çocukları için merkezi öneme sahip bir toplumsallaşma mekânı olan okulun, onların aile modellerinin sorgulandığı bir yer olmaması, bu annelerin hissedebileceği tanınma ve meşruluk duygusunu etkiliyor.

Genel olarak denilebilir ki; lezbiyen ebeveynli aileler için var olma imkânı,

5 Asıl metinde yazar, anne kelimesi yerine "maman", an(a)şk kelimesi yerine de "mamour" ifadesini kullanmıştır. Fransızca "mamour" kelimesi "maman" (anne) ve "amour" (aşk) kelimelerinin birleşiminden oluşturulduğu için biz de Türkçe karşılığı olarak "anaşk" kelimesini kullanmayı uygun gördük. (ç.n.)

onların günlük hayatta tanınma sorunu, yaşadıkları etiketlenme ile hukuki tanınmayla sonuçlanabilecek bir biçimde bunu mesele haline getirmeleri arasındaki gerilimden doğar.

Eşler arasında cinsiyet farklılığının olmaması, bireyler arasındaki toplumsal ilişkiyi (tamamıyla) ortadan kaldırmaz.

İş bölümü konusunda, lezbiyen çiftlerin ilişkilerinde karşı cinsel çiftlerin ilişkilerine kıyasla daha fazla eşitlik beklenir. Bakış açısı karşılaştırmacı olmayan anketimin çerçevesi dahilinde bu karşılaştırmayı yapmak imkânsızdır. Anketin sonuçlarının gösterdiği gibi, işler ayırt edilmeden kadınlardan biri ya da öteki tarafından gerçekleştirilebilir oldukları halde, günlük hayat örgütlenmesinde bazı işler çoğunlukla biri ya da diğeri tarafından yerine getiriliyordu. Eşitlikçi bir söyleme rağmen, iş paylaşımı gerektiği kadar eşitlikçi değildi. Daha çok ev işi yapan kadınlar, genel olarak, eşlerine kıyasla daha düşük gelirli ve ev dışında, çalışma mekânında daha az veya yarı zamanlı vakit geçiren kadınlardı.

Ev işlerinin paylaşımındaki dengesizlik –ev işine kaç saat ayrıldığı, tekrarlanma, ve uzmanlaşma– hesaba katılarak belirlenir. Karşı cinsel ilişkilerdeki dengesizliğin içinde bu dengesizlikle de sıklıkla karşılaşılıyor olması, iş paylaşımının cinsiyete bağlı olduğu bir modeli kanıtlamaz. Ayrıca, karşı cinsel ilişkilerdeki rollerde bulunan bu uzmanlaşma ve işlerin eşitsiz dağılımı çift yaşamıyla ve çocuğun gelişiyle artıyorsa, çocuğun ya da çocukların gelişiyle ev işlerinin arttığı lezbiyen ilişkilerde çiftler arası iş bölümündeki manevra alanının karşı cinsel ilişkidekinin tersine, genişlediği görülüyor.

Buradan yola çıkarak, iki sav öne sürülebilir. Bir yandan, cinsiyet farklılığının ve eril tahakkümün yokluğu, eşit olmayan iş paylaşımını kadın işleri ile erkek işleri arasındaki ayrıma bağlı bir biçimde haklılaştırmayı ortadan kaldırır ve bu anlamda daha fazla eşitlik olanağını destekler. Diğer yandan, bu daha geniş manevra alanı, ki çifti oluşturanların kadın olmalarından ziyade anne olmalarından kaynaklanır, tarafların arasındaki amaç ve çıkar birliğine karşılık gelir. Alışıldığı üzere, karşı cinsel beraberliklerde, çocuğun gelişi eşitsizlikleri körükler, oysa lezbiyen annelerin durumunda her iki eş de anneyi "oynamaya" büyük ilgi duyarlar, çünkü onlar iki misli "iyi anne" olmak zorundadırlar. Aslında kadınlara bu rolü üstlenmeyi buyuran toplumsal temsilin, lezbiyen annelerin meşruiyet eksikliği nedeniyle pekiştirildiği düşünülebilir.

Sonuç olarak, eşler arasındaki çıkar birliği (yani müzakere olanaklarının artması) onların hem iki kadın hem de iki anne olmaları olgusuna dayanır (baskıcı annelik görevlendirmesi kendisini her ikisine de dayatır). Onların şüpheli anneler olması ölçüsünde bu dayatmanın da daha baskıcı olduğu varsayımı yapılabilir. Lezbiyen anneler "iyi anne" olduklarını, karşı cinsel annelerin ispatlamak zorunda olduğundan çok daha fazla ispatlamak zorundadırlar. Eşcinsellikleri ve toplumsal olarak uçta, aşağılanan konumları "iyi anne" olma mecburiyetlerini daha da ağırlaştırır.

> Eşcinsel ebeveynliğin zorluğu tam olarak şudur: Eşcinsel ebeveynlik etiketlenmiş olduğu için insanın yaptığı hatalar da etiketlenir, su yüzüne çıkar [...] eşcinsel ebeveynlik, iki ayağı bir pabuca sokar ve bu halde bile yanlış adım atmamış ve atmayacak olmayı farz eder.
>
> [Nelly, Famille M]

Araştırmaların görüş açıları

Ebeveynlik-kadınlık-eşcinsellik konumlarının yol açtığı düşünsel izlekler oldukça fazladır, ancak iki görgül araştırmanın kendi çalışmam açısından tamamlayıcı nitelikte olacağı kanaatindeyim.

Bir yandan, erkek çiftlerden oluşmuş aileler ile kadın çiftlerden oluşmuş aileler arasında bir karşılaştırma yapılabilir. Bu karşılaştırmada toplumsal cinsiyet normunu hem cinsel yönelimi hem de cinsiyet farklılığının bulunmadığı bir ebeveynliğin gerçekleştirilmesi dolayısıyla ihlal eden herkesin, erkeklerin ve kadınların, geylerin ve lezbiyenlerin çocuklarının eğitimlerinde toplumsal cinsiyete bağlı normları hayata aynı şekilde geçirip geçirmediği araştırma konusu edilebilir. Böyle bir araştırma, cinsiyete aidiyetin (erkek veya kadın) eşcinsellikle bir araya geldiğinde toplumsal cinsiyet normuyla ilişkiyi nasıl etkilediğini görmeyi sağlayabilir.

Diğer yandan, bu tez gösterdi ki; anneliğe ilişkin, doğru olanı bilme-yapma kabiliyetine bağlılığı içeren temsiller oldukça kuvvetlidir. Benim savıma göre; annelerin çocuklarına olan "bağlılıkları" ve onlardan ayrılmanın zorluğu, babalardan ziyade annelerin üzerine binen zihinsel yükün bir göstergesidir. Anneler toplumsal olarak çocuklarından daha fazla sorumlu olarak algılanırlar ve kendilerini de öyle algılarlar (bu bizi anneliğin toplumsal temsili konusuna geri döndürür). En iyi olanı onlar bilir, çünkü annedirler, ki bu da bilgiyi performatif hale getirir: Onlar anne oldukları için daha iyi bilmek zorundadırlar.

Bir başka açıdan, erkekler çocukların bakımında gittikçe daha eşitlikçi bir paylaşım talep etmektedirler ve bazı ortak-ebeveynlikler bu tip bir paylaşım üzerine kurulur. Ancak tersi durumlar da mevcuttur. Bazı babalar ortak-ebeveynlik içinde hem çocuk sahibi olmalarını sağlayacak hem de mesleki işlevleri dolayısıyla tahammül edemeyeceklerini düşündükleri günlük hayat yükünden onları kurtaracak bir düzenleme bulurlar. "Annelik içgüdüsü" kadınları emzirdikleri çocuklarıyla birleşme kaderine (*un destin fusionnel*) mahkûm eder. Buna dayanarak kadınların bir karikatür imgesini oluşturmak bu kadar kolaysa, söz konusu imge, hem çocukların bakımında kadınlarla eşit olmak isteyen hem de mesleki kariyerlerini önemseyen babalara da yakıştırılabilir.

Toplumsal cinsiyet ilişkilerini sorunsallaştıran başka bir araştırma da ortak-ebeveynliği seçmiş eşcinsel aileler üzerine yapılabilir.

Böyle bir çalışma, örneğin, aşk ilişkisi olmayan ve cinsiyet farklılığıyla (ve muhtemelen eril tahakkümle de) işaretlenen bir bağlamda çocukların eğitimine bağlı ev işlerinin günlük dağılımından bahsedebilir.

Bununla birlikte iki grup aileyi karşılaştırmayı tasarlayabiliriz. Çocuk bakımının biyolojik ebeveynler arasında, anneler ve babalar arasında eşitçe üstlenildiği (iki haftada bir dönen bir sistem) aileler ile bakımın çoğunlukla anne tarafından sağlandığı aileler (babanın bakım zamanı iki haftada bir hafta sonu ve tatillerin yarısı).

Ortaklaşa yaşamın eksik olması durumunda, bu dört "ebeveyn" (biyolojik ebeveynler ve eşcinsel ebeveynler) nasıl örgütlenirler? Böyle bir örgütlenmede hangi kurallar geçerlidir? Daha genel olarak, bu eşcinsel ebeveyn örgütlenmesi, bireyler açısından anneliğin ve babalığın anlamını içeren temsiller, kadın ve erkek açısından en iyi ebeveyn pratiklerini içeren normların genel karakterleri ve ebeveyn emeğinin cinsel bölünmesi bakımından neleri ifşa eder?

Böyle bir yaklaşım, anneler ve babalar arasında çocuk bakımı çerçevesinde beliren prensiplerin ve gerilimlerin nasıl ortaya çıktığını gösterebilir. Bu bağlamda, "yeni ebeveynlikler"in toplumsal cinsiyet ilişkilerini yok etmediği de ortaya koyulabilir.

Fransızcadan çeviren: Ayça Yılmaz & Gözde Aytemur

Lambdaistanbul Aile Grubu (LİSTAG) Yeni Bir Aile, Yeni Bir Aktivist Dil

MEHMET TARHAN

Lambdaistanbul Aile Grubu hakkındaki bu yazıya yukarıdaki başlık seçildi; çünkü bu yazıda grubun hikâyesi iki farklı açıdan ele alınacak. İki farklı açıdan ele alınma gerekliliği de doğrudan grubun oluşum sürecinden kaynaklanmakta. Bu süreçten çeşitli alanlarda çeşitli çıkarımlar yapılabilir. LGBTT Hakları aktivisti ve Lambdaistanbul gönüllüsü olmam dolayısıyla; grubun tarihçesi, örgütlenme deneyiminden çıkarımlar, bu deneyimin LGBTT hareketine etkileri ve LİSTAG sürecinden doğru gelişen bir alternatif aile modeli hakkında bazı noktaları ifade etmek istiyorum. LİSTAG'ın örgütlenme sürecinin bir başka açıdan değerlendirmesini Hasan Metehan Özkan'ın yazısında bulacaksınız.

Türkiye LGBTT (lezbiyen, gey, biseksüel, travesti, transseksüel) hareketi 2000'li yıllardan itibaren aile çalışmaları yapma ihtiyacı duymuş, ancak hem hareketin tazeliği, hem etki alanının darlığı hem de LİSTAG'ın örgütlenme sürecinde daha ayrıntılı anlatılacağı üzere, çalışmaların odak noktası olarak belirlenen alan dolayısıyla bu çalışmalar verimli ve devamlı bir hale gelememiştir. Yine de aile konusu Türkiye LGBTT hareketinin önemli bir gündem maddesi olagelmiştir. Çünkü tüm LGBTT bireylerin, dolayısıyla da hareketin "açılma" gündemi hep canlı olmuş, bireylerin yaşamındaki önemi dolayısıyla da hep önemli olacaktır.

Lambdaistanbul Aile Grubu hakkında bir tarihçe yazılacaksa, Kasım 2007'de iki Lambdaistanbul gönüllüsü (Mehmet Tarhan ve Sedef Çakmak)

ile bir antropoloji doktora öğrencisinin (Hasan Metehan Özkan) bir araya gelip *"İstanbul Örneğinde Üyelerinden Birinin Eşcinsel Olduğunu Öğrenen Ailelerde Yaşanan Süreçler ve Sorunlara Antropolojik Bir Bakış"* başlıklı tezin çalışmaları sırasında ilişki kurulan aileler arasında bir iletişimin nasıl kurulabileceği ve bu ilişkinin nasıl devamlı hale getirilebileceğine dair tartışma bir başlangıç noktası olarak görülebilir. Kişisel hikâyelerimizle iç içe geçen bu tarihçeyi kısaca şöyle özetleyebiliriz:

28 Ocak 2008 tarihinde Lambdaistanbul Kültür Merkezi'nde daha önce de Lambdaistanbul ile ilişki halinde olan bir annenin katılımı ile LİSTAG'ın ilk toplantısı yapıldı. İngiltere merkezli FFLAG[1] adlı ebeveyn örgütünün gey ve lezbiyenlerin aile ve arkadaşlarına yönelik hazırlanmış olan bir kitapçığın halihazırdaki bire bir çevirisinden hareketle bir uyarlama yapmak grubun ilk çalışma alanı olarak tespit edildi. Kısa sürede bir gey ve bir Trans[2] annesi daha gruba katıldı. Haftalık bir rutine bağlanan bu toplantılara Nisan ayından itibaren aylık yemekli toplantılar eklendi. Daha rahat bir havanın olduğu bu yemeklere daha geniş bir kesim katıldı. Kısa süre içinde LİSTAG'a ait bir blog oluşturuldu.

Haziran 2008'de İtalya'da Avrupa'dan çok sayıda ebeveyn örgütünü bir araya getiren *"FAMILY MATTERS, Supporting families to prevent violence against gay and lesbian youths"*[3] adlı konferansa katılan LİSTAG uluslararası alanda da ilk ilişkilerini kurmuş oldu.

Yine 2008 Haziran ayında İstanbul'da gerçekleştirilen 16. LGBTT Onur Haftası etkinleri kapsamındaki Onur Yürüyüşü'ne katılan LİSTAG üyesi ebeveynler, Lambdaistanbul LGBTT Dayanışma Derneği hakkında verilen kapatma kararına karşı "Çocuğuma Dokunma", "Çocuğumun Derneğine Dokunma" gibi dövizlerle katıldılar. "Eşcinsel ve Biseksüel Bireylerin Aileleri ve Arkadaşları İçin Bir Rehber" adlı kitapçık basıldı.

Kasım 2008'de CETAD'ın (Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği) uzman gönüllüleri, katılımıyla sadece aile üyelerine açık kapalı grup toplan-

1 Families and Friends of Lesbians and Gays: http://www.fflag.org.uk

2 Travesti ve transseksüeller için LGBTT hareketinde yaygın olarak "Trans" kelimesi kullanılmaktadır. Cinsiyet geçişi sürecinin cerrahi operasyona odaklanması yerine kişinin kendi cinsiyet kimliğini tanıdığı anı odak almanın ve o andan itibaren transseksüel kimliğin tanınması istenmektedir. Literatürdeki "transvestit" tanımının aksine gündelik hayatta "travesti" kelimesi henüz cinsiyet geçişi operasyonu geçirmemiş transseksüeller için kullanılmakta, bu ayrıma itiraz etmenin bir yolu olarak da "Trans" kelimesinin kullanılması önerilmektedir.

3 Aile meseleleri, gey ve lezbiyen gençlere karşı şiddetin engellenmesi için ailelerin desteklenmesi.

tıları başladı. Halen her ayın ilk perşembesi düzenli olarak yürütülen toplantılarda bir uzmanın kolaylaştırıcılığında aileler deneyimlerini paylaşıyor, bilgileniyor, LGBTT ebeveyni olmanın ötesinde, cinselliği konuşuyorlar.

Mayıs 2009'da Almanya'da çeşitli kentlerden eşcinsel ailelerinin oluşturduğu bir örgüt olan BEFAH e.V.[4] tarafından düzenlenen ulusal çaptaki toplantının davetlisi olarak bir sunum yapıldı. Yine Mayıs 2009'da içimizden iki anne ve bir babanın katılımıyla Ankara'da *4. Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma* etkinlikleri çerçevesinde Kaos Genç tarafından düzenlenen *LGBTT Gençler Ailelerle Buluşuyor* etkinliği gerçekleştirildi.

Haziran 2009'da 17. Onur Haftası etkinlikleri kapsamında "YENİDEN DOĞAN AİLELER – Eşcinsel aileleri konuşuyor"[5] adlı filmin Türkiye'de ilk gösterimi 27 Haziran Cumartesi günü Pera Müzesi'nde gerçekleştirildi. İtalya'da faaliyet gösteren AGEDO adlı eşcinsel bireylerin ailelerinden bir grup ebeveynle yapılan bu belgesel film ardından yönetmen Claudio Cipelletti ile kısa bir söyleşi ve filmde oynayan ebeveynlerden Gianfranca Saracino ve eşi Giacinto Rapino'nun ve LİSTAG annelerinin de katılımıyla aile deneyimlerini ortaya koyan "Açılmanın Öteki Yüzü" adlı bir panel düzenlendi.

28 Haziran'da LİSTAG ikinci defa Onur Yürüyüşü'ne katıldı. Bu defa dövizler "Annenim Yanındayım", "Babanım Yanındayım", "Kardeşimin Yanındayım" idi.

2010 yılının Nisan ayından itibaren Türkiye'nin LGBTT örgütlerinin bulunduğu diğer kentlerinde de (Ankara, Diyarbakır, Eskişehir ve İzmir) LİSTAG benzeri aile gruplarının oluşturulması için yıllık bir proje yürütülmekte. Bu kentlere önce bir tanışma ziyareti gerçekleştirerek ailelerin hem birbirleriyle hem de gönüllü yerel psikiyatrlarla tanışmalarını sağlıyoruz. İkinci ziyaretimizde de İstanbul'dakine benzer kapalı aile toplantıları düzenliyoruz ve devamında kentlerdeki aile ve psikiyatrların kendi programlarını oluşturarak bir grup haline gelmelerini bekliyoruz. Halihazırda Ankara, Eskişehir ve İzmir için bunun belli bir oranda gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

2010 LGBTT Onur Haftası "Dikkat Aile Var" başlığı altında, ana tema "aile" olarak yapıldı.[6] 27 Haziran 2010'da yapılan Onur Yürüyüşü'ne LİSTAG ilk kez kendi pankartı ile katıldı.

4 Bundesverband der Eltern, Freunde und Angehörigen von Homosexuellen

5 2 Volte Genitori - Parlano i genitori di lesbiche e gay

6 Lambdaistanbul tarafından basılan aynı başlıklı kitap Lambdaistanbul Kültür Merkezi'nden edinilebilir. Kitapta Onur Haftası kapsamındaki sunumlara ulaşılabilir.

Önce bir, sonra birkaç ebeveyn ile yola çıkan LİSTAG üç yıl içinde LGBTT Onur Haftası'nın ana temasına etki edecek ve kendi pankartıyla yürüyecek kadar gelişti. Bu gelişme LGBTT Hareketi'ne de ciddi etkilerde bulundu.

LİSTAG her ne kadar adında Lambdaistanbul ibaresi barındırsa da, tamamen özerk bir yapılanma. Tüm örgütlenme süreçleri, etkinlikleri, proje geliştirme ve fon bulma gibi konularda tamamen bağımsız hareket ediyor. Bana kalırsa LİSTAG'ın gelişmesinde ve kalıcı olmasında bu özerkliğin ciddi bir rolü var. Örgütlenen ilk ebeveynler LGBTT hareketine yedekleniyormuş hissine kapılmasın diye haftalık toplantılar bile Lambdaistanbul Kültür Merkezi'nde (LKM) değil, başka bir kafede yapılıyor. Ayrıca LKM'de yapılacak toplantılarda çevredeki LGBTT bireylerin ilgisi ebeveynlerin kendi sorunları hakkında değil daha çok LGBTT bireylerin açılma problemleri hakkında konuşmalarına neden olacaktı. Bu "deplasman" hissi yanında en önemli risk ise LGBTT hareketinde yıllarca süren ve sürmekte olan tartışmalardan damıtılmış dile doğrudan maruz kalarak "yetersizlik" hissine kapılmaları idi. Örneğin LGBTT Hareketi "cinsel tercih" yerine "cinsel yönelim" kavramını kullanıyor ve her "tercih" dendiğinde düzeltme refleksi geliştirmiş durumda. LİSTAG'ın örgütlenme sürecinde özellikle dikkat edilen şey, doğrudan düzeltmeler yapmak yerine zaman içinde tartışarak ebeveynlerin hangi kavramı kullanacakları yönünde kendilerinin karar vermesini sağlamak oldu. Politik doğrucu bir dili baştan ortaya koymanın, sadece pek azının daha önceki hayatında bir örgütlenme deneyimi olan bu grup için oldukça itici olacağı aşikâr. Politik doğrucu dilin getirdiği bir nevi dilsizleşmeden kurtulmanın yolu alternatif bir dil yaratmak olmalı. Ya da her ne kadar kullanımdaki dil ile bir sorunumuz olsa ve onu dönüştürmek gibi bir isteğimiz olsa da iletişimi imkânsız kılacak kadar sakatlamaktan kaçınılan bir süreç olarak algılanması gerekiyor olabilir.

Politik doğruculuktan kaçınılan bir diğer alan ise ebeveynlerin birbirleriyle ve yeni iletişim kuran ebeveynlerle kurdukları dil. LGBTT bireyler açıldıktan sonra ailelerin büyük bir kısmında ciddi bir şok yaşanıyor. Bunu ebeveynlerin çevreyi, birbirini suçlamaları izliyor. Elbette toplumun büyük bir kısmında yaygın olan "hastalık" algısı da mevcut oluyor çoğunlukla. Bu durumlarda ebeveyni doğrudan bilgi bombardımanına tutmak yerine "teskin etme"ye öncelik veriliyor. Burada elbette "evet, hastalıktır" denilmiyor fakat uzman desteğine yönlendirinceye kadar bu sorunla karşılaşan tek kişinin kendisi olmadığını hatırlatmak tercih edilebiliyor.

Didaktizm yerine kişileri sorunları hakkında konuşmaya teşvik, eşitler olma vurgusu ve aktivistlerin müdahaleleri yerine grubu kendi kendine bırakmanın örgütlenme sürecindeki başarısı elbette LGBTT Hareketine, ya da en azından yaklaşık on yıldır LGBTT Hareketi içinde yer alan bana çok şey öğretti. Belki LGBTT hareketinde örgütlenmelerinde güçlükler olan gruplar (örneğin Trans bireyler ya da gençlik grupları) için de bu yaklaşım pekâlâ denenebilir.

LİSTAG sürecinin en önemli katkısı ise belki de "aile" kavramı hakkında yeniden düşünmemize yol açmasıydı. 18. LGBTT Onur Haftası kapsamında gerçekleştirilen "Farklı biraradalıklar ve ütopyalar" başlıklı oturumundaki konuşmamın bir kısmını alıntılamak istiyorum.

> "Bizim her zaman yüzümüzü buruşturarak söylediğimiz klasik aileler bu aileler. Ama birlikte çalışırken fark ettik ki, ilkokul hayat bilgisi kitaplarında bize öğretilen klasik ailenin toplumsal olarak hiçbir karşılığı yok, hiç öyle bir aile yok. Öyle bir aileyi varsayıyoruz ve kendi ailemizi de birçok yönüyle ona benzeterek; bütün farklılıkları, her bir bireyin farklı duruşunu, farklı ilişkilenme biçimini göz ardı ettiğimizi fark ettik bu süreçte.[7]
>
> ...
>
> "Eğer biz normal aile kavramı üzerinden hareket edersek, insan derken beynimizde bir erkeğin oluşması ne kadar tehlikeliyse aile derken kafamızda bir model oluşturmamız da bir o kadar tehlikeli. Bu kurumların kesinlikle tek parça olmadığını da görmek gerekiyor. Her bir ailenin farklı bir ilişkiler ağı olduğunu gözden kaçırdığımızda bu alanda politika üretemez hale geliyoruz. O yüzden ön kabullerimizi bir kenara bırakmamız gerekiyor.
>
> "Ailemizle mutlu bir yaşam nasıl sürebiliriz? Kendi ailemizle, diğer ailelerle çalışırken fark ettik ki bir birey eşcinsel, biseksüel, travesti, transseksüel, queer, interseks artık ne derseniz, ne tür bir deneyim ya da kimlik olursa olsun, ortaya o hayat bilgisi kitabına uymayan bir şey koyduğunda orada devrimci bir karmaşa ortaya çıkıyor. Buna bekâr anneleri de katabilirsiniz, bir sürü şey girebilir. Çok bereketli bir kaos ortaya çıkıyor."[8]
>
> ...

7 Dikkat Aile Var! *18. İstanbul LGBTT Onur Haftası Kitabı*, s. 28.
8 *Age.*, s. 28.

"düşüncelerimiz, kavramsal alt yapımız ne olursa olsun, tartışmalarımızı hangi dilde yürütüyor olursak olalım tam burada ve şu anda yaşıyoruz. Bu sırada bazı ilişkilerimiz devam ediyor. Ve bu ilişkilerimizde biz kendimizden daha memnun, salt politik anlamda memnun olmak için kırıcı davranmanın âlemi yok. İnsanların ihtiyaçlarını göz ardı etmenin anlamı yok. Radikal dürüstlükteki benim itirazım budur. İnsanları gerçekten üzmeye neden olacak bir dürüstlük, bazı konularda işe yaramayabiliyor. Bundan vazgeçmek demeyeyim de bunu genişletecek bir şey yapmak gerekiyor ve alternatifleri düşünürken kendi içimizdeki problemli alanları, aile alanındaki klasikten kaçacağız diye bir antitez oluşturacağız diye didinme, onun tamamen negatifini almanın çok doğru bir şey olduğunu düşünmüyorum."[9]

Özellikle "aile" modellememizin arzu edilen tekçilikten uzaklaşmasına neden olması dolayısıyla "alternatif aile" anlayışımızı da yeniden sorgulamamıza neden oluyor. Kaldı ki LİSTAG sürecinde bu aileler de varolduklarından farklı ailelere dönüştüler. Örneğin Amargi Dergisi'nde yayımlanan Pınar Selek imzalı "Mayın Tarlasında Yol Açıyoruz" başlıklı röportajdaki şu bölüm oldukça dikkat çekici:

"**P.S.**: Eda, sen bir kadın olarak tek başına ayakta durmayı başardın. Şimdi de yeni kızın sayesinde, yani yeni departmanında, çok şey öğrendiğini söylüyorsun. Bu süreçte kadınlığına dair neler keşfettin? Kızın sana neler öğretti?

Eda: Çok ilginç, cinselliği öğretti...

P.S.: Nasıl?

Eda: Şimdi, o cinsel organından ameliyat olacak, kadınlaşacak... Doktora gittik. Ben sürekli soru soruyorum, kaç saat sürüyor, kaç liraya mal oluyor, kaç gün kalıyor, acı var mı, kan var mı, ölüm var mı, kalım var mı? Benim kızım diyor ki, "Klitorisli mi yapıyorsunuz, klitorissiz mi yapıyorsunuz?" Ay, çok şaşırdım. Benim klitorisim nerede? Ben unuttum klitorisimi... Klitorisimin nerede olduğunu ben bilmiyorum, unuttum.

P.S.: Klitorisinizi size yeni kızınız mı hatırlattı?

Eda: Evet, cinselliği öğretti. Yani, o tam bir dişi. Dişiliğin çok önemli ol-

9 *Age.*, s. 29.

duğunu, cinsel yaşamın çok önemli olduğunu öğrendim. Sonra, dertleşmeyi, paylaşmayı... Gerçi, benim de bir özlemim varmış içten içten. Onları konuşuyoruz, aşklardan konuşuyoruz. Devamlı platonik aşk. Âşık oluyor, çok yoruluyor. "Anne şöyle böyle..." Biz her şeyi paylaşıyoruz. Hepimiz öyleyiz, buradaki anneler de öyle. Biz bir şeyleri saklamıyoruz. Saklayanlar utansın. Konuşa konuşa, ben de kadınlığı çocuğumdan öğrenmeye başladım."[10]

Bu çarpıcı bir örnek olmakla birlikte, genel olarak ebeveynlerin, cinsellik ve dolayımıyla toplumsal cinsiyet hakkında düşünmelerine yol açtı LİSTAG. Tam da bu nedenle LİSTAG tipi bir örgütlenme modeli ve yaklaşımının "klasik" kurumsal yapıları güçlendirdiği, dolayısıyla toplumsal dönüşüm noktasında negatif bir etkisinin olacağı hükmü ciddi bir önyargı, erken hüküm olarak görülebilir. LİSTAG bunun aksinin ve "alternatif aile" konusundaki düşüncelerimizi daha geniş bir perspektiften beslememiz gerekliliğinin ispatıdır.

10 *Amargi*, S. 10, Güz 2008: http://listag.wordpress.com/2008/11/14/mayin-tarlasinda-yol-aciyoruz

Araştırmacı Bir Aktivist...

HASAN METEHAN ÖZKAN

Yıllar önce İtalya'da homofobi üzerine katıldığım bir seminerde tanıştığım iki muhteşem anne olmasaydı, bilmiyorum bugün LİSTAG (Lambdaistanbul Aile Grubu) olur muydu? Çocukları eşcinsel olan ebeveynlerin İngiltere'deki örgütü FFLAG'tan (Family and Friends of Lesbians and Gays) Jenny ve İtalya'daki benzer ebeveynlerin örgütü AGEDO'dan (*Associazione* Genitori di Omosessuali) Paola kendi eşcinselliğimi ilk defa paylaştığım ve o zamanlar kendi anneme söyleyememenin verdiği üzüntüyle omuzlarında hıçkıra hıçkıra ağladığım ilk annelerdi. Sevgili Jenny o ateşleyici soruyu sormasaydı muhtemelen yıllar sonra Yeditepe Antropoloji bölümünde verdiğim doktora tezimin başlığı "İstanbul Örneğinde Üyelerinden Birinin Eşcinsel Olduğunu Öğrenen Ailelerde Yaşanan Süreçler Ve Sorunlara Antropolojik Bir Bakış" olmayacaktı. "Neden Türkiye'de bizim gibi anne ve babalar bir araya gelip birbirlerine destek olmuyorlar ve çocuklarının yanında durmuyorlar?" diye sordu Jenny. "Bilmiyorum" dedim. "O zaman neden sen başlatmıyorsun?" diye tam da aktivist bir anneye yakışır tepkisini verdi hemen.

Bu soru hiç aklımdan çıkmadı. Gün gelip de doktora tez başlığımı seçeceğim zaman hem araştırmaktan zevk alacağım, hem de sadece bir tez olarak üniversite kütüphanesinde duracak bir çalışma değil, sahada birlikte çalışacağım insanların hayatlarında fark yaratacak bir konu istedim. Sessizleştirilenlerin sesi olabilmek, görünmeyenleri görünür kılmak anlamındaki bu çabamın aslında feminist antropoloji ve onun araştırma yöntemleri (eylem araştırması gibi) bağlamında bir yerlere oturduğunun sonradan farkına

vardım. Diğer yandan genel olarak cinsellik, özel olarak da eşcinsellik biraz araştırmaya değer bulunmayan, biraz da marjinal sayılan konular arasındadır. Açıkçası, başlangıçta bu başlığı tez formunun üzerine yazarken tereddüt etmedim desem yalan olur. Üstelik o zamanlar cinsel yönelimimi yakın arkadaşlarımdan başka kimse bilmiyordu. Zira artık bölüm başkanından tutun Sosyal Bilimler Enstitüsü'ndeki çalışanlara kadar herkes yönelimime dair bir kanıya sahip olacaktı... Ama işte tam da bu noktada korkuların üzerine gitmek, belki de farkında olmadan kendi içimizde büyüttüğümüz homofobi ile yüzleşmek gerekiyor. Kuşkusuz ki tez danışmanım Prof. Dr. Hande Birkalan Gedik ve jüri üyelerinden Ayşe Gül Altınay'ın teşvik edici tavırları çok etkili oldu. Saha arkadaşlarımdan vicdani retçi Mehmet Tarhan'ın halihazırda oğlu üzerinden Lambdaistanbul'la ilişkilenmiş Sema anneye ulaşmamızla başlayan yolculuktaki desteği, daha güçlü hissetmeme ve bir adım daha atabilecek cesareti bulmama neden oldu. Oldu ama bu durum araştırma için o kadar da hazır bir zemin sağlamıyordu. İlerleyeceğimiz yoldaki taşları teker teker döşememiz gerektiğini kısa bir süre sonra anlamaya başladım. Dernek üzerinden, kartopu örneklem biçimi kullanarak ailelerine açık eşcinsel bireyler ve aile üyeleriyle yapmayı planladığım görüşmeler için başlangıçta konuşmaya rıza gösteren kişiler bulmak kolay olmadı. Her ne kadar derneğin birçok aktif çalışanı olsa da bunlar arasında ailesine açık bireylerin, açık olanların arasında da konuşmaya razı olan aile üyelerinin sayısı hiç de fazla değildi. Derinlemesine mülakatlarımın sayısını arttırabilmek için ailelerin güvenini kazanacak bir iletişim ve destek ağının varlığına ihtiyaç vardı. Bir anne, bir anne daha, derken bir baba şeklinde ilerlerken grubumuzdaki kişilerin sayısı ve birlikte yaptığımız çalışmalar giderek artmıştı ancak bu ağın oluşumu ve ailelerin güveninin kazanılması için harcanan zaman ve çaba saha çalışmamın beklenen hızda ilerlemesinin önünde sınırlayıcı bir etki yapıyordu. Şüphesiz ki, çocuklarının cinsiyet kimliği ve cinsel yönelimi hakkında konuşabilmek için ebeveynlerle kurulması gereken samimiyet ve güven ilişkisi oldukça zaman almaktaydı ve başlangıçta bu konuda taşıdığım iyimserliğimin saha sürecinde biraz törpülendiğini itiraf etmeliyim.

LİSTAG büyürken ve saha çalışmama devam ederken doktora tez öğrencisi olmam bir yana, o zamana kadar uzağında durduğum Lambdaistanbul'un bir gönüllüsü, hem tanıştığım yeni ebeveynlerin bir çocuğu, çocuklarının bir kardeşi, kimi zaman birbirlerine söyleyemediklerinin elçisi oluvermiştim. Bu çok kimlikli ve çok şapkalı durumu idare etmesi hiç de kolay değilmiş. Kimi

zaman hepsini aynı anda taşımanız, kimi zaman sadece biri olmanız gerekiyor. Ama bazen bir bakıyorsunuz bir şapkayı daha çok sevmişsiniz ve üstünüze yapışıvermiş, çıkarmak istemiyorsunuz. Benim için de öyle oldu... Sanırım araştırmacı kimliğimi çok gerilere attım ve kendimi "annelerim ve babalarım" dediğim yeni ailemin kucağına bırakmayı tercih ettim. Evet aile kurgusal ve evet Judith Butler'a göndermeyle aile *"performatif"* bir kavram. Siz yaptıkça ve ettikçe aile yeniden şekilleniyor ve ilişkiler/bağlar o zaman anlam kazanıyor. Yeni anneleriniz, babalarınız, kardeşleriniz olabiliyor. Ve cinsel yönelim ve/veya cinsiyet kimliğinin aile içinde ortaya çıkması ise bir turnusol kâğıdı... Sevgilerinizin gerçekten karşılıksız olup olmadığını görebiliyor, var olduğunu düşündüğünüz ilişkilerinizin / bağlarınızın anlamını yeniden sorgulayabiliyorsunuz. Bu durum hem LGBTT bireyin kendisi hem de annesi, babası ve kardeşleri için geçerli... İlişkilerimize ne anlamlar yüklüyoruz? Yakınlarımızdan neler bekliyoruz? Kişisel ve toplumsal değerlerimizin etkisiyle sevdiklerimizin omuzlarına nasıl ağır yükler bindiriyoruz? Ve bir yakınımızın LGBTT olduğunu öğrendiğimizde bu soruları tekrar nasıl cevaplıyoruz? Bu durum ilişkilerimizi ve bizi nasıl dönüştürüyor, değiştiriyor?

