



Trans Çalışmaları

Kaos
Queer +
Sayı 10
2021

Susan Stryker Zeminsizlik Üzerine: Transfobik Feminizm, Toplumsal Cinsiyet İdeolojisi, Transfeminist Eleştiri Christina Araştırma Seminerleri Programı Konferansı, Helsinki Üniversitesi • Marquis Bey Siyahlığın Trans*-lığı, Trans*-lığın Siyahlığı • Ruth Pearce, Sonja Erikainen, Ben Vincent TERF Savaşları: Bir Giriş • Özen B. Demir Kaslı Erkek ve İlaçları: Biyopolitik Öznelliğin Queer Serencâmi • Umut Şah Psikologların Queer Teoriye Yönelik Değerlendirmeleri • Oğulcan Yediveren Foucaultcu İktidar Teknolojileri ve LGBTİ+ Karşıtlığı: Boğaziçi Protestoları Vakası • Lara Özlen "Bizim Buralarda TERF'lere Yer Yok:" İstanbul'da Sosyal Medya Üzerinden Yapılan Tartışmalar Bağlamında Feminist-Queer İttifaklar ve Ayrışma Noktaları • Furkan Öztekin Yol Üstünde, Yağmur Altında: Ceyhan Fırat'ın Bacak Böcek Oyunu

KaosQueer+

Queer Çalışmaları Dergisi

Sayı 10 2021



**Kaos GL Derneği Adına Sahibi
ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**

Tarık Yıldız

Genel Yayın Yönetmeni

Aylime Aslı Demir

Editör

Prof. Dr. Susan Stryker

Aylime Aslı Demir

Ön ve Arka Kapak

Berk Kır

Ön Kapak

Kendilik yemeği

Arka Kapak

İsimsiz 3, 2021

Grafik Tasarım

Mustafa Demirtaş

Yönetim yeri

Kaos GL

Remzi Oğuz Arık Mah.,

Tunus Caddesi 93/8

Kavaklıdere - Ankara

Faks: +90(312) 230 6277

E-posta: editor@kaosgl.org

URL: http://www.kaosgl.org

Yayının Türü

Yerel Süreli Yayın / Yılda 1 kez yayımlanır

Yayın Şekli

Yıllık Türkçe

Basım tarihi

Kasım 2021

Baskı

Şen Matbaa

Özveren Sokağı 25/B

Demirtepe-Ankara

(0312. 229 64 54 - 230 54 50)

Sertifika No: 47964

ISSN

2148-8681

Kaos Q+ Dergisi, Gökkuşluğu Projesi kapsamında,
İsveç Uluslararası Kalkınma ve İşbirliği Kurumu
SIDA tarafından desteklenmektedir.

Yayın Kurulu

Ali Erol

Demet Gülçiçek

Emek Çaylı

Gülbanu Altunok

Gülsüm Depeli

Haydar Öztürk

İdil Engindeniz

İlke Cide

Remzi Altunpolat

Sevcan Tiftik

Danışma Kurulu

Aksu Bora

Alev Özkazanç

Ayşe Devrim Başterzi

Betül Yazar

Devrim Sezer

Elifhan Köse

Figen Çok

Gülşah Seydaoğlu

Hülya Şimga

Judith Butler

Koray Başar

Melek Göregenli

Nilgün Toker Kılınç

Nilgün Tural Cheviron

Osman Elbek

Selçuk Candansayar

Sema Buz

Sibel Yardımcı

Simten Coşar

Şahika Yüksel

Şevki Sözen

Yusuf Eradam

Zafer Aracagök

Kaos Queer+ Çalışmaları Dergisi, Kaos Gey ve Lezbiyen
Kültürel Araştırmalar ve Dayanışma Derneği'nin süreli,
hakemli yayınıdır.

Dağıtım: NotaBene Yayınları, Renas Yayıncılık, Mat-
baacılık, Reklam, Yazılım, Donanım, Bilişim, San. Tic.
Ltd. Şti. Adres: Bankacı Sok. 18/1 Çankaya/Ankara Tel:
03124170544 Sertifika No: 18074



İsveç
Sverige

içindekiler

Giriş	4	Aylime Aslı Demir
TEORIA		
Zeminsizlik Üzerine: Transfobik Feminizm, Toplumsal Cinsiyet İdeolojisi, Transfeminist Eleştiri Christina Araştırma Seminerleri Programı Konferansı, Helsinki Üniversitesi	6	Prof. Dr. Susan Stryker
Siyahlığın Trans*-lığı, Trans*-lığın Siyahlığı	18	Doç. Dr. Marquis Bey
TERF Savaşları: Bir Giriş	32	Dr. Ruth Pearce, Dr. Sonja Erikainen, Dr. Ben Vincent
QUEER ÇALIŞMALARI		
Kaslı Erkek ve İlaçları: Biyopolitik Öznelliğin Queer Serencâmı	44	Özen B. Demir
Psikologların Queer Teoriye Yönelik Değerlendirmeleri	56	Umut Şah
Foucaultcu İktidar Teknolojileri ve LGBTİ+ Karşıtlığı: Boğaziçi Protestoları Vakası	70	Oğulcan Yediveren
QUEERESK		
"Bizim Buralarda TERF'lere Yer Yok:" İstanbul'da Sosyal Medya Üzerinden Yapılan Tartışmalar Bağlamında Feminist-Queer İttifaklar ve Ayrışma Noktaları	86	Lara Özlen
Yol Üstünde, Yağmur Altında: Ceyhan Fırat'ın Bacak Böcek Oyunu	100	Furkan Öztekin
Berk Kır	108	

Giriş

Aylime Aslı Demir

Trans Çalışmaları Dergisi'nin (TSQ: Transgender Studies) kurucu direktörlerinden Prof. Dr. Susan Stryker'ın tema editörlüğünü üstlendiği 10. sayımız, Kaos GL'nin düzenlediği “Karanlığın Tahakkümünden Transfeminist Eleştirinin Ufuklarına” başlıklı 9. Feminist Forum'da da Stryker'ın tartışmaya açtığı “Zeminsizlik Üzerine: Transfobik Feminizm, Toplumsal Cinsiyet İdeolojisi, Transfeminist Eleştiri” başlıklı sunuş metniyle başlıyor. Günümüzde TERF ya da Toplumsal Cinsiyete-Karşı Eleştirel Feminizm olarak bilinen transfobik feminist söylemin günümüze ulaşan tarihsel kayıtlarını ortaya çıkaran çalışmasında Stryker aynı zamanda transpire kavramı üzerinden trans oluşun potansiyellerine değiniyor.

“Siyahlığın Trans*-lığı, Trans*-lığın Siyahlığı” başlıklı makalesinde Doç. Dr. Marquis Bey, başlıktan da anlaşılacağı üzere trans*'ın nasıl siyah, siyahın da nasıl trans* olduğunu ortaya koymaya çalışırken öncelikle siyah ve trans* kavramlarını radikal bir şekilde farklı bir okumaya tabi kılıyor. Bu okuma siyah ve trans*'ın poetik, yaratıcı ve parantolojik güçlerine odaklanıyor.

Dr. Ruth Pearce, Dr. Sonja Erikainen ve Dr. Ben Vincent tarafından ilk olarak Temmuz, 2020'de The Sociological Review'da yayımlanan “TERF Savaşları: Bir Giriş” başlıklı makale ise Trans-dışlayıcı retoriğin bir analizini sunuyor. Yazarlar bu metinde, trans haklarına karşı gelişen tepki dalgasını, trans karşıtı siyasetin siyasi manzarasını ve bunların daha eski toplumsal cinsiyet, dişilik ve kadınlık söylemleriyle ilişkisini ele alıyor. Ayrıca feminizm içinde trans olgusuna dair bilgilerin nasıl inşa edildiğini, trans dışlayıcı argümanlarda “bilim”in nasıl kullanıldığını ve bu argümanların üretildiği daha geniş ideolojik manzarayı inceliyor.

Hakemli akademik araştırma makalelerinden oluşan queer çalışmaları bölümü Dr. Özen B. Demir tarafından kaleme alınan “Kaslı Erkek ve İlaçları: Biyopolitik Öznelliğin Queer Serencâmı” isimli makaleyle başlıyor. Demir makalesinde vücut geliştirme alanında kullanılan anabolik steroid grubundaki ilaçların yan etkileri üzerinden bir cinsiyetlen(diril)me tartışması yürütüyor. Çalışmasını “sağlık ideolojisi” ve ideal beden tartışması ile biyopolitik

düşünüşteki “tertibat” kavramsallaştırması çerçevesinde irdeleyen yazar bu konunun queer potansiyellerine değiniyor.

“Psikologların Queer Teoriye Yönelik Değerlendirmeleri” isimli çalışmasında Doç. Dr. Umut Şah ise, 14 psikolog ile yaptığı yarı-yapılandırılmış bireysel görüşmeler aracılığıyla psikologların queer teoriye yönelik açıklamalarını ve değerlendirmelerini inceleme konusu yaparak söylem analizi aracılığıyla psikolojinin pozitivist konumlanışından kaynaklanan direnci ortaya koyuyor.

Hakemli bölümün son yazarı olan Oğulcan Yediveren, “Foucaultcu İktidar Teknolojileri ve LGBTİ+ Karşıtlığı: Boğaziçi Protestoları Vakası” isimli makalesinde hükümet yetkililerinin Boğaziçi Protestoları’na ilişkin LGBTİ+ karşıtlığı içeren açıklamalarını veri olarak kullanarak bunları eleştirel söylem analizi yöntemiyle hükümetin geniş ölçekteki ekonomi ve cinsellik politikalarıyla ilişkilendiriyor.

Lara Özlen’in “Bizim Buralarda TERF’lere Yer Yok:” İstanbul’da Sosyal Medya Üzerinden Yapılan Tartışmalar Bağlamında Feminist-Queer İttifaklar ve Ayrışma Noktaları” başlıklı çalışmasıyla başlayan Queeresk bölümü, Ankara Queer Sanat Programı’nın ikinci dönem sanatçılarından Furkan Öztekin’in “Yol Üstünde, Yağmur Altında: Ceyhan Fırat’ın Bacak Böcek Oyunu” isimli biyografik çalışmasıyla devam ediyor.

Sergi bölümünde ve kapaklarımızda çalışmalarını bizimle paylaşan sanatçı Berk Kır’a, bu sayının çevirmenleri Ece Durmuş ve Derya Bayraktaroğlu’na, dergiye gelen makaleleri titizlikle okuyan hakemlerimize ve katkı sunan herkese sonsuz teşekkürler, keyifli okumalar.



Zeminsizlik Üzerine: Transfobik Feminizm, Toplumsal Cinsiyet İdeolojisi, Transfeminist Eleştiri

Christina Araştırma Seminerleri Programı Konferansı, Helsinki Üniversitesi
5 Mart 2020

Prof. Dr. Susan Stryker, Ph.D.
Çeviren: Derya Bayraktaroğlu

1.

Yaptığımız şey kimliklerimizin gerçekliğini açıkça göstermektir, biz translar dünyaları beraberimizde getirebiliriz. Sırtlandığımız yük, ihtiyacımız ve ödülümüz budur, bu bizim süper gücümüzdür. Arzu ile hakikatin ayrı düştüğü yarık boyu filizlenen transgerçeklikler, olandan olacak olana akan yeni gerçeklikler şimdi meydana çıkıyor.

Bir şeyler çoktan dönüştü; yer yerinden oynadı, iklim değişti. Ufalanarak durdukları yeri yeniden belirleyen kıtaları ya da toprak, hava, ateş ve suyun gezegenin ısınan yüzeyi boyunca oluşturduğu yeni desenleri görebildiğimiz gibi, bunun izlerini etrafımızda açıkça görürüz. Kimliğimizin sınırlarını kulağımıza fısıldayan ve bizi bizim gibilerin yanına iliştiren uçsuz bucaksız bir gayrişahsi sosyal aygıt—toplumsal cinsiyet başlı başına değişti, değişiyor ve bizi değiştiriyor. Hepimizi. Bizler de onu değiştiriyoruz. Bireyliğin alışılmadık biçimlerinin bugünlerde kültürel kazanı en tepesine dek kaynatıyor olması ve yeni azınlıkların tanınma için seslerini yükseltmeleri yaşamın içinde daha derinlerdeki bir akıntının göstergesi, aynı zamanda semptomudur. Her birimizin kendine özgü yollar izleyerek içerisinde ve karşısında hareket aldığı o şekil

değiştiren Leviathan'ın hikâyesi —toplumsal cinsiyet— tam da şimdi yeni baştan anlatılmalıdır.

Tarih geçmiş değildir. Tarih, şimdiki zamanda anlattığımız hikâyedir, bir gün olabileceklere dair vizyonumuzu oluşturan şimdiye dek olup bitmiş ne varsa tamamına birleşmek için geriye uzanmaktır. Tarih değişmez gerçek değildir; bir vaattir. İçinde bulunulan zaman nasıl ki kendinden öncekilerin tamamından farklıysa, geleceğin de içinde bulunulan zamandan farklı olacağını vadeder. Tarih bir tanıklıktır; farklılığın mutlak ve değişimin kaçınılmaz olduğunun ispatını içinde taşır. Tarih yazmak, zamanın dipsiz boşluklarını doldurmak için bir ölü gerçeği diğerinin üstüne yığmaktan fazlası olmalıdır. Büyük egemenin şiddetini anıtlıştırmaktan, zorlu bir günün sonunda kendini nostaljinin tatlı kucağına bırakmayı ipe çekenleri tatmin etmekten fazlası olmalıdır. Başka bir dünya isteyen bizler için tarih yazmak, herhangi bir yerde, mevcut bir krizin tam içinde radikal bir olasılıkla göz göze gelmektir. Tarih şimdi ve burada meydana gelendir. Parçalamak ve dönüştürmek için daima çaba sarf etmemiz gereken şimdiki zamanın içinde geleceğin yolunu gözlerken hatırlanmayan geçmişler ile hayal dahi edilemeyen geçmiş eylemlere gerçeklik kazandıran anlatıdır tarih.