En azından, kendi adıma konuşmak gerekirse ben değiştim. Özellikle teze başlarken ve sahaya ilk adımımı attığımda yaşadığım korkularımdan, çekingenliklerimden kurtuldum. Kendi annemle olan ilişkimizi yeniden kurguladık. Evet ona da açıldım. Nasıl açılmazdım ki? Böyle bir çalışmaya başlayıp onu nasıl her şeyden habersiz bırakabilirdim ki? Bu çalışmaya anneme açılmak için mi başlamıştım, tezimi bu amaçla mı kullanmıştım? Hayır. Ancak eminim ki tüm yaşananlar gerekli cesareti toplamamda yardımcı olmuştur.

Kendimi bildim bileli en yakınımda olan insandan, annemden sakladığım bu gerçeği 2008'in 10 Kasım'ında, onun içten içe hissettiği şüphelerini gidermek için ısrarla ve peş peşe sorduğu sorular karşısında bırakıverdim. Yağmurlu bir cumartesi günü, her hafta sonu yanında kaldığım sevgilim Tarkan'a gitmek için annemin yanından ayrılmaya çalışırken o bana bir kafede bir şeyler ısmarlayıp, benimle sohbet etmek için fırsat kolluyordu. Sonunda ısrarlarına dayanamayıp, kabul ettim:

- Peki ama neden her safta sonu Tarkan'da kalıyorsun?
- Eee biliyorsun. Çok seviyorum onu, birlikte çok güzel vakit geçiriyoruz...
- Nasıl bir sevgi bu? Her hafta sonu Tarkan, her hafta sonu Tarkan...
- Seviyorum işte...
- Peki ama nasıl bir sevgi bu?

- Annecim biliyorsun işte... Cevabını aldığında taşıyamayacağın gerçekleri söyletme bana...

- Dene belki anlarım...

İşte o an. İşte yıllardır taşıdığınız yükü indirebileceğinizi hissettiğiniz, sanırım zaten biliyor ve hissediyor ve beni anlayacak dediğiniz an ve bir iki kadeh içkinin ardından dilinizin çözüldüğü an...

- Ben Tarkan'ı çok seviyorum.

- E o zaman normal bir sevgi değil bu...

- E bizim ülkemizde pek o gözle bakılmıyor...

Ama öyle olmuyor. Anlamıyor. Gözlerinden yaşlar dökülmeye başlıyor. Durduramıyorum. Rahatlatamıyorum. Ne söylesem, ne kadar mantıklı açıklamalar yapsam işe yaramıyor... Bırakamıyorum. Tarkan'a gidemiyorum. Birlikte eve gidiyoruz. Karşılıklı ağlaşıyoruz. Bir yandan keşke söylemeseydim diyorsunuz, bir yandan da üstünüzdeki yükten kurtulmuş olmanın, en yakınınıza, annenize artık yalanlar söylemeniz gerekmediğini bilmenin mutluluğunu içten içe yaşamaya başlıyorsunuz. Ama kolay olmuyor. Bir kışı aynı evin içinde iki yabancı gibi geçirdik, psikiyatra gittik, yardım aldık ama annem benimle konuşurken artık gözlerimin içine bakmıyordu, bakamıyordu. Benden iğreniyordu. Ama ben durmadım, geri adım atmadım. İngiltere'deki ebeveyn örgütü FFLAG'in bilgilendirici broşürünü jet hızıyla Türkçeye çevirip, önüne koydum. Okumuyor, ilgilenmiyor gözüküyordu, ama ben evden çıktıktan sonra okuyormuş. Her fırsatta Tarkan'la yaptıklarımızdan, LİSTAG altında "annelerim ve babalarımla" yaptıklarımdan bahsediyordum. Evet kendi anneme başka annelerden "annelerim" diye bahsediyordum. Bilmeliydi, hayatımın devam ettiğini, benim hâlâ aynı kişi olduğumu, eşcinsel yönelimimin ise o zamana kadar bilmediği bir yanım ama sadece bir yanım olduğunu bilmeliydi. O bu anlattıklarımla ilgilenmiyormuş gibi yapıyordu. Ta ki o güne kadar... O gün, annelerimle yaptığımız düzenli Cumartesi toplantılarından birindeyken annem aradı ve ben bir emrivaki ile telefonu Sema anneye veriverdim. Sema anne yaklaşık on beş dakikalık bir konuşmanın ardından masaya döndüğünde ağlıyordu. Annem de ağlıyormuş öbür tarafta, ama beraber bir kahve içmeyi kabul etmiş. Selma annenin evde ben yokken annemle içtiği o kahvenin, ardından annemin göndermeyip içtikleri çayın, "N'olur biraz daha anlat" pastalarının, keklerinin ardından annem açılmaya ve rahatlamaya başladı. Şimdi artık düzenli LİSTAG yemeklerinin, CETAD'da (Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği) her ayın ilk perşembesi yapılan paylaşım

toplantılarımızın en kıdemli annesi (75) ve sanırım gördüğü bu itibardan da alttan alta çok hoşlanıyor. Benim içinse birbirimize bir adım daha yaklaştığımızı hissettiğim günler bunlar. Artık yalanın, sırların, saklamaların bittiği günler. Kendinizle ve çevrenizle daha çok barıştığınızı hissettiğiniz günler.

Evet ben değiştim. İnsanın annesinin bile bildiği ve kabul ettiği bir noktada eşcinsellik saklanacak bir şey değil, tam tersine başka insanlara yardım edebilecek gücü kendinde hissedebildiği bir şeye dönüşüyor. İşte o zaman çocuğunun eşcinsel olduğunu öğrenen bir anneyle tanışıp onun diğer annelerle buluşmasını sağlayıp, ayrılırken gözlerindeki rahatlamayı görebiliyor ve size sarılıp "Sana çok teşekkür ederim, oğlumu tekrar kazanmamı sağladın" cümlesinin altında ezilebiliyorsunuz. Diğer yandan kendi ailenize açılma süreciniz, başka ailelerin ve ilişkilerin içinden geçişleriniz sahadaki konumunuzu, yazmaya çalıştığınız metni ve dilini de etkiliyor. Araştırmacı olarak nesnellik kaygılarından çok uzakta, kendinizin de aynı zamanda araştırmanın bir nesnesi olduğunuzun farkında olarak, *"self-reflexive" (özdüşünümsel)* bir dil geliştirmenizin gerekliliğini anlıyorsunuz...

Sadece ben değil LİSTAG da değişiyor, büyüyor ve tez çalışmamı da değiştiriyor. Daha en başlarda bir trans annesi olan Pınar annenin grubumuza katılmasıyla LİSTAG yurtdışındaki benzerlerinden farklı olarak sadece eşcinsel bireylerin ailelerini değil trans bireylerin ailelerini de kapsayacak şekilde biçimlendi. LGBTT bireylerin ve ailelerinin yaşadığı süreçler kendi aralarında farklılıklar gösterse de homofobik ve transfobik değer yargılarının aynı hegemonik erkeklik kalıplarından beslendiğine inanarak biz de dayanışma ağımızı bu çerçevede oluşturmayı doğru bulduk. Şüphesiz ki bu durumda benim de tez çalışmamı trans bireylerin ailelerinin yaşadığı süreçleri de kapsayacak şekilde genişletmem gerekiyordu. Tez raporlarımı yazarken fark ettim ki her ne kadar tezimin başlığı başlangıçta eşcinsel ailelerin yaşadığı süreçlere ve sorunlara ilişkin olsa da geçen zaman içersinde aslında ben bu tezle beraber kurulan LİSTAG'ın hikâyesine ve LİSTAG'lı anne babaların hikâyelerine odaklanmışım. Bu büyük ailenin bir parçası olmuşum ve olmaya devam edeceğim. Hazır bir sahaya girmeyip, sahasını kendi oluşturan araştırmacı bir aktivist olarak sahadan kopma şansım yok, aslında iyi ki de yok... Saha bu çalışmanın hep bir parçası olacak, ilerlemeye devam edecek, benim için araştırma süreci bitse bile saha, yani LİSTAG devam edecek...

Stonewall'dan Onur Yürüyüşü'ne...

YENER BAYRAMOĞLU

New York'ta küçük, dökünтü bir bar... Greenwich Mahallesi'nde, Christopher Street üzerinde yer alan bu barda 27 Haziran 1969 gecesi gerçekleşenler, eşcinsel, biseksüel ve trans özgürleşme hareketinde bir dönüm noktası yarattı. Bu bir kırılma anıydı. O gece orada bulunanlar, heteroseksüelliğin tek meşru cinsel yönelim olduğu inancına ve bu inancın heteroseksüel olmayanlar ile translar üzerindeki baskısına karşı yürütülen mücadelenin yönünü değiştirdiler. Başka bir deyişle, tarihe yön verdiler. Üstelik Stonewall'da yaşananların etkisi sadece o mahalleyle, o şehirle ya da o ülkeyle sınırlı kalmadı. Dalga dalga büyüyerek, başka coğrafyalardaki trans, eşcinsel ve biseksüel bireylerin mücadelelerini yüreklendirdi.

Peki, Stonewall'da ne olmuştu? Eric Marcus'un sözlü tarih çalışması *Making History*, o gece orada olanları anlamamız için iyi bir başlangıç noktası olabilir. Marcus'un görüştüğü tanıkların da dile getirdiği gibi Stonewall Inn aslında polise rüşvet vererek varlığını sürdürebilen bir bardı. Tıpkı eşcinsellerin ve trans bireylerin toplandıkları çoğu barda olduğu gibi... O yıllarda eşcinsellerin ya da transların barlarda toplanması illegaldi ve New York polisi zaman zaman bu barları basıp mühürlüyor, çoğunlukla da düzenli rüşvet karşılığında barların işlemesine göz yumuyordu. Tabii bu polis baskınları esnasında çoğunlukla translar, on sekiz yaş altındakiler, üzerinde kimliği bulunmayanlar ya da polisin "tekinsiz" bulduğu kişiler gözaltına alınıyordu. Bu alışageldik bir durumdu.

Ancak o gece, önceki gecelerden farklı olarak barda bulunanlar polisin bu alışageldik aşağılayıcı tavrına karşı çıktılar. Polis her zaman olduğu gibi

barı basmış, kapıları kilitlemiş ve içeride bulunanları teker teker aramaya başlamıştı. Serbest bırakılanlar bardan çıkıp gitmek yerine, sokağın karşısındaki kaldırımda arkadaşlarını beklemeye karar verdiler. İçeridekilerin kimileri tutuklanıyor, kimileri de serbest kalıp karşı kaldırıma arkadaşlarının yanına katılıyordu. Bardaki herkes çıkıp içeride sadece polisler kalınca, karşı kaldırımdaki kalabalık, bara bozuk paralarını fırlatmaya başladı. Marcus'un görüştüğü tanıklardan birinin de dediği gibi, barın sakinleri artık bu saçmalığı sorgulamaya başlamıştı: "Neden tüm bu saçmalığa katlanıyorduk? Neden cezalandırılıyorduk? O dandik barda içmek için o mafyaya neden dünyanın parasını veriyor, bir de üstüne tutuklanıyorduk?"[1] Madem rüşvet istiyordu polisler, o halde onlar daha fazlasını da fırlatıyorlardı işte. Bozuk paralara bir müddet sonra taşlar eklendi. Barın pencereleri kırılmaya başladı. İçerideki polisler paniklemiş, dışarıdaki bar sakinleri ise cesaretlerini toplayıp daha da hırçınlaşmıştı. Öyle bir noktaya gelindi ki, bar ateşe verildi. Bir müddet sonra takviye polis ekipleri geldiğinde kalabalık dağıldı.

Ama eşcinsel, trans ve biseksüel bireylerin haklı isyanı o geceyle sınırlı kalmadı. Ertesi gün daha büyük bir kalabalık Stonewall'un önünde toplanıp bir önceki gece olanları protesto etti. Barın önünde toplananlar, "Gey barları serbest bırakın!" "Gey iyidir!" "Stonewall'un kızlarıyız / Kıvırcıktır saçlarımız / İç çamaşırı giyinmeyiz / Mahrem yerlerimizi gösteririz" diye slogan atmaya başladı. Bir sonraki gün ise beş yüz kişi toplanmış ve polis baskınını protesto etmek için Christopher Street boyunca "Onur Yürüşü" düzenlemişti. Nitekim bu yürüyüş tarihteki ilk Gay Pride / Christopher Street Day ya da Türkiye'deki adıyla ilk Onur Yürüyüşü'ydü. Bu yürüyüş esnasında zaman zaman kalabalıkla polis arasında çatışmalar patlak veriyordu ama bu eşcinsellerin cesaretini kırmıyordu. Sonraki günlerde yürüyüşler tekrar etmiş ve sosyalistler, savaş karşıtı gruplarla öğrenciler de kalabalığa eklenmişti.[2]

Bu *karşı duruş*, bu *sokağa çıkış* tarihte bir ilkti. İlk kez eşcinseller, bin yıllardır süregelen ayrımcılığa karşı böylesine güçlü ve kendine güvenen bir eylemlilik gösteriyordu. Bunun 60'ların sonunda cereyan etmesi aslında rastlantı değil. Nihayetinde Stonewall İsyanı'na ortam sağlayan şey, büyük oranda 60'ların sonuna doğru değişen politik iklimdi. Savaş karşıtı gösteriler, öğrenci hareketi, siyah ve kadın özgürleşme hareketlerinin başarıları, yeni solun yükselişi ister istemez önceleri silik, ürkek bir politika izleyen eşcinsel özgürleşme hareketini de etkilemişti. Zaman, sokağa çıkma zamanıydı. John

1 Eric Marcus, *Making History*, New York: Harper Collins, 1992, s. 191.
2 Leigh W. Rutledge, *Gay Decades*, New York: Plume, 1992, s. 3.



D'Emilio'nun da belirttiği gibi, sokağa çıkmakla birlikte önceden gizli kapaklı yürütülen politikalar artık herkesin gözü önünde ve daha etkin bir biçimde sürdürülmeye başlandı. Stonewall ise bunun, yani sokağa çıkmanın simgesi haline geldi. Sokağa çıkan / görünür olan lezbiyen, gey, biseksüel ve trans bireyler bir mıknatıs gibi diğerlerini de çekiyor, hareketin genişleyip serpilmesini sağlıyordu.[3] Öyle ki bir yıl sonra Stonewall'u anma amacıyla on binlerce kişi New York'ta yürümüştü. Katılımcıların basına verdikleri demeçlerden de anlaşılacağı üzere, "homoseksüeller artık saklanmayacaklar"dı. Atılan sloganlar da bunu yansıtıyordu: "Out of the closets! Into the streets!"[4]

Stonewall'un etkileri büyüktü. Aktivistler üniversitelerdeki konferanslara katılıyor, iş yerlerinde daha fazla görünürlük ve iş güvenliği için toplantılar düzenliyor, dahası papazlarla görüşüyorlardı. Kısacası, davaları konusunda herkesi bilgilendiriyor, her alanda görünür oluyorlardı.[5] Öte yandan kısa bir süre içinde Amerika çapında yüzlerce dernek kurulmuştu. ABD'deki derneklerin sayısı, 50'li ve 60'lı yıllarda 50'nin altındayken, bu sayı Stonewall

3 John D'Emilio, "II. Dünya Savaşından Bu Yana San Francisco'da Eşcinsel Politikaları ve Toplulukları", *Tarihten Gizlenenler.* Der.: Martha J. Vicinus, Martin Bauml Duberman ve George Chauncey Jr., Çev. Serkan Göktaş, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2001, s. 473.

4 Rutledge, *age.*, s. 21. (*Out of the closets! Into the streets: Saklandığınız yerlerden çıkın! Sokağa çıkın!*)

5 John D'Emilio, *The World Turned*, Durham: Duke University Press, 2002, s. 151.

sonrasında 800'ü aştı. Ayrıca sadece New York'ta değil, birçok şehirde yıllık Stonewall'u anma yürüyüşleri düzenleniyordu. Üstelik kurulan bu yeni örgütler, ayrımcılığı önleyen yasaları kendi bölgelerinde çıkarmayı başarıyordu. Polislerin keyfî tutuklamalarına, anti-sodomi yasalarına ve medyadaki görünmezliğe karşı güçlü stratejiler belirleniyordu.[6]

Stonewall'un hareket üzerinde yarattığı güven, 70'li yıllar boyunca hızlı değişimlerin gerçekleşmesini sağlamıştı. Bu değişimler toplumun birçok alanında olduğu gibi ana akım medyayı da etkiliyordu. Örneğin 1974 yılında ilk kez bir Amerikan televizyon kanalı iki erkeğin birbirlerine olan aşkını konu eden bir filmi, *That Certain Summer*'ı yayınlamıştı. The National Gay Task Force gibi yeri geldiğinde geniş çaplı eylemler düzenleyerek medyayı protesto eden derneklerin varlığı bu değişim sürecinin önemli etkenlerinden biriydi. Üstelik bu derneklerin yürüttüğü kampanyalar ses getiriyor, başarılı oluyordu. Örneğin 1974 yılında bir sağlık programı olan *Marcus Welby*'nin bir bölümünde eşcinseller çocuk tacizcileri ve eşcinsellik bir hastalık olarak gösterilince, The National Gay Task Force uzun soluklu bir kampanya yürütmüş ve nihayetinde reklam verenler programdan reklam desteklerini çekmek zorunda kalmıştı.[7] Tabii Stonewall sonrasında gelen en önemli değişimlerden biri American Psychiatric Association'ın 1973 yılında "Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayısal El Kitabı"ndan eşcinselliği çıkarması oldu. Böylece eşcinseller artık bu aşağılayıcı "hastalık" yaftasından, resmi düzeyde de olsa kurtuldu. Öte yandan benzer gelişmeler Avrupa'da da cereyan ediyordu. Ülkeler eşcinselliği cezalandıran yasaları kaldırıyor ya da İsveç'te olduğu gibi cinsiyet geçişlerine olanak sağlayan yasal düzenlemelere gidiyordu.

Ancak tüm bu olumlu değişimler 80'lere doğru AIDS'in patlak vermesiyle önemli bir darbe aldı. 80'lerin başında Amerika'da AIDS'e dair ilk bulgularla karşılaşıldığında, medya bu tanımlanamayan ve tedavisi olmayan yeni "vebanın" sebebini de hemen duyuruvermişti: "Cinsel Devrim!" *New York Times Magazine*'de o yıllarda yayımlanan bir makaleye göre uzmanlar bu vebanın müsebbibi olarak 70'li yıllarda Amerikan toplumundaki cinselliğe dair kodların değişmesini görüyordu.[8] Elbette cinsel devrimin yaşandığı en önemli alan cinsel yönelimlere dair algılardı. Özellikle Stonewall sonrasında eşcin-

6 Marcus, *age.*, s. 187.

7 Fejes ve Petrich, "Invisibility, Homophobia and Heterosexism: Lesbians, Gays and the Media", *Critical Studies in Mass Communication*, Aralık 1993, s. 400-401.

8 Larry Gross, *Up From Invisiblity*, New York: Columbia University Press, 2001, s. 94.

seller, daha önce hiç olmadığı kadar görünür olmuş ve bu yeni veba da onların "laneti" olarak görülmeye başlanmıştı. Hatta bu tanımsız kansere bir müddet sonra bir isim icat edilmişti bile: GRID- Gay Related Immune Deficiency ya da halk arasında kısaca "gey vebası"...

Sadece Amerika'da değil, dünyanın her yerinde AIDS eşcinsellerle birlikte anılıyordu. Örneğin James W. Jones'un Batı Almanya basını üzerine yaptığı araştırmada da görüleceği gibi, AIDS başta eşcinseller olmak üzere toplumdaki diğer "ötekilerle"; seks işçileriyle, uyuşturucu bağımlılarıyla, siyahlarla ve hemofili hastalarıyla birlikte gündemi işgal ediyordu. AIDS dışarıdan, Amerika'daki geylerden topluma yayılan bir hastalık olarak görülüyordu.[9] Aslında Türkiye'deki durum da pek farklı değildi. Türkiye basınının duyurduğu AIDS riski taşıyanlar listesinin üst sıralarında eşcinsellere ve seks işçilerine ek olarak Batı'dan Türkiye'ye gelen turistler yer alıyordu.

Ancak AIDS, o yılların medyasında gösterildiği gibi sadece eşcinselleri ya da eşcinsellerle birlikte anılan diğer "öteki"leri tehdit eden bir hastalık değildi. Larry Gross'un da dikkat çektiği gibi, hastalığın başlangıçta bu şekilde anılması hastalıkla mücadelenin gecikmesine sebep olmuştu. Nihayetinde egemen düşünceye göre sadece eşcinselleri öldüren bir "veba" çok da önemli sayılmazdı. Ama bunun böyle olmadığını, tehlikenin sadece toplumun "kenarındaki" kesimleri etkilemediğini, toplumun "merkezine", yani heteroseksüel egemen çekirdek ailelerin evlerine de "sıçradığını" 1982 yılındaki CBS News'te yayımlanan bir haber duyurmuştu: "AIDS Hits Home"[10]

AIDS kara bulutu gündeme bu şekilde çöktüğünde Amerika'daki aktivistlerin ilk tepkisi, bu patlak veren yeni gündemin şişirme bir gündem; hızla ilerleyen eşcinsel özgürleşme hareketini durdurmaya ya da en azından yavaşlatmaya yönelik bir karşı kampanya olduğu yönündeydi. O yıllarda ana akım medyanın gündeminden hiç düşmeyen AIDS haberlerinin hareketi yavaşlatacağından korkuyorlardı ve bu korku, AIDS'le mücadeleye başlamak konusunda trajik bir biçimde onları yavaşlattı. Ancak AIDS'ten ölen eşcinsellerin sayısı hızla artıyordu ve bu durumda örgütlerin oyalanmadan kolları sıvamaları gerekiyordu. Nihayetinde bu örgütler, Amerika'daki yerel ve federal yönetimlerin AIDS araştırmalarına daha fazla bütçe ayırmaları için 70'lere oranla çok daha organize ve güçlü politikalar üretmeyi başardı. Fon

9 James W. Jones, "Discourses on and of AIDS in West Germany, 1986-90", *Forbidden History*, Ed. John C. Font, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, s. 361-390.
10 Gross, *age.*, s. 97-98. (*"AIDS Hits Home": "AIDS Evlere Sıçradı"*)

bulma çalışmaları, AIDS eğitim programları, lobi faaliyetleri, HIV virüsüne yakalanmış kişilere yönelik ayrımcılığı önleyen yasaları çıkarma çabaları derneklerin kurumsallaşmalarını, başka bir deyişle "profesyonelleşmelerini" sağlamıştı. Derneklerin AIDS'le mücadele konusunda büyük finansal ve yasal desteklere ihtiyaç duyduğu düşünüldüğünde bu kaçınılmazdı.[11] Bir bakıma AIDS trans, biseksüel ve eşcinsel hak örgütlerinin ulusal ve uluslararası düzeyde organize olmaları ve birlikte mücadele vermeleri yönünde bir itici güce dönüşmüştü.

Ancak Paul Robinson AIDS'in, eşcinsel özgürleşme hareketinin gidişatında başka bir şeye daha sebep olduğunu öne sürüyor. Robinson AIDS salgınıyla birlikte ana akım eşcinsel özgürleşme hareketinde Stonewall ruhunun yitirildiğini söylüyor. Robinson'a göre AIDS, Stonewall'la birlikte başlayan ve 70'ler boyunca devam eden; kökleri yeni sola ve 68 Kuşağı'na uzanan radikal tavırdan uzaklaşılmasına, daha tutucu politikaların benimsenmesine sebep oldu. Nitekim 90'lar boyunca özellikle ana akım gey ve lezbiyen hareketinin gündemini meşgul eden konular, hareket içinde yeni beliren bu muhafazakâr kesimin dert ettiği konulardı. Yeni muhafazakâr eşcinseller özellikle evlilik, aile, ordu ya da din gibi geleneksel yapılarda kabul görme, bu yapılara dahil edilme arzusunu taşıyor.[12] Nitekim 90'lı yıllardan beri ana akım eşcinsel özgürleşme hareketinin gündemini kilitleyen bu başlıkların kimilerinde son yıllarda ulaşılmak istenilen hedefe varıldı. Hollanda 2001 yılında hemcinsler arası evliliğe olanak tanıyan ilk ülke oldu. Sonraki yıllarda benzer gelişmeler içlerinde Kanada, Güney Afrika Cumhuriyeti ya da İspanya'nın da yer aldığı çeşitli ülkelerde yaşandı.

Ancak bu tür gelişmeler ironik bir biçimde hareketin *ehlileşmesine*; 60'ların sonundaki dışa dönük politikalardan farklı olarak içe kapanmasına yol açtı. Tekrar Robinson'a dönersek, bu *içe kapanış*, başka coğrafyalarda olup bitenlere karşı *duyarsızlık*, aslında muhafazakâr eşcinsel hareketin istediği bir durum. Geleneksel yapılara kabul edilmeye kilitlenmiş günümüz ana akım muhafazakâr eşcinsel hareketi, bu yapıları sorgulamaktan pek de yana değil. Robinson, bu noktada ana akım hareketin bu içe kapanışına dair üç temel noktaya dikkat çekiyor. Öncelikle ana akım hareket, sol hareketle olan her türlü bağlantının koparılmasını istiyor. Ayrıca geleneksel cinsiyet rolleri-

11 Marcus, *age.*, s. 405-406.

12 Paul Robinson, *Queer Wars: The New Gay Right and Its Critics*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005, s. 6.

nin benimsenmesinden yana; yani efemine erkekliğe ya da erkeksi kadınlığa karşı çıkıyor. Son olarak cinsel devrimi reddediyor; bu noktada eşcinsellerin cinsellik bağlamında görünür olmasına karşı çıkıyor.[13]

Oysa 60'ların sonundaki Stonewall ruhu, diğer sol hareketlerle omuz omuzaydı ve diğer hareketlerle birlikte tek, yekpare bir düşmana karşı mücadele veriyordu: Beyaz ataerkine... Dönemin örgütlerinin propagandalarına baktığımızda da, aslında günümüzdeki tutucu örgütlerden farklı bir politika izlediklerini görürüz. Sözcük dağarcıkları bile günümüzün ana akım hareketinin sözcük dağarcığından farklıydı. Street Transvestite Action Revolutionaries ya da Gay Liberation Font gibi erken 70'lere damgasına vuran örgütler, "Beyaz Hetero Amerika"dan, "Egemen Elit"ten, "Kapitalizmin Et yiyicileri"nden bahsediyordu.[14]

Günümüzde ise durum çok farklı... Özellikle 90'lı yıllarda pazarlamacıların eşcinselleri önemli birer tüketici grubu olarak tanımlamasıyla birlikte, eşcinsel özgürleşme hareketinde daha önce görülmeyen bir sürece girildi. Artık büyük firmalar örgütlere sponsorluk desteği sunuyor ve bu destekler sayesinde örneğin on binlerce eşcinselin katıldığı "renkli" Gay Pride'lar, Christopher Street Day'ler düzenleniyor. Elbette sermaye güçleriyle bu türden bir ilişki, bir yandan toplumsal kabulün lezzetini tatma imkânı sağlarken, öte yandan hareketin apolitikleşme riskini de doğuruyor.

Bu aşamada Antke Engel'in tespitlerinin ufuk açıcı olduğunu düşünüyorum. Engel geç kapitalist toplumlarda yeni bir tür toplumsal kabulden ve entegrasyondan bahsetmek gerektiğini söylüyor. Engel'in *projektive Integration* dediği bu yeni tür entegrasyon biçimine göre özellikle homoseksüel varoluşun belli formlarının sisteme entegre edilmesi, neoliberal pazar ve toplum için fayda sağlayıcı. Bu tür bir entegrasyon, homoseksüellerin de tıpkı heteroseksüeller gibi vergilerini ödeyen, alışveriş yapan, orduya katılan ve aile kurumunun varlığını sürdüren "iyi" vatandaşlar olduğunu söyleyerek, homo / hetero karşıtlığını ortadan kaldırıyor. Ancak homo / hetero karşıtlığının ortadan kaldırılması, heteroseksüel normların ya da diğer hegemonyaların sorgulanması anlamına gelmiyor. Tam aksine bu karşılıklı anlaşma sayesinde homoseksüeller, başta heteroseksüel norm olmak üzere diğer normlara entegre ediliyor. Engel bu noktada örneğin Almanya'daki kimi ana akım örgütlerin, egemen yabancı ya da İslam düşmanlığı söylemlerini yeniden üret-

13 Robinson, *age.*, s. 2.
14 Daniel Harris, *The Rise and Fall of Gay Culture*, New York: Ballantine Books, 1999, s. 243.

tiklerini söylüyor.[15] İşte tam da bu sebepten ötürü Judith Butler'ın 2010 yazında Berlin'de düzenlenen Christopher Street Day'de kendisine verilmek istenen ödülü reddetmesi oldukça isabetliydi. Butler, Almanya'daki ana akım eşcinsel hareketi ırkçılık, İslam düşmanlığı, savaş çığırtkanlığı ya da transfobi konusunda politika üretmediği gerekçesiyle eleştirmişti.

Aslında bu eleştiri, Stonewall'u doğuran o politik bilincin yeniden çağrısı olarak da okunabilir. Elbette Stonewall sonrasında, özellikle son yirmi yıl içinde kaydedilen gelişmeler baş döndürücü bir hızda ve bu hıza kanıp fildişi kulelerimizde yaşamak bize cazip gelebilir. Birçok ülkede eşcinselliği cezalandıran yasalar kaldırılıyor, ayrımcılığı önleyici yasalar çıkarılıyor, kimi ülkelerde transseksüellerin cinsiyet dönüşüm süreçleri finansal olarak destekleniyor, açık eşcinseller devlet başkanı olabiliyor, evlat edinme ya da evlenme hakları çıkarılıyor. Ama öte yandan dünyanın birçok yerinde, hatta bu yasaların çıkarıldığı, bu büyüleyici gelişmelerin olduğu toplumlarda bile heteroseksüel olmayanlar, translar ya da sınıfsal ve etnik kökenlerinden ötürü dezavantajlı konumda olan cinsel azınlık mensupları var oluşlarından ötürü ayrımcılığa maruz kalıyor, şiddete uğruyor, öldürülüyor hatta kimi coğrafyalarda idam ediliyor. İşte bu noktada Stonewall'u doğuran o bilinci yitirmemek, algılarımızı hep açık tutmak gerekiyor.

15 Antke Engel, *Bilder von Sexualität und Ökonomie*, Bielefeld: transcript Verlag, 2009, s. 41.

Queer ve Sessizliğin Reddi

ESRA YILDIZ

19 Haziran 2010, Berlin... Brandenburg alanını doldurmuş binlerce kişi 32. Onur Günü (Christopher Street Day) etkinlikleri çerçevesinde Judith Butler'a verilecek ödülü ve yapacağı konuşmayı bekliyor. LBGT'leri gösteri toplumunun bir parçası kılan, araçsallaştıran müzikli gösterinin sonrasında, Berlin'de belli bir kesimin, farklılıklara açık olması açısından önemli gördüğü belediye başkanı Klaus Wowereit konuşmasını yapıyor ve bir süre sonra Judith Butler mikrofona çağrılıyor. Butler homofobiyle, LBGT'lere uygulanan ayrımcı politikalarla mücadele eden bir grubun kendi beyazlığı üstünden göçmen karşıtı bir söylemle ırkçı davrandığını, farklı ırktan LBGT'lere, *queer* bireylere karşı ürettiği ırkçı duruşu sebep göstererek, göçmen karşıtı tavırlarını eleştirerek ödülü reddettiğini söylüyor ve son yıllarda beyaz LBGT'lerin içinde yer aldığı kurumların ürettiği, bu konudaki giderek artan ayrımcı, dışlayıcı söylemlere dikkat çekiyor.[1] Bir gün önce Rosa Luxemburg Platz'da tarihi Volksbühne'yi tıklım tıklım dolduran bir kalabalığa Judith Butler, özgürlük talebinin sadece toplumsal bir eylem değil, kamusal alanı dönüştürmenin, işgal etmenin bir yolu olduğunu söylemişti. Butler, her ne kadar ödülü reddetmeye, Berlin'e geldikten ve kurum içindeki bazı grupla-

1 Judith Butler, "I must distance myself from this complicity with racism, including anti-Muslim racism.", Civil Courage Prize' Refusal Speech. Christopher Street Day, 19 Haziran 2010. (http://www.egs.edu/faculty/judith-butler/articles/i-must-distance-myself/), Erişim: Aralık 2010.
Butler ödülü reddetmesinin gerekçelerini ve bu konudaki düşüncelerini Aviva Berlin'in kendisiyle yaptığı mülakatta da ayrıntılı olarak dile getiriyor. Bkz. "AVIVA-Interview with Judith Butler", Zimmer, Heidingsfelder, Adler, http://www.aviva-berlin.de/aviva/content_Interviews.php?id=1427323, Erişim: Aralık 2010.

rın ayrımcı söyleminin farkına vardıktan sonra karar verse de, -çoğu zaman yapıldığı gibi- ödülü yazılı olarak reddetmek ya da etkinliğe katılmayacağını söylemek yerine bu konuda, kamusallığı dönüştürücü, kamuyu uyarıcı bir performans yapıyor[2] ve "Müslüman karşıtı ırkçılık da olmak üzere ırkçılığın her çeşidiyle suç ortaklığından uzak durmak zorunda" olduğunu belirtiyor.

1960'ların feminist hareketinin önemli aktivistlerinden Angela Davis, Butler'ın ödülü reddiyle ilgili olarak, toplumda ilerici olduğu düşünülen grupların içinde bile ırkçılığın etkisi üzerine tartışmalarda bu tavrın bir katalizör etkisi yapacağını ve bu noktada sadece homofobik davranışlara işaret etmenin değil, bundan daha da önemlisi, bunları üreten, sebep olan, şiddet uygulayan kurumların varlığına işaret edilmesinin Butler'ın tavrı özelinde önemli olduğunu belirtti.[3] Butler'ın kurumsal eleştirisi aynı zamanda 1980'lerden, 90'lardan bu yana önemli ölçüde aktivizmden beslenmiş *queer* teorinin bugün geldiği nokta üzerine düşünülmesini sağlayan bir tavır olarak da yorumlanabilir.

Butler, *queer* teorinin miladı olarak görülen *Gender Trouble* (*Cinsiyet Belası*, 1990) kitabında, feminist hareketin kadın ve erkek ikiliği temelinde kimlikleri ikileştirişini, sabitleştirişini, onları ortak özellikler etrafında sınırlayışını eleştirmiş, sabit kimliklere karşı akışkan kimlikler önermiş ve yeniden deneyimlenecek kimlikler için performativite kavramına başvurmuştu.[4] Kitap Batı feminizminin diğer feminizmlere kendini evrensel bir kuram olarak sunması ve kendisi üstünden heteroseksüelliğin bir nevi yeniden üretilmesinin, dayatılmasının eleştirisiydi ve Butler, heteroseksüelliğin kendini bir norm olarak sunmasını, performativite üstüne yoğunlaştığı sonraki kitabı *Bodies That Matter*'da (*Maddeleşen Bedenler*, 1993) da eleştirecekti. *Cinsiyet Belası* kitabının yayımlanmasının ardından kitap feminizm, toplumsal cinsiyet ve *queer* teori alanında Butler'ın kendisinin de öngöremediği bir kabul gördü ve *queer* ile ilgili çalışmalarda, özellikle de Almanya'da başucu kitap-

2 Butler Volksbühne'de düzenlenen Komünizm Konferansına (Idee des Kommunismus. Philosophie und Kunst, 25-27 Haziran 2010) katılmayı da -Slavoj Žižek'in bu konudaki yoğun eleştiriler sonrasında aktarımıyla- birtakım kurumlarla ilişkili gördüğü için reddedecek ve diğer katılımcıların çok dikkat çekmediği, dinleyicilerin bu konuda eleştirilerine maruz kalan Rosa Luxemburg Platz'da yapılan Komünizm Konferansı tek bir kadın konuşmacıyla, kadınların hareket içindeki varlıkları da pek tartışılmadan sonlandırılacaktı.

3 Angela Davis's Supportive Statement after the Screening of *Angela: Portrait of a Revolutionary* at Hackesche Hoefe, http://nohomonationalism.blogspot.com/2010/06/angela-davis-supportive-statement.html, Erişim: Aralık 2010.

4 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 2006.

lardan biri olarak kabul edildi. Oysa Butler, bugüne kadar kendisiyle yapılmış pek çok röportajda feminist bir teorisyen olduğunu her zaman vurguladı[5] ve kitabı çıkardığı sırada da *queer* teori konusunda Teresa de Lauretis'in hazırladığı *Differences* dergisinin "Queer Theory" sayısının bilgisi dahilinde olduğunu söylemişti. De Lauretis, *queer*'i başlangıçta, lezbiyen, biseksüel ve gey gibi tanımlamalara, tüm kesin ayrımlara karşı kullanıyor, bunlarla ilintili ideolojik bağlaşıklıklardan kendini ayırması, onları sorunsallaştırması olarak tanımlıyordu ve *queer*'e tüm kesin kavramsallaştırmalara karşı gelen, onları aşan bir anlam yüklüyordu.[6] Ancak De Lauretis bir süre sonra, *queer*in politik yapısından uzaklaşması, popülerleşmesi, anlamsızlaştırılması üzerine, *queer* yerine gey ve lezbiyen kelimelerini tercih edecekti. Butler'ın ya da diğer kuramcıların üstünde yoğunlaştığı, –bir teori olmadığına yönelik tartışmaların da sürdürüldüğü– *queer*'in ne olduğundan çok, ne olmadığı, değillemeler üstünden kendisini inşa etmesi, hetereoseksüel, gey, lezbiyen, biseksüel tüm cinsel kimliklerin karşısına kendini bir alternatif olarak koyması ve kimliklerin reddi olduğuydu. *Fear of a Queer Planet* (*Queer Gezegen Korkusu*, 1993) kitabının editörü Michael Warner *queer*'in kendini hetereoseksüellikten çok, "normal"e karşı tanımlamakla eleştirellik kazanacağını belirtiyordu.

Judith Butler'ın son jesti, *Precarious Life* (2004), *Frames of War* (2010) gibi kitaplarında yoğunlaştığı 11 Eylül sonrası savaş ve şiddet ortamı ve bununla bağlantılı militarist, göçmen karşıtı söylemin artmasına yönelik eleştirileriyle birlikte düşünüldüğünde, *queer* bireyler üzerinden, tüm "ötekilere" uygulanan dışlayıcı politikaların aynı düşünme şeklinden kaynaklandığına dair bir eleştiri getirdiği, kurumsal eleştiriyi hedef alan tavrıyla *queer* hareketin mücadele alanını da genişleterek tanımladığı söylenebilir. Butler, savaşın, militarizmin sadece eşcinselleri değil, biseksüel, transeksüel ve *queer* bireyleri de amacı için araçsallaştırabileceğini, tüm ötekilerin savaş yanlısı kimseler tarafından kullanılmaya çalışılabileceklerini söyleyerek, bütün dışlayıcı politikaların üstünde temellendiği ortaklıklara dikkat çekiyordu. Butler "*queer*" ile olan ilişkisini –homofobi, göç karşıtı politikalar, kadın düşmanlı-

5 Butler bunu reddetmesine gerekçe olarak *queer* teori içinde feminizm karşıtı söylemler olduğunu ve *queer* teorinin cinselliğin analizini toplumsal cinsiyet analizinden ayrı olarak ele almasına katılmayışını gösteriyor. Bu konudaki erken tarihli söyleşilerden biri için bkz. "Interview by Peter Osborne and Lynne Segal", *Radical Philosophy*, Issue. 67, Summer 1994.

6 Teresa de Lauretis (1991), "Theory: Lesbian and Gay Sexualities", *differences: a Journal of Feminist Cultural Studies*, C. 3, S. 2, s. iii-xviii.

ğı arasında ayrım gözetmeyerek– farklılığa karşı birlik politikalarını olumlamak olarak açıklamıştı.[7]

Cinselliğin Tarihi kitabı, iktidara ve normalleştirme aygıtlarına bir direniş ve bunun analizi şeklinde ifade ettiği *queer* kuramı ile Michel Foucault başından itibaren *queer* kuramın referans kişilerinden biri olmuştu. Butler'ın, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin yayımlanması sırasında öngöremediğini öne sürerek eleştirdiği, AIDS hastalığının ortaya çıkmasının ardından, iktidar söyleminde cinsel kimlikler bir hastalık üzerinden yeniden tanımlandığında,[8] Sontag'ın da belirttiği gibi AIDS bazı bedenler için kirlilik metaforu olarak kullanıldığında, *queer* hareketin buna başkaldırışı, tüm bu mücadelenin sanat ve kamusal platformu dönüştürüşü nasıl olacaktı?

AIDS, Aktivist Sanat ve Sessizliğin Reddi

1980'li yıllarda *queer* hareketinde kimlikler düzeyinde toplumsal kabul, özgürlük istemi için edilen mücadele yeni kamusal alanlar açmada ne ölçüde etkili olmuştu? Sanatın bu konudaki dönüştürücü etkisi nasıldı? 1980'lerde AIDS hastalığı ortaya çıktığında özellikle hastalığın geylere özgü olduğu düşüncesinin toplumda yaygın olması, Amerika'da Reagan'ın, sağ politikaların, Kilise'nin bu konuda ahlaki normları dayatmasının da etkisiyle özellikle geyler ve "normal"in dışında kalanlar yoğun toplumsal ve kurumsal baskı altına girmiş ve bu baskı ortamına sanatçılar ACT-UP (AIDS Coalition to Unleash Power - Gücün Açığa Çıkması İçin AIDS Koalisyonu), General Idea gibi kolektiviteler içinde, eylemleri ve bireysel olarak ürettikleriyle yeni kamusallıklar, direniş alanları oluşturarak cevap vermişlerdi. Bu dönemde AIDS'in toplumda algılanışına, diğerlerinin hastalığı olarak marjinalleştirilmesine karşı mücadele eden sanatçılar, aktivizmden beslenen ve yirminci yüzyılın ikinci yarısı sonrasındaki radikal akımların etkisinin de görülebileceği bir alanda üretimlerini vermişlerdi. Hal Foster bu dönemde Gran Fury, ACT-UP gibi toplulukların yaptıklarını yeni-Sitüasyonist müdahaleler olarak adlandırıyor ve seksenlerin sonuna doğru yaşanan sanatın bu dönüşümünü, Vietnam Savaşı sonrası kendini politik olana adamış sanatın yeniden dirilişi noktasında en önemli dönüşümlerden biri olarak görüyordu.[9] 1980'lerde

7 Judith Butler'ın 18 Haziran 2010 tarihinde Volksbühne'de verdiği konferanstan.

8 Judith Butler, "Sexual Inversions", *Foucault and The Critique of Institutions* içinde, Ed. John Caputo, Mark Yount, The Pennsylvania State University Press: USA, 1993, s. 94.

9 Hal Foster, "1987", *Art since 1900: Modernism, Antimodernism, Postmodernism* içinde, Ed. Hal Foster, Rosalind Krauss, Yves Alain Bois, Londra: Thames & Hudson, 2004, s. 605-611.

ve 90'larda AIDS aktivizmi üzerine önemli yazılar yayımlamış sanat eleştirmeni ve *queer* aktivisti Douglas Crimp sanatın/sanatçının rolü, politik olanla ilişkili sanat ve bu dönemdeki değişim konusunda önemli bir noktaya dikkat çekiyordu; ACT-UP içinde yer alan bağımsız sanatçılar AIDS aktivizmine dahil olarak geleneksel sanat dünyası ve sanat kurumlarıyla ilişkilerini "sanatı Soho'dan, sanat dünyasından çıkarma mottosuyla" yeniden tanımlamışlar,[10] seksenlerin neo-liberal politikaları döneminde sanatın ticarileşmesi anlamında da karşı bir tavır almışlardı. 1970'lerin feminist sanatında "kişisel olan politiktir" söyleminin bu dönemin kadın sanatçılarının çalışmalarında ön planda olması gibi, çoğunlukla kendi otobiyografileri ve çoğu zaman da AIDS'e yakalanmış olan ya da arkadaş çevrelerinde bu durumu gözlemleyen ve mücadele eden kişiler olarak kendi hayatları üstünden politik alana müdahale etmeye çalışan sanatçılar için de bu düstur geçerliydi.

Bu dönemin önemli aktivist topluluklarından Gran Fury, AIDS'e karşı önyargıları sanatla değiştirmeye çalışan, 1988'de kurulmuş, isminin de imlediği gibi "öfkeli" bir topluluktu ve grup kurulduktan bir süre sonra ACT-UP'ın eylemleri içinde de yer almıştı. 1986'daki *Silence = Death* (*Sessizlik = Ölüm*) poster çalışmasında topluluk Nazilerin ölüm kampına gönderdiği homoseksüelleri işaretlemek için kullandığı pembe üçgeni ters çevirip siyah bir fonun ortasına yerleştirmiş, pembe üçgenin altına büyük puntoyla "Silence = Death", bunun altına da ancak yakından bakılınca görülebilecek kadar ufak puntoyla "Niçin Reagan hâlâ AIDS hakkında sessiz? Hastalık Kontrol Merkezinde, Federal İlaç Yönetiminde, Vatikan'da gerçekte ne oluyor? Geyler ve lezbiyenler gözden çıkarılamaz... Gücünü kullan... Oy ver... Boykot et... Kendini savun... Kızgınlığını, öfkeni, acını eyleme dönüştür" şeklindeki sözlerle devlet politikasını, kurumları eleştiren bir yazıya yer vermişlerdi. *Silence = Death*, daha sonra ACT-UP'ın simgesi olarak pek çok eylemde kullanıldı ve hem fiziksel hem de anlamsal olarak tersyüz edilmiş logodaki pembe üçgen, tarihte kullanıldığı bağlamdan soyutlanmış, anlamı tıpkı *queer* sözcüğünde olduğu gibi olumlu bir açıdan yeniden tanımlanmaya çalışılmıştı. Başlangıçta geyleri aşağılamak için kullanılan *queer* sözcüğü gibi, Nazi Almanyasında toplama kamplarındaki geyleri işaretlemek, toplumdan dışlamak için kullanılan bir sembol olan pembe üçgen de bu konudaki mücadelenin simgesi olacaktı.

10 Douglas Crimp, "AIDS: Cultural Analysis / Cultural Activism", *Melancholia and Moralism - Essays on AIDS and Queer Politics* içinde, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002, s. 37.

Topluluğun, 1990 Venedik Bienali için ürettiği *The Pope and the Penis* (*Papa ve Penis*, 1990) isimli iki farklı panodan oluşan çalışmasında eleştiri okları bu kez AIDS'e karşı tutumuyla Kilise kurumunaydı. Ortasında ereksiyon halinde bir penisin bulunduğu panoda "Sexism rears its unprotected head" (cinsiyetçilik savunmasız başını kaldırıyor) yazısı yer alıyor, kiliselerde azizlerin ve kutsal kişilerin tasvir edildiği triptik altar pano şeklindeki ikinci panoda Papa'nın fotoğrafı altında kilisenin AIDS hakkında söylemi ve iki yanında da Gran Fury'nin buna cevabı yer alıyordu. Kilisenin "Gerçek kondomda ya da temiz iğnelerde değil. Bunlar yalan... İyi ahlak iyi ilaçtır" söylemine karşılık topluluğun " (...) Kondom ve temiz iğne dünyanın güneşin etrafında döndüğü nasıl kesinse kesin olarak hayat kurtarır. AIDS'e bir virüs sebep olur ve virüsün ahlakı yoktur" şeklindeki açıklamaları yer alıyordu. Venedik Bienali yöneticisi Giovanni Carandente çalışmayı sanatla ilişkili görmediği için çekilmesini istemiş ve bu olayla birlikte AIDS'e karşı tutucu tavırlar o dönemde İtalyan basınının gündemine oturmuştu. Basının bu konuya dikkat çekmesi ve topluluğun basın bildirisinin ardından çalışma gümrükten çekilmiş ve bienalde sergilenebilmişti. Topluluktan Donald Moffett asıl önemli olanın reklam panosunun, yani nesnenin kendisinin değil, AIDS'le ilgili tartışmaların bienalin sınırları dışına çıkması olduğunu söyleyecekti.[11]

Bedenin Temsilinin Reddi

Butler, yasalara karşı gelen ve kardeşi Polyneikes'i devletçe yasaklanmasına rağmen gömen, yasını tutan Antigone mitinden yola çıkarak, AIDS söz konusu olduğunda bazı acıların, sevdiği için yas tutmanın ve bunun toplumda kabulünün mümkünlüğünü, bazı bedenlerin diğerlerine göre yaşamaya, yas tutmaya, korunmaya değer olduğunu dayatan toplumsal normları sorguluyordu; başlangıçta kamusal olarak yas tutulabilir görülmeyen yaşamlar kamusal eylemle yas tutulabilir kılınmış ve bu durum bazı ulus devletlerde kamusal alanı değiştirmişti.[12] Seksenli yıllarda gey ve lezbiyenlerin hak-

11 Richard Meyer, "This Is to Enrage You: Gran Fury And the Graphics of AIDS Activism", *But Is It Art? The Spirit of Art as Activism* içinde (2. Baskı), Ed. Nina Felschin, Seattle: Bay Press, 1996, s. 77.

12 "Conversation with Judith Butler I" (Derleyen: Browyn Davies), *Judith Butler in conversation: analyzing the texts and talk of everyday life* içinde, Ed. Bronwyn Davies, New York: Routledge, 2008, s. 7.
Ayrıca bu konuda bkz. Judith Butler, *Antigones Claim: Kinship Between Life And Death*, New York: Columbia University Press, 2000.

larına yönelik mücadele ettikleri noktalardan biri de AIDS'li insanların toplumda yok sayılması, çok yönlü toplumsal ayrımcılık politikalarıyla dışlanmaları, AIDS'in herkesi etkileyecek bir hastalık olarak görülmediği ve toplumda marjinalleştirildiği için bu konuda devlet desteğinin olmaması, ilaç yardımının yapılmaması, bu konudaki araştırmaların da desteklenmemesiydi. Ronald Reagan'ın AIDS hakkında ilk halka açık konuşmasını yaptığı 31 Mayıs 1987'ye kadar Amerika'da yirmi binden fazla kişi AIDS'ten ölmüştü ve AIDS'li insanlar toplumsal yapının tüm kurumlarınca ya yok sayılıyorlar ya da basında yer aldıklarında ölmekte, can çekişen insanlar olarak tamamen aciz biçimde gösteriliyorlardı. Sevilen, yitirilen insanlar için yas tutmak imkânsızdı ve bu dönemde sanatçılar hastalığa yakalanmış yakın çevrelerinden insanların kaybından duydukları acıyı tam da bu durumdan yola çıkarak bedeni doğrudan göstermeden, imleyerek ele alacaklardı.

Felix Gonzales Torres (1957-1996) AIDS'ten ölen hayat arkadaşı Ross'un yokluğundan duyduğu hüznü, beyaz çarşaflı, çift kişilik dağınık yatağının fotoğrafını New York kentinin reklam panolarında sergileyerek göstermişti (*Untitled*, 1991). Torres kişisel bir dürtüyle yatağından uzaklaşmak istediğini ve sadece uyuduğu bir yer değil aynı zamanda o dönemde geceleri acının da yeri olan yatağına, işiyle uzaklaşarak bakmaya ihtiyaç duyduğunu söylüyordu.[13] Aynı cinsten birini seven kişiler için özel ya da kamusal alanın olmadığı, özel hayata olabildiğince müdahale edilen bir devlet yapısında, Torres'in kamusal alana taşıdığı özel mekânı 1986 yılındaki Bowers v. Hardwick davasıyla mahkemenin gey ve lezbiyenlerin özel yaşamlarını denetleyen, cezalandırmayı kolaylaştıran kararına da bir yanıt amacını taşıyordu.

> "İnsanlar AIDS'i düşündüklerinde, hastane yatakları, ilaçlar, iğneler ve bu tür cafcaflı imajlar geliyor akıllarına. Bu AIDS değil. Onun parçası, ama AIDS aynı zamanda ne yazık ki ayrımcılığı, ayıbı, korkuyu, umutsuzluğu ve politik baskıyı içeriyor. İnsanlar hâlâ AIDS'in bir gey hastalığı olduğuna inanmayı istedikleri için geylerin askerlik hizmeti yapamayacağı gerçeği de AIDS'in bir parçası. AIDS'i anlamak için hastane yatağında ölen birisinin fotoğrafını görmek gerekmiyor. Kimsenin bunu görmesi gerekmiyor, bunu önceden gördük ve daha çok göreceğiz."[14]

13 Hans Ulrich Obrist, "Gonzales-Torres, Felix", *Interviews* içinde, (Ed. Thomas Boutoux), Milan: Charta, 2003, s. 309.
14 Nancy Spector, *Felix Gonzales Torres*, New York: Abrams, 1995, s. 166.

Torres, 1990'larda başladığı, sergi mekânının bir köşesine yerleştirdiği, ortalama bir insanın ağırlığına denk gelen şekerlerden oluşan enstalasyonlarından *Untitled*'ı (*Portrait of Ross in L.A, İsimsiz / Ross'un Los Angelos'taki Portresi*, 1991), yine AIDS'ten ölen hayat arkadaşı Ross'a ithaf etmişti. İzleyicilerin teker teker aldığı şekerlerle yığın, tıpkı AIDS'li bedenin yavaş yavaş tükenmesi gibi bir süre sonra yok oluyor, zaman zaman yenileniyor, ortada sonuçta çalışma kalmıyor ve izleyiciler sevilen bir kimseyi kendi bedenlerinde taşıyarak tutulan yasa ortak oluyorlardı. Yavaş yavaş ağızda eriyen şekerle alınan haz, gey ve lezbiyenlerin Amerikan toplumunun acıların yanında hazları denetleyen yapısına bir eleştiri ve onların "suçu"na zorunlu iştirakti. Küratör ve sanatçı Michael Petry'nin, 2004 yılında düzenlediği "Hidden Histories: 20th Century Same Sex Male Lovers in the Visual Arts" sergisinin hazırlık aşamalarında önerdiği Torres'in bu çalışmasının, yerel kurul tarafından pedofili ile ilgili görülmesi, tüm homoseksüellerin pedofilik olduğu ve pedofillerin de çocukları şekerle kandırdığı yönündeki açıklamalarla sergide yer almaması[15] homofobik duruşun kurumlar içindeki varlığına 2000'li yıllardan düşündürücü bir örnek oluşturuyordu.

AIDS'ten pek çok arkadaşını yitirmiş Nan Goldin için fotoğraflarıyla bu durumu ifşa etmek de özel bir anlam taşıyordu. Amerika'nın küçük bir kasabasının sıkıntılı atmosferinden kendini kurtarmak ve intihar eden ablası gibi olmamak için evini terk eder Nan Goldin. Ve sonrasında devam ettiği alternatif okulda, Satya Komünite Okulunda sevdiklerini sonsuza kadar yanında taşıyabilmek için kendi hayatından kişileri, drag queen, gey ve lezbiyenlerden oluşan arkadaş çevresini ve burada sürdürdüğü alternatif hayat tarzını fotoğraflamaya başlar. 16 yaşından beri kendi yaşamını fotoğraflayan Goldin'in temel motivasyonu hafızaya yönelik saplantılı ilgisidir. Drag queen'lerin gece yaşamını anlattığı ismini aynı isimli bardan alan *The Other Side* dizisi ve ardından, Kurt Weil ve Bertoldt Brecht müzikali *Üç Kuruşluk Opera*'nın bir baladının ismini verdiği, Goldin'in insanların okumasına müsaade ettiği görsel günlüğü *The Ballad of Sexual Dependecy* (*Cinsel Bağımlılık Baladı*, 1985) gelir. Goldin'in, toplumsal cinsiyetlerini açığa vurmaktan haz alan insanların fotoğrafları olarak yorumladığı bu kitaptaki insanlar, "gerçekten devrimci ve çemberin dışına çıktıkları için cinsiyetler savaşının gerçek galipleri"dir.[16]

15 Michael Petry, "Hidden Histories: The Experience of Curating A Male Same Sex Exhibition and The Problems Encountered", *Gender, Sexuality and Museums: A Routledge Reader* içinde, Amy K. Levin (Ed.), Roudledge: USA, 2010, s. 156.

16 *The Devil's Playground / Nan Goldin*, Ed. John Jenkinson, Londra: Phaidon, 2003.

Bir süreden beri Berlinische Galerie'de, Berlin dönemi fotoğrafları sergilemekte olan Goldin için Berlin, 14 yaşında evini terk eden ve o vakitten beri kendine bir yer arayan sanatçının, hayatının en güzel yıllarını geçirdiği ve derinden bağlanacağı arkadaşlıklar kurduğu bir kent olmuş. 1982'de Alf Boldt'un davetiyle Berlin'e ilk kez gelişinden sonra, AIDS'ten kaybettiği arkadaşlarını geride bırakmak ve AIDS hastalığı sırasında Boldt'un yanında olmak için 1991'de tekrar Berlin'e gelen Goldin, kentin alternatif mekânlarını, yeraltı kültürünü, farklı yaşam tarzlarını fotoğraflamış. AIDS'ten ölen ve madde bağımlısı arkadaşları Berlin fotoğrafları içinde de önemli bir yer tutuyor; özellikle onu Berlin'e davet eden ve AIDS'ten ölen Arsenal program sorumlusu Alf Boldt. Tüm bu fotoğraflar içinde mekâna odaklananlarda yitip gidenin ardından "boşluğun" insana verdiği yalnızlık duygusu ve yas çok güçlü. Goldin AIDS'ten ölen arkadaşları üstüne olan farklı dönemlerdeki fotoğraflarında, AIDS'li arkadaşlarının ölümlerine kadar olan hastalık sürecini, ölmekte olan sevgiliye, hayatta kalan diğerinin desteğini, varlığını, hasta bedenin yavaş yavaş yitirilişini gösteriyor. Kayıp duygusu, boş mekânlarla anlatılıyor. Yokluğun estetiğinde tutulması yasak olan yas tutuluyor. İnsansız mekânlar, boş yataklar, Goldin'in, mekânları ve insanları hatırla(t)makla ilgili obsesyonunun ve yasın önemli bir parçası olarak beliriyor.

Goldin hastalık süresince de arkadaşlarını, mağdurlar olarak değil, hayatın içinde insanlar olarak gösteriyor. Cinselliği, ölümü, özel hayatı bu kadar deşifre eden bir fotoğrafçı olarak, sanatçı için temel bir etik kaygı da var; en güzel fotoğraflarının sergilemedikleri olduğunu, ama kendisi için dostluğun her şeyden önce geldiğini ve fotoğraflarını sergileme konusunda arkadaşlarını rencide edecek bir şey yapmayacağını söylüyor.[17]

Fotoğraflardan birinde Goldin, çağlar ve mekânlar, kadın ve erkek kimlikler içinde gezinen *Orlando* filminin Orlando'su, *queer* sinemanın önemli isimlerinden Derek Jarman'ın çoğu filminin başrol oyuncusu Tilda Swinton'ı gösteriyor. Swinton, Jarman'ın AIDS hastalığını geçirdiği süreçte çektiği son filmi *Blue*'da da (1994) sesiyle yer almıştı. Mavi bir ekranda akan konuşmalardan oluşan filmin monokrom yapısı, Jarman'ın AIDS hastalığı sebebiyle geçirdiği görme kaybına gönderme yapıyor ve 80'lerde hastaları görmezden gelen medyanın, 90'larda AIDS'li insanları bu kez patolojik ve *abject* özneler olarak sunmasına ve AIDS'li bedenleri sömürmesine karşılık geliyor-

17 Nan Goldin, "Fotografien 1984 bis 2009" (Berlinische Galerie) sergisi 20 Kasım 2010 tarihli sanatçı konuşmasından.

du. Jarman'ın metninde aktarılan, hasta bedenin acıları, hastalığın, tedavinin etkileri üstüne konuşmalar, AIDS'li bedenle izleyicinin farklı bir empati kurmasını sağlıyordu.

Torres, Goldin, Jarman gibi sanatçıların işlerinde AIDS'in toplumda ahlak normları içinde değerlendirilmesi, *queer* bedenlerin sürekli patolojikleştirilmesi, hastalığa ve hastalıkla ilişkilendirilen insanlara karşı hem devlet hem de toplumsal olarak uygulanan ayrımcı politikalar, beden konusunda farklı bir görsel kaygının oluşumuna da yol açacaktı. Medyanın bu konudaki ayrımcı tutumuna, devlet, Kilise ve tüm kurumların ikiyüzlü tavrına karşılık, ACT-UP gibi gruplarda çalışmalar üreten sanatçılar, grafik dilinin propaganda etkisini de kullanarak tüm kurumlara, dışlayıcı politikalara karşı mücadele vermişler, aktivizmle alternatif bir kamusal alan açmaya çalışmışlardı.

Ve Şimdi..

Sessizlik hâlâ ölüm demek

Doğup büyünen bir kentin koşullarından başka bir kentin koşulları içinde yaşamını sürdürme, yeni bir kentin sunduğu tüm kültürel, toplumsal kodların içinde, -Berlin'in çokkültürlülük, çokkimliklilik üstüne sunduğu sonsuz olanaklar üstüne yeniden düşünme- hayata dair yeni olasılıkları, yeni bakış açılarını, bozulan, kurulan, devamlı oluşum halinde olan her şeyin yeni bir gözle değerlendirilmesini sağlıyor.

Fransa, Almanya, Çin, Rusya, Orta Doğu gibi dünyanın farklı yerlerinden ve kültürlerinden gelen arkadaşlarımla paylaştığım mekânda farklılıkların kültürler, kimlikler, cinsiyetler düzeyinde nasıl inşa edildiğini ve birbirimizle diyaloğun nasıl mümkün olduğunu/olacağını ve bunu nasıl sürdürdüğümüzü anlamaya çalışıyorum. Odama giden koridoru, diğer odalardan gelen farklı dillerin mırıltıları içinde her geçişimde, sanki ütopik bir zamanın ve mekânın içinde çokkültürlülük, çokkimliklilik tartışmalarının ve farklılıkların içinde sınandığımızı düşünüyorum. Sokağımın başındaki Bosna Hersekli berber, sabahları onu görebildiğim zamanlarda bana Türkçe olarak merhaba diyor, yemekhanede Faslı aşçının pişirdiği yemekleri yiyiyorum.

Birkaç ay önce evlenen İtalyan arkadaşım Antonio buraya geldikten sonra LBGT'lere bakış açısının değiştiğini söylüyor. Kentin her yerine yayılan noel şenliklerinin ve noel pazarlarından birinde drag queenlerle çektirdiği fotoğrafını sitesinde paylaşan arkadaşım kendisine yöneltilen sorulardan sıkılınca fotoğrafını kaldırıyor. Bir süre önce bazı insanların Orta Doğu kökenlile-

re ırkçı davrandığını söyleyen arkadaşıma tüm bu korkuların, düşmanlıkların, adı ister homofobi, ister islamofobi olsun aynı düşünme şeklinden türediğini, farklı yaşayış, dünyayı kavrayış biçimlerine duyulan korkudan, onları anlayamamaktan kaynaklandığını söylemek istiyorum. Tüm problemleriyle birlikte, çokkültürlü ve çokkimlikli Berlin'de farklı yaşam biçimleri, kültürleri, olasılıkları üstüne olan tartışmalar hiç durulmuyor.

Butler'ın ödülü reddinin, ağustosun sonuna doğru çıkan ve şimdilerde vitrinlerde daha korkusuzca sergilenen Sarrazin'in özellikle göçmenleri hedef alan ırkçı *Deutschland schafft sich ab* (*Almanya Kendini Yok Ediyor*) kitabının ardından, Berlin'e yazdan sonra sonbahar, eylül ayı geliyor; bir kadın ve bir erkek, iki heteroseksüel farklı kimlikler üstünden tarihin yeniden yazılmasını öneriyor...

1980'lerde AIDS'li hastalara, geylere karşı üretilen politikalarda, *queer* hareketi içinde mücadele eden aktivistler ve sanatçılar özgürlük, bedenen tanınırlık istemlerini Amerika'da sağcı politikaların, "diğer"leri üzerinde kurduğu baskıcı mekanizmalara karşı örgütlenerek dile getirmeleri, Türkiye'de 12 Eylül askeri darbesi ile toplumsal hayatın tüm kesimlerine uygulanan baskı ve şiddet politikasına karşı örgütlenme ile karşılığını bulacaktı. 12 Eylül'ün 30. yıldönümünün tartışıldığı Berlin'de, anti-militaristlerin, feministlerin, eşcinsellerin haklarını destekleyen Pınar Selek kendi hakikati unutturulmak istenen bir toplumdan, yaralı bedenlerden ve bu bedenler üstünden tarihin generallerin ağzından yazıldığından bahsediyor. 12 Eylül'e en çok eleştiri getiren ve bu baskı ortamı içinde daha da güçlenen feminist hareket bugün eşcinsel hareketle birlikte de el ele veriyor ve bütün bu örgütler vicdani retçiler, anti-militaristler, farklı yeni direniş grupları sistemi dönüştürme ve tarihi yeniden yazma potansiyeli taşıyor. Konuşma sürerken birden ön sıralarda feminist aktivist Esmeray'ı görüyorum. Bir travesti, Kürt ve feminist olarak Esmeray'ın o gün Berlin'deki varlığı, "kadın kılığında sahneye çıkan erkek sanatçılara sahneye çıkma yasağı getiren" 12 Eylül'ün baskıcı politikaları hatırlandığında çok manidar gözüküyor. Selek ve Esmeray da aslında kendi hayat hikâyeleri üstünden 12 Eylül'ün ve tüm dışlayıcı politikaların dayattıklarına karşı çıkıyorlar. Esmeray, kendi yazdığı *Cadının Bohçası* oyununda kadın, erkek, transeksüel kimlikler üstünden, otobiyografisiyle toplumsal baskıyı, ikiyüzlülüğü, ayrımcılığı gösteriyor.

La Bocca del Lupo (*Kurdun Ağzı*, 2009) belgesel filminde Pietro Marcello bir kenti, Cenova'yı, Enzo ve transeksüel Mary'nin aşkı üstünden anlatıyor.

İki polisi öldüren ve yirmi yıldır hapiste olan Enzo ile junki Mary hapishanede tanışıyorlar ve Mary hapisten çıktıktan sonra, Enzo çıkıncaya kadar yirmi yıl gibi uzun bir süre birbirlerine, -Mary'nin Penelope'nin sadakatini hatırlatan-, kasetlere okudukları aşk mektupları gönderiyorlar. İktidar ilişkilerinin en yoğun biçimde kendisini dayattığı bir yerde Mary, bir transseksüel olarak bütün ötekilerin içinde daha çok baskı görüyor. İşte o noktada kontrolü Enzo alıyor, gardiyanları, sataşanları Mary'nin kılına bile dokunurlarsa nelerle karşılaşacakları konusunda uyarıyor, hapishanenin iktidarına, erkekliğine, yine oldukça maço görünümlü Enzo onlara en sert söylemiyle, tehdit ederek cevap veriyor.

Enzo'nun ve Mary'nin filmin itirafta bulundukları tek bölümünde, Enzo, geleneksel bir şarkıyı hatırlamasını ve söylemesini istiyor Mary'den. "Biz biriz". Bu bir olma, bütünleşme aşkın iki insanı birleştirici rolündeki bir olma değil sadece, iktidara, aygıtlarına, toplumun dayattırdıklarına karşı da bir olma anlamına geliyor. Marcello tutkulu bir aşk hikâyesini, Cenova kentine ait arşiv görüntüleriyle harmanlayarak bir kenti, tercih ettiği alt kültürden iki karakterle çok incelikli bir şekilde anlatıyor.

Bir kadın -Selek- ve bir erkek -Marcello- tarihin farklı öznelerle, farklı bedenlerle yeniden yazılma/anlatılma ihtimalinden bahsediyorlar. Tarih baskılanmışların, görmezlikten gelinmişlerin ağzından yeniden yazıldığında nelerin değişebileceğine dikkat çekiyorlar.

Sanatçı David Wojnarowicz (1954- 1992) için de sanatı, devlet eliyle oluşturulmuş resmi tarihin karşısına imaj, metin ve nesnelerden oluşan kendi otantik tarihini kurma ve sunma girişimiydi ve Nan Goldin'in de arkadaşı olan Wojnarowicz'in çalışmaları, arkadaşlarının AIDS'ten ölümünden ve hastalığa kendisinin de yakalanmasından sonra farklı bir boyut kazanmıştı. Hastalığa yakalandıktan sonra, hastalanmış bir toplumla sözleşme yaptığı gerçeğini anlamasının da uzun sürmediğini söylüyordu Wojnarowicz.[18] Nan Goldin, John Waters filmlerinin yıldızı, yakın arkadaşı Cookie öldüğünde AIDS'ten ölen ya da virüsü taşıyan sanatçıların katılımıyla "Witnesses: Against Our Vanishing" (New York Artists Space) sergisini düzenlemiş, National Endowment of the Arts, David Wojnarowicz'in devletin ve Katolik kilisesinin sessizliğini eleştiren metni sebebiyle sergiden desteğini çekmişti. As-

18 David Wojnarowicz, "Postcards from America: X-Rays From Hell" (1988), *Theories and documents of contemporary art* içinde, Ed. Kristine Stiles and Peter Selz, University of California Press: USA, 1996, s. 374.

lında Goldin'in, Torres'in, Jarman'ın, Wojnarowicz'in ikon kırıcı işleri çeşitli dönemlerde yasaklamalar ve sansürle karşılaşmıştı.