Merhaba! Burada olduğunuz için teşekkür ederim. Bu öğleden sonrayı açtığım sözler trans tarihinin sömürgecilikten bu yana Birleşik Devletler ismiyle anılan Kuzey Amerika'nın çeşitli bölgelerindeki uzanımını ve o tarihin bugün olanla ilişkisini konu edinen, üzerinde çalışmayı sürdürdüğüm kitabım, geçici ismiyle Changing Gender'in giriş kısmındandır. Bu sözleri "Transgerçekliğe Hoş Geldiniz" adlı bir çağrıyı seslercesine hem ortamı hazırlamak için hem de benden yapmam beklenen yorumları çerçevlendirmenin bir yolu olarak geçen yıl yaptığım konuşmaların çoğunun başlangıcında kullandım. Beni Helsinki Üniversitesi'nde bir Christina Konferansı gerçekleştirmem için davet eden Julian Honkasalo'ya teşekkür ederek devam etmek isterim. Üniversitede bunun gibi etkinliklerin gerçekleşmesi için perde arkasında çaba sarf eden idari personele de teşekkürler. Bugünkü konuşmam, Ocak ayında California-Santa Barbara Üniversitesi'nde gerçekleştirdiğim konuşmamdan uyarlanmıştır. Transfobik feminizmin zeminsizliği ve transfeminist eleştirinin imkânı hakkında konuşmak üzere oraya davet edilmemin ardındaki sebep, orada Feminist Çalışmalar'da bir doktora öğrencisi ve aynı zamanda "LGBTQ Çalışmalarına Giriş" dersinin asistanlarından olan, kişisel internet sayfasında ilgi duyduğu araştırma alanlarını "özellikle toplumsal cinsiyet ve sağlık konularında kadınların ve kız çocukların söylemsel olarak yok sayılmasına; kadın bedeni ile kadınlığı birbirinden ayırmaya; biyolojik cinsiyetin toplumsal olarak yapılandırıldığı ve değişmesinin mümkün olduğu gibi yanlış fikirler ile cinsiyeti bir duygu olarak tanımlayan görüşler ışığında cinsiyet ayrımcılığının önünü kesen yasalarda değişikliğe gidilerek kadınların ve kız çocukların medeni haklarında kayba uğratılmasına; çocukları ve genç yetişkinleri tıbben 'translaştıran' istismarcı ve tehlikeli deneysel uygulamalara karşı direnmek" olarak açıklayan Laura Turner isimli kadınla geçen yıl UC-Santa Barbara'da yaşanan uzlaşmazlıktı. Öğrenciler Turner'in bakış açısına itiraz ederek kendisinin derslerindeki duygusal ve entelektüel atmosferden şikayetçi olmuşlardı. Sonrasında içlerinden bazıları Turner'a karşı bir kampüs protestosu düzenlediler, imza kampanyaları aracılığıyla şikayetlerini dile getirerek çözüm aradılar. Bir konferans vermeye davet edilişim söz konusu talepleri karşılamaya yönelik kurumsal çabanın bir parçasıydı.

Filozof ve tarihçi Michel Foucault "kültür bireyin sesiyle konuştuğunda o, söylemdir," diyerek bir taşlama yapmıştı, buradan hareketle Turner'in kelimelerinde ifade bulan söylemin, "transgender veya transeksüel dışlayıcı radikal feminizm"le (kısaltılmış haliyle TERF) veya görüşlerini "toplumsal cinsiyete karşı-eleştirel feminizm" olarak tanımlayan kimi diğerlerinininkile ilişkili olduğunu görebilirsiniz öyle ki kendileri, toplumsal cinsiyet kavramını kandırılmış transgender bireylerin başkalarına zarar vermek için kullandıkları, esas gerçeği maskeleyen bir "ideoloji" veya inanç dizisi olarak görürler. Ben "transfobik feminizm" demeyi tercih ediyorum, çünkü bu deyiş bazı feministlerin benim gibilerle karşılaştıklarında başlarına gelmesinden korktukları tehlikenin kaynağı olarak trans bireyleri hedef göstermelerinin altını çiziyor.

Bu transfobik söylemin son birkaç yılda yaygınlaştığı göz önüne alındığında, UC-Santa Barbara'ya çağrılmamın son zamanlarda aldığım tek davet olmadığını tahmin edersiniz. Yeni Zelanda, Wellington, Massey Üniversitesi'ndeki aktivistler benimle iletişime geçtiler; Kasım ayında Speak Up for Women adlı transfobik feminist bir grup kampüslerinde bir etkinlik düzenlemiş, üniversitenin Rektör Yardımcısı ise etkinliği ifade özgürlüğünün bir parçası olarak kabul etmiş ve iptal edemeyeceğini düşünmüş buna karşın translar, kendini belirli bir cinsiyet kategorisi içinde tanımlamayanlar ve çeşitliliği savunanlar ile onları destekleyenlerden oluşan bir ittifak benden Speak Up for Women'i protesto amacıyla kampüse yakın bir yerde gerçekleştirecekleri bir karşı etkinlikte konuşmamı istedi. Aynı ay, trans kadınların natrans kadınları tehlikeye attığını alenen savunan "Feminist Current" isimli internet sitesini yürüten ve aynı zamanda bir WGSS yüksek lisans mezunu olan Meghan Murphy, Vancouver'deki Simon Fraser Üniversitesi'nin şehir merkezinde bulunan Harbour Center kampüsünde gerçekleşecek bir panele "ana akım medyanın ileri sürdüğü ön yargıların cinsiyet kimliğini nasıl şekillendirdiği"ni konuşmak için davet edildi. Planlanmış etkinlik protesto edilince organizatörler "güvenlik gerekçesiyle" paneli iptal etti, ancak panelin iptali WGSS Bölümü'nün beni Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları gibi geniş kapsamlı bir alan içinde transgender bireylerin öğreniminin kökeni ve işlevleri hakkında atölye çalışması yapmaya davet etmesinin sonrasında tekabül ediyor. Bunun bir ay öncesinde, transgender karşıtı

feminist felsefecilerle çevrimiçi bir forumda tartışmayı reddettiğim için twitter’da taciz edilmemin ardından Society for Phenomenological and Existentialist Philosophy’nin yıllık buluşmasında yapacağım açılış konuşmasını göndermiştim. Söz konusu açılış konuşmasından birkaç ay önce ise, UC-Santa Barbara’daki Laura Turner’e yaz boyu arka çıkan, tartışmayı reddettiğim toplumsal cinsiyete karşı- eleştirel feminist felsefeci Kathleen Stock’un da aralarında olduğu transgender karşıtı feministlerin çabalarıyla şişirilmiş ahlaki panik havası karşısında Birleşik Krallık Lezbiyen Çalışmaları Konferansı’nın trans bireyleri içermeye yönelik kararlılığını göstermek için orada da bir konuşma yapmaya davet edildim. Anglofon akademide kadın, toplumsal cinsiyet ve cinsellik çalışmaları alanlarında, özellikle trans meseleleri üzerine çalışan bizler, tüm bu örneklerin ancak küçük bir kesit sunabileceği transfobik feminist taraftarlığı ile transfeminist-müttefik direnişinin kördüğümüne günden güne daha çok karışmış vaziyetteyiz.

Bugünkü konuşmamı hazırlamak için Finlandiya’daki durumu kısaca araştırırken İngilizce dilinde buradaki transfobik söylemi açıkça işaret eden çok sayıda çevrim içi tartışmaya rastlamadım. Benden daha iyi bildiğiniz gibi burada güncel feminizm tartışmalarının çoğu Aralık ayında kurulan Başbakan Sanna Marin hükümetini merkeze alıyor, transgender meselelerine ilişkin tartışmalar ise büyük oranda Finlandiya Devleti’nin cinsiyet belirteçlerinin devlet onaylı değişiminin koşulu olarak transgender bireylerin kısırlaştırılmasını öne sürmesine odaklanıyor. Burada gördüğüm, Avrupa’nın hemen her yerinde olduğu gibi sözüm ona göç krizine cevaben yükselen etno-milliyetçi, ırkçı, beyaz-üstün ideoloji ve siyasal girişimlerdir ki bunlar geniş ölçekte, dünyadaki tepkisel popülist akımlarda yankı buluyor: yarım düzine kadar isim vermek gerekirse, Modi’nin Hindistan’ı, Duterte’nin Filipinler’i, Erdoğan’ın Türkiye’si, Orban’ın Macaristan’ı, Johnson’ın İngiltere’si, Trump’ın Amerika Birleşik Devletleri, Bolsonaro’nun Brezilyası. Bunların her birinde tepkisel popülist hareketlere politik anlamda giderek daha fazla hizalanan transfobik feminizm yaygınlaşıyor. Ortaklaştıkları eleştiri hattı— “toplumsal cinsiyet ideolojisi” transfobik feminizme göre trans kadınların kadınlara ve kız çocuklara zarar vermesinin önünü açan bir dizi kusurlu inanışken, diğerine göre ulusal egemenliği, geleneksel toplum yapısını ve dini inançları fesheden Batı icadı, seküler, Kuzeyli

neoliberal kapitalist bir ideolojidir. Konuşmamın devamında bahsedeceğim üzere bu tür görüşler, kendini siyasal yapının bizzat parçası gören ve devletin alanına müdahale etme hakkı bulunan vatandaşların oluşturacağı katışıksız bir toplumu düşleyen biyopolitik fantezilerde kök salıyor. Bu bakımdan, Finlandiya’nın transgender bireyler için öne sürdüğü kısırlaştırma şartı, aleni bir transfobik söylem olarak ya da olmayarak transfobik feminizmle aynı öjenik akıl yürütme biçimini yürürlüğe koyar.

Bu meseleleri kamusal zeminde ele almamın sıklıkla istenmesinden onur duyuyor olsam da geri çevirdiğim, kabul ettiğimden çoktur. Sorun, ciddi bir sorundur. Varoluşumun meşruiyetiyle ilgili transfobik görüşleri olan kişilerle tartışmayı kararlılıkla reddediyorum çünkü söz konusu olan şey sahiden ispata veya tartışmaya açık değil. Bağnaz fikirler kamusal alanda dile getirildiğinde veya kutuplaşmış politik iklimimizin bir yansıması olan sınıflarımızdaki tartışmaları yönetmek söz konusu olduğunda kurumsal yönerge öne sürebilecek bir bilgeliğim yok, işini iyi yapan idarecilerin öne sürdüğü uygulamaları tavsiye edebilirim veya bu tür rahatsız edici konuşma eylemlerine karşı yeniden bağlamaştırma, bozma, karşı çıkma gibi işe yaradığını bildiğim aktivist yöntemleri yineleyebilirim. Aldığım eğitim, bir tarihçi olarak zamanda bu belirli ana nasıl vardığımızı anlamak için bazı uzmanlıklar edinmemi sağladıysa da daha iyi bir geleceğe ilerlemenin ideal yolunu ileri sürmek konusunda bir başkasına kıyasla üstün niteliklere sahip değilim. Anglofon bağlamlarda transfobik feminizmlerin tarihi hakkındaki araştırmalarım geniş ölçüde yaygınlaşmıştır, konuya Vikipedi-düzeyinde aşına herhangi birinin sahip olduğu genel geçer bilgiyi oluşturur, ne var ki araştırdığım ve yayınladığımdan daha fazla bilgiye sahip değilim. Aldığım konuşma davetlerinin çoğu trans-dayanışmasının ifadesidir ve bu davetler için son derece minnettarım ancak natrans müttefikler ayağa kalkıp transfobiye karşı mücadeleye ön ayak olduklarında daha çok memnun oluyorum. Gündelik yaşamımdan uzak tutmakta aslında son derece iyi olduğum olumsuz ve düşmanca tavırlarla bu denli doğrudan karşı karşıya kaldığım için sıklıkla duygusal olarak tükenmiş hissediyorum. Dahası günden güne kirlenen bir ortamda gardımı indirme ihtimalim üzerine kafa yormaktan, erken davranmaktan yoruldum. Son zamanlarda sıklıkla böyle hissediyorum. Yerine getirmem beklenen görevlere karşı kendimi genellikle eşitsiz hissediyorum.

Geçenlerde kitabımın süre giden araştırmalarıyla ilişkili bir şey okuyordum, aklım aynı zamanda yapmam istenen konuşmaları düşünmekle meşguldü, o esnada bana bu gibi konuşma davetlerini bazen neden kabul ettiğimi, yazdığım kitabı neden yazdığımı ve hatta yaptığım işi neden yaptığımı hatırlatan bir paragrafta karşılaştım. Şöyle:

“Çünkü muğlak cinsiyet, şayet kural bozmayı simgelemiyorsa, toplumsal idealin ters yüz edilmesini simgelediğinden doğru biçim verilmiş, doğru zamanda doğru yerde konumlandırılmış ve gerekeni yapmaya sevk edilmiş, böyle bir kişi... tam da bu sebeple sosyal karmaşayı giderebilirdi... O ne olduğu bilinmez [er] ki istikrarı temin edebilir, kiri arındırabilir ve cinsiyeti diğer cinsiyetin görüşleriyle bozguna uğratılmış olan kelimenin tam anlamıyla... müstesna bir şey, has erkeklik veya kadınlık üretebilir.”