Smithsonian National Portrait Gallery'de 30 Ekim 2010'da açılan ve "Amerika'nın önemli bir müzesinde aynı cinsten aşk üstüne ilk önemli sergi" olarak duyurulan "Hide/Seek: Difference and Desire in American Portraiture"de yer alan Wojnarowicz'in *A Fire in My Belly*'in (1987) videosu, dinci ve tutucu kesimlerin tepkisi üstüne Hıristiyanlık karşıtı ve homoseksüellikle ilgili görüntüleri sebebiyle kasım ayı sonunda sergiden kaldırıldı. Wojnarowicz videoyu AIDS'ten ölen hayat arkadaşı Peter Hujar'a adamıştı ve videonun bir bölümünde görülen çarmıha gerilmiş İsa'nın karıncalarla kaplı bedeni AIDS'e karşı ayrımcı tavırlarıyla tüm din ve devlet kurumlarının ikiyüzlü tavrının, AIDS'li bireyleri acıya, ölüme terk eden politikaların eleştirisiydi. Katolik Birliği başkanı Bill Donohue'nun "videonun AIDS'ten ölen zavallı adamı gösterdiği şeklindeki argümanını inandırıcı bulmadığı"[19] ve eğer Muhammed'in vücudunda karıncalar gezseydi bunun hemen tepki toplayacağı şeklindeki açıklamaları tartışmayı farklı bir boyuta da çekiyor ve AIDS'in temsiline dair 1980'lerden, AIDS aktivizmi döneminden bir işin sergiden çekilmesi bugünkü zihniyeti de gösteriyor. Tüm bu mücadelenin ardından değişen ne?

30 Kasım'daki açıklamanın ardından, 1 Aralık Dünya AIDS gününde Wojnarowicz'in videosu artık sergi mekânında yoktu. 4 Aralık günü –koruma görevlileri farkına varıncaya kadar– Mike B. videoyu i-pad'den gösterdi, sansürlenmesini protesto etmek için bazı sanat kurumları David Wojnarowicz'in filmlerini programına aldı, filmde müziği kullanılan avangard müzisyen Daimanda Galas sansüre cevaben yetkililere sert bir mektup yazdı; *Silence = Death* (1990) videosundan alınmış, sanatçının dudaklarını birbirine dikişlediği imajını yüzlerine maske yapan göstericiler kurumun kararını Smithsonian National Portrait Gallery'nin önünde protesto etti.

Ayrımcı ideolojileriyle bireyleri, toplumsal yapıyı etkileyen kurumlara, onların zihniyetine karşı duranlar bugün hangi noktada? Butler'ın jestini ve ondan bir gün önce yaptığı konuşmayı hatırlayacak olursak, Butler, LBGT'lerin, *queer* bireylerin yasalar tarafından suç unsuru teşkil edici topluluklar olarak sunulmamasını, özgürlüğün eşitlik ilkesi temelinde tüm

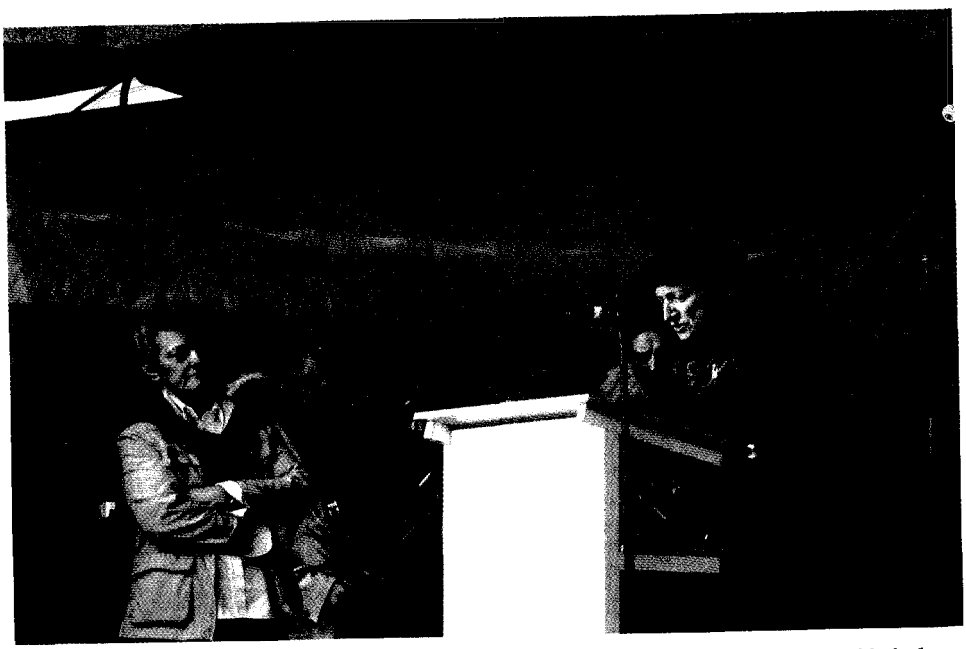
19 Dave Itzkoff, "Video Deemed Offensive Pulled by Portrait Gallery", *New York Times*, 1 Aralık 2010, http://www.nytimes.com/2010/12/02/arts/design/02portrait.html, Erişim: 5 Aralık 2010.

farklı yaşam biçimlerini sürdürenlerin yasalarca korunması gerektiğini söylüyordu. Toplumda, kendini olduğu gibi ortaya koymak elbette ki birtakım riskleri beraberinde getiriyor, ancak risk almazsak özgürlüğümüzü kaybederiz ve özgürlük egzersizi de risk almadan olmaz.[20]

Butler'ın önerdiği gibi, Antigone'nin iddiasını günümüzde düşünmek; onu, göçmenler, kağıtsızlar, yoksulluktan, küresel ekonomiden etkilenenler, dini azınlıklar gibi kırılgan hayatları için mücadele eden ve iktidarın keyfi ve sert gücüne karşı çıkan bir savaş muhalifi olarak düşünmeyi gerektiriyor.[21] Ve Antigone'yi yeniden düşünmek, üstü örtülenleri dillendirebilecek parrhesiastes'lerin varlığına ihtiyaç duyduğumuzu hissettiriyor. Tüm topluma, kurumlara sinmiş sessizliği bozarak Antigone'nin başkaldırma cesaretini kim/ler gösterecek? Günümüzde bile sessizlik hâlâ ölüm demek...

20 Judith Butler, agy.

21 Pierpaolo Antonello, Roberto Farneti, "Antigone's Claim: A Conversation With Judith Butler", *Theory & Event*, C. 12, S. 1, 2009.



Judith Butler, Berlin'deki 32. Onur Günü etkinliğinde Civil Courage Prize ödülünü reddederken.



The blossoming of London GLF

svensk



tidskrift

lesbisk

GAY WEDDING

NEW YEAR REVOLUTION

lesbisk

NINETEEN SEVENTY-THREE WILL SEE MOVEMENTS TOWARDS:-
HOMOSEXUAL FEMALE COUPLES BRINGING UP THEIR OWN CHILDREN: WHETHER BY ADOPTION, FOSTERING, ARTIFICIAL INSEMINATION OR MARRIAGE. HOMOSEXUAL FEMALE COUPLES BEING RECOGNISED IN LAW, SOCIALLY, FINANCIALLY AND BY THE CHURCH AS HETEROSEXUAL COUPLES ARE. THAT AS THERE IS NO PENAL OFFENCE AGAINST HOMOSEXUAL FEMALE COUPLES IN CIVVY STREET - HOMOSEXUAL COUPLES WILL NOT BE PENALIZED OR CASHIERED FROM THE SERVICES AND THE POLICE. THAT NO LESBIAN IS FIRED FROM HER JOB BECAUSE OF HER SEXUALITY. THAT ALL AND EVERY RIGHT AVAILABLE TO HETEROSEXUAL COUPLES ALSO APPLIES TO FEMALE HOMOSEXUAL COUPLES. THAT LESBIANS MAY INTEGRATE INTO SOCIETY OPENLY AND HONESTLY, NOT ONLY IN THIS COUNTRY - BUT ALL OVER THE WORLD. SOLIDARITY TO ALL SISTERS. RIGHT ON AND ON...



COME TOGETHER

the growth of

GAY CONSCIOUSNESS

the body politic

GAY SUNSHINE

di lesbo

The Lesbian Tide

lesbiano

mot sexuella fördomar

austria gays on the line



GAY PRIDE



lesbian

GAY USA

Women Speaking

Her Kadın Heteroseksüel Değildir*

Çifte kavrulmuş mücadelede eşcinsel ve biseksüel kadınlar

BURCU ERSOY

'Türkiye'de lezbiyen olmak'tan bahsederken, kaçınılmaz olarak ilk sözümüz 'görünürlük/görünmezlik' sorunu oluyor. Belki bir 'sorun' ile başlamak hoş değil ama gerçeklerden yola çıkarak buluyoruz yolumuzu... İster bireysel bakalım ister toplumsal ve politik bir duruştan hareketle, eşcinsel/biseksüel bir kadın olarak yaşam pratiklerimiz bizi aynı noktada bileştiriyor. Yaşadığımız toplum, bizi, nereden nasıl baktığımızla değil, 'ne' olduğumuzla tanımlıyor. Kendimizi nasıl tanımladığımız değil, toplumun bizi nasıl tanımladığı belirliyor çoğunlukla deneyimlerimizi. Eşcinsel/biseksüel yönelimimiz nedeniyle, eşcinsel/biseksüel erkeklerin yaşantılarıyla, kadın kimliğimiz nedeniyle de heteroseksüel kadınların yaşantılarıyla ortak pratiklerde buluşuyoruz. Bu ortaklık, diğer taraftan bakıldığında ise farklılıklarımıza işaret ediyor. 'Kadın olmayan' eşcinsel/biseksüellerden, kadınlık deneyimimizle; 'eşcinsel/biseksüel olmayan' kadınlardan ise cinsel yönelimlerimizle ayrılıyoruz, farklılaşıyoruz. Bu açılımla, heteroseksist patriarkal bir toplumun baskısı altında hem kadın hem de kadınları seven kadınlar olarak neler yaşadığımıza, bunun üzerinden nasıl kendi sözümüzü ürettiğimize, nerelerde kendimizi 'görünür' kılabildiğimize, nerelerde –bazen bilerek isteyerek, bazen de tüm direnişimize rağmen, ama her iki şekilde de zorunlu olarak– görünmezliğe mahkûm edildiğimize bakabiliriz.

Lezbiyenler Vardır

Türkiye'de lezbiyenlerin[1] örgütlü bir şekilde seslerini duyurmaya başlamaları, tahmin edilebileceği gibi çok eski tarihlere dayanmıyor. Lezbiyen sözcüğünün kökeni M.Ö. 6. yüzyıla dayansa da[2], sözcüğün bu topraklara gelişi yüzyıllar almış. Her ne kadar "sevici" sözcüğünün kullanımı daha eskiye dayansa da, özneleri tarafından dile getirilen bir kadın eşcinselliğinden, örgütlü bir varoluştan bahsederken, Türkiye'de de "lezbiyen" sözcüğünün kullanımına bakmamız gerekir. Lezbiyenler olarak, toplumdaki varlığımıza dair farkındalığımız ve birbirimizi bulma çabamız, ilk olarak geylerle biraraya gelme pratiği üzerinden şekilleniyor aslında. Diyebiliriz ki, önce geyler birbirini buldu, sonra lezbiyenler geyleri buldu ve geyleri bulan lezbiyenler birbirini buldu... Kendimizden başka lezbiyenler de olduğunu ancak o zaman fark ettik. Çünkü kadınlar cinselliklerini, cinsel yönelimlerini, aşklarını, hamamlarda, parklarda, sinemalarda ya da benzeri sosyalleşme alanlarında dile getiremez; dile getirmek ne kelime, aklına bile düşüremezdi... Eh düşünemeyince, düşünmesine izin verilmeyince eyleyemiyor da insan, doğal olarak. Erkekler kapalı kapılar ardında, karanlıklar içinde de olsa buluşup hemcinslerine dönük cinsel yönelimlerini keşfederken, biz kadınlar cinselliğin c'sini edince ağzımıza sürülecek biberlerin kâbusuyla yaşadık, yaşıyoruz. Ayıp, yasak, günahtı çünkü... İffetini korumuş genç kızlar olarak, hiçbir şey bilmeden ilk kez gerdek gecesinde cinsellikle tanışmamız makbuldü; bakire, saf ve cahil kız olmak namusluluktu; kim namussuz olmak isterdi ki? Hâlâ da öyle aslında... Belki büyük şehirlerde daha modern kılıflara bürünmüş sözcüklerle ifade ediliyor; ama hâlâ kadının cinsellikten bahsediyor oluşu hoş karşılanmıyor... Soru işaretleriyle, çeşitli imalarla ve hatta teklifsiz cinsel hamlelerin haklı çıkarılmasıyla karşılanıyor birçoklarınca...

* *Bu yazı, 2007'de Kaos GL tarafından basılan "Biliyor(mu)sun(?) Her Kadın Heteroseksüel Değildir – lezbiyenler ve biseksüel kadınlar" adlı kitapçıkta yayımlanan "Türkiye'de Lezbiyenler/Biseksüel Kadınlar ve Örgütlenme – Birlikte Söz Üretmek" yazım temel alınmak kaydıyla ekleme ve düzenlemelerle güncellenerek kaleme alınmıştır.*

1 Yazı boyunca kimi zaman lezbiyen, kimi zaman eşcinsel ve biseksüel kadın ifadelerine yer verilecektir. Her iki şekilde de kastedilmek istenen total olarak kadınları seven kadınlardır. Bu ifade, sadece biyolojik olarak kadın cinsiyetinde doğanları değil, cinsiyet kimliğini trans olarak ifade eden eşcinsel/biseksüel cinsel yönelime sahip kadınları da kapsamaktadır.

2 M.Ö. 6. yüzyılda, Lesbos (Midilli) adasında yaşamış olan kadın şair Sappho'nun sadece kadınlara şiir, dans ve müzik öğretilen okulunda dillere dolanan kadınlar arası yakın ilişkileri alay konusu yapan Attikalı şairler tarafından Lesboslu kadınları tanımlamak amacıyla kullanılan "Lesbienne" sözcüğü, bugüne de kadın eşcinselleri tanımlayan bir sözcük olarak gelmiştir.

İşte düşüncelerinde bile cinsellik yasaklı olan biz kadınlar, aleyhlerinde kullanılacağı korkusundan ataerkil muhafızlarca hapsedilmiş akıllarımıza sızacak bir ışık hüzmesi için kendimizi aşıp tırnaklarımızla tabu duvarlarını kazırken; hamamlardan, parklardan taşıp artık karanlıktan çıkmayı gerekli gören erkek eşcinseller, eyleme geçmişti bile. Birkaç gey arkadaşımız, 1994 yılında Ankara'da bir araya gelerek Kaos GL dergisini çıkarmaya başladılar ve böylece sesini duyurmak isteyen diğerlerine de bir kapı açmış oldular. Bu arada, 1993 yazında İstanbul'da da, eşcinsel onur etkinlikleri düzenlemek isteyen başka bir grup, valilikçe engellenmelerinin ardından Lambdaistanbul'u kurmuştu. Her iki tarafta da tabu duvarlarını aşıp geyleri bulmuş birkaç lezbiyen vardı elbet. Dergi etrafında gittikçe kalabalıklaşan gey popülasyonu arasından sıyrılan lezbiyenlerin dergide yerini bulan yazıları sayesinde, kendi sözümüzü de üretme sürecine girmiş olduk. Türkiye'nin ilk gey/lezbiyen dergisi olan Kaos GL, o yıllarda bizim de tek iletişim aracımızdı. Birbirimizden habersiz, kendi kabuklarımızı aralamaya çalışırken, yalnız olmadığımızı gördük; artık lezbiyenleri bulan lezbiyenler de vardı. Kaos GL dergisinin Mart-1995 sayısında yer alan "Venüs'ün Kızkardeşleri" başlıklı yazının giriş cümlesi şöyle: *"Şu anda okumakta olduğunuz bu metni kendilerine Venüs'ün Kızkardeşleri adını veren bir grup lezbiyen hazırladı. Bizler İstanbul'da yaşayan lezbiyenler olarak kişisel çabalarla birbirimizi bulduk. Bizi buluşturan sebep (ki belki de sizinle de buluşturacak olan sebep) pek tabii ki kendi cinsimize duyduğumuz aşk, ancak bunun da ötesinde yaşananlar/hatta yaşanamayanlar idi."* **Venüs'ün Kızkardeşleri (VKK)**, Lambdaistanbul grubundan lezbiyenlerin bir araya gelerek oluşturduğu, Türkiye'nin ilk lezbiyen örgütlenmesinin sesi oldu. *"Venüs'ün Kızkardeşleri'nin kuruluş amacı kendi ülkemizde yaşayan ve kendini bu şekilde tanımlayan diğer kızkardeşler ile birlikte bu ağır perdeyi biraz olsun aralamak, biraz günışığı almaktır. Kendimizi dile getirmeyi öncelikle biz başaramayacaksak, bunu heteroseksüel dünyadan nasıl isteyebiliriz ki?"* diyen grup, Kaos GL dergisinin 2002 Ocak-Şubat sayısında 'Sessizliğin Gücü VKK' başlıklı yazılarıyla grubun fes edildiğini duyurana kadar, dergi sayfalarından diğer lezbiyenlere sözlerini ulaştırdı. VKK'nin Kaos GL grubu ile dayanışmasını ise Kaos GL Mart-1996 sayısındaki 'Kaos GL Meydanlardaydı' yazısının giriş cümlesi çok güzel özetliyor: *"8 Mart Dünya Kadınlar Günü dolayısıyla Ankara Tandoğan Meydanı'nda bir miting düzenlendi. Mitinge ilk kez eşcinseller de katıldı. Kaos GL'den ve Venüs'ün Kızkardeşleri'nden erkek ve kadın eşcinsellerin birlikte katıldığı mi-*

ting, Kaos Eşcinsellerinin ilk sokak eylemi oldu. Eylem, 'coming out'[3] *sorunu-nun medyaya poz vermekle değil, hayatın içinde mücadeleyle ortadan kalkacağını göstermesi açısından da genel bir önem arz ediyor. Kaos GL ile Venüs'ün Kızkardeşleri'nin dayanışması, eşcinsellerin birliğinin önemi ve gerekliliği açısından da özel bir anlam taşıyor."*

Bir diğer örgütlenme ise Ankara'dan geldi. Dergi etrafında gerçekleştirilen toplantılarda birbirini bulan lezbiyenler, Kaos GL içindeki varlıklarını *"...Onlarca gayin arasında 'lezbiyen adacıkları'" olarak tasvir ederken, ayrı bir grup kurarak, "'Adacıklar' birleşerek tek bir ada oluşturdular. Bu bütünlük, kendi kimliğimize dair bütünlük hissimizi de besliyor. Bu beslenmeden 'sapphonun kızları' doğdu."* diyor. Politikalarını açıklarken, eşcinsel erkeklerden ve heteroseksüel kadınlardan bağımsız durmaları gereken bir nokta olduğunu belirterek, *"Bunun anlamı feminist harekete ve eşcinsel harekete arkamızı dönmüş olmak değil, tersine tam ortadayız. Politikalarımızı geliştirirken her iki grupla da içiçeyiz, içiçe olmayı planlıyoruz."* sözleriyle **Sappho'nun Kızları (SK)** feminist lezbiyen grubu olarak kendi tarihlerini yazıyorlar. Bilindik opera aryalarını politik sözlerle yeniden söyleyen soprano Susan Nivert ve mezzo Barb Glen adlı iki kadının oluşturduğu bir grup olan Derivative Duo ile kurulan iletişim sayesinde, *Mutiny at the Matinee* ve *Opera for the Masses* CDlerini göndermeleri ile finans kaynağı sağlayarak ve Kaos GL'nin de desteğini alarak *'Lezbiyenlik hakkında'* broşürünü hazırlamayı ve çoğaltarak yaygınlaştırmayı başarmış bir grup Sappho'nun Kızları. Mayıs 1998'de resmen kurulan grup, başlangıçta haftalık ev toplantıları ile lezbiyenlerle ve zaman zaman heteroseksüel feministlerle buluşmayı sürdürürken, Kaos GL'nin mekâna kavuşması ile Kaos Kültür Merkezi'nde çalışmalarına devam etti, ta ki Aralık 2000'de kendilerini feshedene kadar. Bu süreçle birlikte, SK üyesi lezbiyenlerin bir çoğu, Kaos GL içinde yer alarak sözlerini duyurmaya ve mücadele içinde varlıklarını sürdürmeye devam etti. 2000 yılında, lezbiyen örgütlenmesinin bir diğer ismi Öte-ki Ben Lezbiyen Feminist Oluşum, dergi projesi ile tüm lezbiyenlere çağrı yaparak sesini duyurdu. Yurt dışındaki kadın örgütlenmelerinden aldıkları finansal kaynaklarla, Öte-ki Ben Lezbiyen Feminist Dergisi'ni çıkarmayı başardı ve yazıların hem Türkçe hem İngilizce olarak basıldığı iki sayı yayımladı. Türkiye ve yurt dışındaki kadın örgütleriyle iletişimlerini sür-

3 Kişinin eşcinsel yönelimini saklamaktan vazgeçmesi, uygun gördüğü kişilere kendi isteğiyle beyan etmesi anlamındaki İngilizce "coming out of the closet"(dolaptan çıkma) ifadesinin kısa söylenişidir. Türkçe olarak günümüzde "açılma" olarak da kullanılır.

düren oluşum, lezbiyenlerin karma örgütlenmeler içinde geylerle birlikte değil, ayrı olarak örgütlenmeleri gerektiğine inanan kadınlar bir araya geldi ve LGBT karma örgütlenmelerle dahi ilişkilenmeyi reddetti.

Buna karşın, geylerle birlikte yürümeye devam eden lezbiyenler ve biseksüel kadınlar, LGBT hareketinin mücadele alanlarında karma örgütlenmeler içinde her zaman yerini aldı. O yıllarda, Kaos GL'nin yanı sıra Türkiye'de LGBT hareketi tarihinin diğer önemli bileşeni olan ve '93 yılından beri varlığını sürdüren Lambdaistanbul içinde de eşcinsel/biseksüel kadınlar aktif olarak politika üretmeye devam etti. 2000'li yılların başında lezbiyenlerin ve biseksüel kadınların aktif olarak içinde yer aldığı diğer karma örgütlenmeler arasında, Antalya Gökkuşağı, İzmir Pembe Üçgen ve üniversiteli lezbiyen ve geylerin bir araya geldiği, yoğunlukla Ankara ve İstanbul'daki birçok üniversitede özerk yapılanmalarla faaliyet gösteren LeGaTo (Lezbiyen Gey Topluluğu) oluşumlarını sayabiliriz.

Coming out of Internet

Lezbiyenlerin/biseksüel kadınların, eşcinsel karma örgütlenmeler içinde erkeklere oranla sayıca az olması, elbette, ataerkil toplum düzeni içinde kadının görünmezliğinden bağımsız düşünülemez. Kadının kamusal alandaki ikincil konumundan kaynaklanan bu engeli aşmanın yolu ise bir araya gelmenin yollarını arayıp bulmaktan geçiyor. S.K. grubu, Kaos GL dergisi aracılığıyla birbirini bulurken, daha fazla lezbiyene ulaşmak için internet iletişimini kurmanın gerekliliğini de görmüştü. '99 yılında kurulan sapphonun kızları e-grubu, S.K. grubunun feshedilmesinin ardından isim değişikliği ile Bilitis[4] adını alarak varlığını sürdürmeye devam etti. Kimi zaman iki yüzü bulan üye sayısı ile bugün halen aktif olan grup, eşcinsel/biseksüel kadınların iletişim kanalı olmaya devam ediyor. Birbirine yüz yüze ulaşma imkânı olmayan kadınların paylaşımlarını sağlayabildiği, birbirinden habersiz olanların bu kanal sayesinde yüz yüze gelme pratiklerini üretebildiği bu e-iletişim ortamı, bugünün internette yaşayan nesli için belki birçok benzerleri arasında sıradan bulunabilir ancak, on sene önce sanal âlem eşcinsel/biseksüel kadınların çoğunluğu için tek yaşam alanıydı. Türkiye'deki lezbiyen/biseksüel kadınların, birbirlerini bulma pratiklerinin geçmişi ve şimdisi, eşcinsel erkekler gibi parklar, hamamlar veya geceleri gidilen mekânlar

4 M.Ö. 6. yüzyılda yaşamış ve Sappho'nun öğrencilerinden olduğu sanılan kadın şairin adı.

gibi kamusal alanlara dayanmıyor. Kadınlar olarak, örgütlenmek için bi araya gelemezken, 'eşcinsel/biseksüel' kadınlar olarak ortaya çıkmak, birbirini bulmak ve kendi sözünü üretmek için eyleme geçmek bugüne kıyasla çok daha zordu maalesef. Ancak internetin birbirimizi bulma aracı olarak önemini görmüş ve bu aracı en iyi şekilde kullanma gayreti içindeki kadınlar olarak, tıpkı eve hapsedilişimiz gibi internette kapalı kalma tehlikesini de göz ardı etmemeliydik. Sanal âlemin gittikçe popülerleşmesiyle, internetin kendisini bir araç olmaktan amaç olmaya sürükleyen tuzaklarına düşmemek gerekliliği üzerine tartışmaya başladık. Bu tartışmalar, sohbetlerimize, dergideki yazılarımıza yansıdı ve bu sanal birlikteliklerle yetinmeyip reelde bir araya gelen az sayıda kadın, tüm iletişim ve haberleşme araçlarını kullanarak örgütlenmenin, daha çok ve güçlü olmanın yollarını arama ve mücadele etme kararlılığıyla yoluna devam etti.

Çifte Kavrulmuş Mücadele

İlk paragrafta sunulmaya çalışılan açılımın işaret ettiği gibi, lezbiyenler ve biseksüel kadınlar, hem 'eşcinsel/biseksüel' hem de 'kadın' olmak üzerinden düşündüğümüzde, elbette Türkiye'deki kadın hareketinden de uzak olmadı hiçbir zaman. S.K'nın hazırladığı 'Lezbiyenlik Hakkında' broşüründen bir alıntı ile bu farkındalığın on seneyi aşkın bir süre önce nasıl dile getirildiğine kulak verelim: *"Lezbiyenlerin mücadeleleri için feminizme, feministlerin de lezbiyenlere ihtiyaçları vardır. Bu iki grup yanyana durmadığı sürece bir kanatları kırık olacaktır. Biz sapphonun kızları olarak kendimize lezbiyen feminist diyoruz."* Aynı feminist yaklaşımı benimseyen Kaos GL'den kadınlar ve Öte-ki Ben Lezbiyen Feminist Oluşum, bu politik duruşun pratikteki yansımasını, 11 Eylül ve sonrası gelişen olaylarının ardından 25 Aralık 2001'de Ankara'da oluşturulan Barış İçin Sürekli Kadın Platformu'nda yer alarak gösterdi. Bağımsız feministlerin yanı sıra feminist gruplardan, politik karma örgütlerden, derneklerden, siyasi partilerden kadınların bir araya gelerek oluşturduğu platform, kadın hareketi tarihinde birçok etkinliğin önemli bir bileşeni oldu. Eşcinsel/biseksüel kadınlar için bu platformda yer almanın ayrı bir önemi ise kadın hareketindeki heteroseksüel kadınlarla bir araya gelebilme pratiklerinin ortaya konmuş olmasında yatıyor. 'Cinsel yönelim ayrımcılığı' kavramının Türkiye'deki kadın hareketi literatürüne yerleşmesi, eşcinsel/biseksüel olmayan kadınlar tarafından da heteroseksizmin sorgulanmasının öneminin daha iyi anlaşılması açılarından, bu beraberlikler şüphesiz çok değer-

li deneyimlerdi. Kaos GL'den kadınlar, 10 Şubat 2002'de İstanbul'da gerçekleştirilen "Kurtuluşumuzu Örgütleyelim Kadın Konferansı"nın 'farklılıklarımızla bir arada politika yapmak' başlıklı atölyesine katıldı. Birçok kadın oluşumu ve çeşitli karma örgütlerde kadın çalışması yapan kadınların yanı sıra bir örgütlenmeye dahil olmayan kadınların da yoğun olarak katıldığı konferans, farklı kimlikleriyle bir araya gelmiş kadınlar arasında, eşcinsel/biseksüel kimliğimizle yer almamız, ataerkillik ve heteroseksizm bağlantısını ortaya koyarak sorunlarımızın ortaklığına dikkat çekme fırsatı sağladı. Bu koferansın sonuçlarından yola çıkılarak, *Kadın Tavrını Geliştirme İnisiyatifi (KATAGİ)*'nin çağrısıyla başlayan 'Özgür değilim' kampanyası, Türkiye kadın hareketi içinde kadınların farklı kimlikleri üzerinden söz üretmesi ve birbirine değmesi açısından çok önemli bir yere sahip. Bu kampanyanın pratik ayağı olarak adlandırabileceğimiz, 6-14 Temmuz 2002 tarihlerinde gerçekleştirilen 'Kadınlar Birbirlerine Doğru Yürüyor' organizasyonunda kadınların sözlerini yollarına katıp taşıyan ulaklar arasında lezbiyenler ve biseksüel kadınlar da vardı. Türkiye'nin farklı şehirlerinden yola çıkan kadın ulakların, Konya Buluşması'nda bir araya gelmesi ile sonlandırılan bu büyük etkinliğin Ankara ayağını Kaos GL'den kadınların üstlenmesi, heteroseksizmle mücadelenin feminist gündeme taşınması açısından da kayda değer bir adım oldu.

Bir yandan LGBT hareketi içinde mücadele veren eşcinsel ve biseksüel kadınlar, diğer yandan da kadın hareketi gündemini yakından takip etmeye devam ediyordu. İstanbul'da, *Amargi Kadın Akademisi* içinde eşcinsel/biseksüel kadınların aktif olarak politika üretmesi ve kurulan Heteroseksizm Atölyesi, LGBT hareketi ve kadın hareketinin pratikte de ilişkilenmesine büyük katkı sağladı ve Lambdaistanbul'daki kadınların örgütlülüğünü güçlendirdi. Hem Amargi'de hem de Lambdaistanbul'da örgütlenmiş olan lezbiyenlerin ve biseksüel kadınların, iki hareketin kesişim kümesi olarak, görünürlüklerinin artması her iki hareketi de besledi; kadın hareketini heteroseksizm karşıtı olmaksızın feminist bir mücadele olmayacağı yönünde; LGBT hareketi de feminist politikanın hareketin pratiğe de yansıması anlamında güçlendirdi. Lambda'lı eşcinsel/biseksüel kadınların, İstanbul'da birçok kadın grubunun bir araya gelerek oluşturduğu Kadın Platformu ile birlikte eylemlilik göstermesi, Lambda'nın mekânında kadın toplantılarının düzenli bir şekilde yürütülmesi de eşcinsel/biseksüel kadınların karma örgütlerinde sürdürdükleri mücadelede daha aktif rol almalarını sağladı. İstanbul'da gerçekleştirilen 8 Mart Mitinglerinde, Lambdalı lezbiyenler, bi-

seksüel/travesti/transseksüel kadınlar artık kendi pankartlarıyla seslerini duyuruyorlardı.

Aynı tarihlerde, Ankara'da bir araya gelen feminist kadınların oluşturduğu *Ankaralı Feministler* grubu içinde Kaos GL'den kadınların da yer almasıyla birlikte, kadın hareketinde eşcinsel/biseksüel kadınların örgütlü mücadelesi adına önemli adımlar atılmaya devam ediyordu. LGBT örgütlerinden kadınların, aynı zamanda kadın örgütlenmelerinde yer alıyor olması, İstanbul'da Amargi ile Lambdaistanbul'un ilişkilenmesine güç kattığı gibi, Ankara'da da Kaos GL ile Ankaralı Feministler grubunu yakınlaştırmış ve birlikte eylemliliğin yolunu açmıştı.

Kaos GL, LeGaTo ve İzmir Pembe Üçgen gruplarından kadınlar, 18-19-20 Nisan 2003 tarihlerinde Ankara'da düzenlenen *CEDAW (Kadınlara Yönelik Her Türlü Ayrımcılığın Yok edilmesi) Sivil Toplum Forumu*'na katılarak lezbiyenlere yönelik ayrımcılığı anlattılar. Üç gün süren etkinlik süresince farklı çalışma gruplarına katılım gösterip Forum sonrası yazılan Gölge Rapor'da eşcinsel/biseksüel kadınların sorunlarına az da olsa değinilmesini sağlamış oldular. Bu yıllarda, Kaos GL'den ve Öte-ki Ben'den kadınlar, Barış İçin Sürekli Kadın Platformu bileşeni olarak, Ankara'daki 8 Mart mitinglerinin ve *'Kadınlar Barış İstiyor, Barış Hemen Şimdi'* mitinginin (29 Haziran 2003) düzenleyicileri ve katılımcıları arasında yer aldı.

2004 yılında, Türk Ceza Kanunu tasarısı gündemdeyken, cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği ayrımcılığının da kanun çerçevesinde suç olarak tanımlanması için yürütülen kampanya da kadın örgütleri ve LGBTT örgütler bir arada hareket etti ve seslerini duyurmak için Meclis'e birlikte yürüdüler. Kadın hareketi ve LGBTT hareketinin ortaklaştığı anti-heteroseksist mücadele içindeki bu tür bir araya gelişler ve eylemler, kuşkusuz her iki hareketin bileşeni olan örgütlenmeler içindeki kadınların çifte kavrulmuş mücadelesini her zaman güçlendirici bir role sahip oldu.

2005 yılının son aylarında bir ilke şahit olduk ve LGBTT örgütlenmeler için şevklendirici *dernekleşme süreci*, takibinde de özgürlükler adına bu topraklarda yaşayan herkes için utanç verici *kapatılma davaları* serüveni, Kaos GL'nin adımıyla başlamış oldu. Hiç kuşku yok ki kamusal alanda görünürlüğü, devletin resmi kurumları tarafından –zoraki de olsa– tanınırlıkla pekiştirmek çok büyük ve önemli bir adım. Milletin yasa koyucu meclisinin ve bu yasaları işletici adaletinin karşısında artık tüzel kişiliği ile baskı kuran LGBTT yapılar var ve bu her bir LGBTT birey için güven sağlayıcı, hiç olmaz-

sa umut verici bir unsur. Ancak tabii ki ne genel olarak LGBTT bireyler ne de özelde eşcinsel/biseksüel/trans kadınlar için, görünürlüğü teşvik edici yeter bir unsur değil bu. Yasa değiştirmekle olmuyor, kafaları da değiştirmek gerekiyor çünkü. Kaldı ki henüz ne Türk Ceza Kanunu'nda ne de Anayasa'nın eşitlik maddesinde görünürüz. Cinsel yönelime (eşcinsel, biseksüel bireylere) ve cinsiyet kimliğine (trans bireylere) yönelik ayrımcılığı, 'cinsiyet ayrımcılığı' kavramının yeterli olduğu savıyla ceza kanununa alma gereği görmeyen zihniyet, çocuk kandırmaya devam ederken kimsenin kendini güvende hissedip rahatlıkla ortaya çıkması da beklenemez. Hele de bir kadın için, kâğıtta da olsa kazanılmış 'eşitlik' hakkı elinden alınarak, 'muhtaç' kategorisine konmaya çalışıldığını göre göre, patriarkanın savunucularının aşağı çektiği kadınlığının üstüne bir de eşcinsel/biseksüel kimliğini açık ederek ikinci kez ayrımcılığa uğramayı göğüslemeye gönüllü olmak, iki kat mücadele gücü bulmak hiç kolay değil. Tek başına hiç değil ama gittikçe güçlenen örgütlenmelerle birlikte mücadeleye daha çok inanmak ve kazanımlar sağlamak mümkün.

Ankara'da, Eryaman Olayları diye andığımız, semt halkının içinden transfobik nefret dolu kişilerin, Eryaman'da ikamet eden travesti ve transseksüel kadınları linç etme girişimi ile ortaya çıkan ve travesti ve transseksüel kadınların evlerinden zorla çıkarılması ile sonuçlanan olayların ardından 2006'da kurulan Pembe Hayat LGBTT Dayanışma Derneği, ilk başta özellikle travesti ve transseksüel kadınların uğradığı şiddet ve ayrımcılıkla mücadele etme amacıyla faaliyetlerini sürdürdü. Üyelerinin çoğu yine travesti ve transseksüel kadınlardan oluşan ancak tüm LGBTT bireylerin ortak mücadelesine inanan dernekte lezbiyen, gey, biseksüel ve trans bireyler birlikte örgütleniyor ve son dönemde ağırlıklı olarak nefret cinayetlerinin önlenmesi üzerine çalışıyorlar. İstanbul'da ise, İstanbul LGBTT Sivil Toplum Girişimi, Kadın Kapısı Derneği ve Voltrans Transerkek İnisiyatifi, trans bireylerin örgütlenmesinden bahsederken ismini anmamız gereken önemli oluşumlar.[5] Fiziksel koşullar nedeniyle bizzat içinde olduğum için Ankara'daki örgütlenme üzerine kimi zaman daha çok söz söylüyor, örneklerimi buradan daha ayrıntılı verebiliyorum; ancak bu örnekler ne sadece Ankara ile sınırlı ne de belli bir şehirdeki örgütlenme ve eylemler sadece o şehri etkiliyor. Her bir örgütlenme, bu ülke-

5 Bu yazı, lezbiyenlerin ve biseksüel kadınların LGBTT hareketi ve kadın hareketi içinde örgütlenmesi üzerine yoğunlaşmış bir yazı olduğundan, tarihsel olarak trans örgütlenmesinin hem koşulları hem de uğraştığı konular bağlamında ayrıca ele alınması gereken başka bir yazının konusu olduğuna inanıyorum.

nin her köşesine sesini duyurmaya ve karşıdan bir ses duymaya çalışıyor. Tıpkı 2006'dan beri düzenlenen Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma (HKB), bu sene ilki düzenlenen "Nefret Suçları Mağduru Trans Bireyleri Anma Buluşması" ve LGBTT Onur Haftası Etkinlikleri gibi. Geçen seneye kadar sadece Ankara'da yapılan HKB etkinlikleri, 2009'da altı şehre; geçen sene ise, Mayıs'ı aşıp aylara yayılarak üniversite kampüslerindeki etkinliklerle Türkiye'nin dört bir köşesine sesini ulaştırmayı ve gittiği yerlerdeki sesi yine olabildiğince yaygınlaştırmayı başardı. HKB'nin en başından beri vazgeçilmezi olan Lezbiyen ve Biseksüel Kadın Forumu ve Feminist Forum, anti-heteroseksist mücadele içinde kadın görünmezliğini aşmaya yönelik çabaların konuşulduğu önemli platformlar oldu ve bundan sonra da olacak. İstanbul'da gerçekleştirilen Onur Haftası ise her yıl bir öncekine oranla daha fazla yurt içi ve yurt dışından konuşmacı ve katılımcılara ev sahipliği yapıyor ve Onur Yürüyüşü her sene bir öncekini ikiye üçe katlayan kişi sayısıyla İstiklal'i kaplayan dev gökkuşağı bayrağının çevresinde mor feminaları da kucaklıyor. Onur Haftası da, organizasyonundaki kadın emeğinin ürünü olan kadın kadına atölyelerin, özel forumların ve kadınların sesini çoğaltan tartışma platformlarının gücüyle görünürlük adına önemli yaratımların kaynağı olmayı sürdürüyor.

Daha görünür, daha sesli..

Kadın kadına buluşmalarımız, sohbetlerimiz her geçen gün daha görünür olmak, daha güçlü bir şekilde sesimizi duyurmak için hız kesmeden devam ediyordu. Aşklarımızın lanetlendiği ve mutsuz sonlara mahkûm edildiği öykülerin yarattığı sisi kaldırmak isteyen kadınlar olarak, kendi öykülerimizi yazmaya karar verdik ve Kaos GL'den kadınların organizasyonu ile **Kadın Kadına Öykü Yarışması**'nı hayata geçirdik. *"Kadınların kadınlara olan aşkını anlatan filmler, romanlar, öyküler... Bugüne dek canavarlaştırılmış "eşcinsel/biseksüel kadın" hikâyeleri, illa ki mutsuz biten, adına aşk bile denmeyen aşklar yüzlerimizde hep bir tokat gibi patladı. Kadınları seven kadınların hayatı zaten yeterince zor ve biz artık mutlu biten öyküler de okuma kararı aldık. Kurgu ya da gerçek, kendi hikâyelerimizi kendimiz anlatalım, biraz da mutluluklarımızı paylaşalım istedik. Bizi görmezden gelenlere, hiçe sayanlara, duygularımızın üzerinde tepinenlere inat birbirimize öykülerimizle gülümseyelim ve kadınların yaşadığı mutlu aşkları öykülerimizle çoğaltalım, dedik."* Bu niyetimizi paylaşarak duyurduğumuz, sadece kadınların katılımına açık olan ve gelenekselleştirilmesi kararlaştırılan yarışmanın ilk teması "Mutlu Aşk

Vardır" oldu. 2007'de gerçekleşen ve ilklerimizi paylaştığımız "İlk Kadın İlk Adım İlk Aşk" temalı 2. Kadın Kadına Öykü Yarışması'nın ardından üçüncü yarışmanın temasının neden Ten ve Tutku olduğunu duyururken şöyle dedik: *"Çünkü lezbiyenlerin ve biseksüel kadınların cinselliği, ya porno sektöründe çıkıyordu karşımıza ya da şiirsel, masumane, meleksi dokunuşlardan, sarılışlardan ibaretmiş gibi yansıtılıyordu. Ya üçlü ilişkilerde haz artırıcı bir obje olarak yer alıyorduk bu fonda ya da 'dokunma kelebeği' olarak... Oysa romantik dostluklardan ibaret değildi yaşadığımız; kasıp kavuran sevişmelerimiz de vardı. Ama başkaları için, başkalarının görsel estetiği için sevişmiyorduk biz. Cinselliğimizin artık, erkeklerin hayal dünyasından çıkma satırlarla değil, kadınların kaleminden dökülenlerle anlatılmasını istiyorduk. Cevaplarını bulmak istediğimiz sorular ve yıkmak istediğimiz tabular vardı. Ayıplanan, utanmamız gerektiği iddia edilen cinselliğimiz, aşklarımız, toplumsal değerlerle yargılanan, dar çerçevelere oturtmaya zorlandığımız ilişkilerimiz... İşte bu kalıpları hep birlikte kıralım, içimizden geldiği gibi yaşamanın ve bunu paylaşmanın tadını çıkaralım istediğimiz için 'Ten ve Tutku' dedik." "Mademki binlerce yıldır cinsiyetçi bir dünyada yaşıyoruz, mademki bir kadının bir kadına aşkının sevgisinin arasında başka kadınlar, erkekler, o erkeklerin sırtlarını dayadıkları kurumlar var ve mademki bu katı yapı kolay kolay yok olacağa benzemiyor; öyleyse daha uzak diyarlarda, mekânlarda ya da zamanlarda, kadın kadına yaşanacak bir dünyayı, huzurun yakalanacağı o ütopik dünyayı nasıl tasavvur ederiz? Hayalimizdeki ilişkiyi nasıl resmederiz? Neler bekleriz sevdiğimiz kadınlardan? Tabuları-önyargıları yıkmayı ve içine sıkıştırıldığımız çerçeveleri yırtmayı nasıl bir keyfe dönüştürürüz? Başkaları için yaşamayı reddeden kadınlar, hadi, düşlerinizi satırlara dökün, paylaşın bizlerle. Ancak hayal etmeye cesaret edebildiğimiz şeyler yarın gerçeğe dönüşür."* diyerek Ütopya-m temalı 4. yarışmayı duyururken, aynı zamanda on sene önce gerçekleşmesi sadece bir hayal deyip ütopik bulunacak bir ürünün de müjdesini veriyorduk. İlk üç yarışmanın öykülerinin 2009 yılı içinde kitaplaştırılacağı haberi, daha çok kadını yazmaya teşvik etmesi umudunu da taşıyordu.

En başından beri, yarışmanın kazananları, HKB kapsamında düzenlenen Lezbiyen ve Biseksüel Kadın Forumu öncesindeki ödül töreninde buluşuyorlar. Belki tam bu noktada, "görünürlük" meselesinin bir başka "yüzüne" değinmek gerekiyor. Bir yandan, öykü yarışmasına katılım her sene artarken, yani yazanlar çoğalırken, diğer yandan ödülünü kendi eliyle almaya gelişlerde de belirgin bir artış oldu. Kadın Kadına Öykü Yarışması Ödül Töreni'nde,

öyküsünü okuduğumuz yüzleri daha çok görür olduk. Tıpkı öyküsünün, rumuzu yerine kendi ismiyle yayımlanmasını isteyenlerin artması gibi, sözleri gibi yüzlerini de saklamayanlar çoğalıyor. Tam bu noktada, bu "görünürlük" çabasının önemli bir parçası olan "**Aç Yüzünü**" adıyla hayata geçirdiğimiz '**Kadınları Seven Kadınlar Fotoğraf Sergisi**'nin 2007'deki HKB'de yerini alışı, bizi görünmezliğe iten perdeyi aralamak yolunda çok değerli bir adım olarak karşımıza çıkıyor. Serginin yaratıcısı Nevruz, bu adımı *"Lezbiyen portreleri çalışmaya yaklaşık 5 sene önce belgesel fotoğraf konseptiyle başlamıştım. Elbette pek çok sorunla yüzleştikten sonra projem yarım kalmıştı. Karşılaştığım en önemli sorun, başta yüzlerini göstermeyi kabul eden lezbiyenlerin sonradan iş, aile yaşamı ya da bireysel dışavurumlarını etkileyen başka durumlardan dolayı projeden çekilmeleriydi. Kaos GL'yle yaptığımız toplantılardan birinde hepimiz için çok önemli bir noktada buluştuk. Bizim asıl sorunumuz öncelikle topluma çekinmeden yüzümüzü gösterebilmekti."* sözleriyle çok güzel özetliyor. Sergilenen her bir fotoğrafta, görünmezlik perdesini aralayan kadınların portrelerinin yanında kendi sözleri de yer alıyor ve bu kadınlar Kaos Kültür Merkezi'nin duvarlarında, karşılaştıkları kadınlara güç vermek ve birlikte çoğalmak umuduyla gözlerimizin içine bakmayı sürdürüyor.

Tüm bu birikimleri, kazanımları daha çok kişiyle paylaşmak, yaygınlaştırmak ve nihayetinde dönüp bakılabilecek yazılı bir kaynak olarak kalıcılaştırmak amacıyla, "**Biliyor(mu)sun(?) Her Kadın Heteroseksüel Değildir – lezbiyenler ve biseksüel kadınlar**" kitapçığı 2007'de Kaos GL yayını olarak basıldı. Önsözünde, *"Lezbiyenlerin ve biseksüel kadınların kendi ülkelerine dönüp bakacakları bir yol haritası çizmeye çalıştığımız bu kitapçıkla, asırlardır gizemli bir kutu sandıkları lezbiyenleri ve biseksüel kadınları merak edenlere de kutunun içinde aslında çok da 'farklı' bir şey olmadığını göstermeye çalıştık. Bilmediklerimiz, görmediklerimiz, duymadıklarımız değil belki içindekiler; ama bazen bilinmesi istenmeyen, gösterilmeyen, duymamız engellenenler... Bu yüzden ses verelim istedik. Herkesin heteroseksüel varsayıldığı bu dünyada, biz kimseyi 'bir şey' varsaymadan, herkes okusun, bir şey bulsun diye ses verdik."* satırlarıyla kendini tanıtan bu kitapçık, yaklaşık on sene önce basılan Sappho'nun Kızları'nın "Lezbiyenler Hakkında" broşürünün hatırası ve özlemiyle ortaya çıktı aslında. Artan görünürlüğümüze paralel hız kesmeyen eylemliliklerimiz ve yaratımlarımızın çoğalması nedeniyle bir on sene daha beklemeden yeni bir güncellenmiş kaynağa ihtiyacımız olacak gibi görünüyor.

Bir kere, Kadın Kadına Öykü Yarışması 2007'yi geride bırakıp 2008'de dördüncüsü gerçekleştirilerek bir yandan devam ederken, diğer yandan müjdesini verdiğimiz kitap "**Aşkın L Hali**" adıyla 2009 Ekim ayında basıldı. Giriş yazısında da belirttiğimiz gibi, *"... genel olarak kadın eşcinselliğinin kamusal görünürlüğü için açtığı yola ek olarak, kadın mücadelesi veren kadınlar için de bir homofobi karşıtı eğitim kitapçığı gibi. Dahası bu topraklarda bir "ilk"i gerçekleştirmenin kendisi başlı başına bir kazanım."* Baştan ayağa, organizasyonunda temaların belirlenmesinden duyurulmasına, jüri üyeliğinden ödül törenine ve hatta ödüllerin hazırlanmasına kadar kadın emeği olan bu varoluş mücadelesinin ölümsüzleştirilmiş olması, herkes için bir kazanım diye düşünüyorum.

Geçen sene, kalıplaşmış toplumsal cinsiyet rollerinin üzerimize yapışmışlığına, benliğimizi ve ilişkilerimizi çerçeveler içine hapsetmesine sözü olanları yazmaya davet ettiğimiz, "Bir Kadın (mı) Sevdim (?)" temalı 5.si düzenlenen Yarışmanın bu seneki teması ise "Kalabalıklar arasında görünmez kılınmışımıza inat, gettoları hapsedilmeyi reddeden eşcinsel/biseksüel kadınlar olarak ...": *Her yerdeyiz.*[6]

Mesela, 2009 Şubat ayında, *8. !F İstanbul ve Ankara AFM Uluslararası Bağımsız Filmler Festivali*'nde ve yine 2009 Mayıs ayında *12. Uçansüpürge Uluslararası Kadın Filmleri Festivali*'ndeydik. Lambdaistanbul gönüllüsü kadınların yapımcılığını üstlendiği "**Beyaz Atlı Prens Boşuna Gelme**" belgeseli, "Türkiye'deki eşcinsel kadınların görünürlük, temsil ve varoluşsal sorunlarına eleştirel bir bakış getiriyor. Lambdaistanbullu kadınlar 'Beyaz atlı prens boşuna gelme!' sloganını birkaç yıl önce katıldıkları 8 Mart yürüyüşü öncesinde türetmişler. Filme adını veren slogan, kadınların ayakta durmak için kurtarıcı bir erkek rolüne ihtiyacı olmadığına vurgu yapıyor." tanıtımı ile Uçansüpürge Film Festivali programında yer almıştı. Lambdalı kadınlar bir yandan, kendi varlıklarıyla ilgili temsillerdeki önyargılı ifadeleri gördükçe görünürlükten korkan eşcinsel kadınlara "meğer yalnız değilmişim" duygusunu vererek özgürlük yolunda güç vermeyi başarıyor; diğer yandan ise lezbiyenler hakkında sahip olunan bu önyargılı ve kötüleyici imajın medya başta olmak üzere görsel/yazınsal yapıtlar tarafından desteklenmesine isyan ederek onların gerçek olmadığını haykırmanın en güzel örneklerinden birini sunuyorlar bu belgeselle.

6 Son başvuru tarihi 15 Nisan 2011 olan yarışmaya katılmak isteyen kadınlar, kaosgl.org'dan ayrıntılı bilgiye ulaşabilirler.

Beyaz Atlı Prens Boşuna Gelme'nin !F'de gösterilişinin yankıları sürerken, Ankara'da başkaca da bir heyecan içindeydi Kaos Kadın. **PembeMor Haftasonu**'nun ev sahipliğini yapacak olmanın heyecanıydı bu. "Farklı şehirlerden eşcinsel ve biseksüel kadınlar, 21–22 Şubat 2009 tarihlerinde Ankara'da *bir araya gelip iki gün boyunca paylaşımı bol saatlerde bir* aradalığın keyfini çıkaracak ve pembesi moru hallice sohbetler içinden bir kaybolup bir kendimizi bulacağız." diye duyuruyor ve çağırıyorlardı kadınları. Aynı zamanda, etkinliğe katılan kadınların, sürekli iletişimde kalması için bir ağ oluşturmak, Kaos GL'nin kapasite geliştirme eğitimleri ve yerel geylezbiyen muhabir ağı oluşturma gibi karma çalışmalarına kadınların katılımını teşvik etmek ve kadın görünürlüğünü artırmak da hedefleri arasındaydı bu buluşmanın. Sayısı 50'yi bulan kadın katılımı ile gerçekleştirilen etkinliğin sonunda, "meğer konuşulması gereken ne çok şey varmış" cümlesi ile akıllarda birçok soru işareti ve plan taslağı bırakan buluşma, tanışma ve birlikte yapılmak istenenlerin çeşitliliğini görme açısından hedefine ulaşmıştı. Belgeselimizi hep birlikte bir de PembeMor Haftasonu'nda izledik ve bu iki günün sonunda, farklılıklarımızın daha çok farkında, yeni örgütlenmelerin ihtiyacının yeniden bilincinde olarak, bir daha bir araya gelme sözüyle ayrıldık.

Eşcinselim Varım, Lezbiyenim Yok muyum...

Türkiye'de lezbiyenlerin/biseksüel kadınların yaşadığı sorunları bu satırlarda derinlemesine incelemek mümkün değil ama, 2001'de gerçekleştirilen 'Özgür değilim' kampanyasının ve Kadınlar Birbirlerine Doğru Yürüyor organizasyonunun sonucunda ortaya çıkan metinden bizim sözümüzü yansıtan paragrafı alıntılarsak en azından manzarayı önemli oranda ortaya koymuş oluruz sanırım: *"Eşcinsel kadınlar olarak cinsel yönelimimizi gizlemek zorunda kalıyoruz. Kadınlara aşkımız, lezbiyenliğimiz yok sayılıyor. Varolan tüm ilişki modelleri heteroseksüel ilişki kalıbına sıkıştırıldığından, sevgililik ilişkilerimize de cinsiyet rolleri yakıştırılmaya çalışılıyor. İlişkide bir tarafın erkek rolü üstlendiği yanılgısıyla erkekleştiriliyoruz. Lezbiyenliğimizi gizlemediğimiz takdirde işlerimizi kaybediyor, dayak yiyor, tecavüze uğruyor, dışlanıyor, aşağılanıyoruz. Kadın kadına sevişme sahneleri pornografik filmlerde erkekleri tahrik etmeye yönelik fanteziler olarak sunulduğundan, toplumun geneli tarafından lezbiyenliğimiz salt cinsellik üzerine kurulu geçici bir heves olarak algılanıyor. Kadınların kamusal alanda var olabilme güçlüklerini eşcinsel kadınlar*

olarak daha ağır yaşıyoruz. Toplumsallaşma gruplaşma imkânlarından yoksunuz. Boşanmalarda kadın eşcinselse kız çocuk babaya veriliyor."

En büyük psikolojik şiddet yok sayılmaktır; 'kadın' denildiğinde heteroseksüel kadınlar, 'eşcinsel' denildiğinde ise eşcinsel erkekler akla geliyor, bizler yok sayılıyoruz. Günümüzde medyanın toplumun bakış açısını yönlendirmede önemli bir unsur olduğu düşünüldüğünde, lezbiyenliğin ele alınışı sayılı birkaç program ve gazete dışında, ya "ünlülerin lezbiyenlik çılgınlığı" şeklinde başlıklarla magazinelleştiriliyor ya da "lezbiyen aşkı cinayet işletti" denilerek öldürenin değil, ölenin lanetleniyor oluşu, varlığımızı bizzat özneler olarak ortaya koymamızın gerekliliğini bir kez daha gösteriyor. Artan görünürlüğümüze paralel olarak, cinsel yönelimlerimizden dolayı maruz kaldığımız ayrımcılık ve şiddet olaylarının da görünürlüğünün artışı, haklarımızı koruyucu yasaların *yokluğu* nedeniyle de birleşerek mücadele edilecek alanların genişliğine işaret ediyor.

Kimse cinsiyetçilikten, misojeniden muaf değil ve bu nedenle kendi karma örgütlenmelerimiz içinde de benzer tutumlarla karşılaşmamızın şaşırtıcı bir yanı yok. Ataerkil heteroseksist toplumun normlarının dışladığı ve tehlikeli unsur ilan ettiği LGBTT örgütlenmeler içinde elbette görece daha farkında ve bilinçli arkadaşlarımızla birlikte yer aldığımız harekette dahi, "kadın" kimliğimizle var oluşumuzu vurgulama gereği duyuyoruz. Göz önündeki sert kayalar arasından sıyrılan kum taneciklerinin bir yandan da kendi evlerini inşa edip oradan sözünü katması ile sesimiz duyulur, varlığımız yadsınmaz oluyor. Üstelik bu varoluş bize güç kattığı kadar hareketimize de ivme kazandırıyor.

Bu yüzden 2008 yılında Kaos GL organizasyonu ile gerçekleştirilen "Türkiye'de Eşcinsel Olmak" söyleşi dizisi içinde, bir söyleşinin başlığı da "Türkiye'de Kadın ve Eşcinsel Olmak" idi. *"İşçi, öğrenci, sanatçı, HIV+, gazeteci, Kürt, trans, lezbiyen, yoksul, mülteci, tutsak vs olmak gibi durumlar, Türkiye'de eşcinsel olma hallerini nasıl şekillendiriyor? LGBT bireyler bu durumlar üzerinden kendilerini nasıl var ediyorlar ve kimliklerini nasıl kuruyorlar? "* sorularına yanıt arayan söyleşiler arasında "Türkiye'de Erkek ve Eşcinsel Olmak" başlıklı bir söyleşiye gerek yoktu; çünkü zaten işçi, sanatçı, Kürt, yoksul, mülteci, tutsak "eşcinsel"ler erkekti.. Bir de "lezbiyen" olan eşcinseller vardı.. Yani eşcinsellerin kadın olma hali.. Bu yüzden, tıpkı LGBTT örgütlenmeler içinde kadın kadına buluşmalara ayrıca ihtiyaç duyulması gibi, eşcinsel olma halleri içinde de kadın olanların ayrıca dile getirilmeye ihtiyacı vardı. Nasıl ki, yazar, doktor, hâkim denildiğinde, aksi söylenmediği sürece o kişinin erkek olduğu-

nu varsayıyorsanız, eşcinsel denildiğinde de o kişinin bir kadın olabileceği aklınıza gelmiyor, öyle değil mi? Kadın yazar, kadın doktor, kadın hâkim ve hatta kadın insanlar var! Evet, insan-oğlu herkesi erkeklik üzerinden tanımladığı sürece de "kadın" demedikçe yok sayılmaya devam edeceğiz. Öyle bir ezber ki bu, LGBT bireyler dediğimizde dahi, L'nin öne konulması yetmiyor; lezbiyen sözcüğünün kadın eşcinselleri ifade ettiğini hatırlamamıza. "Türkiye'de Kadın ve Eşcinsel Olmak" söyleşisi dışındaki söyleşilerde yok sayılan kadınlar da, aynı zamanda öğrenci, Kürt, işçi, mülteci, gazeteci olabiliyor, biliyor muydunuz? Yani lezbiyenler, yemez içmez, işe okula gitmez sadece kadın kadına sevişir yaratıklar değil. "**Kadın Olma Halleri**" söyleşileri de tam buradan yola çıkılarak, *"Geçen sene gerçekleştirdiğimiz Türkiye'de Eşcinsel Olmak söyleşileri kapsamında da kadınların görünür olamadığını fark ettik."* tahliliyle bunu bir kez daha "ayrıca" ortaya koymak üzere bir sene sonra 2009 Şubatı'nda hayata geçirildi. Ne mutlu ki, bu söyleşi dizileri de kitaplaştırıldı ve görünürlüğün yaygınlaştırılmasında çok önemli olan bir yazılı kaynak olarak kalıcılaştırıldı.

Şimdiden sonra..

Bazen sorunlarımızı tartışıp çözüm yollarını birlikte bulmak, bazen de sözümüzü söylememize engel olanlara, yok sayanlara inat sesimizi yükseltmek için etkinlikler organize ederek kadın kadına bir araya gelişlerimizi sürdürüyoruz. 90'lı yıllardan 2000'li yılların başına kadar devam eden, baharda Ankara'nın ev sahipliğiyle BaharAnkara, sonbaharda İstanbul'un ev sahipliğiyle Güztanbul adıyla gerçekleştirilen 'Türkiyeli Eşcinseller Buluşması', farklı şehirlerden kadınlar olarak bir araya gelişlerimizin başlangıcı olmuştu. Sonrasında, yukarıda da değindiğim gibi **'Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma'** kapsamında 17 Mayıs haftasında Ankara'da ve **"LGBTT Onur Haftası"** etkinlikleri kapsamında Haziran'ın son haftasında İstanbul'da kadın kadına buluşmalarımıza daha geniş katılımla devam ediyoruz.

Ayrıca, kadın hareketi içindeki aktif politik ve eylemsel varlığını da sürdürüyor eşcinsel/biseksüel kadınlar. Barış İçin Sürekli Kadın Platformu'nda başlayan eşcinsel, biseksüel, trans ve heteroseksüel kadınların karşılıklı dayanışması, Kaos GL ve Pembe Hayat LGBTT Derneği'nden kadınların da bileşeni olduğu, Kasım 2006'dan beri faaliyet gösteren **Ankara Kadın Platformu**'nda sürdürülüyor. Ankara'da 2008 yılı sonundan beri varolan **Feminist(B)iz** Oluşumu içinde farklı cinsel yönelimlerden feminist kadınlar, heteroseksizm karşıtı mücadeleye bizzat feminist pratikler üzerinden

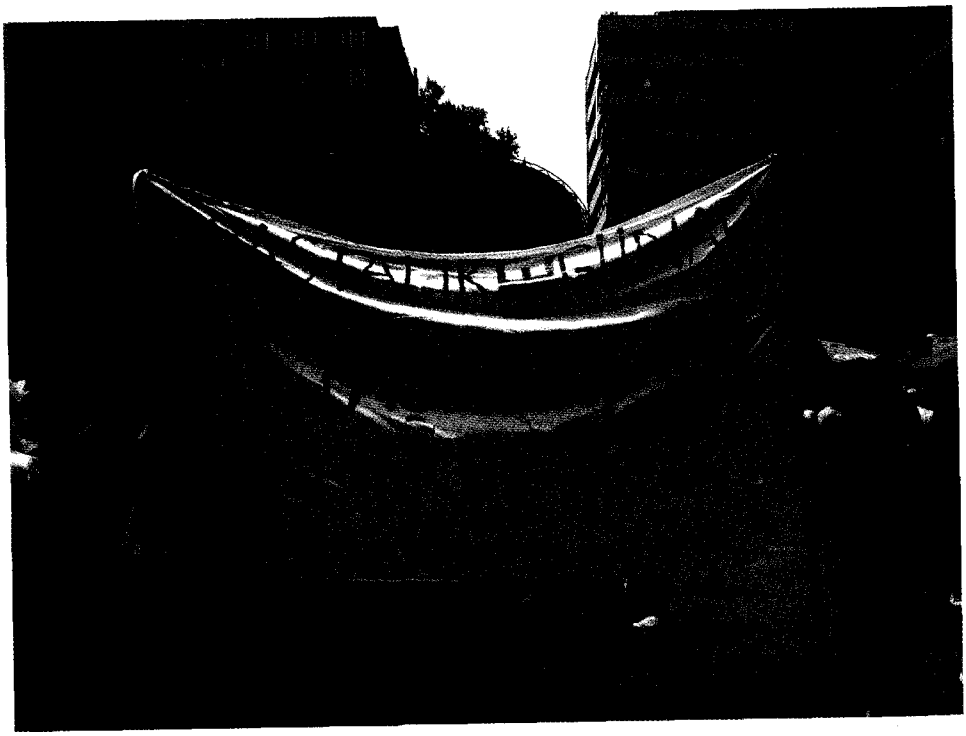
ortaya koydukları eylemleriyle güç katıyor. İstanbul'da birçok feminist örgütlenmeden, kadın grubundan ve LGBT oluşumdan kadınların da bileşeni olduğu **Feminist Kolektif** aynı şekilde birlikte mücadelenin önemli örneklerinden. Anti-heteroseksist mücadeleyi feminist politikalarının olmazsa olmazı sayan **Amargi** İstanbul'da ve Ankara'daki Feminist(B)iz ile aynı zamanlardan, 2008 sonlarından beri varolan **Sosyalist Feminist Kolektif**, Ankara, İstanbul, Adana, Eskişehir ve İzmir'de eşcinsel ve biseksüel kadınların örgütlendiği önemli yapılanmalar arasında yer alıyor. Bu görünürlüğün sadece Ankara ve İstanbul'da kalmayıp daha birçok şehre taşmış olmasını, büyük ölçüde o şehirlerdeki LGBTT örgütlenmelerinin varlığına borçluyuz. Bunun yanı sıra görmek hiç zor olmasa gerek ki, feminist bir zeminin varlığı, özellikle kadınların örgütlü mücadelesine verdiği güçle eşcinsel/biseksüel kadınların görünürlüğünün artmasında yine çok büyük rol oynuyor. Bunun, Ankara ve İstanbul dışındaki en güzel örneğini **MorEL Eskişehir** LGBTT Oluşumu'ndan kadınların, **Eskişehir Demokratik Kadın Platformu** içinde yer alarak birlikte organize ettiği etkinliklerde görme şansı bulduk. Türkiye'nin adaletinin muzdarip olduğu bitmek bilmez homofobi hastalığı nedeniyle, yine emsal tanımaz kapatılma davalarından biriyle uğraştıktan sonra dernekleşen en son LGBTT derneği **Siyah Pembe Üçgen**'de örgütlenen kadınlar da, dernekleşmenin senelerce öncesinden gelen LGBTT oluşumlarındaki örgütlenme deneyimleri ile İzmir'de de her kadının heteroseksüel olmadığını göstermeye devam ediyor. İki sene önce kurulan **Hevjin LGBTT Diyarbakır Oluşumu** ve Adana, Antakya ve Mersin şehirlerinden LGBTT bireylerin girişimi ile 2010 yılı başında kurulan **Çukurova Eşcinsel İnisiyatifi**'nin varlığını, eşcinsel ve biseksüel kadınların, Türkiye'nin her bir köşesinde örgütlenebileceğinin göstergesi olan, bu örneklerin farklı şehirlerde de artacağını müjdeleyen çok değerli kazanımlar olarak görüyorum.

Ankara'daki HKB etkinlikleri kapsamında gerçekleştirilen Lezbiyen ve Biseksüel Kadın Forumu, 2009 yılı başında gerçekleştirilen PembeMor Haftsonu ve İstanbul'daki LGBTT Onur Haftası etkinlikleri kapsamında özellikle de son yıllarda gittikçe genişleyen ve içerik olarak da dolu dolu olan kadın forumlarında, farklı şehirlerden gelen kadınların birlikte yürüttükleri tartışmalar, bu ülkedeki eşcinsel ve biseksüel kadın örgütlenmesine yön veriyor. Yeni ve farklı boyutlar kazanan tartışmalarla, çiçeği burnunda örgütlenmelerin tanıklığını yapmamız kaçınılmaz. Zaten tartışmalardan çıkan sonuç da bu yönde. Her şehrin, her bölgenin kendi dinamikleri içinde yara-

tacağı örgütlenmelerin, bir araya gelenlerin politik duruşlarına paralel olarak yürütülen tartışmalar ve sonucunda çıkan talebin ışığında farklılaşacağı da kuşku götürmez, bence. Bugüne kadar deneyimlediğimiz örgütlenme pratiklerine bakacak olursak, ortak zemin ise yine feminizm ve en azından ben, bundan sonra da öyle olmasını umuyor ve bekliyorum.

"Birimiz bile özgür değilse, hiçbirimiz özgür değiliz şiarını hep yanımızda tuttuk, kestirme yollardan kaçındık, birbirimizi koşulsuz şartsız kabul etmedik ama, birbirimizi anlayabileceğimiz, kendimizi ifade edebileceğimiz bir ortam yaratmaya çalıştık. Kelimelere dökünce çok iddialı denebilecek bir girişim belki ama, hayır öyle yaşantılamadık. Olabildiğine sakin, olabildiğine tutkulu, hem can yakıcı hem iç rahatlatıcı tartışmalar yaşadık. Onur haftası tamamlanıp da etkinlikleri değerlendirme aşamasına geldiğimizde bir baktık ki, beraber bir varoluş deneyiminin kapısını aralamışız bile." diyenler, bu topraklarda yeşerecek İLLET'in habercileri. Kadın sözcüğünü tırnak içinde kullanıyorlar ve "Lezbiyen, biseksüel, trans, kadın ve erkek olma deneyimlerimizi anlattık, fakat bu kavramlara sığdığımızı söylemek yanıltıcı olacaktır." diyerek anlatmaya başlıyorlar kendilerini. 2010 LGBTT Onur Haftası etkinliklerinin hazırlık sürecinde bir araya gelmeye başlayan, etkinlik süresince ve sonrasında devam eden tartışmalarını "Çirkin Ördek Yavrusu: Bir Dönüşüm Hikâyesi" başlıklı yazıyla, feministyaklasimlar.org'ta paylaşan grup, cinsiyetle ve cinsiyetlerinin başkaları tarafından dikte edilmesi ile problemi olduğunu söyleyerek varoluşlarını duyuruyor. Yakın zamanda Eskişehir'de bir toplantı yapmalarından anlamamız o ki, İstanbul sınırlarını aşacak bir birliktelik arzulanıyor. Bu arzuya ortak olacak çok "kadın" tanıyorum.