Bu sözler, kitabımın yirminci yüzyılın ortalarını ele alan bölümünde yaptığım cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının ortaya çıkışıyla ilgili pek de sıradışı olmayan izahlarla örtüştü. Feminist Çalışmalar’a giriş niteliğindeki toplumsal cinsiyet ve cinsellik derslerinden de bildiğiniz gibi, Gayle Rubin’in insan sosyal etkinliğinin ham “biyolojik cinsiyeti” kültürel olarak itina ile işlenmiş belli başlı bireylik türleri ve kategorilerine nasıl dönüştürdüğünü açıkladığı ve “cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemi” kavramını ortaya koyduğu 1974 tarihli “The Traffic in Women,” makalesinin öncesinde toplumsal cinsiyet kavramı feminist analizin bir parçası değildi. Joan Scott’un “Gender: A Useful Concept of Historical Analysis,” isimli hayli tanınmış makalesini okuma fırsatınız olduysa toplumsal cinsiyetin ancak 80’lerde sosyal-bilimsel bir mefhum olarak geniş çapta benimsendiğini, insan farklılıklarına anlam yükleyen ırk veya sınıfa benzer biçimde kullanıldığını, söz konusu farklılıkların toplumsal baskının icrası yoluyla hiyerarşilere nasıl dönüştüğünü biliyor olmalısınız. Eğer Joanne Meyerowitz’in “How Sex Changed”, Jennifer Germon’un Gender: A Genealogy of a Concept ya da Jules Gill-Peterson’s yakın zamanda yayınlanan “Histories of the Transgender Child”ini okumadıysanız aslen dilbilgisi ve dilbilim alanına yerleşik toplumsal cinsiyet kavramının, 1940 ve 1960 yılları arasında endokrinoloji, psikoloji ve

psikiyatrinin klinik uygulamalarıyla muamele gördükten sonra feminist toplumsal analizin alanına nasıl göç ettiğinin farkında olmayabilirsiniz. Yirminci yüzyılın ortalarından önce toplumsal cinsiyet yalnızca bir dilbilgisi tasavvuru olmaktan ibaretti, insanları değil kelimeleri nitelemek için kullanılıyordu ve biyolojik cinsiyetle hiçbir alâkası yoktu. Kelimelerin gelişigüzel kategorilerini mevcut herhangi bir dile gramatik açıdan benzer yollarla aktaran gelişigüzel kurallarla ilgiliydi. Tıp doktorları ve laboratuvar çalışmaları yürüten bilim insanları interseks ve trans bireylerle ilgili çalışmalarında gözlemledikleri benlik bilinci, sosyal roller ve beden arasındaki uyumsuzluğu tanımlamak için bir analogi olarak gramatik toplumsal cinsiyeti benimsediler ki biyolojik bedene atıfta bulunmak için bugün sıkça duyduğumuz kavramlardan birini, biyolojik cinsiyeti, psikolojik kimliği ve sosyal kategoriye işaret etmek için yine aşına olduğumuz toplumsal cinsiyeti kullandılar. Rol ve kimliğin biyolojik cinsiyetle ilişkisinin, bir kelime ile kelimenin gramatik toplumsal cinsiyeti arasındaki ilişki gibi olduğunu ileri sürdüler.

Başka türlü ifade etmek gerekirse: transfobik feministlerin transların herkese dayatmaya çalıştığı bir icat olduğunu söyledikleri kültürümüzde hâkim “toplumsal cinsiyet ideolojisi” aksine normatif toplumsal düzeni tehdit ettiği için ayrıştırılan, muğlak bedenli bireylere karşı adına hetero-ataerlik tıbbi kapitalizm diyebileceğimiz şey tarafından icat edildi. Ayırt edilebilir erkek kadın rolleri ve kimlikleri hasat etmek için eril/dişi ayrılığının cerrahi olarak dayatılmasına ve kelimenin tam anlamıyla itaatsiz etin üzerinde çalışarak uyumsuz ruhları ıslah etmeye gerekçe sağlayan cinsiyet ikiliği, bir sınırlama stratejisidir.

Varoluşu bu ikilikte olağan dışı kılınan translar ve interseksler Batılı modern bireyliğin içine saplanmış, istiridyenin içindeki sindirilemeyen kum taneleridir dolayısıyla toplumsal cinsiyet, rahatsızlık veren oluşumuzu düzeltmek isteyen sistemin salıgiladığı ideolojik incidir. Az önceki alıntıya geri de dönebiliriz:

muğlak cinsiyet, şayet kural bozmayı simgelemiyorsa, toplumsal idealin ters yüz edilmesini simgelediğinden doğru biçim verilmiş, doğru zamanda doğru yerde konumlandırılmış ve gerekeni yapmaya sevk edilmiş

...böyle bir kişi... bu sebeple sosyal karmaşayı giderebilirdi... ne olduğu bilinmez istikrarı temin edebilir, kiri arındırabilir, ve cinsiyeti diğer cinsiyetin görüşleriyle bozguna uğratılmış olan, kelimenin tam anlamıyla... müstesna bir şey, has erkeklik veya kadınlık üretebilir.”

Aslına bakarsanız bu sözlerin yazarı arkeolog ve sanat tarihçisi Cecelia Klein yirminci yüzyılın ortalarında Kuzey Amerika'daki toplumsal cinsiyetten bahsetmiyordu, Gender in Pre-Hispanic America isimli bir antolojide yer bulan yazısında bahsettiği güney-orta Meksika'daki Nahua halklarının 500 yıldan daha uzun bir süre önceki inanç sistemlerinde cinsiyet belirsizliğinin işleviydi. Böylesi farklı bağlamlar arasında bu denli keskin bir zaman ötesi temas ya da yankılanım hissediyor olmam sanırım kendi zaman ve mekânlarının kategori-bölücüleri olan bizlere, düzenin yeniden tesis edilmesinde kendinin dışarısı olarak ihtiyaç duyan benzer -belki de tamamıyla aynı- sembolik sürecin işleyişini bir yerden tanıdığımdan. Bugün, kendi kültürümde transgender birey olarak konumlandırıldığım yerin mitopoetik boyutlarına kendimi açtığımda daha az yorgun hissediyorum. Burada olmamın sebebinin tartışmak, bir tartışmayı kazanmak, prensipleri belirlemek, stratejik tavsiyeler iletmek ya da ikna edici bir çözümleme sunmak olmadığını hatırlıyorum, her ne kadar yol boyu aynı zamanda bu tür şeyler başarma imkânım olmuşsa da. Ben, daha ziyade şimdi ve burada, topluluk içinde, translığı meydana getirme ritüelini icra etmem için aldığım bir çağrının şevkiyle doluyum. Ben, kimilerine korku salan olmayabilirim ancak kimi diğerlerinin umduğu gibi düzeni yeniden kurmaya da gelmiyorum. Hiçbir şeyi aklayıp paklamıyorum. Bunun yerine, birlikte zaman ve uzamı farklı bir eksende bükebilelim diye ipleri açmanın görece karanlık sanatlarını talim ediyorum. İşlevimin özü budur.

4.

O hâlde söz konusu işlevimi, akademik talimli bir transgender tarihçi olarak mevcut kapasitemle transfobik feminizmin çağdaş dirilişi meselesine değinmek konusunda etkinleştirmeme lütfen müsaade edin.

Size, muhteşem büyük büyükannelerimizin genç olduğu evvel zamanda geçen, yıllar önce kendi ağızlarından dinlediğim, daha önce de anlattığım, parçası olduğum topluluğa dair muhtemelen duymuş olduğunuz bir hikâye anlatmak istiyorum. Yüz yüze anlatmayı ise şu anda içinde bulunduğumuz sosyojenez sürecinin parçası olarak görüyorum.

Farklı ulusal, kültürel ve dilsel bağlamlarımız düşünüldüğünde hikayelerimin sizin için ne anlama geleceğinden emin değilim ancak bunlar anlatmam gereken hikayeler. Umarım anlattıklarımı ABD transgender tarihinin global bir paradigma olarak daha fazla merkezleştirilmesi olarak değil, herhangi bir başka yerde de olması muhtemel bir şeyin neden önce orada olduğuna dair yerel temelli bir izah olarak alabilirsiniz.

Günümüzde TERF ya da Toplumsal Cinsiyete-Karşı Eleştirel Feminizm olarak bilinen transfobik feminist söylemin günümüze ulaşan tarihsel kayıtlarına bakıldığında ilk görünüm bildiğim kadarıyla 1973 yılındandır ve Beth Elliot ile eski dostu Bev Jo von Dohre'nin deneyimlediği birbiriyle çelişen gerçeklikler etrafında şekillenir.

Beth ile Bev, 1968 yılında San Francisco Eyalet Üniversitesi'nde birinci sınıftayken, Beth henüz 18 yaşında bir erkek olarak yaşam sürerken tanışmışlardı, ikisi birlikte lezbiyen olarak açıldılar. 1971 yılına gelindiğinde, Beth'in anlattığına göre dostane bir şekilde ayrılmışlardı, Bev'e göre pek de öyle olmamıştı. Beth, kadın kadına müziğin erken dönem sahnesinde adını duyuran bir transseksüel lezbiyen folk şarkıcısı olmuştu ve aynı zamanda öncü lezbiyen hakları örgütü Daughters of Bilitis'in San Francisco şubesinin başkan yardımcısıydı. Bev, Berkeley ve Oakland'daki East Bay lezbiyen cemiyetinin parçası olan Gutter Dykes kolektifine katılmıştı ve adım adım transfobik bir yönde ilerliyordu.

Aralık 1972'de Bev, bazı TERF-eğilimli kadınların da desteğiyle, Daughters of Bilitis'e Beth tarafından cinsel tacize uğradığını, o zaman bu zaman Beth'in aslen bir erkek olduğunu ve bu sebeple lezbiyen örgütten atılması gerektiğini bildirdi. Beth, açılma süreçlerinde Bev ile aralarında bir flörtleşme olduğunu ancak bunun hızla bir platonik dostluğa evrildiğini, dahası takıldıkları süre içinde Bev'in olumsuz duygularından

haberi olmadığını ileri sürerek itiraz etti. Sonrasında Beth, kendisinin translığına karşı Bev'in dile getirmedığı bir tür tereddüdü olduğunu ve bunun Bev'in o sıralarda yeni yeni içine girdiği alt kültür çevreleri tarafından pekiştirildiğini, sonuç olarak Bev'in Beth'in oluşuna dair inkârının onun kendi lezbiyen kimliğini kurma deneyimiyle ilişkili olduğu kanaatine vardı. Bev'in hikâyesinde ise: Beth ona sevişmek için sürekli baskı yapıyordu, Bev'in söz konusu o istenmedik yaklaşma girişimleri hakkında konuşacak gücü bulması için mesafe alması ve zaman geçmesi gerekmişti. Yaşanan her hangisiyse, Daughters of Bilitis üyeleri oylama yaptı. Çoğunluk Beth'in ihraç edilmesinden yana oy kullandıysa da kolektif bünyesinde haber bülteni için çalışan ekip protesto etmek için iş bıraktı. Öne sürülen bu "seks-avcısı-erkek-olarak-cislezbiyenlere-zarar veren-trans-kadın" anlatısı birkaç ay sonra Nisan 1973'te Los Angeles'teki West Coast Lezbiyen Konferansı'nda muazzam bir debdebe yarattı, söz konusu etkinlik Amerika Birleşik Devletleri'nde şimdiye kadar gerçekleşmiş en geniş katılımlı lezbiyen buluşması oldu. Beth konferansın organizasyon komitesindeydi, aynı zamanda şarkıcı olarak sahne alacaktı. Beth'in sahneye çıkmasına izin verilmemesini isteyen ve Beth'in varlığını protesto ederek etkinlikte boy gösteren Gutter Dykes katılımcılara broşürler dağıttı, Beth'in sahneye çıkması halinde etkinliği bozacakları tehditlerini ilettiler. Beth'in -ve dolayısıyla diğer trans kadınların- kadın hareketinde ve lezbiyen cemaatinde bir yeri olup olmayacağı bir kez daha oylandı. Bu defa el kaldırarak yapılan oylamada, dahil etme taraftarı oylar toplamın üçte ikisiydi, ancak oy sayısı bakımından azınlık grup sonuca rıza göstermeyi reddetti. Beth sahne aldıysa da olanlar yüzünden fazlasıyla sarsılmıştı, performansından hemen sonra konferanstan ayrıldı. Nüfuzlu kitabı *Sisterhood is Powerful* ile ulusal çapta ünlenmiş, aynı zamanda Gloria Steinem ve Jane Fonda ile birlikte *Women's Media Center*'in eş kurucusu olan konferansın açılış konuşmacısı Robin Morgan, transseksüel karşıtı duruşa hâli hazırda sempati duyuyordu. Morgan, konferansa New York'tan geç varmıştı, hem oylamayı hem de Beth'in performansını kaçırmıştı fakat Gutter Dykes ile saatler süren istişaresi sonrasında dağıtılmış broşürlerde yer alan konuları, retorik, yargıları ve suçlama biçimlerini ertesi günkü konuşmasına dahil etti. Eğer transfobik feminizmin bir yaratılış destanı olsaydı, Morgan'ın konuşması transfobik feminizmin *Kitab-ı Mukaddes*'i sayılırdı. O konuşmanın Morgan'ın *Going Too*

Far isimli anı kitabında yeniden yayınlanmış bir bölümü — gerekli olduğunu düşünüyorsanız, tetikleyici olabilir uyarısı beraberinde— işte burada:

Bizler kadın olarak içinde boğulmaya mecbur bırakıldığımız merhametle erkek üstüncüye, evet, erkek travestiliğinin edepsizliğine yine mi arka çıkacağız? Daha kaçımız kadınların ızdırabını ve gördüğü baskıları "Kamp" diye parodileştiren, cinsiyet rollerini kasten yeniden vurgulayan adamlara — örgütlerimizin içine girmelerine bile izin vererek— bir şeyler anlatmaya çalışacağız? Bir erkeğe "kız" demeyeceğim; bu erkek egemen toplumda otuz iki yıllık hayatta kalma mücadelesiyle, acı çekerek kazandığım "kadın" unvanını bir erkek travesti sokakta beş dakikalığına rahatsız edilmiş olmaktan (ki bundan zevk alıyor olabilir) dolayı sahiplenebilir mi, buna dayanarak acımızı anladığını düşünmeye cüret edebilir mi? Hayır, annelerimiz adına ve kendi adımıza ona kız kardeş demeyiz.

Morgan, Beth'i "hâlâ aynı erkek, tecavüze rıza göstermesi için San Francisco'lu bir lezbiyene dört yıl önce baskı yapan", "Tek başına San Francisco Daughters of Bilitis'i bölen ve neredeyse blokun sonunu getiren aynı erkek" olarak tanımlamaya devam eder. Beth'e hatalı şekilde cinsiyet atamayı sürdürerek sözlerini sonlandırır: "Bu erkeği bir fırsatçı, bir casus ve -tecavüzcü zihniyetine sahip- bir yok edici olmakla suçluyorum." Transseksüel kadının feminizm karşıtı tecavüzcü olarak nitelendirilmesi 1973 yılında Los Angeles'te toplanan lezbiyenlerin sosyal ağları ve köklü yayınları aracılığıyla dolaşıma girerek trans kadınların kadın hareketinde ve topluluğundaki statüsü hakkında ülke genelinde tartışmaları ateşledi. Trans bireyleri içermek konusunda hatırı sayılır bir destek varken, dışlayıcı mem daha derin kök saldı. Bu, 1979 yılı itibarıyla Janice Raymond tarafından kitabı *The Transsexual Empire*'nin transfobik feminizmi kurucu sayfalarında tam anlamıyla komplo teorisine dönüştürüldü. *The Transsexual Empire*'nin onlarca yıl üstlendiği iş yükünü 2014'den bu yana büyük oranda Sheila Jeffreys'in *Gender Hurts* kitabı sırtlandı.