Lezbiyenler/biseksüel kadınlar olarak, sorunlarımızı söze dökmenin, engelleri aşarak ortaya çıkıp çözümleri için mücadele etmenin gerekliliğine inanıyoruz ve bunu, LGBTT oluşumları ve feminist örgütlenmeler içinde aktif rol alarak olanaklı kılabildiğimizi görüyoruz. LGBTT örgütlenmeleri içinde yer alan kadınlar, Türkiye'de kadın hareketinin bileşenleri olmayı sürdürerek feminist perspektifin olmazsa olmazlığının bilincinde, örgütlenmelerini güçlendirmek için çalışmaya devam ediyor. Ama kimlik politikası dahilinde ama kimlik politikasını aşan bir zeminde örgütlenerek, birlikte söz üretmenin ve pratikte yan yana eylemliliği gerçekleştirmenin kanallarını yaratmayı sürdüren kadınlar var ve hep var olacak. Görünürlükleri katlanarak çoğalacak, söyleyecek sözleri artarak hiç susmayacak kadınlar.





Eşcinsel Kurtuluş Hareketinin Türkiye Seyri

ALİ EROL

Eşcinsel yönelimli insanların en az heteroseksüel insanlar kadar çeşitlilik gösterdiklerini biliyoruz. Eşcinsel yönelim her tür dinsel, etnik, sosyokültürel, mesleksel ve politik grupta birbirine yakın oranlarda görülüyor. Bununla birlikte eşcinsel bireyler yaşadıkları alanlarda kendi eşcinsel olma hallerini kültürel, sosyal, yasal ve politik nedenlerden ötürü yeterince ortaya koyamıyorlar.

Medyanın sunduğu eşcinsel stereotipleri de toplumun farklı kesimlerinden farklı hayat alanlarından eşcinsel bireylerin ortaya çıkmalarına, eşcinsel hallerinin görünür olmasına engel olabiliyor.

Toplumda damgalanmayan ve ayrımcılığa uğramayan eşcinsel pratiklerin yeterince görünmemesinden dolayı eşcinsel bireyler Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Transseksüel (LGBT) topluluğun çeşitliliğini, farklı varoluşları ve eşcinsel olma hallerini gözlemleyemiyor, kendi gibi insanlara ulaşmakta güçlük çekebiliyor. Bu durum da beraberinde eşcinsel bireylerin kendi eşcinsel olma halleriyle barışmalarını ve kendilerini pozitif bir şekilde gerçekleştirmelerini ve toplumda var olmalarını engelliyor, en iyimser deyişle geciktirebiliyor.

Türkiye'de tek tip bir eşcinsellik olmadığını biliyoruz. Bugün hâlâ kendimiz olmamızı engellemek için elinden geleni yapan, pek çoğumuzu boğan sıkıntılar mevcut. Yüzümüzü birbirimize döndükçe, eşcinsel olma hallerimizi paylaştıkça soluk aldığımız alanların genişlediğini gördük; soluk aldığımız alanlar genişledikçe daha çok kendimiz olduk. Hem yalnız olmadığımızı bir

kez daha gördük hem de her pratiğin ve halin kendi varoluşunda değerli olduğunu gösterdik.

Açıldıkça, kendimizi ifade edip varoluşlarımızı ortaya koydukça eşcinsel olma hallerimizle birlikte Türkiye toplumu da dönüşüyor. Türkiye'deki eşcinsel olma hallerinin ortaya konması sadece LGBT bireylerin kendi topluluğundaki çeşitliliği görmesi ve kendi varoluşuna dair güven arttırıcı bir etkiyle sınırlı kalmıyor. Sonrasında hem sivil toplumun hem de kamunun demokratik algısını gözden geçirme konusunda da uyarıcı oluyor.

Şair-Yazar Murathan Mungan bir Kaos GL konferansında şöyle demişti: "Görünür olmak, ortaya çıkmak, söz almak isteseniz de istemeseniz de bir politik mücadele alanının parçasıdır. Kısacası politik olmadan eşcinsel olamazsınız. Sadece kendi cinsinden biriyle yatan bir kişi olursunuz. Kendi cinsinden biriyle yatan kişi olmakla yetinmek ise sizi her türlü baskılama sisteminin karşısında silahsız ve savunmasız bırakır."

Bunun doğru olduğunu biliyoruz, yıllardır yaşayarak tecrübe ettik.

Türkiyeli LGBT'lerin mücadelesi hem Türkiye toplumunu dönüştürüyor hem de bu süreçte eşcinsel olma halleri değişip dönüşüyor ve yeniden kuruluyor. 20 yıl önce, "bu toplumda sadece heteroseksüeller yaşamıyor, biz de varız!" diye ortaya çıkmıştık. Açıldıkça, kendimizi ifade edip varoluşlarımızı ortaya koydukça eşcinsel olma hallerimizle birlikte Türkiye toplumu da dönüşüyor. İşte, Türkiye'de eşcinsellerin örgütlenme tarihi, tam da bu açılma pratikleri ve adım adım yürüme seyri ile ortaya çıktı ve gelişti...

Eşcinsellerin Örgütlenme Seyri

Türkiye'de eşcinsellerin örgütlenme seyri dediğimizde koca bir tarihten bahsedemiyoruz. Bir tarih vermek istediğimizde aşağı yukarı 15-20 yıl kadar geriye gidebiliriz. Peki, bu ne anlama geliyor? Türkiye'de kim nasıl adlandırırsa adlandırsın kendi cinsine dönük olan insanların bir araya gelme, örgütlenme süreçlerinin tarihi aynı zamanda kendilerini yaratma tarihi olarak okunabilir. Türkiye'de bugün bir eşcinsel örgütlenmesinden bahsediyorsak bu örgütlenmeyi doğrudan eşcinsel bireyler kendilerini kurma sürecinde ortaya koydular.

İki eksiği vardı eşcinsellerin. Bir, Türkiye'deki eşcinsellik algısıyla ilgili bir ortaya çıkamama, kendi içine kapanma hali söz konusuydu. Bir diğer talihsizlik de örgütlenme fikrinin Türkiye'deki sosyal politik süreçlerden dolayı ele alınışı ya da negatif olarak adlandırıldığı bir dönemde ilk adımları at-

maya çalıştık. 80'lerde daha doğmamış olanlar bile bir şekilde farkındadırlar, 12 Eylül'le birlikte Türkiye'de toplum sadece siyasi değil, sosyal hatta kültürel örgütlenmeleriyle, daha doğrusu iki insanın bir araya gelip ilişkilenmesi ve bu ilişkilenmeden sosyal, kültürel, politik her ne çıktı söz konusu olacaksa buna dair her türlü şeyin ezildiği, ortadan kaldırıldığı ve bir daha ortaya çıkmasının mümkün olduğunca geciktirilmesi üzerine bir politika hayata geçirildi. Bunun yansıması örgütlenme fikrinin tamamen çizilmesi, insanların zihninden atılması, bir korku nesnesi, uzak durulması gereken bir şey olarak görülmesine yol açtı. Sosyolojide ana bir konu vardır, örgütlenme sosyolojisi, ama örgüt fikri 12 Eylül'le birlikte sadece politik hayattan değil, aynı zamanda akademiden, zihin dünyasından da kovulmaya çalışıldığı için akademi de buna direnememiş, buna bir şekilde ayak uydurmak durumunda kalmış.

Sosyoloji bölümünde bu konuyu ortadan kaldıramazsın, çözüm "organizasyon teorileri" olarak adının değiştirilmesi olmuş! Bölüm başkanımız bunu bize anlattığında, bölüm başkanımız dahil gülümsedik ama bu acı bir gülümsemeydi. Teorik olarak bir konuyu ele alan dersin adının bile akademi içinde değiştirilmek zorunda kalınmasının, sosyal ve politik hayatta karşılığı çok daha feci oldu. Partilerden, sendikalardan, bugün işte NGO ya da STK dediklerimiz o dönem için demokratik kitle örgütlerine kadar her şey ortadan kaldırılmıştı.

Haliyle biz sıradan eşcinseller olarak böyle bir sosyal, kültürel, politik atmosfer içinde doğduk. Kendimiz eşcinsel olduğumuzu fark ettik. Elbette ki bu adlandırmalar farklı olabiliyor. Bizden beklenen bir şey, bizi içine almaya çalışan bir kalıp var, biz bu kalıba uymuyoruz. Önce biz kendi kendimizin farkına varıyoruz. Farkına varma süreçlerimiz içinde bulunduğumuz sosyal, kültürel ya da politik, ailevi hatta dinsel, mesleki ilişkilere göre değişebiliyor. Kimimiz "evet ben bir eşcinselim" diye ilk cümlesini çok rahat kurabiliyor. Kimimiz şu 3 günlük yalan dünyayı kendine zehir edebiliyor, kendi iç barışını yakalama sürecinde. Kimimiz de kendi dengesini gayet rahat kurduğu halde, dışsal bir nedenden dolayı, işyeri, yurt, aile, sosyal arkadaş çevresi vs.den dolayı kendini yaratamayabiliyor. Bu, beraberinde atılan adımların da nasıl şekilleneceğine yol açıyor.

Türkiyeli eşcinsellerin örgütlenme seyri öncelikle bir araya gelme arayışları ile başladı. Tam da o aşamada zaten ilk sorun oluşuyor; çünkü 80'lerin ikinci yarısına doğru, şu anlamı var 80'lerin ikinci yarısının, öznel olarak sadece kendi üzerimden anlatmıyorum, Türkiye realitesi için de geçerli. Türkiye'de

Ankara ve İstanbul metropollerinde eşcinselliğe dair kurulan ilk cümleler ya da eşcinsellik diye bir problemin olduğuna dair ilk yansımalar 80'lerin ikinci yarısıyla görünür oluyor. Eşcinsel kadın ve erkeklerin kendisi açık olmasa, come-out diyoruz, kendileri görünür olamasalar da yaşadıkları sorunlar artık ikili tekil hayatlarının dışına çıkmaya başlıyor. Sosyal hayatta bir şekilde yansımasını buluyor. Bu yansımayla Türkiye'de aynı zamanda böyle insanlar da, bu problemi yaşayan insanlar da var diye cümleler kurulmaya başlanıyor. Ama kurulan bu cümleler doğrudan kadın ve erkek eşcinsellerin kendileri tarafından kurulmuyor. Akademi, medya gibi yerlerde kurulan cümleler. Birileri doğru ama yanlış konuşmaya başlıyor ama eşcinseller adına konuşmaya başlıyor. Henüz eşcinseller birer özne olarak ortaya çıkıp doğru ya da yanlış kendi duygularını, düşüncelerini, sorunlarını, taleplerini dillendiremiyorlar. Kendi sorunlarını ortaya koyamıyorlar. Bu kendi içimizde şöyle görülüyor. Yavaş yavaş ya parkta ya dışlanmış yalıtılmış şehir ortamlarında, kentin "normal" görülmeyen herhangi bir mekânı olabiliyor, izole bir birahane, sinema gibi. Küçük ya da kapalı arkadaş çevreleri gibi. Burada insanlar birbirini buluyor, karşılıklı sızlanılıyor, ağlanıyor ama ikinci bir adım atılmıyor. İkinci adım tam da Ankara'da Kaos GL ile İstanbul'da da Lambdaistanbul ile atıldı diyebilirim.

Türkiye'de ilk defa sıradan genç eşcinsel bireyler, işçi, memur, öğrenci kendi adlarına kendi sorunlarına sahip çıkıyorlar. Yani örgütlenme aşaması bir şekilde böyle başladı diyebiliriz ve gönül rahatlığıyla söyleyebiliriz. Bugün baktığımızda çok sıradan görülebilir. Ama o zaman radikal bir adımdı bu. Olumlu ya da olumsuz birileri hep konuşuyordu ama benim adıma konuşuyordu. İlk defa insanlar kendi cümlelerini kurmaya başladılar, kadın-erkek eşcinseller kendileri konuşmaya başladılar. Dolayısıyla bugün 15 yıllık hadi 20 diyelim, başlangıç noktası bu tarihe tekabül ediyor.

Bundan önce bir araya gelme süreçlerinde biz şunu diyorduk, partner bulsak da bulamasak da ağlıyoruz. Bulamasak yalnızız ne olacak diye ağlıyoruz, bulursak, nerede nasıl yaşayacağız diye ağlıyoruz. Nasıl bir ilişki kuracağız, nerde neyi nasıl paylaşacağız. Bunların sadece maddi, fiziki sosyal ortamlar olmaması değil, biz ilişkilenirken bir eşcinsel olarak, kendi cinsini arzulayan kadınlar ve erkekler olarak neyi nasıl şekillendireceğiz. Aslında bunun da bilgisi ve tecrübesi yoktu. Çünkü önümüzde olumlu ya da olumsuz örnekler yoktu. Neler vardı? Hepimizin bildiği örnekler vardı, herkesin tahmin ettiği Bülent Ersoy ve Zeki Müren örnekleri bunlar. Tamam, bu ikisi ve benim dışımda başka kimse yok mu? Yalnız mıyım? Ama aslında onla-

ra da benzemiyorduk. Bir şekilde insanlar sınırlanmış, şüphesiz ki bu kişiler kendi hayatları özelinde realite olarak [neyse] odur ve doğrudur ama eşcinselliğin algısına dair böyle isen o zaman onlar gibisindir çıkarsamasının doğru olmadığını bildiği için arayışlar bir şekilde başlamıştı.



Kaos GL Arşivi'nden

Özellikle bir araya gelme, kendini adlandırma süreçlerinden sonra daha çok konuşma aşamasına geçildi. Konuşma aşamasında şöyle bir ikilemle karşılaşıldı. Tamam, biz bir araya gelip sorunlarımızı paylaşacağız peki ama ne olacak? Sorunlarımızı paylaştıktan sonra kendi sorunlarımıza kendimiz müdahale edebilir miyiz? Kaos GL kendimizin müdahale edebileceğini söyledi. Edilebileceğini söylediği için örgütlenme sürecine girdi. Ama o dönem yukarda çizdiğim 12 Eylül atmosferinden dolayı eşcinsel bireylerin yaklaşımı pozitif değildi. "Ben enayi miyim, niye uğraşayım" diyordu bazıları, bir kısmı "bu memleket böyle gelmiş böyle gider, hiçbir şey değişmez", bir kısmı da "ya nasıl olsa 5 yıla AB'ye gireceğiz, dolayısıyla bu sorunlar hallolacak" diyebiliyordu. Bütün bunları eleştirmek için paylaşmıyorum, sadece o dönemin resmini anlatmak için söylüyorum. Bütün bunlar o dönem için karşılığı olan şeylerdi, hepsi, ben kabul etmem ama anlayabilir ve anlaşılabileceğini paylaşabilirim. Çünkü insanların önünde hiçbir örnek yok, dayanışacağı hiçbir şey yok, canım kanım dediği ailesinden sosyal politik çevresine kadar...

Dolayısıyla ne oldu? Türkiye'deki eşcinsellerin örgütlenme seyri deneye yanıla doğrudan eşcinsel kadın ve erkeklerin kendilerinin yarattığı öz bir deneyim oldu. Doğrusu ile yanlışı ile bu 15-20 yıllık süreç aslında kendi eşcinselliğini kurarken aynı zamanda örgütlenmesini de kurduğu bir süreç oldu.

80 ve ikinci yarısı derken bilerek uzattım. Dolayısıyla 80'lerin ikinci yarısından vazgeçtim, daha 90'ların başında henüz doğmuş arkadaşlar bile bugün eşcinsel hareketle ilişkilenebiliyorlar. Dolayısıyla o dönemi yaşamadıkları için fiziken deneyimlemedikleri için sosyal politik atmosferi biraz fazla uzattım.

Özellikle 80'lerin ikinci yarısı[nda] aynı zamanda 80 öncesi klasik örgütlenme tarzlarının devlet zoruyla ya da yeni koşullardan dolayı fiziken ortadan kalktığını biliyoruz. Ve o tarzların insanları tatmin etmediğini, o tarzları artık denemek istemeyen insanların çoğunlukta olduğunu da biliyoruz. Kadınlar ne diyordu; ben de erkek yoldaşlarımla aynı yükün altına girdim, çalıştım ama yıllar geçiyor ben hep aynı kalıyorum. Niye benim sözüm hiçbir şekilde ortaya çıkmıyor? Niye ayrıca örgütlensem bile bu hep bir şekilde partinin ya da merkezi örgütlenmenin altında kalıyor diye kadınların sesi duyulmaya başladı. Bu, beraberinde feminizmin telaffuzunu getirdi. Feminizm ile birlikte kadınların kendi bağımsız öz örgütlenmelerinin ortaya çıkmasına yol açtı. Türkiye'deki kadın varoluşu ve kadın çeşitliliği üzerinden her kadının kendi yaşadığı sorunu ve kendi sözünü ortaya koyabileceği yeni örgütlenme biçimi ve tarzlarının gelişmesine yol açtı. Şüphesiz ki insanların bulunduğu sosyal, politik ya da kültürel ortamlardan hareketle feminist çeşitlilik de ona göre şekillendi. Bir yanda kadın ve erkek eşittir diyenler de oluyordu, bir tarafta kadınların radikal şekilde erkek egemenliğine karşı kurtuluş mücadelesi vermesi gerekir diyenler de oluyordu. Bir tarafta tamam daha önceki örgütlenmelerde kadın ve erkeklerin ilişkilenmesi problemliydi, yine aynı politik bir hatta yeni bir tanımlamayla bir araya gelinebilir diyen feministler de oluyordu.

Dolayısıyla bu eşcinsellerin dışındaki yapılarda bu insanların durduğu yere göre eşcinseller ile ilişkileri de şekilleniyordu. Örneğin her türlü egemenlik ilişkisini sorguladıkları halde zorunlu heteroseksüelliği sorgulamıyorlardı.

Ve üstelik de hani bu zorunlu heteroseksüelliğe dair Batı'dan yaptıkları okumalarda bunun bilgisine sahip oldukları halde bunu yapmıyorlardı. Bugün şunu gönül rahatlığıyla söyleyebiliriz ki Türkiye'deki feminist hareketin erkek egemen sistemi sorgularken el atmadığı ama daha sonra yüzleşmek zorunda kaldığı zorunlu heteroseksüelliği sorgulama süreci, doğrudan eşcinsellerin ve eşcinsel örgütlenmelerinin etkisiyle oldu.

Burada yeni bir aşamaya geçiyoruz. Daha önce eşcinseller kendi gibi olan insanları aradılar, buldular, dertleştiler, bazen bir araya geldiler, bazen ayrı düştüler, ama geri dönülmez bir şekilde, 90'ların başı gibi 93-94 gibi Ankara ve İstanbul'da geri dönülmez bir şekilde resmi olmayan, formel olmayan bir örgütlenme sürecine girdiler. İkinci bir aşama da artık kendi dışındaki ilişkileri ve örgütlenmeleri de etkilemeye, dönüştürmeye başladılar. El-

bette ki dönüşüm süreci her yapıda aynı gitmedi. Örneğin kadın hareketi ya da feminist hareket çok hızlı bir şekilde bu eksiğini tamamladı. Bugün kadın hareketi içinde tartışma bitmemiş olmasına rağmen kadın hareketi ya da feminist hareketin samimi bir şekilde cinsiyetçiliği, heteroseksizmi ve zorunlu heteroseksüelliği sorguladığını, eşcinsel kadın ve erkekleri ya da bugün daha geniş bir şekilde Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Travesti, Transseksüellerin (LGBTT) de varoluşlarını tanıdığını, ortaklaşabildiğini görüyoruz. Ama ne oluyor, diğer yapılar örneğin sendikal yapılar çok daha ağırdan gidiyor. Kaos GL'yi oluşturanlar içinde işçiler, memurlar da vardı. Sendikalarla ilişkilenme daha doğrudan olabiliyordu ama sendikaların değişip dönüşmesi çok daha zor olabiliyor.

İkinci aşama olarak formel, resmi aşamaya değinebiliriz. Eşcinsellerin örgütlenmelerinin de dahil olduğu, özellikle 68 özgürlükçü dalgası ile ortaya çıkan yapılar, bunlara yeni toplumsal hareketler deniyor, bunlar kurumsallaşmış resmi örgütlenmelere karşı çıkan hareketler. İster 3. Dünya ülkelerinde olsun, ister Batı Avrupa'da olsun, ister eskinin deyimiyle doğu bloğunda olsun, mevcut örgütlenmelere karşı kendi sesini çıkaramayan, kendi sözünü söyleyemeyen, kadınların, eşcinsellerin, çevre politikalarına karşı ekolojik hareketin, etnik hareketlerin seslerini, sözlerini duyuran hareketlerdi bunlar. Aynı zamanda bir merkeze bağlı olmayan, daha çok ağ bağlantısıyla bir araya gelen, tanımlanmış bir sorun etrafında yan yana gelen yapılanmalar. Dolayısıyla bu hareketler içerisinde aynı zamanda eşitlikçi bir ilişki de söz konusu. İşte hiyerarşinin olmaması, dilin militarist olmaması. Sadece kendi sorunuyla değil aynı zamanda cinsiyetçi olmayacaksın gibi birbirini kesen sorunlarla da kendini tanımlayan yapılar. Eşcinsel hareket de aynı şekilde böyle kuruldu diyebiliriz.

1993'ten 2005'e kadar Lambdaistanbul, Kaos GL aslında bir örgütlenme olmakla birlikte formel, kayıtlı bir yapısı yoktu. İnsanlar bir araya geliyordu, sorunumuz ne, şu; ne yapacağız şunu yapacağız. Kim yapacak, bunu sen yapacaksın, şunu ben yapacağım. Nasıl eşgüdümleşeceğiz, işte Pazar toplantıları yapacağız. Her şeyin kararı herkese açık toplantılarda karar verilip uygulanıyordu. 2005 ile birlikte ilk Kaos GL'nin tüzük hazırlaması ve kayıtlı bir dernek olmak için Ankara Valiliğine başvurması söz konusu oldu. Burada Türkiyeli eşcinseller yeni bir şeyle karşı karşıya kaldı. Şimdiye kadar ne derdik, Türkiye'de eşcinsellik suç değildir, yasak değildir derdik. Aslında adı konulmuyordu, sistem eğer bir şekilde kafanı ezmiyorsa görmezden geliyordu.



Kaos GL Arşivi'nden

Ama ilk defa resmi olarak 2005'te eşcinsel derneği olarak kendini kaydettirmek isteyen bir dernekle karşılaştı resmi makamlar.

Dolayısıyla ilk tepki "hukuka ve genel ahlaka karşı", bunlar kurulamaz diye geldi. Ama savcılık ilginç bir şekilde, "hayır devir değişti, kendine gey, lezbiyen diyen insanlar var, bunlar akademide kullanılıyor, sadece akademide değil günlük dilde de kullanıldığı, ahlakla sınırlandırılamayacağı, genel ahlakın da devirden devire toplumdan topluma, aynı toplum içinde farklı zamanlarda değişip dönüştüğünü" söyledi. Valilik de buna itiraz etmeyince Kaos GL'nin tüzüğü ilk eşcinsel derneği olarak onaylandı. Bunun hemen ardından diğer gruplar formel sürece girmek için başvurdu. Ankara'da ikinci bir dernek, Pembe Hayat; ardından Bursa'da Gökkuşağı ve İstanbul'da, Lambdaistanbul; sonra İzmir'de, Siyah Pembe Üçgen. İstanbul'da Valilik savcılığın reddini kabul etmedi ve mahkemeye gitti. Mahkeme de kapatma verdi. Nihayetinde Yargıtay'dan döndü. Şunu biliyoruz ki Türkiye'nin resmi olarak yüzünü döndüğü AB sürecinde aslında bir eşcinsel örgütlenmesinin yasal olarak engellenmesinin maddi temelleri bulunmuyor. İlle de eşcinsel dernek kurulabilir gibi bir cümle gerekmiyor. Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası sözleşmeler söz konusu olduğunda, Yargıtay da aynı olumsuz cevabı verseydi bile biliyoruz ki Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nden bu karar dönecek. Türkiye'de farklı dengeler söz konusu olduğu için devletin de resmi birimlerinde bu süreçle yüzleşmesi farklı olabiliyor.

20 yıllık süreçte Kaos da Lambda da bugün artık Eskişehir, İzmir, Adana, Diyarbakır'daki oluşumlar ne yapıyorsa açık bir şekilde yapıyor. Şimdiye kadar bir sorun yaşanmamış. Dolayısıyla her seferinde onaylamamakta direnilen tüzükteki amaçlar bölümü bir şekilde hayata geçirilmiş.

Bugün eşcinsel haklarının insan hakları bütününün bir parçası olduğu kabul edilebiliyor. Ama yaratılan her alan -keşke böyle olmasaydı- doğrudan eşcinsellerin kendilerinin yarattığı alanlar oldu. Kendi öz örgütlenmeleri de bu şekilde oldu. Herhangi bir yapıdaki pozitif cümleler de eşcinselle-

rin zoruyla oldu. Dolayısıyla 15-20 yıllık süreci düşündüğümüzde eşcinsellerin örgütlenme seyri de olmuş bitmiş, tamamlanmış değil. Yeni arayışlara meyil eden bir süreç.

Kaos GL'nin elbette eleştirilecek bir sürü yönü vardır ama bir sürü güzelliği bu topluma taşıdı. Bu güzelliklerden bir tanesi çeşitliliklerin altını çizmekti. Örneğin Ankara'da Güvenpark var. 80'lerde ve 90'ların ikinci yarısına kadar insanlar birbirini burada buluyorlardı. Bugün yok çünkü devir değişti, internet çıktı, insanlar artık kendini gizlemiyor vs. Kaos GL'nin ilk yıllarında buradaki insanların birbirini arama sürecinin yansımaları ne ola ki, hani bir nevi antropoloji çalışması yapar gibi, yargılama, damgalama, sana uymayabilir, orada iki insan birbirini nasıl arar, nasıl tanışır, birbiriyle tanıştığında ne yapar, başına kötü bir şey gelirse ne anlama gelir, gelirse niye kötü şeyler gelir...

"Aman tanrım Güvenpark'a mı gidiyorsun? Güvenpark'ta mı buluyorsun?" Oysa insanlar birbirini ya parkta ya sinemada ya hamamda buluyor diyorduk. 90'la birlikte bar öne çıktı, eşcinsel olmak halleri orada başka bir şekilde belirlenmeye başladı. Bara gidenler sinemaya, parka gideni eleştiriyordu, aşağılıyordu. Nasıl olur da buna hiyerarşi koyabilirsin? Bütün bu mekânlar nasıl değişip dönüşüyor? Hamam dediğimizde, geçmişte kalmış bir şeyden bahsederken, bar dediğimizde gece hayatı olmayan insanların bile kurabileceği 3-5 cümle vardır. Bütün bunlar ne anlama geliyor? Kaos GL, dergisiyle, eylemleriyle bunların resmini çizmeye çalıştı.

Biz mücadele ediyoruz, kadın kadına ve erkek erkeğe, dolayısıyla bu toplum buna izin vermiyor. Biz ne yapacağız? Kendi varoluşumuzu kurarken soluk alabileceğimiz alanları genişleteceğiz, her yerde, kampüste, günlük hayatta, okulda, ailede ama bunu genişletmeye çalışırken çeşitliliği de akılda tutmak gerekecek. Örneğin Kaos GL dergisini ilk yıllarda çok radikal bulurlardı. İlk yıllarda bu bizi biraz yıprattı da. İzolasyonla karşı karşıya kalabiliyorsun vs. Kurduğumuz cümlelerin radikalliği ilk kez kuruyor olmaktan, görünür olmaktan. Bu durumda yeni kalıplar yaratmayalım, diyelim ki ben inançlı olmayabilirim ama hem eşcinsel hem dini ritüelleri yerine getiren insan da örgütlenmelerimizin içinde yer alabilir. Bunu lafta da söylemiyorduk. Bizim bir tek hassasiyetimiz vardır. Bu örgütlenme eşcinsel bireylerin kendi öz örgütlenmesi olarak bağımsız olmalı. Dolayısıyla herhangi bir yapıya, yapılanmaya tabi olacak, onun vitrininde süs olacak bir şeye müsaade edilmedi. Kaos GL sürecinde olsun, genel olarak eşcinsel örgütlenme sürecinde olsun, hiçbir şey dışlanmadı, bastırılmadı. Şurada sorunlar yaşadık her se-

ferinde. Diyelim ki benim eşcinselliğimle barışma sürecim, reaksiyonların farklı olabiliyor, senin eşcinselliğinle barışma sürecin, reaksiyonların farklı olabiliyor. Kendi üzerimizden kurduğumuz cümle bazen dışlayıcı olabiliyor. Misal kişi ateist ise örneğin vay, eşcinselliği şöyle gören bir dine karşı bir cümle nasıl kurarsın diyebilir. Aynı cümleyi politika üzerinden, seks anlayışı üzerinden yapabilir. Tek partnerli mi çok partnerli mi üzerinden kurabilir. Hayata dair her şey üzerine kurabilir. Müdahaleyi orada yapıyorduk. Bir dur, yani kendi alanını açarken başka birinin alanını, seni dışlamıyorsa o kadar eleştirel bir şekilde zorlama diyebiliyorduk.

Diğer taraftan bu çeşitlilik belki mesleki örgütlenmelerde olabilir ama onun dışında Türkiye'de var olan bildik geleneksel yapılarda olmayabilir. Yekpare bir yapıdır. Orada çeşitliliklerin kendilerini ortaya koymalarına müsaade edilmez pek. Bu tamamen yeni toplumsal hareketlerin şekillendirdiği ve ortaya koyduğu bir şey. Eşcinsel hareket de buna paralel gelişti. İnsanın olduğu her yerde eşcinseller de olabilir diyordu. Peki, bu ne anlama geliyor? Aslında bir toplumda ne kadar sosyal, kültürel, politik, mesleki insan çeşitliliği varsa bu aynı zamanda eşcinsel varoluşların çeşitliliğine de yansıyor. Bizim yapmamız gereken kapalı bir kutu sadece tek merkezli bir yapı olarak değil, bu çeşitliliği kapsayacak bir şekilde örgütlenme olursa olur diyorduk, nitekim böyle de oldu. Eşcinsel örgütlenme kendini böyle var edebildi.

Kaos GL'yi hem dergi hem aktivite olarak taradığımızda her rengi görmek mümkün. Bugüne kadar eşcinsel topluluk içinde bugün çok sıradan, normal gördüğümüz tartışmanın Kaos GL üzerinden tartışmaya açıldığını ve eşcinsel harekete taşındığını da görebiliyoruz. İşte, eşcinsel ve Kürt olmak gibi, tahakküme karşı mücadele gibi, hiyerarşinin sorun olduğunu, cinsiyetçi dilin niye sorun olduğunu, niye anti-militarist olmamız gerektiğini, militarizmin aslında eşcinselleri hem fiziken hem dil üzerinden nasıl yaraladığını vs. bütün bu başlıkları eşcinsel harekete taşıyan, gündemleştiren Kaos GL süreci, örgütlenmesi oldu. Haliyle bütün bunları yaparken o tartışmaların özneleri, alanları üzerinden çeşitliliği de gözetti. Kaos GL'nin gündeme taşıdığı bu konuların pek çoğu bugün anonimleşti. Yani diğer eşcinsel örgütleri tarafından da sahiplenildi. Dolayısıyla Kaos GL'nin attığı bir slogan, bir öneri olarak kalmadı, hareketin bir sözü oldu. Kaynağın bir önemi yok. Önemli olan sahiplenilmesi ve kendi örgütlenme sürecinde içselleştirilmesi.

Her Pazar açık toplantı yapılıyordu İstanbul ve Ankara'da. Yani yapılacak işlerden ağlama sızlanmalara kadar her şey orada konuşuluyordu, bazen

farklı renkler öne çıkabiliyordu. Bu, aktivitelere ve dergiye yansıyordu. Bu her anlamda oluyordu. "Bu nasıl dergi, okuyorum okuyorum anlamıyorum, kim yazıyor bunu", bir başkası da "bu nasıl dergi, bu kadar mı ucuz olur." diyordu. Biri entelektüel, akademik buluyordu, birileri fazla eğlenceli "gullüm" dolu buluyordu. Aynı yaklaşım kültür merkezi için de geçerliydi. Kaos Kültür Merkezini ilk açtığımızda tuvaletinden pencerenin pervazına kadar temiz olmasına çalışıyorduk, çünkü insanlar gün ışığında eşcinsel görmemiş, gün ışığında açık bir mekân görmemiş, işte salaş kapalı ara sokaklardan ulaşılan gizli kapaklı mekânlar, öyle bir mekân yapalım ki, oturup kahve çay içilebilirken birbirimizin yüzünü görebilelim, sesini duyabilelim. Birimizin annesi geldiğinde "a kızımın/oğlumun takıldığı mekân buymuş, iyiymiş" diyebilsin istiyorduk. Öyleydi de aslında. Ama buna rağmen birileri diyordu ki "aman züppe entelektüel geylerin mekânında sıkıldım", bir başkası ise "aman kaos kültür merkezi mi? işte varoş ibnelerinin gittiği bir yer" diyordu. Buradaki çatışma tek başına Kaos GL'nin çözebileceği çatışmalar değil. Bu çatışma noktaları alsında toplumumuzun yani kültürel, politik ve sınıfsal çatışma noktaları. Biz orada ancak kendi gücümüz oranında müdahale edebiliriz. Oraya müdahale etmek farklı politik, sosyal, kültürel örgütlenmelerin yüzünü birbirine dönmesi, dayanışmasıyla halledilebilir.

Eşcinsel Kurtuluş Hareketinin Yeni Bir Toplumsal Hareket Olarak Seyri

Eşcinsellik, erkek veya kadın, bireyin kendi cinsinden insanlara cinsel, erotik ve duygusal açıdan yönelimidir. Eşcinselliğin yaşanılışı ve adlandırılışı, toplumdan topluma, farklı zamanlarda farklı şekiller almıştır. Tarihsel belgeler, edebi eserler aracılığıyla aktarılan bilgiler göstermektedir ki eşcinsellik olgusu bütün insan topluluklarında görülmektedir.

Bununla birlikte pek çok toplumda anılmayan ve yok sayılan bu gerçeklik, her şeye rağmen var olagelmiştir. Toplumsal kurumların bu gerçekliği ele alma ve denetleme ihtiyacı, din ve hukuk kurumlarının yanı sıra tıp ve psikiyatrinin de eşcinselliği, kendi yaklaşımları çerçevesinde, birtakım sınıflandırmalar altında ele almalarına yol açmıştır. Bu kurumlar, kendi alanlarından hareketle, eşcinselliği suç ve psikoseksüel bir bozukluk/sapma olarak değerlendirmelerine karşılık, eşcinsel bireyler, sanayileşme ile ortaya çıkan toplumsal değişmeler sürecinde, büyük şehirlerde birbirlerini bulmaya başlamışlardı. Bunun sonucu olarak, Batılı eşcinsel bireylerden toplumsal

kuşatmaya karşı ilk kitlesel tepki 27 Haziran 1969'da geldi. New York eyaletinde Stonewall Inn adlı bara bir polis baskını akabinde, eşcinsellerin karşı koyarak üç gün süren bir ayaklanma yaratmaları modern eşcinsel hareketin miladı oldu. Bu kıvılcımın peşi sıra gelişen gey ve lezbiyen özgürlük hareketi, daha önce eşcinselliği bağımsız bir varoluş olarak yadsıyan psikiyatriden hukuka, kurumların kuşatmasını kırmaya başladı. Örneğin gey ve lezbiyen hareketi, 1974'te eşcinselliğin Amerikan Psikiyatri Birliği'nin (APA) akıl hastalıkları listesinden silinmesini sağladı. Açıktır ki bu önemli bir gelişmedir. Çünkü bu karar, eşcinselliğin, bireysel ve psikiyatrik bir olaydan öte sosyal bir gerçeklik olarak kabulü anlamına gelmektedir.

Eşcinsel Kurtuluş Hareketi'nin ortaya çıktığı 60'lı yıllar aynı zamanda başka yeni toplumsal hareketlerin de ortaya çıkıp geliştiği dönemdi. Bu hareketlerin ortaya çıkması, artık geride kalmış olsa da, bir "dünya devrimi" olarak yaşanan "68" sürecinin ürünü olmuştur. Bugün, geçtikleri süreç ve mevcut durumları bir yana, Yeni Toplumsal Hareketler dendiğinde, eşcinsel hareketle birlikte genellikle feminizm, barış hareketi, çevre hareketi, yeşil hareket, anti-nükleer hareket, ırkçılık karşıtı hareket, etnik azınlık hareketi vb... anılmakta.

Yeni Toplumsal Hareketler kapsamında, söz konusu hareketler anılmakla birlikte, "yeni toplumsal hareketler" kategorik nitelemesi herkes tarafından kabul görmemekte ve bir terminoloji farkı ortaya çıkmaktadır. XIX. yüzyıla doğru ortaya çıkan örgütlü ve kalıcı sosyal hareketlerden sonra XX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan yeni toplumsal hareketleri anlamaya çalışan çeşitli yaklaşımlar çerçevesinde, Amin, Arrighi, Frank, Wallerstein ("Büyük Kargaşa – Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi", "Sistem Karşıtı Hareketler") son iki yüzyılı bir bütün olarak ele almakla birlikte, hareket noktalarının farklılığı doğrultusunda, değişik sonuçlara varıyorlar. Wallerstein'in hareketlerle ilgili terminolojik belirlemesi, yeni toplumsal hareketleri de kapsayarak ve bir bütün olarak, sistem-karşıtı hareketler adını almaktadır. Arrighi, işçi hareketlerini tanımlarken, Amin ulusal kurtuluş hareketlerini tanımlamıştır. Frank ise XIX. yüzyılda ortaya çıkmış olan sosyal-demokrat hareketleri, komünist hareketleri ve ulusal kurtuluş hareketlerini yadsımamakla birlikte, "toplumsal hareket" nitelemesini yalnızca "diğer" hareketler için kullanmaktadır.

XIX. yüzyılda ortaya çıkmış geleneksel hareketlerden yeni toplumsal hareketlere kadar, son iki yüzyılda pek çok "hareket" ortaya çıkmakla birlikte, yazarlar temel istemleri daha demokratik, daha eşit bir dünya idealine dö-

nük olup, bu özlemleri gerçekleştirmek için bilinçli bir mücadele yürüten hareketlerle ilgilenmektedirler. Tarihte ve günümüzde pek çok örnek bulunabileceği gibi, söz konusu istemlere karşıt yönde ilerlemiş başka hareketler de olabilmektedir.

Yeni toplumsal hareketler, sisteme karşı muhalefet anlamında, geleneksel sistem-karşıtı hareketlerin devamı olarak görülebilse de, ortaya çıkış ve yaklaşım açısından, geleneksel sistem-karşıtı hareketlerden bir kopuş hali yaratmıştır. Eski sol sistem-karşıtı hareketlerin reddedilmesi, Batı'da sosyal-demokratlara karşı, Doğu'da komünistlere karşı, Üçüncü Dünya'da ise ulusal kurtuluşçulara karşı gelişen mücadelelerle şekillendi. Yeni toplumsal hareketlerin reddettiği eski sol sistem-karşıtı hareketler, kendi bölgelerinde, farklı yollarla da olsa iktidara gelmişti. Fethedilmiş iktidar altında ortaya çıkan yeni toplumsal hareketler parti örgütlenmesini ve politik iktidarı ele geçirme perspektifini bilinçli olarak reddettiler. Yeni toplumsal hareketlerin varlığı, fiili olarak, politik politikanın reddi anlamına geliyordu. İktidarı bilinçli olarak reddeden bu hareketler, bir "sosyal hareket" olarak ortaya çıktı. Yeşil Hareket'in, özellikle Almanya örneğinde olduğu gibi sonra partileşip, seçimle parlamentoya girmesi, bu hareketi yalnız politik olarak değil, aynı zamanda fiili olarak da bir "sosyal hareket" olmaktan uzaklaştırdı. XIX. yüzyılda ortaya çıkmış olan hareketler, (otorite karşıtı, haliyle devlet örgütlenmelerini ortadan kaldırmayı hedefleyen anarşist hareketi paranteze alırsak) devlet iktidarının fethini, ilk hedef olarak önlerine koyarlarken, yeni toplumsal hareketler, toplumsal iktidarı ve özerkliği ilk hedef olarak benimsiyorlar. Yeni toplumsal hareketler, işçi hareketlerini ve sosyal-demokrat hareketleri, artık yeterince sistem-karşıtı olmamakla suçluyor.

XIX. yüzyılın toplumsal hareketleri, emek-sermaye çelişkisinden hareket edeken, yeni toplumsal hareketler, geleneksel toplumsal hareketlerin önemsemediği ya da yok saydığı, doğrudan doğruya emek-sermaye çelişkisinden kaynaklanmayan çelişkilerden hareket etti. Söz konusu çelişkiler, yeni toplumsal hareketler açısından gerçek çelişkilerdi ve şiddeti açısından emek-sermaye çelişkisinden geri kalmazdı. Bu çelişkiler, toplumsal cinsiyet, kuşak, etnik kimlik, ırk, cinsellik talepleriyle içeriklendirilmiş statü gruplarını doğurdu ve hâkim statü gruplarına karşı, sınıfsal kimlikleri geri planda bırakarak, söz konusu taleplerin şekillendirdiği özgül kimlikleri öne çıkardı. Eski toplumsal hareketler, iktidarı almış oldukları halde, eski sistemden kopuş anlamında, bu taleplere cevap verememişlerdi. 68'li yıllarda gençlerin,

kadınların ve eşcinsellerin başkaldırısının, hâkim statü gruplarını (erkekler, daha yaşlı kuşaklar, çoğunluk...) tam bir yenilgiye uğratamasa da gerilemelerine yol açtığı aşikârdır.

Yeni toplumsal hareketler politika yapma anlamında da eski toplumsal hareketlerin pratiklerinden farklı kanallar yarattı. Bu, aynı zamanda, parti örgütlenmesine, bürokrasiye ve hiyerarşiye bir başkaldırı olarak gelişti. Bu başkaldırı, yalnızca, bilinen doğu ülkelerindeki bürokratik yapıya karşı olmayıp aynı zamanda sosyal-demokrat hareketlerin bürokratik ve hiyerarşik örgütlenmelerine de karşıydı. Yeni toplumsal hareketler, bu sürede özerk, katılımcı ve doğrudan eyleme dayalı yapılanmalar olarak kendini ortaya koydu.

60'lı yıllarda, başta Kuzey Amerika ve Batı Avrupa'da ortaya çıkan bu, yeni toplumsal hareketler -doğal olarak Eşcinsel Kurtuluş Hareketi de- zamanla diğer kıta ve ülkelere de yayıldı. 68'in ürünü olarak bilinen ve "yeni" olarak adlandırılan toplumsal hareketler, hiç de yeni sayılmaz. Gerçekte "yeni" olan, söz konusu toplumsal hareketlerin, 1960'lı yıllarda bir dalga olarak *yeniden* yükselmeleridir. 60'lı yıllara kadar hâkim olan geleneksel hareketlerin ilk ortaya çıktığı dönemde, yeni toplumsal hareketlerden pek çoğu mücadele halindeydi. Feminist, barışçı toplumsal hareketler gibi... Yine aynı dönemde anarşistler, cinsel özgürlük çerçevesinde eşcinselleri savunmuşlardır. Geleneksel hareketlerin hegemonyasıyla birlikte, bugün yeni toplumsal hareketler olarak adlandırdığımız hareketler, ya tamamen küçülmüş ya da gölgede bırakılmıştır. Ta ki, 68 kalkışmasına kadar...

Eşcinsel Realitesinin Türkiye'de Sahneye Çıktığı "80'li Yıllar" Seyri

68 kalkışması ve onun ürünü olan Yeni Toplumsal Hareketler, Türkiye'de asıl yansımasını 80'li yıllarda bularak ortaya çıkmaya başladı. Özellikle feminizm başta olmak üzere yeşil hareket ve eşcinsel hareket, '80 darbesiyle birlikte bütün toplumsal hareketlerin bastırıldığı bir dönemde, hem hayatın içinde hem de akademik ve düşünsel alanda büyük tartışmaları beraberinde getirmiştir. 12 Eylül askeri rejimi, travesti ve transsekssüellerle birlikte efemine erkek eşcinsellere yönelik yoğun ve şiddetli baskılar uygulamış ve heteroseksüel olmayanları zorla görünür alanların dışına sürmüştür. Aynı dönemde geleneksel toplumsal hareketlerin yaşadığı yenilgi de daha önceleri bu hareketlerin gölgesinde ya da denetiminde kalmış diğer toplumsal hareketlerin paradoksal bir şekilde önünün açılmasını sağlamıştır. Kadınlar, ba-

ğımsız olarak kendilerini ifade etmeye başlamıştır. Eşcinseller, sırf eşcinsel oldukları için baskı ve dışlanmaya maruz kaldıklarını görmüştür. Özellikle '80 öncesinden gelen, gençlerin başkaldırısı, bu dönemde yenilmiş de olsa, tabi grupların başkaldırısının mümkün olduğunu göstermiştir.

'80'li yıllar, yalnızca Türkiye'de değil, bütün dünyada mevcut dengelerin ve egemen düşüncelerin sarsılmasına yol açmıştır. '80'li yıllarda, Batı'da yeni toplumsal hareketler açısından genel olarak bir yenilgi ve "sosyal hareket" olarak bir küçülme görülmüştür. Türkiye'de ise aynı dönem geleneksel hareketlerin bastırılmasının bir sonucu olarak hâkim statüleri sarsıntıya uğratmış ve tabi statülerin kendilerini bağımsız olarak ifade etme olanakları yakalamalarına yol açmıştır. Fakat 68'le birlikte diğer bölgelerde ortaya çıkan yeni toplumsal hareketlerin küçülmesi ya da kurumsallaşmasının bir sonucu olarak, Türkiye'de ortaya çıkan benzeri yeni toplumsal hareketler bir talihsizlik yaşamıştır. Batı'da ortaya çıkan yeni toplumsal hareketler, özerkliğe, katılıma ve doğrudan eyleme dayalı olarak gelişmişti. Bu hareketlerden bazılarının –yeşil hareket– partileşmesi, bir sosyal hareket olarak sonları olmuşken, Türkiye'de bu son, ortaya çıkmaya başlayan yeni toplumsal hareketlerin bazılarının ilk adımı oldu. Yeşil hareketin olmadığı bir ortamda "Yeşil Parti" kuruldu! Buna rağmen, tam da yeni toplumsal hareketin tipik özellikleri olarak, yeşil hareketin, "çevre" hareketinden "ekoloji" hareketine kadar tam da sorunu yaşayanlar tarafından, köylerde ve metropollerde ortaya çıkarıldığı görüldü.

Türkiye'de eşcinsel hareket tartışmalarının, 80'lerin ikinci yarısında başlamakla beraber bir hareket olarak, 90'larla ortaya çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Başta İstanbul ve Ankara metropollerinde eşcinseller, kendiliğinden bir araya gelerek, gruplar oluşturdu. Bu gruplar, kadın hareketinde de görülmüş olduğu gibi, birincil grup ile bir sosyal hareketin ilk nüveleri olarak ortaya çıktı. Yeni toplumsal hareketlerin tipik özelliği olan doğrudan katılım ve doğrudan etkinliğin bu grupların da özelliği olduğu görülmüştür.

Yeni toplumsal hareketlerin, dünyanın diğer bölgelerindeki mevcut durumu her ne olursa olsun, Türkiye'ye yansıması farklı olmaktadır. Bu durum eşcinsel hareketi için de geçerli görülmektedir. İçinde yaşadığımız toplumda, barışçı, vicdani reformcu, feminist ve heteroseksüel olmayan yaklaşımlar doğrudan ve açıkça, iktidarın yumruğunu karşısında bulmaktadır. Açıktır ki, az gelişmiş ülkelerde ortaya çıkan yeni toplumsal hareketlerin işi hiç de kolay olmamaktadır. Bununla birlikte bilinir ki tahakkümün olduğu

her toplumda, özgürlük için verilen toplumsal mücadeleler her zaman ortaya çıkmıştır.

Son İnkâr Olarak Eşcinsel Realitesinin Cumhuriyet Seyri

Hepimiz biliriz ki daha ilkokuldan başlayarak başımıza kakılan Türkiye Cumhuriyeti'nin amacı Batı'yı yakalamak, hatta Avrupa'yı geçmektir. Varoluş gerekçelerini açıkça Batı düşmanlığı üzerine kuranlar bile en azından Avrupa'nın kültürüne karşı çıksa da tekniğini alma gayreti göstermiştir. Çatışmalar rolleri değiştirirken Avrupa aşkıyla yanıp tutuşanlar, "madem öyle, buyurun" diyen AB karşısında sarsılabiliyor. 2000'lerin başındaki Hükümet, sanki lütufta bulunuyormuş gibi "ulusal program"ı ağırdan almayı tercih etmiş, merkezi iktidarın diğer ortakları ise AB'nin şeytanlıklarını sıralama yarışına girmişlerdi. "Kültürü kalsın, tekniği yeter" diyenlerin tekniği bir yana bırakıp, bir an önce Avrupa'nın siyasi kültürüne sarılmak durumda kaldıkları bir süreçte şekillenen AKP Hükümeti de söz konusu siyasi kültürün temsilcisi tarafından yeterince ilerlememekle, reformlardan uzak durmakla eleştiriliyor.

Avrupalılaşma sürecinde, Tanzimat artı '70 yıl', artık seksen küsur yıl geride kalırken, vatan-millet aşkıyla yanıp tutuşanların ve halkı halka rağmen yönetme azmiyle halkın üstüne çullananların iktidar bölüşümü ve rant kavgasına rağmen Türkiye Cumhuriyeti'nden sorunların gerçek adını koyması ve onlarla yüzleşmesi bekleniyor. Karda yürürken çıkan sesin meğer "Kürt Realitesi" olduğunu sonunda anlayan Türkiye, eşcinselliğin "3-5 ibnenin zevk-ü sefası ya da hafta sonu hobisi" olmadığını, bu toprakların realitelerinden biri olduğunu da eninde sonunda kabul edeceği bir realite olarak sırada bekletiyor.

Eşcinsel realitesi belki de son inkârdır. Cumhuriyet Türkiyesini sahiplenenlerin de onu her tondan ve kanaldan eleştirenlerin de tereddütsüz üzerinde anlaştıkları tek konu eşcinselliktir. Cumhuriyetin cinsiyeti ve cinsel yönelimine dair kurulacak bir cümle her zaman kenetlenmiş bir heteroseksüel blok ile karşı karşıya kalmıştır. Adlandırılması ve yüzleşme dereceleri farklı olsa da konuşulmadık konu kalmadığı halde 90. Yılına yaklaşırken bile sıranın eşcinselliğe gelemediğini görüyoruz.

Cumhuriyetin toplum projesinde kendine yer bulamayan eşcinseller sosyal ve politik hayattan kovulmuş olsalar da kadın kadına ve erkek erkeğe aşk ortadan kalkmamış ve her dönem kendi eşcinselliğini yaratmıştır. Son 15-20 yıldır görünür olan eşcinsellik öncesinde kabaca iki dönemden söz edebiliriz.

Bunlardan ilki sosyal-kültürel gerçeklik ile oryantalist efsane ve fantezilerin birbirine karıştığı saray-hamam muhabbetleri ile Osmanlı! Şark-İslam klasikleri üzerinden bazen düz bazen edebi bir anlatımla, eşcinsel varoluşun sosyal-kültürel hayatına dair ipuçlarına ve gerçeklerine ulaşmak mümkün. Pekâlâ, herkes kendi fantezisine göre fesli bıyıklı veya tüysüz nazenin Türk erkeklerinin arzı endam ettiği bir dünyada salınmak da isteyebilir.

Türkiye'nin yüzünü Batı'ya döndüğü Osmanlı'nın son döneminde, Batı'da dinin yaptırım gücü geride kalıyor, yerine bilim ve kanun aracılığıyla homofobi kurumsallaşıyor. Daha Erbakan doğmadan çok önce bu topraklara Batı'dan "homoseksüellik" değil ama homofobi gelmişti! Cumhuriyet dönemiyle birlikte de homofobik tutum ve uygulamalar politik arenada kurumsallaşıyor. Homofobinin kurumsallaşması eşcinselleri görünmez kılıyor. Eşcinsellik realitesi, bürokratik seçkinler arasından kovuluyor; sosyal, kamusal alanlarda telaffuz edilmemeye başlanıyor. Eşcinsel, günümüze kadar süren, suçu olmayan suçlu konumuna itiliyor. Görünmezlik ablukasıyla kuşatılan eşcinseller sosyal ve kültürel hayattan tümüyle dışlanıyor. Karanlık park köşelerine, kıyıda köşede kalmış bir iki hamama hapsedilen hayatlar, "ahlaksız", "hasta" ve "sapkın" diye damgalanıyor. Yüzünü Batı'ya dönmüş Cumhuriyet Türkiyesi'nde, hem sosyal hem politik alanı kaplayacak şekilde, eşcinsellerin payına düşen homofobi oluyor.

Tüm bu dönem boyunca, eşcinsellik, daha doğru bir anlatımla eşcinsel ilişki, sosyal-kültürel bir kıskaca alınıyor. Bu durum ikili bir tarzı şekillendiriyor. Eşcinsel birey, sosyal kültürel hayatını norm olan hetero hayata göre kuruyor/kurmak zorunda kalıyor, böylece adını koymadan gizlice eşcinsel ilişkilerini yaşıyor. Eşcinselim diye ortaya çıkmayıp, erkeklik ve / veya kadınlık kategorisinden beklenen davranışları yerine getirdiği sürece sosyal, ahlakî, dinî, siyasî kurumların şemsiyelerinin altında kolayca kendine bir yer bulabiliyor. Oyunu kurallarına göre oynayamadığı için veya riyakâr vicdanların topluca rahatlatılması için seçilen kurban niyetine, elbette köyün delisi misali her mahallenin bir "ibne"si olacaktır!

Derken 12 Eylül askeri darbesi ile Türkiye'de taşlar yerinden oynuyor. Tüm toplumsal kesimler gibi eşcinseller ve travestiler de büyük zulümlere maruz kalıyorlar. İkili oynayıp kendini gizleyemeyenler, kıyıya köşeye itilip zaten dışlanmış vaziyette olanlar metropollerden zorla sürülüyor. Buna paralel özellikle travestilere yönelik baskılar kısa sürede geri tepiyor. Ahlak polisinin, devlet televizyonunun ve diğer resmi kurumların eşcinsel ve travesti-

lerin hayat alanlarındaki çemberi baskı, zulüm ve işkence ile daraltması, sorunun odaklaşmasına ve daha da görünür olmasına yol açıyor.

Yine askeri darbe ile sosyal kültürel ilişkiler değişikliğe uğruyor. Hâlihazırdaki örgütlenmeler ve bu örgütlenmelerin şekillendirdiği insan ilişkileri dönüşmek zorunda kalıyor. Daha önce sesi çıkmayanlar, söz hakkını kullanamayanlar, hâkim ilişkilerin kıyısında, gölgesinde kalanlar yeni sesler ve yeni açılımlar olarak sosyal hayatta bir bir ortaya çıkmaya başlıyor. Eşcinsel sesler de bunlardan biri olarak gün ışığına çıkıyor. İnkâr edilemeyen, tartışılan, konuşulan bir konu olarak eşcinsellik uzun zamandır gündemde yerini alıyor. Eşcinsel dergileri, eşcinsel kültür merkezleri, eşcinsel sempozyumları ile 1 Mayıslarda, savaş karşıtı mitinglerde dalgalanan gökkuşağı bayraklarıyla Cumhuriyet projesinin hedeflemesinin tersine bu toplumun sadece heteroseksüellerden oluşmadığı görülüyor.

Sosyal kültürel hayatlar, ilişkiler değişirken yasalar aynı paralelde ilerlemiyor. Meclis tarihinde ilk kez eşcinsellere, görünür gerçek eşcinsellere kapılarını açıyor; dinliyor ama henüz kaale almıyor. Cumhuriyet'in ilan edildiği Meclis'in çatısı altında "eşcinsel" sözü hâlâ en büyük küfür niyetine telaffuz ediliyor. Ayrımcılık, Türkiye'de yasal açıdan suç teşkil ediyor. Eşcinseller, cinsel yönelim ayrımcılığının da suç olarak tanımlanmasını istiyor ama talepleri karşılık bulmuyor. Eşcinsel davranış Türkiye'de suç değil ama çalışma hayatında cinsel yönelim ayrımcılığı görünmez bir şiddet olarak eşcinsellerin karşısına çıkıyor. Pek çok uzman ve klinik hâlâ kendilerine aileleri veya kurumları tarafından zorla getirilen eşcinsel bireyleri "tedavi" etmeye ve dönüştürmeye kalkabiliyor. Askeriye ise Türkiye'nin en güçlü ve söz sahibi kurumu olarak zaten kimseye fikir sormuyor ve işin en doğrusunu kendisinin bildiğine inanıp yoluna devam ediyor. Eşcinsel subaylar, askeri ceza kanununun 153. maddesine göre, "gayri tabiî mukarenet", nitelemesiyle işten atılıyorlar ve haklarını arayamıyorlar. Askeri psikiyatri hâlâ 1973'ten kalan ve dünyanın terk ettiği uygulamalarla, eşcinselliği, hastalık olarak görüyor.

Cumhuriyetin emanet edildiği gençliğin de heteroseksüel olduğundan kuşku duyulmuyor. Eğitim ve öğretim alanında, eşcinsel ergenlere yönelik zorunlu heteroseksüellik politikaları, eşcinsel gençlerin kişilik, kimlik ve sosyal gelişimlerini sekteye uğratabiliyor. Homofobik tutum ve uygulamalar eşcinsel gençlere yönelik zulme dönüşebiliyor.

Böylesi bir tabloya rağmen eşcinsel görünürlüğünün yükselmesi özellikle metropollerde parkların ve hamamların terk edilmesini, eğlence sektörü

üzerinden barların, kulüplerin ve benzeri mekânların ön plana çıkmasını beraberinde getirdi. Yeni mekânların yeni ilişkilere ve ilişkilenme tarzlarına yol açması haliyle gecikmedi. Önceleri eşcinsellerin fiziki şiddete maruz kalmaları ve hatta öldürülmeleri daha çok birincil ilişkiler dolayımıyla bir aile içi şiddet şeklinde yaşanırken artık yeni tarz ilişkilenmeler maruz kalınan fiziki şiddetin şeklini de çevresini de dönüşüme uğratıyordu. Eğlence sektörü ve periferisinde maruz kalınan şiddeti, yaşı ve konumu ne olursa olsun eşcinsel bireylerin "kolay lokma" olarak görülmelerinden kaynaklanıp, ekonomik temelli bir nefret suçu olarak telakki etmek mümkün. Seksenli yılların ikinci yarısında polisin erkek eşcinselleri oyuna getirme/tuzağa düşürme taktiklerinden farklı olarak bugün "gey cinayetleri"nden söz edilebiliyor ve ağır aksak da olsa peşine düşülüyor. Bununla birlikte "ağır tahrik indirimi" ile geylerin ve transların öldürülmesi kanunlar tarafından teşvik ediliyor.

Eşcinsellerin görünürlüğü şüphesiz ki eşcinsellerin yaşadıkları sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi sorunların da görünürlüğü anlamına gelmektedir. Haliyle inkâr işe yaramamış, adının konulmasını ve yüzleşilmeyi bekleyen "eşcinsel realitesi", heteroseksüel blokun cumhuriyetle yaşıt uzlaşmasına rağmen kendini yeniden var etmiştir.

Eşcinsel Realitesinin Görünürlüğü ve Erkekliğin Seyri

Türkiye toplumunda eşcinsel erkekliğin kurulumu veya tersinden kendi cinsine dönük erkeklerin eşcinselliklerini kurmaları ve şekillendirmeleri tam da Türkiye Eşcinsel Hareketinin 15-20 yıllık kısa tarihinin ürünü oldu.

Türkiye Eşcinsel Hareketi'nin yaratıcı örgütlenmelerinin başında gelen Kaos GL'nin ortaya çıkış gerekçelerinden biri, cinsiyetsiz toplum ütopyasını hedefleyen, cinsiyetin toplumsal yönüne dair eylemli eleştiridir. Kaos GL, tersinden iktidar fethi anlamına gelmeyecek şekilde, heteroseksüel erkek iktidarının yıkılmasının mümkün olduğuna inanıyor. Bu süreci, hem heteroseksüel hem eşcinsel erkeklerin özgürleşebilmesi için birlikte dönüşüm olarak tanımlıyor. Birlikte özgürleşmenin imkânlarını sağlayabilecek bu dönüşüm için hetero erkelerin bir cinsel yönelim olan heteroseksüellikten vazgeçmeleri gerekmemektedir!

Erkeklik, *toplumsal bir kategori* olup, değişmekte, dönüşmekte ve sürekli yeniden kurulmaktadır. Bu süreci bizlere Kadın Kurtuluş Hareketi, aynı anlamda kullanacak olursak Feminizm ve Eşcinsel Kurtuluş Hareketi politika ve pratikleriyle göstermiştir.

Son 15 yıldır Türkiyeli erkek eşcinseller erkekliklerinden daha az *kuşku* duymakta ve kendilerini erkek eşcinsel ve/veya gey olarak tanımlamaktalar. Pek çok travesti ve transseksüel samimi gözlemlerini ve fikirlerini paylaştıklarında, son 15 yıldan bu yana *"dönen"* ve/veya *"kestiren"* tv ve ts sayısında gözle görülür bir azalma olduğunu söylemektedirler. Pek çok heteroseksüel erkek, kendisine bir *iktidar* sunan ve/veya en azından belli bir *rant* sağlayan mevcut erkeklikten yorulduğunu ve gönülsüzlüğünü daha fazla ve daha belirgin bir şekilde belli etmeye başlamıştır. Kendi cinsine dönük erkekler ve/veya doğrudan kendini *eşcinsel erkek* olarak adlandıran erkekler arasında da farklı *erkeklikler* ve *erkeksilikler* şekillenmektedir.

Peki, var olan durum bize hangi imkânları sunmakta... Mevcut erkekliğin direnç noktası ne... Heteroseksüel erkek iktidarının tüm söylemlerine ve uygulamalarına rağmen mevcut Erkeklik'in yekpare olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Artık Erkeklikten bahsetmek yerine mevcut erkekliği besleyebilen *erkeksiliklerden* söz edebiliriz. Tabii ki bu erkeksilikler farklı kanallardan akacaktır...

Mevcut erkekliğin homofobiyi ürettiğini, beslediğini ve de karşılıklı *homofobi* üzerinden kendini kurduğunu biliyoruz. Tam da bu noktada yine bir imkân olarak tespit edebiliriz, mevcut erkeklik, yalnızca heteroseksüel olmayan erkekleri baskılamıyor. Aynı zamanda *kalıba* uymayan heteroseksüel erkekleri de baskılamakta ve hayatlarını çekilmez kılmaktadır. Mevcut erkeklik, toplumun farklı sosyokültürel, sosyoekonomik ve sosyopolitik *kesim* ve *ortam*larında farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Haliyle bu tanım farklı *erkeksi* pratiklerle şekillenmektedir. Tahmin edilebileceği gibi söz konusu toplumsal süreçler ister eşcinsel ister heteroseksüel olsun tüm erkekler için geçerli olmaktadır. Heteroseksüel erkeklik yekpare olmadığı halde, heteroseksist zihniyet, eşcinsel erkekleri hâlâ "erkek" olarak görmeye yanaşmamaktadır.

80 öncesinin asi ve devrimci –tabii ki hetero!– erkeğinin uzun saçı kısalıyor, kestirmeyeninki ise "atkuyruğu" halini alıyor... Asilik akla bile gelmezken atkuyruklu uzun saçlı bir erkek, "entel" diye durumu kurtaramıyorsa arkasından "karı kılıklı" veya "ibne" lafını yiyor... "Karı kılıklı ibneler" ise aynı dönemde Zeki Müren ya da Bülent Ersoy "gibi" olmadan da "eşcinsel" olabileceklerini öğreniyorlar... Arkasından konuşulan "o biçim" veya "ibne"nin yerini kendi adına konuşan ve eyleyen eşcinsel veya gey alıyor... Eşcinsel, ayrı bir varoluş olarak kendini ortaya koydukça hetero erkekler "Erkeklik"lerini ispatlamak için kılıktan kılığa girme eziyetinden kur-

tuluyorlar... Eşcinsel erkeği yarısı "kadın" yarısı "erkek" şeklinde resmeden medya, masa başında çizdiği bu resmin realiteye uymadığını çabuk kabul ediyor... Bıyıktan çoktan vazgeçmişken göğüs kıllarını tıraş etmenin erkekliğe halel getirmeyeceğini tecrübe eden hetero erkek, "farklılaşma"da sınır tanımadığını gösteriyor... Diğer taraftan hetero erkeğin vazgeçtiği bıyık, kıl ve tüy ve hatta maçoluğu devralan yeni erkek erkeğe varoluşlar, eşcinsellikler şemsiyesi altındaki pratikleri çeşitlendiriyor... Tabii ki tüm bu süreçlerin aynı zamanda sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik kanallarla ilişkilerini de akılda tutmalıyız...

Eğer ki bu değişiklikler ve farklılaşma pratikleri birer "sorun" olarak görülüyorsa veya ahlaki açıdan damgalanıyorsa açıktır ki yoksulların ve alttan gelenlerin erkeklerinde de görülmeye başlanmasındandır!

Bilinir, burjuva ve zengin erkekler yaptığında görmezlikten gelinir. Daha doğrusu alt kesimlerdeki insanlar aynı şeyleri yapmaya başlayana kadar ses çıkarılmıyor. Alt kesimlerde benzer davranışlar görülmeye başlandığında yaygara koparılıyor. Tabii ki bu noktada egemen ahlakın ikiyüzlülüğü kaydı düşmek gerekecektir... Bu ikiyüzlülüğün burjuva sınıfı tarafında yaşananlar güya gizlidir! Hafta sonu travestiliğinden, 'bi' kereden bir şey olmaza kadar o cephede her şey meşrudur. Kılıfına uydurabilirsen her şey denenebilir gerisi magazin muhabirleri ile danışıklı dövüşe kalmıştır.

Onlardan biri yaparsa macera olur, yoksullardan biri yaparsa sapıklık olur. Onlardan biri yaparsa çılgınlık olur, yoksullardan biri yaparsa soytarılık olur. Onlardan biri yaparsa kendini bağlar, yoksullardan biri yaparsa genel ahlaka uymaz.

Eşcinselliğin Türk Medyasındaki Seyri

"Türk Medyası" tabiriyle, yazılı, görsel veya işitsel ulusal çapta yayın yapan ve yaygın medya da denilen medya kastedilecektir. Türkiye'de son dönemde görsel medya yani televizyon ağırlığını ortaya koysa da basın da denilen ulusal gazeteler bu alanda ele alınacak ana organlar olmalı.

Çoğunluğu mevcut gazete kadrolarınca yayınlanan haftalık haber dergileri ise "Türk Medyasında Eşcinsellik" denildiğinde mutlaka üzerinde durulması gereken bir medya alanı olarak bir alt başlık olmayı hak eder.

Medya dendiğinde ele alınabilecek bir diğer alan ise kendini yaygın medyadan ayrı gören ve muhalif basın olarak bilinen, gazete ve haftalık alanında varolabilen kimi dergilerdir.

Uzun ömürlü olmasa da dönem dönem alternatif medya denemelerinin olduğunu da belirtelim.

Kaos GL Dergisi ile birlikte, doğrudan eşcinsellerin yayınıyla, yaygın medyanın dışında yeni bir alan açılmış oldu.

Türk medyasının eşcinselliği sunuşunun ve eşcinsellerle ilişkisinin seyri üç dönemle özetlenebilir. İzlediği seyir nasıl olursa olsun, bir başka deyişle nasıl ele alınıp sunulursa sunulsun "eş/cinsellik", Türk medyasının sürekli konularından biri olagelmiştir.

Birinci Dönem: Flaş haber!

12 Eylül askeri darbesinin siyasete ve toplumsal hayata bir müdahale dönemi de olan 80'lerin başını ilk dönem olarak belirleyebiliriz. Bu dönemde Türk medyasında "eşcinsel", ne olduğu tam olarak kestirilemeyen hayali bir varlıktır. Hatta bu hayali varlık, hayattan daha da koparma, uzaklaştırma ve toplumun dışına atma gayretiyle özellikle "homoseksüel" olarak adlandırılır. Kendinden menkul her türlü uzman/akademisyen de, sokaktaki vatandaş da, emniyet mensubu da, halkı bilgilendirecek gazeteci de, söz birliği etmişçesine, "normal" kategorisine sokamadıkları herkesi "homoseksüel" diye adlandırdılar. İster bıyıklı biri isterse çoktan operasyonunu tamamlamış bir transseksüel olsun, Türk medyası için fark etmiyordu.

Bu dönem aynı zamanda "homoseksüel" tabir edilen insanlara yönelik ayrımcılığın, baskının ve işkencenin doruğa çıktığı bir süreçti. Artık çıkmayan bir haftalık dergi (Yeni Gündem), "suçu olmayan suçlu" diye kapak yapmıştı.

Bu dönemin dergilerinde eşcinsellik, daha doğrusu her türlü cinsellik, bir "haber" konusuydu. Çoğunda da yaratılan, kurulan ve genelde "kapak" olan bir haber nesnesi olarak sunuldu. Başta "Nokta" dergisi, "Sokak", "Yeni Gündem", biraz geriye gidersek "Yankı", bu dönemden hatırlayabileceğimiz dergiler olarak sıralanabilir. Dönemin TRT'sinin inkârı, inkâr edemediğinde "psikoseksüel patoloji" ile "ahlaksızlık" zihniyetiyle harmanladığı sunuşu hatırlandığında bu dergilerin "kapak" dosyaları eşcinseller için soluk alınabilecek vahalar gibiydi. O dönem resmi ideoloji eşcinselliği poşetlenmesi gereken bir "muzır"lık olarak görüyordu.