Bu yeni transfobik söylemin ilk dile geldiği tarihsel ana, 1973 yılına, ulus aşırı, yapısal ve ekonomik materyalist bir perspektiften bakmak önemlidir. 1973, dünya tarihinde nadiren dönüm noktası olarak hatırlanan bir yıldır ancak Büyük Buhran'dan bu yana liberal demokrasileri alttan alta kuvvetlendirmiş bütçe açığına dayalı devlet harcamalarını temel alan Keynesyen makroekonomik teorilerin ve müdahaleci hükümetlerin devrinin görece sonunu ve kendinden önceki on yılın toplumsal mayasının ve radikal hareketlerinin sonunu getiren neoliberal kapitalizmin yeni dünya düzeni olarak billurlaştığı tarihsel anı ifade eder. Paris Barış Anlaşması uyarınca ABD'nin Vietnam'dan çıktığı ve esasen Amerikan imparatorluğunun ilk geri çekilmesini ifade eden yıldır, dahası Nixon iktidarını deviren Watergate skandalının ortaya çıktığı, OPEC Petrol Ambargosuyla ilk enerji krizinin patlak verdiği, bürokrasiyi lağvetmeyi, sosyal hizmetleri tahrip etmeyi, kamu kurumlarını özelleştirmeyi ve her şeye pazar odaklı yaklaşımı teşvik eden neoliberal kapitalist dünya görüşü üzerinde yükselen ilk rejimin

-Thatcher'in Birleşik Krallığı'nda ve Reagan'in Birleşik Devletler'inde yakında olacakların habercisidir- Şili Askeri Darbesiyle kurulduğu yıldır. Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi'nin Roe v Wade davasında kürtaja erişiminin anayasal bir hak olduğuna karar verdiği, Amerikan Psikiyatri Birliği'nin Teşhis ve İstatistik El Kitabı'ndan çıkarılması itibarıyla ABD'de eşcinselliğin hastalık olmaktan resmen çıktığı, hippinin öldüğü ve punk'un doğduğu yıldır. Sembolikleşen Christine Jorgensen figürü dolayısıyla translar 1950'lerin Soğuk Savaş ikiliklerinin suretiydiler, aynı zamanda Sylvia Rivera, Marsha P. Johnson ya da Street Transvestite Action Revolutionaries üyeleri gibi çeşreler dolayısıyla 60'ların radikal, avangard ve karşı-kültür başkaldırılarını temsil etmişlerdi ne var ki 1973'ün ters dönen talihi onları yeni biyopolitik stilin kazazedeleri haline getirdi.

2. Dünya Savaşı sonrası dönemin hâlâ-baskın cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliği içinde transseksüellik, son derece ırksallaştırılmış bir kavramdı ve bu köleliğin bitimsiz tarihinin bir yansımasıydı. Bu tarihin miraslarından biri daha önce de değindiğim katıksız ve ayırt edilebilir kişilik kategorilerine ilişik spesifik bir kültürel fantezidir ki, kategorilerin doğal olarak ve değişmemek üzere tensel

farklılıklara raptedilmiş olduğu inancıyla kurulur, dolayısıyla hiyerarşik kademeleri kurmaya ve sürdürmeye yarar. İnsan biraz özgür biraz köle olamayacağına göre biraz siyah biraz beyaz olamazdı. Irsallaştırılmış biyolojik ayrımın gerçek hayattaki spektrumları ırklar arası seks ve evliliğin resmen yasaklanması yanı sıra yargısız infaz şiddeti yoluyla yürürlüğe konularak ikilikler içinde denetlenmeliydi. Irsal kölelik üzerinde yükselen bir politik ekonominin iş görebilmesi için birleşim ve melezliğin yok edilmesi, yok sayılması ya da ne pahasına olursa olsun kontrol altına alınması şarttı. Bedensel farklılığa anlam yükleyen bu ırkçı akıl yürütme biçimi, benzer şekilde biyolojik farklılıklara dayandığına inanılan erkek/kadın, homo/hetero gibi diğer hiyerarşik ikilik kategorilerine dair inanışlar için bir şablon sağladı.

Birleşik Devletler'de ırk konusunu çalışan Grace Hong ve Rod Ferguson gibi akademisyenler, Amerika'nın neo-emperyal bir küresel güç olarak öne çıkabilmek için farklı bir tür 'ırsal sermaye' tertibine ihtiyaç duyduğu 2. Dünya Savaşı sonrası dönemde ırk ayrımına dayalı politikanın diğer azınlıklarla ilgili politikalara nasıl yön verdiği hakkında çarpıcı bir tablo ortaya koyarlar. Amerika Birleşik Devletleri yirminci yüzyılın ortalarındaki itibarını Avrupa Aydınlanması ülküsünde kök salmış özgürlükçü evrensel değerlerin taraftarlığını üstlenerek elde etmişti, ne var ki söz konusu değerler el koyulan ve sömürülen emekleri kapitalist birikimin birincil aracı olarak işlev gören ırkça azınlıklaştırılmışlardan mütemadiyen esirgendi. 1945'ten sonra ABD farklı bir durumla karşı karşıya kaldı. Sovyetler Birliği ile Soğuk Savaş'ta kördüğüm olurken, aynı zamanda sömürgecilik sonrası kendi kaderini tayin için Asya, Afrika ve Latin Amerika'da yeşeren ulusal, emperyalizm karşıtı devrimci emellerle başa çıkması gerekti. Diğer yandan içeride, büyük oranda Üçüncü Dünya özgürlük direnişleriyle dayanışarak mücadele veren yeni tür toplumsal hareketlerle karşı karşıya kaldı: önce Siyah insanlar arasında, sonra Kahverengi, Asyalı ve Amerikan yerlisi ırsal azınlıklar ve nihayetinde kadınlar, queer/trans bireyler ve sakatlar arasında. Eski kurtuluş, özgürlük ve adalet mücadeleleri evrensel değerlerin inşa edilmesi ve somutlaştırılması temelinde verildiyse, yeni mücadeleler azınlık kimliği zemininde verilecekti. Çoğalan bu mücadeleler karşısında topyekûn tahakküm stratejisinin bir parçası olarak iktidarın ezilenleri veya marjinalleştirilmişleri bazen kucaklayan bazen de dışlayan yanar döner tavrıyla ve küreselin çok-

bileşenli yapısını özümseme kapasitesiyle karakterize olan, evrensel özgürlükçülük yerine neoliberal bir “farklılıkların yönetimi” modelini esas alan ABD destekli yeni bir ırksal sermaye biçimi şekillendi. Oluşmuş ve oluşmaya devam eden bireysel ve kolektif kimlikleri adlandırma konusunda bölünerek çoğalan potansiyeli sebebiyle cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı, söz konusu yeni iktidar biçimine etkili bir kavramsal araç sağladı. Yeni strateji tüm farklılıkları evrensel bir ortaklaşma yönergesiyle ıslah etmek yerine, farklılıkların çoğalmasını vurguladı ve birini diğerine karşı oynadı. TERF’ler ve translar arasındaki sınır savaşları, bu büyük çatışmanın içindekilerden biri olmaktan ibaret. Bu sınır savaşlarının küresel kapitalizm koşullarında ortaya çıkışı, dünya genelindeki popülist etno-milliyetçi politik akımlar içinde daha geniş yayılım gösteren toplumsal cinsiyet ideolojisi karşıtı söylem ile transfobik feminizmin yapısal benzerliklerini ve ortak zeminini işaret eder.

6.

Çatışmanın mikro dinamiklerini incelemek için tekrar konumuza dönersek, spesifik, cis-kadınlığı tehdit eden bir trans kadın fantezisinin nasıl bu kadar hızlı ve kitlesel yayılım gösterebildiği sorusu yerinde duruyor. Bu fantezi, geç modern özelliğin biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet kurulumunu mümkün kılan daha genel şartlara hitap etmeseydi tamamen unutulacaktı ya da kıyıda köşede kalacaktı, ama öyle olmadı. Etrafı sardı. Peki nasıl oldu da ortaklaşılacak bir söylem haline geldi? Bu noktada, Patricia Elliot ve Lawrence Lyons’ın, Sheila Jeffrey’in Gender Hurts isimli kitabının psikanalitik bir okumasını sunan, oradaki transfobiyi bir semptom olarak ele alan makaleleri “Fear of the Unwoman,” da öne sürdükleri argümanı izleyeceğim. Semptomlar, farkındalıkla veya isteyerek söylenmemiş gerçekleri konuşur; kendilerinden bihaber, bilinçsiz bilgi biçimleridir ve bu sebeple kendilerini tekrar etmeye eğilimlidirler. Semptomlar, rüyalar ya da diğer bilinçdışı süreç yapılanmaları gibi “yaşanan deneyimin tipik temsillerinin ötesine geçen bir canlılıkla ortaya çıkarlar” ve Lacan’ın “cehalet tutkusu” dediği; benliği parçalanma tehdidine maruz bırakan bir travmadan koruyan şeyi ifade ederler. Fobik feminist fantezide trans kadın, kendini onarmayı başaramayan ve öz-savunmacı transfobik saldırı semptomunu tekrarlayan korku içindeki -natrans kadın- öznenin bağlandığı, aynı zamanda kopmanın ve böylelikle iyileştirmenin yollarını aradığı temel bir yarayı örten maske işlevi görür.

Slavoj Žižek’in anti-semitizmi “Yahudiyi” esrarengiz öteki olarak üreten erişilemez bir toplumsal pür-i paklık fantezisinin semptomu olarak ele aldığı analizini takiben Elliot ve Lyons trans kadını Golem benzeri iki katı olarak karikatürize eden feminist transfobiyi, aynı şekilde ulaşılamaz bir fantezinin semptomu olarak okuyorlar. Daha önce benim de değindiğim gibi, sembolik kategorilerin sınırlarını aşarak cinsiyeti raydan çıkaranların bastırılması gerekeni temsil ettiğine dikkat çekiyorlar, ki bu feminist kadınlığa belirli yaralı bağlanma biçimlerinin sürdürülebilmesini mümkün kılıyor. Transfobik fantezide tekrarlayan vurgunun; kadının bir özne olarak ve söz alan bir birey olarak ortadan kaybolması, kadınlık statüsü ile biyolojik üreme kapasitesi arasındaki spesifik bir ilişkinin silinmesi, tekinsiz ötekiyle karşılaşma korkusunu yatıştıran, arzulanır toplumsal düzeni inşa edecek tek şemsiye altında toplanan bir feminist siyasi projenin tahribata uğraması korkusu olduğuna dikkat çekiyorlar. Geçirgen sınırlara ve kimlik çatışmasına dair biyomerkezci ve etnik milliyetçi kâbus senaryosunda köklenen; kişinin kendini üyesi saydığı siyasal bütündeki yeri yabancıların kaplaması ve parçası olduğu topluluğun yerinden edilmesi fikriyle yerleşen bu fantezi, aslen ırkçı bir fantezidir. Bu, göçmenler, mülteciler, sığınmacılar ve vatansızlarla ilgili krize verilen ırkçı karşılıklar yanı sıra etnik milliyetçi, darbeci, gerici hareketler bağlamında dünyanın hemen her yerinde yıldızı parlayan sözde alternatif sağ ile transfobik feminizm arasında garip bir birlikte düşüp kalkma ilişkisini mümkün kılan temel fantezidir.

Anti-semitizm ve diğer ırkçılık türlerinde olduğu gibi, zararlı, reddedilen ve dışlanan bir Öteki’nin fantazmatik inşasına karşı akılcı argümanlar üretmenin anlamı yoktur, çünkü söz konusu olan tam da fantezi sahibinin farkında olmadığı bir kaygının semptomudur. Söz konusu hortlakvari tehdidin kelimenin tam anlamıyla vücut bulmuş bir tecessümü olarak ben, fobik feminist özneleri fantezilerinin gerçek dışı olduğuna ikna etmek ve sayısız farklılık biçimlerinden yalnızca biri olan mevcudiyetimin olağan gerçekliğini savunmak konusunda bilhassa zayıf bir konumdayım. İşte bu yüzden, potansiyel müttefiklerim olan sizlerle konuşuyorum, geliştirdiğim analitik araçları sunuyorum, dilediğiniz gibi kullanın. Buradan hareketle, fantezinin ortaya çıktığı sahnenin kökleri ve bağlamları hakkında daha fazla şey öğrenmek ve belki de böylece kilidi çevirip açabilecek bazı anahtarlar edinmek için Beth ve Bev Jo’nun hikayesindeki transfobik feminist fantezinin ilk sahnesine geri dönüyorum.

1970 yılının Aralık ayında, Berkeley’li lezbiyen ayrılıkçı It Ain’t Me Babe ‘ dergisi editörleri bölük pörçük bazı alıntılar, bizzat kendi yanıtları ve ek bir açıklama beraberinde “Bir Transseksüelden Mektup” yayınladı. Mektup, Bev Jo’nun teşvikiyle gönderdiğini söyleyen Beth Elliot’tandı, talihsiz ve meşum ayrılıklarının bir süre öncesinde, Bev Jo’nun Beth’e Bay Area’nın lezbiyen feminist çevrelerinde yer edinmesi için yardımcı olduğu zamanlarda yazılmıştı. Yayınlandığı haliyle mektup, o vakit henüz yerleşmemiş transfobik fantezinin bir tür ilksel temsilidir. Bu sebeple de çekici bir belgedir.

Beth’in düzenlenerek baskıya hazırlanmış mektubu sayfanın sol tarafında yer alıyor. Mektupta iki yıl öncesinde Bev Jo’ya olan duygusal yakınlığından ve birlikte açılmalarından bahseden Beth, kendini keşfetmekten aldığı hazzı ve “rol oynamayı” bırakmaktan hoşnutluğunu dile getiriyor, bunu kendini ifade etmek ve partneriyle tam anlamıyla ilişkilenebilmek için yeni keşfettiği bir kapasite olarak duyumsadığından, Mary isimli bir kadını yaşadığı ilişkideki mutluluğundan söz ediyor.

“Bedenim yüzünden onu hayal kırıklığına uğratmaktan korkmuştum, çünkü o sırf eşcinseldi.” “Buna rağmen bedenimin ötesini görebiliyordu, beni ben olduğum için seviyordu.” It Ain’t Me Babe kolektifi’nin sayfanın sağında yer alan yanıtı, büyük puntolarla yaptıkları alıntılar, iki metin



arasına saçılmış açıklamaları ve parantez içine alınmış çeşitli notları mektuba nazaran çok daha az coşkuluydu. Kolektif Beth’i erkek olarak algılamakta ısrar etti ve trans-oluşunu bir ölüm itkisinin ifadesi olarak gördü. Frank Herbert’in Dune romanından “erkek varlık gelişimini tamamladığında, karşısına dönüşmektense ölümü seçecektir” alıntısı yaparak erkekten-kadına transseksüelliği dişil bir özdeşleşmenin olumlu ifadesi olarak değil de heteroseksüel erkek telaşının tipik bir göstergesi olan çiftleşme dolayısıyla tehlikeli diş Öteki ile tek vücut olma, yani bir erkeğin ölümü, olarak yorumladılar.

Bu transseksüel ölüm itkisini dokunaklı bir biçimde kendi lezbiyen erotizmlelerinde de açığa çıkabilecek bir potansiyel olarak algıladılar, bu sebeple “şimdiye kadar yerleşik tüm bu alışkanlıklar ve ataklara” aşına “iki kadın arasında da bu durumun gerçekleşebileceği tehlikesi” dedikleri şeye karşı: trans kadın ki bir kadına duyulan arzusun ifadesinde onları akıllarında kurup durdukları kendi ölümleriyle burun buruna getirir, temkinli davrandılar. İçinde bulunulan zamana politik olarak doğru bir cevap niteliği taşıyan transseksüel moda somatik dönüşümün önünü bariz bir biçimde keserlerken diğer yandan “feminist çözüm bedeni kabul etmek ve toplumu yok etmek” olduğundan henüz trans kadına kurtarılamaz muamelesi yapmıyorlar. Trans kadını hasarlı bir erkek olarak görerek geri kazanılabilir görürler ve onun iyileşme sürecinin içinde ruhsal cinsel farklılaşmanın ta kendisinin travmatik bir deneyimden başka bir şey de olabileceği ihtimalini görürler.

Aslına bakarsanız, kolektif Beth’i kendilerini ziyaret etmesi için davet de etmişti. Beth’in ziyaret esnasındaki hâl tavrını onaylayarak okura tarif ederken kadına yanlış cinsiyet atamayı sürdürdü:

Bu adamda insana kendini iyi hissettiren bir rahatlık vardı; bir akıcılık. Ne pek çok erkeğin yaptığı gibi beden diliyle hükmetmeye çalıştı, ne de pek çok eşcinsel erkeğin yaptığı gibi bizi süzdü veya bizimle çekişmeye çalıştı. Gerçekliğimizi eğip bükmedi. Bu tür şeyleri aşmış bir tavır olduğunu görebiliyorduk.

Sayfanın ortasındaki metin kutucuklarından birinde, farklı erkeklik türlerinden oluşan bir hiyerarşi kurulmuş ve kolektifin Beth hakkındaki izlenimleri doğrultusunda onu

nereye yerleştirdikleri işaret edilmmişti. Kadına duyulan arzuyu veya ihtiyacı tamamen ortadan kaldırarak erkek üstünlüğünü aşırıya taşıyan erkek eşcinselliği, hiyerarşi içindeki en kötü mertebeydi. İkincisi “erkek rolünde az çok başarılı heteroseksüel erkekler”di, onlar feminist değerlerle yeniden eğitimin başlıca hedefiydiler. Üçüncüsü, “erkek rolünde az çok başarısız heteroseksüel erkekler”di. “Erkek rolünde ya da onun uyarlamasında en az başarılı olan bu erkekler”, yani Beth gibi transseksüel lezbiyenler, “değişimin daha mümkün olacağı kişilerdir.” Bu noktada transkadın, hâlâ, lezbiyen ayrılıkçı feminist tahayyüle döndürülme potansiyeli taşıyan kişidir.

Hepsi bir yana, It Ain't Me Babe kolektifinin üyeleri yeni sosyal dünyaların oluştuğu ve henüz herkese açık olduğu bir ontolojik ve epistemolojik akışkanlık alanında bilinçli olarak bulunuyorlar.

Derginin 1970 yılı başlarından 1971'in ortalarına kadar süren kısa yaşamı, yalnızca radikal toplumsal hareket aktivizmi hakkında geleneksel “politik” içerikler aktaran sanatsal ve yazınsal çalışmalarla değil, aynı zamanda delilik ve ruhsal bozukluklar, büyü ve ezoterik pratiklerle ilgili tartışmalar, bilim-kurgu hikâyeleri ve spekülatif fantezilerle doluydu. Beth, toplumda bir kadın olarak tanınmasının tek yolunun bedenini değiştirmek olduğunu söylediğinde kolektif yanıtlar:

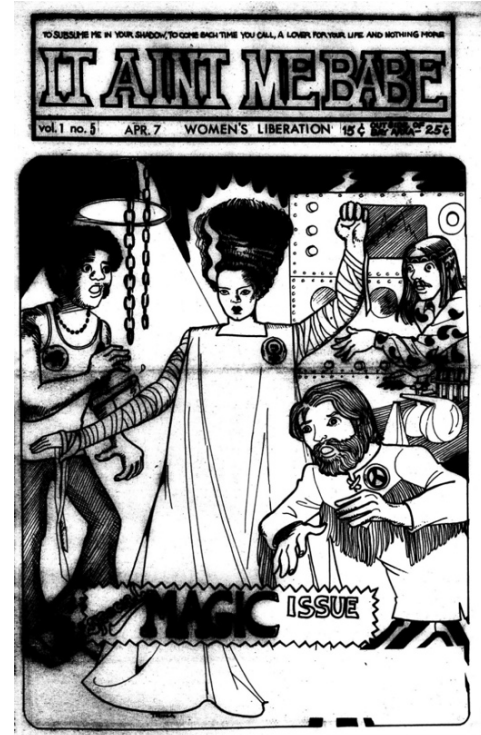
Bu, BİR YIL ÖNCESİNE kadar belki doğrudu, AMA ARTIK YENİ GERÇEKLİK KADINLARI MEYDANA ÇIKIYOR ve sizi güçlendirecekler; Değişikliklerinizi ne kadar çok gözden geçirerseniz, bizimle kaynaşmanız o derece mümkün olacaktır. Kendileri için “transseksüel” tanımını düşünememiş olsalar da sizin gerçeğinizde olabilecek diğer erkekleri bulmayı ayrıca deneyebilirsiniz.

Geçiş gerçekleştirilmek için hormon kullanma isteği ve ameliyat yeni ontolojinin parçası olarak değil de eski bir epistemo-politik rejimin kalıntısı olarak görülüyordu buna rağmen kolektif üyeleri Beth'e yeni gerçekliğiniz belirledikçe, onu yaşayabileceğiniz kadar sınırsız yaşayabildiğinizde bedeniniz hakkında farklı hissedebileceksiniz. Bize de böyle oluyor.” güvencesi verdi. Transkadınlığın barındırdığı veya transfeminist bir politikanın sunabileceği özgün farkı

tanımıyor veya kabul edemiyorlardı ya da toplumsal cinsiyet fabrikasındaki vahşikedi grevlerinde saf tutmalarına müsaade ettikleri trans kadınların grev kırıcı baş belaları olmak dışında her şey olabileceğini hayal edemiyorlardı. Beth'in It Ain't Me Babe ile yaptığı röportajın üzerinden bir yıl geçmeden East Bay lezbiyen ayrılıkçı topluluğunun üyeleri Bev Jo'nun öncülüğüyle Beth'i DOB'dan çıkaracaktı, bu Beth'i sonrasında West Coast Lezbiyen Konferansı'ndan kovma çabalarının da habercisidir.

Kölelik karşıtı devrimci bir transfeminist tasavvura tutunan parçam, Beth'in It Ain't Me Babe röportajına cevaben, dışlamaksızın dünya-yapımının o akışkan anının başka türlü gerçekleşmesinin de ihtimal dahilinde olduğuna inanmak istiyor, şimdiki zaman ne kadar moral bozucu olursa olsun.

Bunu akılda tutarak, derginin “The Magic Issue” başlıklı Nisan 1970 sayısının (v1,n7) kapak görselinde teselli buluyorum. Orada, Frankenstein'ın Gelin'i'nin, onu beklenmedik bir şekilde hayata döndüren karşı kültür sembolü üç erkeğin şaşkın bakışları ortasında feminist güç selamı verir gibi sıkıktı yumruğunu havaya kaldıran görüntüsüyle karşılaşıyoruz.



Geçtiğimiz yıl 25. yaşını dolduran yayınlanmış ilk ve hala en bilindik makalemin adı “Chamounix Köyü Üzerinden Victor Frankenstein’e Sözlerim”dir. Trans kadınları yapay, Frankensteinvari yaratıklar olarak tasvir eden, öncelikle Mary Daly ve Janice Raymond’ın yazılarında bulunan transfobik nitelermelerden yola çıkarak yarattığı, onu yarattığını iddia eden medikal güce karşı konuşan, yaratıcısının amaçladığından farklı ve çok daha fazlası olarak yeniden doğumunun ameliyat masalarından ayaklanan bir transseksüel olarak yeniden tasvir ettim. Metinde, ondan öğrenenlere kendilerindeki yara izleri ve dikişleri görsünler diye bir ayna tutan canavar, biz transseksüellerin diğerlerinde harekete geçirebileceğimiz “Dehşetin Güçlerini” başka bir “beden teorisi” olarak, zaptedilmiş bir varlık modundan çıkan somutlaşmış bir eleştirel bilgi haline getirir. Tahmin edebileceğiniz gibi, transseksüelliği devrimci transfeminizmin bir tasviri olarak geri almak üzere kullandığım Frankensteinci ucubeliğin aynı temalarını ve motiflerini kullanmış transfobik radikal lezbiyen ayrılıkçı bir dergi beni çarptı. Orada duran o imajı transfobik feminizmlerin kendi korkunç Ötekileriyle paylaştıkları tarihi tanımları için henüz gerçekleşmemiş ve hâlâ dile getirilmemiş bir imkânın emaresi olarak okudum. Trans ve TERF pozisyonlarının ortak zemini olmayabilir, ama paylaşılan bir zeminsizlik var. Farklılığımızın kaynaklandığı o dipsiz yarığa düşerken, bölünmeden önceki o eski “kanun tanımazlığı” geri dönerken gerçekten yeniden doğma imkânını keşfedebiliriz.

7.

Konuşmamı, üzerinde çalıştığım kitabımın kapanış paragrafıyla bitirmek isterim, “Transrealiteye Hoş Geldiniz” çağrısını başlatan ve sonlandıran, “Şimdi Neler Oluyor” isimli bir takdistir. “Bir transın aldığı her nefes devrimci bir eylemdir!” demeyi seven Trans Women of Color Kolektifi’nin eş kurucusu Lourdes Hunter’a açıkça atıfta bulunuyor, nefesin estetiği ve şiiri etrafında kurgulanıyor. Nefes metaforu üzerine inşa ederek, Hunter’ın kelimelerinden aldığım ilhamla sivrildiğimi, “onları içime alarak” canlanmış hissettiğimi ve onlarla birlik olup ayaklanmak, “birlikte nefes almak” istediğimi yazıyorum. Her birimiz bir diğerinden farklı olduğundan, birlikte nefes almak için “farklılıklarımız” içinden nefes almayı” öğrenmek zorundayız. Yani, olmayı öğrenmeliyiz.

Transpire hatırlatıcı bir kelimedir. Kelimenin çeşitli tanımlarından biri; “olmak” (to happen) ile ön eki trans- arasında bir çift heceye yoğunlaşmış tüm transgender tarihinin şiirsel bir şekilde meydana çıkmasına imkân veren basit kelime oyunları sunar. Trans olur. Kelimenin anlamının daha alt notaları, seçmeksizin meydana gelmeyi, var olmaya öylece devam etmeyi veya süreçten ibaret olmayı içerir. Aynı zamanda fen bilimlerinin bir teknik terimidir. Biyologlar bize hayvanların nefes alıp verdiklerini (respire) ciğerlerinin aktif bir biçimde gürleyerek atmosferdeki gazları bedenin içine ve dışına pompaladıklarını söylerken botanikçiler, terleyerek (transpire) bitkisel dokularının gözeneklerine gazların sızmasına izin veren bitkilerin pasif olarak meydana geldiklerini söylüyorlar. Solunum ve terleme arasındaki ayrım, farklı yaşam alemleri arasında, bitki ve hayvanlar arasında, yediğimiz şeyler arasında ve olduğumuz şeyler arasındaki sınırı belirlerken atadığımız göreceli faillik dereceleriyle kurulur. Türler, ırklar, etnik köken ve cinsiyetler, hepsi yaşam kategorileri arasında yaptığımız ayrımlar olmaktan ibarettir. Bu yolla farklı kapasitelere sahip çeşitli bedenler, onlara verdiğimiz daha fazla veya daha az değere göre sıralanabilir. Sömürgeleştirme, ırksallaştırma, yerleştirme ve yerinden etme tarihlerini yönlendiren hangi yaşamın daha önemli olduğuna ilişkin inançlara dayalı bu yaşam biçimleri sınıflandırma ve sıralaması aynı zamanda transgender tarihini süren motordur.

Biz translar o tarihin zaman boyu süre giden sebatımızdan daha fazlası olmasını, o tarihin sızmasını istiyoruz.