Eşcinsellik, daha doğrusu, dönem itibariyle "homoseksüellik", günlük, ulusal gazetelerin ancak "3. sayfa"larında kendine yer buluyordu. *"Cinayet, sapık cinsellik, ahlaksızlık, ters ilişki, fuhuş, dönme, çocuklara kötü örnek..."* köşeleri eşcinselliğin sıkça geçtiği gazete sütunlarıydı. Aslında çoğu yine bu

gazetelerin patronlarınca ucuz versiyon olarak çıkarılan ve "bulvar basını" da denilen günlük gazetelerde eşcinselliğin sunuluşu ise her türlü "fantezi" sınırlarını zorlar nitelikteydi. Hitap edilen kesimlere göre cinselliğin sunumu çeşitlenirken örneğin lümpenler ve işçiler için "Tan" gazetesi, patronlar ve beyaz yakalılar için ise "Playboy" medyada arzı endam ediyordu. Eşcinsellik de bazen sür manşet, bazen de duruma göre ortalığı renklendirecek bir malzeme oluyordu.

Bu dönemde aynı zamanda Batı'da AIDS patlamıştı ve haliyle Türk medyasına yeni malzeme çıkmıştı. Bugün artık AIDS'in bir *"eşcinsel hastalığı"* olmadığını anlayan Türk medyası zamanında sınavda kaldı. Her konunun uzmanı köşe yazarları, o dönemde, *"AIDS, Tanrı'nın eşcinsellere bir laneti"* tekerlemesini tekrarlamaktan geri durmamışlardı.

"Normal" görülmeyen eşcinselliğin haberi de normal sunulamazdı. İçinde eşcinsellik geçen veya eşcinselliği çağrıştıran bir haber, okura "flaş haber" olarak sunulur. Cinsiyetçi ve ırkçı zihniyetlerden beslenmekten geri durmayan medya, eşcinsellikle ve eşcinsellerle ilgili haberlerde bu zihniyetini yeniden üretmekte sakınca görmez. Yalan, yanlış, abartı, aşağılama, ayrımcılık söz konusu "flaş haber"lerin alışıldık süsleridir. Gazeteci, cehaleti oranında küstah, gücü oranında zalimdir. Çünkü bir haber nesnesi olarak "eşcinsellik" ortalık malıdır. Çünkü gazeteci için örgütsüz ve en sorunsuz alandır. Bir eşcinsel bireyin ortaya çıkıp *"düzeltme"* yapamayacağı, hakkını arayamayacağı herkesin malumudur.

"Flaş haber" yaklaşımı için eşcinsellik, destursuz girilebilecek, hoyratça devşirilebilecek sahipsiz bir alandır. Eşcinsel ise pusuya düşürülecek, yakalanacak, üstüne atlanacak, duruma göre istenildiği gibi kullanılabilecek, her türlü şiddete uğrayıp hatta cinayete kurban gitmiş olsa bile magazinleştirilebilecek, henüz birey olamamış, başına geleni fazlasıyla hak etmiş, olsa olsa bir nesnedir.

"Flaş haber" zihniyeti etik kaygı gütmez; kendi ahlaksızlığını damgalanmış eşcinselin hayatıyla kamufle ederken vicdanı rahattır.

"Flaş haber" zihniyeti pornocudur; güçsüz olduğundan emin olduğu bir eşcinselin hayatını "haber" adı altında teşhir etmekte sakınca görmez.

"Flaş haber" zihniyeti yoksulların kâbusu olurken, haddini bilir, sınırını tanır ve zenginlerle danışıklı dövüşür.

"Flaş haber" zihniyeti homofobiktir; bilgi vermez, kitlesel cehaleti yeniden üretir.

"Flaş haber" zihniyeti ırkçıdır; habercilikle yetinmez, zorunlu heteroseksüelliği dayatır; ayrımcılığı ve şiddeti körükler.

"Flaş haber" zihniyeti cinsiyetçidir; kendi kurduğu bir erkek eşcinselliği üzerinden kadını aşağılar ve mevcut toplumsal kadınlığı yeniden üretir. Lezbiyen varlığını inkâr eder; kadın eşcinselliğini pornografik bir unsur olarak sunar.

Türk medyasının eşcinselliği sunuşunun ve eşcinsellerle ilişkisinin seyrinde artık ikinci döneme geçebiliriz. "Flaş haber" zihniyeti ilk dönem yaygın medyada eşcinselliği ana sunuş tarzı olarak egemenken, ikinci dönemde yeni kanallarla birlikte netleşme ve ayrışma da beraberinde geldi.

İkinci Dönem: Ortaya çıkış ancak Medyadan kaçış!

Birinci dönemde eşcinsellik eşittir travestilik ve transseksüellik olarak sunuldu. Bu durumun anlaşılır ilk nedeni *ortada olanla*, görünürlükle ilgiliydi. Travesti ve transseksüeller isteseler de varlıklarını gizleyemezlerdi. Varoluşları zaten kendilerini "gösterme" üzerine kuruluyordu. İkinci neden olarak maço ve cinsiyetçi medya eşcinselliği böyle sunarak *"erkeklik"*i kurtarmış oluyordu. Toplumsal hayatta ise kendi cinsini seven bir erkek, utanılası bu durumunu saklaması, herkesten gizlemesi ve ortalıkta görünmemesi gerektiğini bilirdi. Kendini gizleyemediği bir aşamada ise "erkeklik" alanını derhal terk etmesi gerekirdi. Bir erkek bir erkeği sevemeyeceğine göre birinin "gacıvari" yani *"kadın gibi"* olması gerekirdi; haliyle bu durumda geriye travestilik veya transseksüellik kalıyordu.

Arada bir kırdan ya da metropolden "sevici" haberi okusak da, ilk dönemde kadın eşcinselliği veya lezbiyenlik bir memleket meselesi oluşturmuyordu; gerektiğinde heteroseksüel erkekler için en fazla erotik/pornografik bir malzemeden ibaretti.

Başta bahsettiğim dergilere geri dönelim: Türk medyasının aslında aynı anlama gelmek üzere gazetelerin "3. sayfa" cinayet ve *"ahlaksız teklif"* haberleri dışında söz konusu haftalık dergilerde eşcinsellik bir varoluş olarak, bir hayat tarzı olarak da sunulmaya başlanmıştı. Kendi cinsini seven Türkiyeli genç erkekler, kendileri dışında sadece bir *Zeki Müren* bir de *Bülent Ersoy* olmadığını görmeye, metropollerde kendileri gibi erkek seven erkekleri bulmaya başlamışlardı. Sonuçta bir travesti olduğu halde "paşa" maskaralığı ile ruhen, fiilen ve de tıbben bir kadın olduğu halde "hukuken" kabul edilsin ya da edilmesin transseksüellik, eşcinselliğin ileriki aşamaları, eşcinsel olmanın kaçınılmaz sonuçları değildi. Tüm bunların dışında eşcin-

sellik, biseksüellik bir bir kapaklara kadar çıkıyor ve bu dergilerde sayfalar ayrılıyordu.

Onlarca kez "kapak" da olsa, sayfalar da ayrılsa tüm bu "eşcinsellik" ile ilgili haberlerde asıl özne eksikti: *Eşcinsel*in kendisi. Mankenler ve kurgu gerçeği ne kadar anlatabilirse, bu haberler de o kadar hayatın içinden oluyordu.

İkinci dönemi, *ortaya çıkış* ancak *medyadan kaçış* dönemi olarak tanımlayabiliriz. Onca eşcinsellik haberinde bir şeyler eksikti, yetmeyen ve doyurmayan bir yön vardı. Başta İstanbul ve Ankara metropollerinde birbirlerini bulan ve gruplar oluşturan eşcinseller için bu aşama bir çatışmalar dönemiydi. Çoğu eşcinsel için memleket henüz hazır değildi, *"ben bir eşcinselim"* diye ortaya çıkmaya. Nasıl olsa Avrupa Birliği'ne girdiğimizde her şey kendiliğinden düzelecekti! Medyanın ve medyada görünmenin tek yol olduğunu düşünenler de oluyordu. Yine bazıları medyada görünmediği sürece gerçek olduğuna inanamıyordu ama medya geldiğinde de en önce kaçıyordu. Haklı medya eleştirisinin arkasına sığınıp yüzleşilmeyen korkular nedeniyle yaygın medyayı toptan inkâra yönelmek de yollardan biriydi.

Kaos GL: Türkiye'nin ilk gey ve lezbiyen dergisi

Bu dönemde çatışmayı aşmaya yönelik doğru ve gerçekçi politika Kaos GL tarafından hayata geçirildi.

Kaos GL, memleketin hazır olmasını beklemedi; *"bu toplumda sadece heteroseksüeller yaşamıyor, biz de varız"* diyerek ortaya çıktı.

Kaos GL, sorunlarımıza kendimiz sahip çıkmalıyız, kendi sözümüzü yaratmalı ve doğrudan söylemeliyiz, diyerek, Eylül 1994'te, Türkiye'nin ilk gey ve lezbiyen dergisini çıkardı.

Kaos GL, Hollanda ya da Danimarka'ya kapağı atmanın çözüm olmadığını eğer ister ve mücadele edersek Türkiye'nin de değişeceğinin altını çizdi.

Kaos GL, Türkiye'nin AB'ye girmesini beklemenin doğru olmadığını, AB ülkelerindeki gey ve lezbiyenlerin mevcut hak ve özgürlüklerini mücadele ederek kazandıklarını vurguladı.

Kaos GL, sivil toplum örgütlerini zorlamanın, en azından kampuslarda ortaya çıkmanın gerekli ve mümkün olduğunu söyledi; gösterdi ve ortaya koydu.

Kaos GL, eşcinsellerin özgürleşmesi ve toplumsal hayatta görünür olabilmeleri için medyanın tek yol olmadığını, bununla birlikte haklı medya eleştirisinden hareketle medyanın toptan inkârının da doğru politika olmadığını vurguladı.

Kaos GL, dergiden önce, alternatif ve özgürlükçü medya organlarında kendi sözünü söylemeye başlamıştı. Yaygın medyada ise Kaos GL Dergisi üçüncü sayısıyla, ilk kez Hürriyet gazetesinde "haber" oldu. Bu haber gayet normal ve doğru bir haberdi; çarpıtmıyordu, bilgi veriyordu; aşağılamıyordu/dalga geçmiyordu, gerçeği aktarıyordu.

Gazetesiyle ve televizyonuyla yaygın medyaya göre *artık eşcinseller örgütleniyorlar*dı ama çatışma henüz tam olarak aşılamamıştı. Eşcinseller bir araya geliyorlardı, tek tek kendine güvenen bireyler ortaya çıkıyordu ancak bu durum *bir grup olarak* özgüvene dönüştürülebilmiş değildi. Medya da kendi cephesinden süreci yanlış değerlendiriyor, günü kurtarma ve haber yakalama yaklaşımıyla eşcinsellerden kırk yıllık politikacılar gibi davranmasını bekliyordu.

İkinci dönemde henüz maskeler tam olarak atılamamıştı. Bununla birlikte "medyadan kaçış" yerini medya ile görüşmeye, anlatmaya ve iknaya bırakmıştı. Bazen "görüntü" yoksa haber de olmuyordu; bazen de kendilerine *gey* ve *lezbiyen* diyen eşcinsellerin kendi gruplarını kurdukları, kendi dergilerini çıkardıkları haber veriliyordu medyada.

İkinci dönem için alternatif medya örneği olarak "Express" dergisini anmak gerekir. Bugün eşcinsellerin haberlerini mümkün olduğunca doğru ve düzenli aktaran Kürtlerin gazetesinin zamanında yayınlamadığı Kaos GL imzalı bir yazıya, Express dergisi sayfalarında yer vermişti. Daha sonra Express, düzenli bir "gey ve lezbiyen sayfası" hazırladı.

"Cumhuriyet" gazetesini de özellikle anmak isterim. Yaygın medyanın sınırında dursa da Türk medyası denildiğinde en köklü ve önemli organlardan biri olarak anılır. Homofobik bir parti liderinin eşcinselliği aşağılayan görüşlerine sayfalarında yer vermiştir. Eşcinsel grupların ortak cevabını da aynı şekilde üç gün boyunca okurlarına iletmiştir.

Üçüncü Dönem: "Eşcinseliz, gerçeğiz, buradayız!"

İkinci dönemin *özgüven eksikliği* kendini *medyaya güvensizlik* olarak ortaya koyuyordu. Birinci dönemde sergilediği habercilik anlayışı ile medya zaten bir *güven* telkin etmiyordu. Eşcinseller/eşcinsel gruplar ikinci dönemde medyaya güvensizliği, kendi özgüvenlerini geliştirerek aşmaya çalıştılar.

Kaos GL Grubu bu süreci kendi politik seçimini hayata geçirerek tamamladı. *"Coming Out"*un *kamera* karşısında "poz vermek" olmadığının, hayatın içinde görünür olmanın altı çizildi. Sivil toplum örgütleriyle iletişim kuruldu.

Kampuslarda rektörlük tanımasa da, gey ve lezbiyen varlığı fiilen kabul ettirildi. Ankara ve İstanbul'da yerel radyolarda onlarca *"gey ve lezbiyen kültür programı"* gerçekleştirildi. Kaos GL ile Lambdaistanbul öncülüğünde gruplararası ilişkiler geliştirildi. Derginin yasal kaydını yaptıran Kaos GL Grubu, kamusal alanda görünür olmada önemli bir adım olan gey ve lezbiyen kültür merkezi ve kütüphanesi olarak organize ettiği Kaos Kültür Merkezi'ni açtı.

Artık Türk medyasının eşcinselliği sunuşunun ve eşcinsellerle ilişkisinin seyrinde *üçüncü dönem* olarak adlandırdığım aşamaya geçebiliriz. Bu dönemin başlangıcının Kaos GL Grubunun kendi pankartı ve bayraklarıyla 2001 yılı 1 Mayıs'ına katılması olduğunu düşünüyorum. *"Eşcinseliz, gerçeğiz, buradayız!"*, *"Zorunlu heteroseksüellik insanlık suçudur!"*, *"Eşcinsellerin kurtuluşu heteroseksüelleri de özgürleştirecektir!"* sloganlarıyla işçilerle meydanlara çıkan eşcinsellerin görüntüsü, Türk medyası için de bir dönüm noktası oldu. Artık maskeler tümüyle atılmış her taraf için de bahane kalmamıştı. Tüm televizyon kanallarında ve gazetelerde, çoğunda ilk sayfadan ve birinci haber olmuştu. Bu eşcinseller medyanın daha önceki "homoseksüel"lerine benzemiyordu. Meydanlardaki işçi ve öğrencilerden görünürde bir farkları yoktu ama eşcinseldiler...

İkinci dönemdeki *"kaçma kovalamaca"*nın bu dönemde tersine döndüğünü söylemek mümkün. Bu dönemde eşcinsel grupların medyayla ilişkisi, eşcinsel özgürlük mücadelesinin doğru aktarılması yönünde seyretmeye başlıyor. Eşcinsel haklarının insan hakları olduğu kabul edilsin ya da edilmesin; homofobiden arınılsın ya da arınılmasın artık Türk medyası bir bütün olarak eşcinselliği tartışır hale geldi. Baştan beri anlatmaya ve dönemler üzerinden göstermeye çalıştığım gibi artık söz konusu tartışmanın nasıl evrileceğinde, eşcinsellerin/eşcinsel grupların mücadelelerinin de ana etkenlerden biri olacağı netlik kazanmıştır. Medyanın homofobisine maruz kalma, medyadan etkilenmenin yanı sıra medyayı etkilemenin de mümkün olduğu görülmüştür.

Belirtmek isterim ki tanımladığım *üç* dönem, Türk medyasını belki de genel olarak medyayı düşündüğümüzde, birbirini takip eden iç içe geçmiş bir süreci anlatıyor. Medya organlarının çeşitliliğini göz önünde bulundurduğumuzda, tanımlanan dönem özelliklerinin birbirini takip etme ve iç içe geçme anlamında her zaman karşımıza çıktığını görebiliyoruz. Medya sonuçta içinde yaşadığımız toplumun sosyal, kültürel değişiminin dışında değil. Mevcut iktidar ilişkilerinin dengeleri ve değişimi doğrudan medya alanına da yansıyor.

Eşcinsel Örgütlenmelerin Hak Mücadelesi ve Dernekleşme Seyri

Türkiyeli eşcinsellerin örgütlenme seyri, Kaos GL'nin, 15 Temmuz 2005 tarihinde, "Kaos Gey ve Lezbiyen Kültürel Araştırmalar ve Dayanışma Derneği" adıyla resmen dernekleşmesi ile yeni ve formel bir sürece girmiş oldu. Kaos GL Derneği'nin tüzüğünün kabulü ve derneğin resmen onaylanması ile Ankara, Bursa, İstanbul ve İzmir'deki Lezbiyen, Gey, Biseksüel ve Trans (LGBT) örgütlenmeleri söz konusu tüzüğün küçük değişiklik ve düzenlenmesiyle dernekleştiler.

Dernekleşen LGBT örgütleri, lezbiyen, gey, biseksüel ev transların özgürlükçü değerleri benimsemelerine, LGBT varoluşlarını gerçekleştirme ve kendilerini yetiştirerek toplumsal barış, huzur ve refahın gelişmesine bireysel, toplumsal, kültürel hayat ve davranışlarıyla katkıda bulunabilmelerine destek olmayı amaçlıyor.

LGBT örgütlerinin aynı zamanda çalışma ve mücadele alanlarına işaret eden dernekleşme amaçlarından bazıları şöyle:

Toplumu eşcinselliğin, diğer cinsel yönelimler gibi bir cinsel yönelim olduğu; ahlaksızlık, hastalık, suç v.s. olmadığından hareketle, eşcinsellik ve eşcinsellere dair aydınlatıcı, eğitici faaliyetlerde bulunmak.

Ülke genelinde LGBT haklarının kazanılması, korunması ve geliştirilmesi; LGBT bireylerin sosyal, kültürel ve ekonomik hakları alanında çalışmaların yaygınlaştırılması, yönlendirilmesi ve izlenmesi ile ilgili çalışmalar yapmak. Bu konudaki değerlendirmelerini ilgili kurumlara iletmek ve kamuoyu oluşturmak.

LGBT bireylerin, aile, eğitim, akademi, çalışma hayatı, askerlik, hapishane, hukuk, medya, cinsel sağlık, ruh sağlığı gibi alanlarda yaşadıkları sorunlar ve maruz kaldıkları insan hakkı ihlallerine dair çalışmalar yapmak. Bu konularda ilgili kurumlara öneri ve uyarılarda bulunmak, kamuoyu oluşturmak için çaba göstermek.

Psikiyatri ve psikoloji alanında cinsel yönelim ayrımcılığına ve homofobik tutum ve uygulamalara karşı çalışmalar yapmak. Psikiyatr/Psikolog - hasta/danışan arasındaki ilişkileri ve hasta hakları ile ilgili etik kuralların takibini yapmak, kuralların uygulanmasını izlemek, kurallara uyulmadığı durumlarda gereği için Türkiye Psikiyatri Derneği, Türk Psikologlar Derneği ve Türk Tabipleri Birliği nezdinde girişimlerde bulunmak.



Kaos GL Arşivi'nden

LGBT gençlerin aile, okul idaresi, yurt idaresi vb. kurum ve kuruluşların zoruyla, psikoloji ve psikiyatri kliniklerine kapatılması, dönüştürme terapileri ve / veya tedavi adı altında tıbbi, psikolojik ve psikiyatrik müdahalelere maruz bırakılmalarına karşı çalışmalar yapmak. Müdahalelerin takibini yapmak, raporlamak, gerektiğinde hukuki ve bilimsel girişimlerde bulunmak.

LGBT gençlerin damgalanmalarına, dışlanmalarına, tecrit edilmelerine, fiziki şiddete maruz bırakılmalarına, zorla tedaviye götürülmelerine, zorla evlendirilmelerine, göçe zorlanmalarına, evlerinden ve yurtlarından kovulmalarına; ekonomik, kültürel ve sosyal haklarından mahrum bırakılmalarına karşı sosyal hizmet uzmanları ile eşgüdümlü çalışmak.

Hukuk, yasalar ve mesleki yönetmeliklerde, eşcinsellerin ve eşcinselliğin suç, hastalık, ahlaksızlık, iffetsizlik, muzır vb. şekillerde tanımlanmasının ve gösterilmesinin takibini yapmak, mağduriyetleri ve hak ihlallerini izlemek, raporlamak. Yasalar ve mesleki yönetmelikler kapsamındaki cinsel yönelim ayrımcılığına ve homofobik tutum ve uygulamalara karşı çalışmalar yapmak.

Eğitim politikalarının, müfredatın ve ders kitaplarının cinsel yönelim ayrımcılığından arındırılması için çalışmalar yapmak. Ortaöğretimde LGBT öğrencilere yönelik cinsel yönelim ayrımcı, homofobik tutum ve uygulamaların takibini yapmak, bu uygulamaları raporlamak. Milli Eğitim Bakanlığı, eğitim sendikaları, psikolojik danışman ve rehber öğretmenlerle birlikte çalışmak için yollar ve politikalar geliştirmek.

Akademide öğrencilere verilen psikiyatri ve psikoloji öğretiminde eşcinsel cinsel yöneliminin, psiko-seksüel bir sapma veya patoloji şeklinde ele alınmasına, sunulmasına ve öğretilmesine karşı müfredatı ve uygulamaları izlemek ve gerektiğinde değerlendirmeleri ilgili kurumlara iletmek.

Çalışma hayatında yasaların, cinsel yönelim ayrımcılığını kapsayacak şekilde yeniden düzenlenmesini ve uygulanmasını takip etmek, cinsel yönelim ayrımcı uygulamaları rapor etmek. LGBT işçi ve memurları, cinsel yönelim ayrımcılığına karşı sendikal mücadeleye katılmaları yönünde yüreklendirmek, madden, manen ve hukuken desteklemek.

Eşcinsellerin Kurtuluşu Heteroseksüelleri de Özgürleştirecektir!

Türkiyeli Lezbiyen, Gey, Biseksüel ve Transların örgütlenme ve özgürleşme mücadelelerinin seyrini tamamlarken, 2001 1 Mayısı, sivil anayasa ve homo-

fobi, transfobi ve nefrete karşı yürüyüş süreçlerinden üç belgeyi kayda geçirelim.

Türkiyeli eşcinsellerin örgütlenme ve özgürleşme mücadelelerinde bir dönüm noktası olan 1 Mayıs 2001'de Ankara'da alanlara çıkmaları ile hem LGBT camia hem toplum hem de medya açısından geri dönüşü olmayan bir sürece girilmişti.

"Peki ya eşcinsel işçiler?" diye soran ve elden ele dolaşan 1 Mayıs bildirisinde, "Eşcinsellerin Kurtuluşu Heteroseksüelleri de Özgürleştirecektir!" deniyordu.

"Bizler kadınları seven kadınlar, erkekleri seven erkekler olarak, Buradayız! Eşcinseliz!

Mehmet ile Ayşe grev meydanında nişanlanırken, aşklarını mücadelelerine eklerken, o meydanda Ali'yi seven Ahmet'in; Ayşe'yi seven Hatice'nin olduğu hiç aklınıza geldi mi? Neler yaşadıklarını, hissettiklerini düşündünüz mü?

Sokaklarda 'ibne' diyerek ardından gülünen, fıkralara konu edilerek aşağılanan, dayak atılan, kendini saklamak, heteroseksüel rolü yapmak zorunda kalan eşcinseller hiç uzakta değiller...

Alışveriş yaptığınız bakkal ve pazarcının, çocuğunuzun öğretmeninin, yemeğini yediğiniz aşçının, bindiğiniz belediye otobüsünün şoförünün, okulda sıra arkadaşınızın, yanı başınızdaki iş arkadaşınızın eşcinsel olabileceğini hiç düşündünüz mü?

Bu sistemin kendini korumak için sürdürdüğü kadınların ve eşcinsellerin aşağılanmasına ve erkekliğin yüceltilerek hayatlarımızın baskı altında tutulmasına suç ortaklığı yaptığınızın farkında mısınız?

Kadınların ikinci sınıf, eşcinsellerin üçüncü sınıf insan muamelesi görmesine neden olan aynı heteroseksist düzendir. Kadın arkadaşlarımızla ya birlikte mücadele edeceğiz ya da boşa kürek çekmeye devam edeceğiz. Evde çocuğunuz, işyerinde arkadaşınız, okulda öğrenciniz, kapitalizme karşı mücadelede yoldaşınız olan EŞCİNSELİ efendinin dili ve ahlakıyla yargıladığınızın farkında mısınız?

Biz eşcinseller Almanya'da Naziler tarafından katledildik, Rusya'da Stalin tarafından hapsedildik, Çin'de Mao tarafından yok sayıldık... Türkiye'de uğursuz bir ablukayla kuşatıldık.. Heteroseksizm, özgüvenimizi ve onurumuzu ayaklar altına aldı, bizi maskelemeye çalıştı. Sözlerimiz, düşüncelerimiz 'muzır' bulundu: Poşetlendik.

Artık Yeter!

Köylerde, metropollerde, fabrikalarda, bürolarda, sokaklarda, okullarda bir gerçek olarak varız ve her yerdeyiz. Aşkımız 'zevk-ü sefa', hayatımız bir 'fantezi', kimliğimiz 'haftasonu hobisi' değil!

Eşcinselliği yargılamak ve aşağılamakla bütün eşcinselleri bir yalan perdesinin ardına hapseden, okullarında zorunlu heteroseksüelliğe tabi tutarak hayatı zehir eden, metropollerde katleden bu sistemin sözcülüğünü ve ikiyüzlü ahlakının bekçiliğini yapmış olmuyor musunuz?

Sizce de eşcinsellere yönelik ilan edilmemiş bir savaş yok mu?

Bütün etnik, kültürel ve cinsel farklılıkları yok ederek hepimizi birbirimize benzetmeye ve dolayısıyla bizi öldürmeye çalışan bu sisteme karşı beraber mücadele edelim!"

NE HASTALIK NE GÜNAH! HOMOFOBİ ve TRANSFOBİYE SON!

17 Mayıs Uluslararası Homofobi Karşıtlığı Günü, cinsiyet kimliği ve cinsel yönelimlerle ilgili tüm fiziksel, ahlaki veya sembolik şiddetlere karşı eylem ve karşı durma günüdür.

Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Travesti ve Transseksüel bireyler de dostlarımızla birlikte Homofobi ve Transfobiye karşı durmak için Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma'nın sonunda homofobi, transfobi ve nefrete karşı yürüyor.

Homofobi, Transfobi ve Nefrete Karşı Yürüyoruz!

Çünkü Heteroseksüel olmadığımız için öldürülmek istemiyoruz – yaşam hakkı istiyoruz!

Eşcinsel ve transseksüel olduğumuz için yaşam hakkımız gasp ediliyor, şiddete maruz kalıyor, nefret cinayetlerine kurban gidiyoruz. Polis, eşcinsel ve transseksüellerin katillerini bulmuyor. Mahkemeler, eşcinsel ve transseksüel öldürdükleri için katillerimize ceza indirimleri sunuyor.

Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Travesti ve Transseksüeller olarak hâlâ temel insan haklarından mahrumuz. Eşcinsel ve transseksüel olduğumuz için ifade ve örgütlenme hürriyetlerimiz "genel ahlak" ablukası ile kuşatılmış vaziyette.

Baskılanıyoruz, sosyal, kültürel, ekonomik ve politik hayata katılmamız engelleniyor.

Cinsel yönelim ve cinsiyet kimliklerimizden dolayı işe alınmıyor; çalıştığımız işlerden atılıyor, ayrımcı yasalarla mesleklerimizden men ediliyoruz.

Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Travesti ve Transseksüeller olarak gerçeğiz ve bu toplumun bir parçasıyız.



Kaos GL Arşivi'nden

Varlığımızı inkâr ederek bizleri sosyal ve politik hayattan kovanlara Hayır! diyoruz.

Toplumsal hayatın her alanına eşit katılmamızı sağlayacak yasal güvence istiyoruz! Cinsel Yönelim ve Cinsiyet Kimliği realitesinin tanınmasını istiyoruz. Bu toplumda sadece heteroseksüeller yaşamıyor; biz de varız! Cinsel Yönelim ve Cinsiyet Kimliği Ayrımcılığına Hayır! Nefret Cinayetlerine Son! Homofobi ve Transfobiye Son!

REALİTE TANINSIN! ANAYASA'NIN "EŞİTLİK" İLKESİNE "CİNSEL YÖNELİM" EKLENSİN!

Hâlihazırda yürürlükteki anayasa, eşcinsel realitesini tanımamaktadır. Buna karşı yıllardır, **"Anayasa'nın 10. Maddesine ek: Cinsel Yönelim!"** şeklinde özetlediğimiz talebimizi dillendirmekteyiz. Çünkü eşcinseller olarak gerçeğiz, toplumun bir parçasıyız, bugün olduğu gibi, yarın yürürlüğe girecek yeni "Sivil Anayasa"nın da taraflarından biri olacağız.

Türkiyeli eşcinseller olarak, "Bu toplumda sadece heteroseksüeller yaşamıyor; biz de varız!" çıkışıyla, **cinsel yönelim ayrımcılığının** ortadan kaldırılması için söz hakkımızı kullanmaya çalışıyoruz. Biliyoruz ve yaşayıp görüyoruz ki anayasada ve yasalarda **"eşcinsel realitesi"** görmezlikten gelinse de **"ayrımcılık"** söz konusu olduğunda, **lezbiyen, gey, biseksüel, travesti ve transseksüel** bireyler sırf cinsel yönelim ve cinsiyet kimliklerinden dolayı hayatın her alanında dışlanmakta, baskı görmekte, eşit katılımları engellenmekte ve yasal güvenceden yoksun bırakılmaktadırlar.

Beklediğimizin "özel" bir düzenleme olmayıp **"eşitlik"** yanlısı ve **"ayrımcılık"** karşıtı haklı bir talep olduğunu belirtmek isteriz.

Lezbiyen, gey, biseksüel, travesti, transseksüel bireylere yönelik ayrımcılık ve şiddet olaylarının artarak devam etmesi ve tüm bunlara karşı yasal güvenceden yoksun bırakılmamız endişelerimizi arttırıyor.

Eşcinsel bireylerin, **çalışma hayatındaki cinsel yönelim ayrımcılığı** nedeniyle işlerinden çıkartılması, sırf cinsel yönelimleri nedeniyle özel ve

kamusal alanda psikolojik ve fiziksel şiddete maruz kalmaları; travesti ve transseksüel bireylerin sırf cinsiyet kimliklerinden dolayı sosyal alandan tamamıyla dışlanarak en temel olan **yaşama hakkına** yönelik saldırılarla yok edilme girişimleri devam etmektedir.

Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Travesti, Transseksüel (LGBTT) bireylerin dayanışması amacıyla kurulan derneklere yönelik "genel ahlaka ve hukuka aykırı olma" gerekçesiyle kapatma davaları açılarak, LGBTT bireylerin örgütlenme ve ifade özgürlükleri engelleniyor. Her T.C. vatandaşı gibi demokratik, eşitlikçi ve özgür bir yaşam isteyen LGBTT bireyler ise mevcut koşullarda haklarının gereğince korunmadığına tanık olduğundan hukuki olarak kendilerini savunmaktan bile yoksun bırakılıyor.

Türkiye Cumhuriyeti'nin anayasasının tüm vatandaşlarının insan haklarını koruyan ve tüm ayrımcılıkları önleyen maddeleri içerecek şekilde düzenlenmesini önemsiyoruz.

Sivil Anayasa'da, **"eşitlik"**i düzenleyen maddeye, "cinsiyet"in ardından **"cinsel yönelim"** ve **"cinsiyet kimliği"** ibarelerinin eklenmesini istiyoruz.



Kaos GL Arşivi'nden

cogito

Cogito'dan • Cinsel Yönelimler ve *Queer* Kuram

Elizabeth Grosz • Deneysel Arzu: *Queer* Öznelliğini Yeniden Düşünmek
Zeynep Direk • Butler ve Hegel: Arzu, Tanıma ve Akrabalık
Judith Butler • Maddeleşen/Sorunlaşan Bedenler (Bela Bedenler)
Hülya Durudoğan • Judith Butler ve *Queer* Etiği
Morgan Holmes • İnterseks: Tehlikeli Bir Farklılık
Berfu Şeker • İnterseksüellik ve Cinsiyetin İnşası
Michel Foucault • *Herculine Barbin*'e "Giriş"
Selin Berghan • Transfeminizm
Selçuk Candansayar • Tıbbın (eş)cinselliğe Bakışı İçin Bir Arkeoloji Denemesi
F. Duygu Çabuk Kaya • Kadın Beyni, Erkek Beyni Varsa Eşcinsel Beyni de Var mı?
Julia Kristeva - Hülya Durudoğan • Söyleşi: Gerçek Özgürlük Başlangıç Yapmaktır / *La vraie liberté, c'est le commencement*
Noreen O'Connor • Psikanalizin Anarşisi
Mary Lynne Ellis • Hastamız Homofobi
Claire Colebrook • *Queer* Kuramın Olasılığı Üzerine
Janet Afary ve Kevin B. Anderson • Foucault, Toplumsal Cinsiyet ve Akdeniz ve Müslüman Toplumlarında Erkek Eşcinselliği
Selim S. Kuru • Yaşanan, Söylenen ve Yazılan: Erkekler Arasında Tutkusal İlişkiler
Tolga Yalur • İhlal ve Belirsizlik: *Hünsanın Bedeni*, İslam Hukukunun Kararsızlığı
Hande Öğüt • Lezbiyen Edebiyat ve Eleştiri
Lee Edelman • Gelecek, Çocuk Oyunu: *Queer* Kuram, Özdeşleşmeme ve Ölüm Dürtüsü
Hande Birkalan-Gedik • Türkiye'de 2000'li Yıllarda Farklılık, Cinsel Kimlikler ve Kimlik Politikalarının Yönetimi
Melek Göregenli • Heteroseksizm, Homofobi ve Nefret Suçları: Sosyal Psikolojik Yaklaşım
Virginie Descoutures • Lezbiyen Anneler: Eşcinsel Ebeveynlik Işığında Karşı Cinsiyet Normatif Düzen
Mehmet Tarhan • Lambdaistanbul Aile Grubu (LİSTAG) Yeni Bir Aile, Yeni Bir Aktivist Dil
Hasan Metehan Özkan • Araştırmacı Bir Aktivist...
Yener Bayramoğlu • Stonewall'dan Onur Yürüyüşü'ne...
Esra Yıldız • *Queer* ve Sessizliğin Reddi
Burcu Ersoy • Her Kadın Heteroseksüel Değildir
Ali Erol • Eşcinsel Kurtuluş Hareketinin Türkiye Seyri

Kapak görseli: Tuba Erdoğan

ISSN 1300-2880-65-66

9 771300 288009 65

9771300288065