Kâğıt üzerindeki transpire kelimesine bakıp onun nasıl pasif bir şekilde meydana gelmek anlamı taşıyabileceği üzerine kafa yorarken, kelimeyi ikiye bölüp parçalarını ayrı ayrı ele alırsam ne değişeceğini düşünmekten kendimi alamıyorum. Trans- uçucu bir ön ektir: bir şekil değiştirici, değişim ajanı, can veren bir ilave, hareket kaynağıdır. Trans- ön eki bir şeye iliştiğinde onu ne olduğu ve ne olmadığı arasındaki sınırın ötesine taşıyarak hem onu hem de ötekini eskiden oldukları şeyden farklı kılar. Transpire kelimesinin temeli -spire, Latince spirare köküdür, “nefes almak” anlamı taşır, spirit (ruh, tin) kelimesi ile aynı kökten gelir. O ilk hecede patlayan “puh” sesi, bedenin kelimenin anlamını icra etmesini gerektirir: dudaklar, birinin yaşam gücünü dünyaya üflemesi hissini taşıyan o sesi çıkarabilmek için nefesi dışarı vermek üzere büzülür. Transpire kelimesi böylece kırılarak açılır, yalnızca zamanı, statik bir müddeti, ima etmez artık. Kırık heceleri

arasında uzanan, açık ve temsil edilemez yarık yaşam veren bir gücü içinde taşır. Kelime kendini, iki misli yaşama gelme eylemiyle meydana getirir; içeriden gelen bir hareketin devamı olarak karşı boyunca akan bir hareket. Transgender tarihinin meydana gelmesinde, o yaşamın ansızın kırılıp açılmak için azımsanamaz bir potansiyel taşıdığını ve beklenmedik bir lütfun cömertçe taşmasına izin verdiğini görebiliriz.

İşte şimdi olması gereken budur. Kırıklık. Açıklık. Tamamımız, çağımızın şiddetiyle kırılıp açılmış vaziyette değil miyiz? Hissetmiyormuş gibi yapabileceğimiz ortak bir yaralanabilirlik içinde, ürkerek, tanımadığımız insanlarla birlikte burada, yol ayrımında duruyoruz. Ve fakat biz translar şekli değiştirilmiş etimizi yaşayarak biliyoruz ki o derin değişim yalnızca ihtiyaç değil, bir mümkünattır.

Hayatta kalabilmek için kendi içimizde derin bir dönüşüm kapasitesi bulduk. Daha iyi ittifaklar inşa etmek için başkalarından kendilerini değiştirmelerini talep etsek de bu dönüşümün hepimizin içinde mevcut, başkasına devredilemez bir kapasite olduğuna şahidiz. Farklılıklarımız boylu boyunca dönüşümü nefesleyebiliriz, bu mümkün. Birlikte, sadece şu anda olana değil olmuş olandan olacak olana akan yeni bir gerçekliğe yaşam verebiliriz. Beni bunu söylemem için çağırdınız. Bunu gerçekleştirmek için sizi çağırıyorum.

çev. iletişim: bayraktaroglunderya@gmail.com

* Prof., Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları, Arizona Üniversitesi (izinli)

Presidential Fellow ve Misafir Öğretim Üyesi, Kadın, Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik Çalışmaları, Yale Üniversitesi (2019-2020)

Siyahlığın Trans*-lığı, Trans*-lığın Siyahlığı

Doç. Dr. Marquis Bey

Çeviren: Ece Durmuş

Burada siyah derken, belli bir ten rengini veya kimliği, sesteki bir edayı, müzikal bir estetiği veya ritme yatkınlığı kastetmiyorum (ama bir yandan tüm bunları da kastediyorum). Daha ziyade, siyahlık derken uzlaş hareketinin, dolayısıyla da beyazlığın radikal bir inkârını¹ anlıyorum. Siyah olmak ve siyahlaştırılmak, beyazlığın egemenliğinin başının belası ve bir antagonizma olan inkâr işini ciddiye almak demektir [...] Siyahlaşmak istikrarsızlığı terk etmemektir, istikrarsızlıkta birlikte dayanışmayı terk etmemektir. Siyahlaşmak mantıklı ve makul olmak uğruna sosyallığın ötesine geçmeye karşı olmaktır. Siyahlaşmak, bir “şey” haline getirilmeyi inkâr etmektir - hiçlik olmak veya hiç haline gelmektir. Hiçlik bir yokluk veya yaşamsızlık olduğu için değil, tam aksine, hiçlik biçimlenerek yaşamı oluşturan bolluk ve çokluk olduğu için.

-Amaryah Shaye, “Refusing to Reconcile, Part 2”

Şunu ileri sürmek istiyorum: “Başlangıçta ‘trans’ vardır,” yani başlangıcı oluşturan ve ilk olan, henüz farklılaşmamış bir tekilliktir ve toplumsal cinsiyetler, ırklar, türler, cinsiyetler ve cinsellikler görelî bir istikrara sahip olacak şekilde bu

tekilliğin içinden doğarlar... trans-cinsiyetli, trans-cinsel veya trans-hayvan beden gibi sabitleşmiş türler, insan diye bildiğimiz varlığın koşulu olan daha derin bir geçişliliğin [transitivity] birer ifadesidir.

-Claire Colebrook, “What is It Like to Be a Human?”

Feminism Meets Queer Theory (Weed ve Schor, 1997) [Feminizm Queer Teori ile Buluşuyor] isimli 342 sayfalık derlemeyi birinci sınıf queer teorisyenlerin dinçleştirici bilgeliğine ayılıp bayılarak okurken, şu “teorik kavram 1 görünüşte apayrı olan fakat gerçekte hiç de öyle olmayan teorik kavram 2 ile buluşuyor” şeklindeki formülasyonun siyahlık ve trans*-lık kavramlarına da uygulanıp uygulanamayacağı sorusu kafamı ciddi ciddi meşgul etmişti. “Siyahlık Trans*lık ile buluşuyor” ismiyle, belki yine özel bir sayıdan derlenmiş makaleleri içeren benzer bir kitap oluşturulamaz mı? Muhtemelen benden daha marifetli başka araştırmacılarla birlikte böyle bir kitap hazırlama hayalleri kurduktan sonra, açıkçası böyle bir kitabın var olamayacağını kabul ettim. Siyahlık trans*-lık ile buluşamaz, trans*-lık da siyahlıkla. Peki ama neden? Semtteki bir kafede oturmuş yüksek sesle düşünürken bir

arkadaşım bana, siyah trans insanlar var, demişti. O zaman verdiğim cevap istediğim kadar net değildi, bu yüzden şimdi, daha iyi düşünebildiğim ve düşünceyle beslenen böyle bir anı yakalamışken yeniden söz almak istiyorum. Zira farklı ama çok eskiden beri yakın akraba olan siyahlık ve trans*-lık, görünmeyen bir alt taraftan, özneliğin dayandığı koşulları namevcudiyetiyle doygun hale getiren “alt-müşterekler”den ortaya çıkar. J. Kameron Carter’ın siyahlık hakkında dediği gibi, siyahlık ve trans*-lık “‘ara’nın hareketi[ni] [...], pirüpak düzenin çeperlerinde ara bölgede geçen bir drama[ny], doğaçlamaya dayalı bir ikizlik hareketi[ni], modern dünyanın [...] saf varlığa yaptığı yatırımın akışı içinde ama bu akıntıya karşı firari bir beyanatı” belirtir. Kısacası, yine Carter’dan alıntılırsam, ben siyah ve trans*’ı “[Nahum] Chandler’ı bir kez daha anarak, ‘paraontolojik’” (2013: 590) olarak ele alıyorum.

Yaşama ve yaşam olmayana ait şeylerin para-ontolojik tarihi kayıtların içinde düşünsel bir yolculuğa çıkıyorum. W. E. B. Du Bois ile onun zihinsel yoldaşları William Shakespeare, Honoré de Balzac ve Alexandre Dumas gibi, ben de bu yazıyı yazarken Fred Moten, Hortense Spillers, Alexander Weheliye ve Eva Hayward ile birlikte oturuyorum. Amaryah Shaye ve Claire Colebrook başta olmak üzere, aralarında bu özel sayının editörlerinin de bulunduğu başka birçok kimseyle kol kola ilerliyorum. Bu düşünürlerle birlikte, siyahlığa ve trans*lığa inkâr, firarilik, kökensizlik, para-ontoloji ve patlamalardan geçerek varıyorum. Dolayısıyla *trans** ve *siyah*, trans veya siyah olduğu söylenen bedenlerle sadece yüzeysel, dolayısıyla da keyfi olarak ilişkili olan poetik ve para-ontolojik kuvvetleri ifade eder. Bu kuvvetler, kenarlarını sürte sürte çatlamasına neden oldukları ontolojinin altında yatan uçurumun içinde ve arasında devinir. Ancak, *trans** ve siyah temelde para-ontolojik olsa da, bu tanımlayıcı işaretler tarafından ve bu işaretler yoluyla nitelendirilen ontik öznelerin maddeliğinin itibarına gölge düşürmez. Benim bu poetik kuvvetleri kullanma şeklim ile siyah ya da *trans** ile/olarak tanımlanan özneler arasındaki ilişki dikkatle ele alınmalıdır. Fakat aslında, Kai M. Green’in (2013: 289) kendilerini siyah olarak tanımlayan ya da böyle tanımlananlar için söylediği gibi, epidermik renk çeşitliliği ve tarihte ırksal (ayrıca cinsiyete, toplumsal cinsiyete ve sınıfa dayalı) konumlanışları “siyah halkın siyasetini önceden kestiremez. Yani ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve cinsellik

insanın dünyadaki yürüyüşüne şüphesiz yön veriyor olsa da, biz ne kadar çok istesek de, önceden belirlenmiş bir sonuç sunmaz. Siyasetimiz ve desteklediğimiz liderlik senaryoyla sınırlı olduğunda bu daha da geçerlidir.” Kısacası ırksal olarak tanımlanma, kişinin iktidarla olan ilişkisini belirlemeyecek, dolayısıyla da epidermik siyahlığı, politikliği belirleyen bir *a priori* haline getirmeyecektir. Hortense Spillers’ın George Lamming’den alıntılıyarak “şimdi kesinlikle biliyoruz,” dediği şey tam budur: “İktidarın doğasının pigmentasyonla ilgisi yoktur, kendini aldatma ırktan bağımsız bir olgudur” (Spillers 2012: 936).

Aynı durum kendilerini trans veya cinsiyet bozan olarak tanımlayan insanlar için de geçerlidir. Cathy Cohen şöyle diyor: “Bu, insanların hoşuna gitmeyebilir, ama yönelimsel bir siyaset olmadan, transın doğası gereği radikal olduğunu düşünmüyorum. Marjinal bireylerin geleneksel kurumların veya hareketlerin içine alınıp, buralardaki dinamikleri değiştirmek için bir şeyler yapsalar da, bu alanları ve oluşumları açık ve daha eşitlikçi olacak şekilde radikal bir biçimde illa değiştiremedikleri birçok durum olduğunu düşünüyorum.” Cohen sonra şunu ekliyor: “Nasıl ki dönüşümü amaçlayan özgürlükçü gündemine sadık bir siyah feminist siyasete bağlıysam, trans feminist siyasette de böyle bir yaklaşımla ilgileniyorum” (Cohen and Jackson 2015). Bir bakıma bu doğru olsa da Cohen’in dediklerine cinsiyet bozan bedenlerin toplumsal cinsiyet normlarına dayalı bir mekânda, trans olma imkânına baştan izin vermeyen hegemonik bir gramer içinde konumlanmışlığını gözeterek birtakım nüanslar eklemek istiyorum. Böyle bakınca, bu bedenlerin *trans** ve normatif olmayan bedenlerin imkânsızlığı iddiasıyla kurulmuş olan bir mekânda var olmalarının kendisi bile, tam da kamusal alanda ikamet etmeleri bakımından, yeterince radikaldir. Aynı durumun, örtük şekilde beyazlık tarafından ve beyazlıkla kodlanmış mekânda ikamet eden siyahlar için de geçerli olduğu söylenebilir. Bazı durumlarda siyahların ya da transların, makbul bir siyah ya da trans vatandaşlığını sorgulamadan benimseyerek, asimile olmak için gayretle çalıştıklarına şüphe yoktur. Ve bu, “toplumun içinde eriyip gitmeyi [...] aynı zamanda devletin nazarında ‘makbul’ olmayı gerektirir: üremeyi, düzgün bir iş bulmayı, kişinin kendi ‘farklı’ bedenini ulusallaşmış mal, mülk ve zenginlik hevesinin akışına yönlendirmesini gerektirir” (Aizura 2006: 295). Dolayısıyla bu ikisinin zaman zaman birbirine

karşıt pozisyonlarda yer alması elbette mümkündür: trans kimliğe sahip muhafazakâr, siyah karşıtı, neoliberal vb. kişilere rastlandığı gibi, siyah kimliğe sahip son derece transfobik kişiler de vardır. Bu eşleşmeler oluşurken, bu işleyişin kesintiye uğradığı anda bile, kişinin kendisinde hegemonik istikrarın konfor sunan kompartımanlarını barındırabileceğini ileri sürüyorum. Siyah da Trans* da, siyah ya da trans* denilen bedenlerin ancak kusurlu olarak gösterebildiği, işleyişi bozan yönelimlerdir ve bu nedenle beyaz üstünlüğünün ve natrans cinsiyetçiliğin mantığı karşısında yenik düşebilirler. Bedenlerin aktardığı, kökensiz siyahlık ve trans*-lık bedenliliği aşar ve bu yüzden de asla tam anlamıyla “kapılamaz” ve bu sayede, tarihe bakınca açıkça görüldüğü üzere, siyahlar ile translar arasındaki çatışma ya da çakışma anları için alan bırakır.

Siyah ve trans* bedenler ile (analitik olarak) Siyahlık ve trans*-lık arasındaki ilişkide aralarındaki yüzeysel, dolayısıyla da keyfi bağlantıyı, bununla birlikte, siyah ve trans* bedenlerin konumlanmalarına dair söylenebilecek şeylerin de düzdeğişmeceli doğasını tarif etmek istiyorum. Başka bir ifadeyle, Spillers’ın siyah kültürü ile ilgili söylediği gibi (bu mantığın trans*lar için de geçerli olabileceğini düşünüyorum), siyah ve trans* bedenler, “genel anlamda, kültür uğraşını bir ‘çelişki, itham ve inkâr’ alanı olarak tanımlayan *alternatif* bir beyan, Amerikan kültürü/medeniyetine veya Batı kültürü/medeniyetine *karşı* bir beyan olarak” (2006: 25) tahayyül edildikleri oranda, bu bedenler siyahlığın ve trans*-lığın poetik kuvvetlerinin hem düzdeğişmeceli flaşlarına seslenir hem de bu flaşlar olarak konuşurlar. Bu bedenler, “siyah ve trans*” olarak adlandırabileceğimiz bu firari, yasadışı kuvvetin arketipleri değil bizzat kerteleridir.

Böyle bir anlayış, siyahlığı ve trans*-lığı, farklı ama birbiriyle ilişkili disiplin alanlarının analitiği açısından biricikliklerini ve yararlarını seyreterek daraltmak anlamına gelmez. Daha ziyade siyahlık ve trans*-lık, birbirlerinin düğüm noktasıdır. Köken olmalarına ve ayırımın dayandığı hiçliğin adı olmalarına rağmen, öznelere yorum konusundaki tarihsel siperleri nedeniyle farklı tonlarda parıldayan büküm noktalarıdır. Başka bir ifadeyle, kapatılmaktan kaçışı ve ontolojiyle yan yanallığı işaret eden kökensiz bir yasadışlığın farklı şekillerde çekimlenmiş isimleridirler. Modern dünyada ırk ve toplumsal cinsiyet firarileri olarak farklı şekillerde

tezahür eden siyah ve trans*, kendilerini siyah veya trans* olarak tanımlayan bedenler tarafından işaret edilmiş olsalar bile, bu firari tanımlayıcı hudutlardan önce gelir, hatta onların temel koşulunu oluşturur. Kısacası, bu yazıda, başlığından da anlaşıldığı gibi, trans*’ın nasıl siyah, siyahın da nasıl trans* olduğunu ortaya koymayı amaçlıyorum. Şu hayali “Siyahlık Trans*-lık’la buluşuyor” isimli kitabı akademik bir çalışma olarak hayata geçiremeyecek olsam da, bunların “pirüpak düzenin çeperlerinde” birbirleriyle, birbirleri aracılığıyla, yan yana ve birbirlerine cevaben (ya da siyahan)² nasıl konuştuklarını göstererek bu hayale yaklaşmayı başarabilirim.

I. Siyahlığın Trans*-lığı: Alev Almış Bir Paris

Başlığın ilk kısmı olan “Siyahlığın Trans*-lığı”nı ele alırken amacım, siyahlık olarak bilinen o poetik, yaratıcı, firari kuvvetin kökensizliğini dile getirmektir. Bu fikir, Michel Foucault’nun edebiyat anlayışıyla, yani dile ve edebi eserlere dışsal olan, “ [...] nedir?” sorusunun “kökensel olarak parçalanmış ve çatlamış” olarak bulunduğu (Foucault. 2015: 47) “özel bir boşluğu [*blankness*]” (ilginçtir ki, ben bunu ısrarla “özel siyahlık [*blackness*]” şeklinde yanlış okuyorum) tanımlayan “üçüncü bir nokta” olarak edebiyatla uzaktan ama belirli bir akrabalık taşır. Buradaki siyahlık, başka bir anlamda, Fred Moten ve Stefano Harney’i doğaçlayarak söylersek, bir alt-müşterektir,³ firarilerin ikamet ettiği ve kaosun tadını çıkardığı, altta uzanan ve alt üst eden bir alt’tır. Siyahlık “bir ittifak değil”, daha ziyade “profesyonel hırstan azade mutlak biçimde aşıkâr olan bir sırdır” (Moten ve Harney 2014: 188), alev alan bir Paris de diyebiliriz.⁴ Bir altmüşterek olarak siyahlık, ayırt edilebilir ontolojinin yanı sıra veya alt tarafında fokurdayan bir yok/yerdir. Yönetilebilirliği yönetilmez kılan bir yok/yer, mekânsız bir mekândır. Bir bakıma siyahlık “kendini kaybeden ve olmadığı şey olduğunu fark eden bir şeyin nasıl yönetileceği sorusunu cevaplanamaz kılmak anlamına gelir,” siyahlık sürekli firar etmenin, kaçışın, aradan sıyrılmayı hep başaran “bağlı tutulan ama serseri bir örüntü”nün biçimidir (Harney ve Moten 2013: 51, 49).

Ayrıca, Spillers’a göre siyahlık, “Afrikalı” ile ‘Amerikalı’ arasındaki radikal ayırmda olduğu gibi, sözdizimsel

hareketin az çok istikrarlı bir nitelikten diğerine geçişindeki bir *kopuşa* işaret eder (2003: 262). Böyle bir ayrım olarak siyahlık, yalnızca yarıkların arasında bulunmanın değil, aynı zamanda kendi kaçıyla kopuşa yol açmanın ve köklerinden koparmanın bir biçimine karşılık gelir. Yahut da siyahlık, gündelik dilde dendiği gibi, “pusuya yatıp bekler” ve tıpkı bedensel, müdanasız siyahlığın gözü pek istilacı akınlarını temsil eden Black Lives Matters [Siyah Hayatlar Önemlidir] aktivistlerinin” otoyollarda kitleler halinde birikip trafiği kilitlemesi gibi toplumsal sözdiziminin mantığının tıkanıp kalmasına yol açar. Arabaların uğultusunda tezahür eden, siyahlığın dramından bihaber, dolayısıyla da onun kurucusu olan bu toplumsallık, toplumsal olarak yara alır. Siyahlık, “yeni kültürel durumu bir ‘yaralama’ olarak adlandırma stratejisidir” (Spillers 2003: 262) ve bu daimi yaralamada, bu hiç durmadan kesilmekte, siyahlık “kapatılmanın askıya alınması” anlamına gelir (Carter 2013: 595). Siyahlık arada-olma halidir ve bu “ara” aynı zamanda ontolojik tespitin kapatmalarından dışarı sızma, kaçış, firar hareketidir. Tespit, sabitlemeyi ve tanımlanabilir konumları gerektirir, oysa “arada” olması bakımından siyahlık, ele geçmez bir aradalık halidir. Spillers’ın bahsettiği o “eleştirel isyan duruşu”dur, ama Spillers’ın kavramlaştırmasının aksine, siyahlık tamamen erdirilecek ya da varılacak bir şey değildir (2003: 262).⁵ Siyahlık egemenlik mantığından - yönetilebilirlikten, mantık olarak mantıktan- taşar ve her daim için için yanar, çatlar, çatırdar.

Ama neden? Siyahlık hiç durulmayacak mıdır? Hayır, çünkü “ara”dalığından ve altmüsterekliliğinden dolayı siyahlık dayatmaları durmadan inkâr eder. Bu makalenin başını süsleyen epigrafın sahibi Amaryah Shaye, siyahlığı, bununla ilişkili bir biçimde, bir “yan yanalık” olarak düşünür ve bu yan yanalıkta siyahlık “uzlaşmanın birleştirici mantığının inkârı” olarak işler (2014b). Siyahlık hayır der ve ardından karşılıklı konuşmanın, dayatmanın yanına geçip öyle devam ettirir.

Siyahlığın “belirlenebilir bir “şey”, bir “ne” veya “kim” olarak düşünülmesinin sorunlu olduğunu son zamanlarda kışkırtıcı ve ikna edici bir şekilde göstermiş olan kişi Michelle Wright’tır (2015:2). Siyahlık devinim içinde olmalı ve devinim içinde düşünülmelidir. Wright, *Physics of Blackness*’da siyahlığını zaman ve mekânla (uzay-zaman) ve kendisinin ortaya attığı “epifenomenal zaman” mefhumuyla kavrar, ben ise siyahlığı

firari, uçucu olarak, Wright’ın James Baldwin için kullandığı deyişle, “quantum” olarak düşünmekle daha çok ilgileniyorum. Fakat Wright’ın benden farklı bir şekilde olsa da, yetersiz ve çelişkili bir şekilde düşünmediğinden de eminim. Wright siyahlık mevzusunda muhatap alınması gerekenlerden biridir. Onun siyahlığı da tam bir firarilik düğümüdür. Bu anlamda ondan farklılaşıyor değilim. Onun siyahlığı Afrika ile Amerika arasında üç noktayı birbirine bağlayan ticaret yolunu takip eden köle gemisinin veya doğrusal bir nedenselliğin eklentisi olmanın ötesine taşınması, onun da Olaudah Equino’nun siyah ne zaman-ve-neredeliği için söylediği gibi, “mümkün ve hayata geçirebilir olan azami sayıda Siyahlık yaratan” (Wright 2015: 25) son derece geniş bir firariliğe işaret eder. Wright’ı desteklemek ve eleştirmek istediğim asıl nokta, Spillers’ın dönüm noktası niteliğindeki “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book” başlıklı makalesini ele alma tarzıdır. Wright *Physics of Blackness*’da, Spillers’ın “Mama Baby”de, bir bakıma, siyah kadınlara dayatılan beyaz üstünlükcü “kontrol amaçlı imgeleri”ne direnmek için siyahların “kölelikten önce var olan heteronormatif cinsiyet ve cinsellik rolleri”ne (80) geri dönmesi gerektiğini savunduğunu söyler. Fakat bu yorum iki açıdan yanlış bir yoldan gider: Birincisi, siyah cinselliği heteronormatif olamaz, en azından beyaz üstünlüğünün olduğu ABD bağlamında olamaz, çünkü Roderick Ferguson’un *Aberration in Black* (2004) kitabından da bildiğimiz üzere, siyahlar “heteroseksüel [veya homoseksüel] olabilirse de asla *heteronormatif* [veya homonormatif] olamazlar” (87). İkincisi, Spillers heteronormativiteye (imkânsız) bir “geri dönüşü” öneriyor gibi görünmez. Aslında Spillers çok daha queer, tartışılabilir olmakla birlikte, çok daha trans* bir şeyi öne sürer. “Mama’s Baby”nin sondan bir önceki paragrafında şöyle der:

Bu nedenle kadın, bu düzende, hem tanımamayı hem de “gayrimeşruluğu” işaret eden bir kuvvetle imgeleme müdahale eder. Amerika’ya özgü bu tanımama halinden dolayı, siyah Amerikalı erkek, kadının kendinde kim olduğunu, yani felaket getirmesi olası bir kumara karşı, kendisi de dahil insanların paramparça edilip öldürülmesine karşı hayatı taşıyan bebek olduğunu öğrenme fırsatını yakalayan tek Amerikalı erkek topluluğudur. Afrikalı-Amerikalı erkek işte bu anne yadigarını, yani kendi içindeki “kadına” evet deme gücünü kendi kişiliğinin parçası haline getirmelidir (Spillers 1987: 80).

Spillers'in "hem tanınamayı hem de 'gayrimeşruluğu'" içeren bir kuvvetle "imgeleme müdahale eden" siyahi dişiliğinde, belirgin bir firarilik vardır. Siyahlık ve yasadırlık demek olan gayrimeşruluk, tarihsel olarak siyah kadınla tam olarak hayat bulmuştur. Fakat yukarıdaki alıntının son cümlesine geldiğimizde, Wright'ın yanlış yorumunu daha iyi görebiliriz. Spillers heteronormatif toplumsal cinsiyete geri dönüşü istememektedir, aksine Spillers'in "içindeki 'kadın'a evet deme gücü"nü öne süren siyah mirasında kesinlikle normatif olmayan, hatta trans olan bir şey vardır. Heteronormatif toplumsal cinsiyet, Spillers'in tam da burada bozmakta olduğu (hatta translaştırdığı) katı, dışlayıcı bir toplumsal cinsiyet ikiliği ileri sürer. Spillers'in on yedinci yüzyılın ortalarından itibaren gelişen Afro-Amerikan kültüre dair anlayışı "satır aralarında" yer alan bir masaldır, yani siyah, hatta trans* bir masaldır; "kültürün başka yerlerinde de sürdürülen toplumsal cinsiyetin, atanmış cinsiyet rolünün veya cinsiyetle ilgili her şeyin açıkça farklılaştırılmasının Afrikalı-Amerikalı kadın için geçerli olmadığı" (1987: 79) bir masaldır. Spillers, heteronormativiteye geri dönmeyi ileri sürmek bir yana, Afro-Amerikan kültürü içinde siyah trans* bir silsileyi ortaya çıkarır. Gerçekten de Spillers'in iddiaları, siyah, queer, cinsiyet bozucu Afrofüturist janaya (j) khan'ın (2015) bizzat [they],⁶ siyah trans kadınların siyah kurtuluşun ayrılmaz bir parçası, onun "bel kemiği", "çekirdeği" olduğunu söylediği yazılarında "trans" bir biçimde yankılanmaktadır. Ve lisede biyoloji görmüş olanlar, hücrenin tamamının işleyişi için çekirdeğin ne kadar önemli olduğunu bilirler. Siyahlık ve siyahlığın bedensel hamillerinin kurtuluşu, onun trans* çekirdeğinden beslenir.

Büyük ölçüde Spillers ve diğerlerinin Afrikalı-Amerikalı kültür teorilerine yaslandığım için, siyahlık hâlihazırda daima siyah/ Afrikalı-Amerikalı bedenlere bağlanmış gibi görünebilir. Fakat tekrar etmek isterim ki burada siyahlığın, siyah insanlarla/ bedenlerle tartışmalı ve gergin bir ilişkisi vardır. Demem o ki, "siyahlık ile siyah olarak adlandırılan insanlar (yani, daha genel olarak şeyler) arasındaki 'paraontolojik ayrım'" iyi dokunmuş bir biçimde aktarılmalıdır (Moten 2008:1744). Alexander Weheliye'nin çalışmaları bu açıdan son derece yararlıdır. 2008'de yazdığı "After Man" makalesinin bir dipnotunda Weheliye şöyle der: "Siyahlığı siyah insanlardan ayırmak çok önemlidir, zira bunu yapmamak, ırkı siyah öznelere mütemadiyen insan-olmayan varlıklar olarak yeniden/

üretmek zorunda olan bir kuvvetler düzeneğinden ziyade verili bir doğal ve/veya kültürel olgu olarak kolayca kabul etmek anlamına gelir" (333). Başka bir deyişle, "siyahlık" ne "siyah insanlar"ın doğasına özgü ne onlara içkin ne de onlar için sağduyunun bir gereğidir. Weheliye, "Engendering Phonographies: Sonic Technologies of Blackness" metninde, siyahlığı siyah denilenlerden ayırmak gerekli olduğu halde, "bir analiz kategorisi olarak siyahlığın siyah bedenleri ortadan kaldırmadığını" da ifade eder (2014: 182). Demek ki poetik bir kuvvet olarak siyahlık, siyah bedenlerden hem ayrı olup hem de onlarla bağlantılıdır. Yine de Weheliye siyahlığı, onun kökensizliğini kabul etmeyen "Batı modernitesinin bir etkisi" olarak düşünen entelektüel cenahın tarafında kalır (181). Ben ise, siyahlığın sömürgeci bir dayatmaya veya modern ırksal kategorileştirmelere indirgenemeyeceğini savunuyorum. Elbette siyahlık düzdeğişmecelidir ve dünyada tezahür eder, fakat aynı zamanda da kökensizdir, hiçliktir.

Başlığımın ilk yarısını oluşturan siyahlık üzerine tartışmamın geri kalanında, siyahlığın, firariliğin ve hiçliğin en üretken ve doğrudan ifadesini sunduğu için Fred Moten'in çalışmasına odaklanmak istiyorum. Fred Moten: Curtis Mayfield gibi, siyahlığa inanmaya devam edecek olan bir "black motherfucker." Moten, siyahlığı en güzel ve en çapraşık haliyle billurlaştırır. Benim için olduğu gibi onun için de, siyahlıktan bahsettiğimizde, "kaçış tematikleri'nin [o] istilaları"ndan (Spillers da bunlara doğru ilerler) ve imgelemin yasadırlığının yasadırlık özgürlüğü oluşturan Kantçı "saçmalık"tan bahsediyoruz (bkz. Moten 2007: 2018, 220). Moten, Nahum Chandler'ın düşüncelerini biraz değiştirerek, şöyle der: "Siyahlık ontolojinin kökensiz yerinden edilişidir, [...] ontolojinin anti-temeli ve temel-öncesidir, ontolojinin yeraltıdır, ontolojinin zamanı ve mekânının iflah olmaz huzursuzluğudur." Ya da ben de Tina Camp't'in düşüncelerini değiştirerek söyleyecek olursam (Camp 2014), siyahlık "olmayı (be)" inkâr etmenin gündelik pratiğidir; yani, olmaklığın hiçliğinin olumlanmasıdır.

Siyahlık hâlihazırda buradadır ve uzlaşmaz olandır. Birisinin "insan" olarak geçerli olmasına ya da Sylvia Wynter'in aşırı temsil edilen "İnsanoğlu"na (Wynter bunu "etno-sınıf" olarak, aynı zamanda daha isabetli bir şekilde, bir "etno-toplumsal cinsiyet-sınıfı" olarak adlandırır) anlaşılabilirliğini veren durağanlığın altüst edilişidir. Siyahlık uzlaşılır olana ulaşamaz,

onu inkâr eder, çünkü böyle bir kategori dışlayıcı bir “insan” fikrine dayanarak, makbullük, edeplilik vs. ile ittifak içindeki sabit bir katılığa boyun eğer. “Biz kesintinin ta kendisiyiz,” der siyahlık -siyah argonun sözdizimini kesintiye uğratması, Rachel Dolezal⁷ gibi birinin “fantastik” siyahlığıyla, gözün ırklaştırılmasına dayanan mantığın kesintiye uğratılması veya köle ayaklanmalarıyla, hegemonyayı kuran sağduyu şiddetinin kesintiye uğratılması- “[biz] kesintiye olur verenleriz” (Moten ve Harney 2011: 987-88).

Daima devingen, daima kaçış halinde, ele geçmez bir şey olarak siyahlık, özgür olma arzusudur, kendini kaçış olarak, firar olarak, telosu olan özgürlükten bile pekâlâ dönebilecek olan firarilik olarak açığa vurur [ve] kökensiz bir yasaya bağlanmıştır” (Moten 2007: 223). “Mekanistik açıklamanın yetersizliği”nin (223) mümessili olan siyahlık, yasallığın -aslında yasanın- daimi bir inkârı vazifesi görür ve yasayı kabul edemez. Yasa asla siyahlığı yakalayamaz. Siyahlık, masaldaki gibi söylersek, Zencefilli Kurabiye Adam’dır,⁸ arkasından koş, koş, ne kadar hızlı koşarsan koş, siyahlığı yine de yakalayamazsın. O hep kaçır.

Ancak inkâra dayalı bu sürekli kaçış, Moten’in da dediği gibi “kolay değildir.” Ama “belki de sürekli kaçış, özgürlük derken kastettiğimiz şeyin ta kendisidir.” Moten bu fikri daha da derinleştirir: “Belki de sürekli kaçış, özgürlüğün gizli saklı yakarışlarında ve kurtuluşun hayal kırıklığı yaratan yetersiz başarısında (ya da başarılarında) kötü muamele gören şeydir” (2007:242). Moten belki haklıdır da. Siyahlığın kurumsal iktidarın ya da akademik olarak hegemonik diyebileceğimiz iktidarın bir kalesiyle karşılaştığında ortaya çıkan bağlantı noktasına bakacak olursak, siyahlığın nasıl işlemekte olduğu biraz daha netleşir. Ve hiç şüphesiz bu bağlantı noktası siyah çalışmalarıdır. Moten’in ileri sürdüğü üzere, “siyah çalışmaları kurumun kalbindeki ve kenarındaki bir yarılmadır [...] siyah çalışmalarının içinden bir zenginlik olarak çıktığı güdümlü kıtlığın grafik düzenini bozandır. Bu *konumlandırılmış uçuculuğun* ekilip biçilmişliği, yoksulun makbul olana bela olduğu acil durum poetikası, bizim aleni sırrımızdır (2008:1743; vurgu sonradan eklenmiştir). Siyah çalışmaları, yani siyahlık çalışması, uçucudur, uçuculukla ve yarılma ile ayırt edilir, bir kesiktir, Spillers’inki gibi bir yaralamadır. Batı, emperyalizm, hegemonya eleştirisinin somut örneğidir. Siyah çalışmaları, siyahlığından dolayı,

“çağırdığı yönetişime ve ortaya çıkardığı hükümetlere karşı tepkisiz” kalır (1745). 1969’da Cornell’de yaşanan “Amerikan üniversitesinin krizi”nin de gösterdiği gibi, siyah çalışmaları firaridir. 1969’da Cornell Üniversitesi’nde, haç yakma, ad takma, her yıl düzenlenen ailelerle hafta sonu etkinliğinin müfredattan çıkarılması gibi beyaz üstünlüğünün aşağılayıcı eylemlerine maruz kalınması üzerine, üniversitenin Afro-Amerikan Derneği’nin (AAS) seksenden fazla üyesi Willard Straight Hall isimli idari binayı işgal etti. Ve sonuç olarak, kampüsteki ırkçılığa son verilmesini ve bir Afro-Amerikan Çalışmaları Merkezi’nin kurulmasını talep etti. Binanın işgali toplam otuz altı saat sürdü. Beyaz Delta Upsilon kardeşler öğrenci topluluğu binayı geri almak için Willard Straight Hall’a girdi ve Ivy Room’da AAS öğrencileriyle kavgaya tutuştular ama girdikleri gibi çıkarıldılar. Güvenliklerinden endişe eden ya da siyahlığın isyancı toplumsal yaşamını şevkle kabul eden AAS üyeleri, siyahlıklarını savunmak (veya icra etmek) için tüfekler kuşandı. Sonuçta, Newsweek dergisinin “Silah Altındaki Üniversiteler” (Elliott 1969) başlıklı makalesinde belirtildiği gibi, “öğrenciler özerk bir eğitim istediği” için Afro-Amerikan Çalışmaları Merkezi’nin yapımı hızlandırıldı (Lowery 2009; ayrıca bkz. Downs 1999).

Bu tarihi anekdot, özellikle hegemonik kurumlarla, yani beyazlıkla karşı karşıya geldiğinde, siyahlığın ne kadar uçucu, kesintiye uğratici, istila edici, patlayıcı olduğunu göstermektedir. Siyahlık hakkında düşünmek veya siyah düşünmekle, siyah düşünceyle meşgul olmak, uçuculuğun o ara alanını öne çıkarmak ve insanlık ile şeylik, insanlık ile makine, yasa ile yasadız –nasıl dersek diyelim- arasındaki hegemonik kutupluluğu tamamen parçalamakla tehdit etmektir. AAS’nin temelinde bir siyah çalışmaları programının oluşturulması talebi, akademik kurumun beyazlığına bizatihi isyanı dahil ederek, para-ontolojik siyahlığın yasadızlığının hem habercisi oldu hem de bu yasadızlığa düzdeğışmeceli bir atıf oluşturdu. Siyahlık çalışması “kökensiz dürtüdür. . . ödenemez borcun ve anlatılmamış zenginliğin kaçak anarşik zeminidir, bir dakikalığına dizi dizi ortaya çıkan füğ tarzında ve içteki dünya tiyatrosu”dur ve bu, herkesin sözde istikrarlı ontoloji iddiasını istikrarsızlaştıran (para-) ontolojik bir meseledir (Harney ve Moten 2013:47). 1969’da New York, Ithaca’daki silahlı siyah bedenlerin tam da kendisi, para-ontolojik öznelere yönlendiren kökensiz yasadızlığın yıkıcılığını, firariliğini gösteriyordu.

II. Trans*lığın Siyahlığı: Kökenlerin alâkalı olması gerekmez

Bir önceki bölüm, siyahlığın İnsanı nasıl çözüp bozduğu ve sistematikliği nasıl kesintiye uğrattığı üzerineydi. Bu bölüm ise trans*-lığın benzer etkilerini ele almaktadır. Madem trans* da bir beden tanımlayıcısından ibaret değil, o zaman nedir? Bedensel temsilin ve kimliklendirici beyanın yeterli olmadığını bildiğimiz için, trans* kesintiye uğraticı, patlayıcı bir yönelimi, Kai M. Green'in deyişiyle, "önceden belirlenmemiş hareketi" ifade eder. Green'e göre, trans* "okuyucuların yönelimi yeniden yönlendirmelerini sağlayabilecek bir araçtır" (2015b: 191, 196). Trans*-lık, aşırılıktan zevk aldığından ontolojik taşmaları sınırlamayı sürekli inkâr ederek -belki de Matt Richardson'ın "güzel ve dağınık" dediği şeye benzer şekilde- tarih ve mekânla firari yollardan ilişkilenen dünyevi bir ikamet etme biçimidir. *Trans* veya *trans-* yerine *trans** kullanımını bu yüzden tercih ediyorum. Mel Y. Chen (2012: 137), tam da "toplumsal cinsiyetle sınırlı olmadığını" göstermek için "trans- ön eki"ni kullansa da, Susan Stryker, Paisley Currah ve Lisa Jean Moore kısa çizginin "trans'ın örtük nominalizmi ile açık uçlu kalan ve tek herhangi bir son eke bağlanarak zamansız bir şekilde kapatılmaya direnen 'trans-'in aleni ilişkiselliği arasındaki farkı işaret ettiğini" belirtirler de (2008: 11), trans* kullanımı, daha da kesintiye uğraticı olduğu ve onun kendi yarılmasını vurguladığı için tercih edilmiştir. Yıldız işareti ise "deniz yıldızı" gibi, kendi kendine bedenini geri çeken, kendi (üzerinde bulunan) olan yarayla kendisine daha da çok yakınlaşan, yeniden oluşturma gücüne sahip bir kesiktir - bu kesikğin kendisi, Butler'ın işaret ettiği "ekmek kadar hayati olan mümkünlüğün" ta kendisidir (Hayward 2013; Hayward 2008: 72). Yıldız işareti aynı zamanda da "işaret parmağı"na benzer, "hem işaret eden hem de dokunan" bir "çok noktalı yıldız işareti"dir, bu işaret böylece "terimleri başka bir amaçla kullanmak için değiştirir, yerinden eder, yeniden adlandırır, çoğaltır ve yoğunlaştırır, bunu yaparken de onlara daha fazla doku ekler, canlılık katar" (Hayward ve Weinstein 2015: 198). Ayrıca yıldız işareti gökseldir de. Ayırt edebildiğimiz stratosferimizin ötesinde, mümkün olduğunu bildiğimiz her şeyin galaksisel zemini yer alır. Halk arasında genellikle basitçe "uzay" olarak bilinen galaksi boştur ama aynı zamanda da doludur,

mümkün olanın mümkün olma koşulunun kendisidir. Daha açık bir ifadeyle, yıldızlarla doludur ve trans* yazımındaki yıldız işareti bir düzdeğişmecedir. Yıldızlar o doğurgan göksel boşluğu benekleştiriyorsa ve "neredeyse dünyadaki her element bir yıldızın kalbinde oluştursa" ("Are We Really All Made of Stardust?", 2016), trans* da açıklığı sabitlikten çıkarmanın ilksel gücünün her yerdeliğine, geçişliliğine ve vazgeçilmezliğine işaret eder. Başlangıçta aslında trans* vardı - çünkü başlangıçta yasadışı bir biçimde süzülmekte olan yıldızlar, o kökensiz trans*-lığı, dünyamızın temel açıklığını harekete geçirdi.

Dolayısıyla, trans ve toplumsal cinsiyeti bozan insanlar olarak bilinen "vatandaşlığı olmayan mülteciler"den söz ederken (Bird 2002: 366), -Bertolt Brecht'ten bildiğimiz üzere, "mülteciler en keskin diyalektikçilerdir. Değişimlerin bir sonucu olarak mülteci onlar ve tek çalışma amaçları değişimdir" (aktaran Jay 1986: 28, ayrıca Jared Sexton'dan mültecilerin "kategorilerin ivedilikle yenilenmesi"ne neden olduklarını öğreniyoruz¹⁰)- ben daha çok Claire Colebrook'un "geçişlilik" [*transitivity*] dediği şeyden bahsediyorum. Geçişlilik, ayrımı beraberinde getiren, (toplumsal cinsiyetli) mümkünlük koşullarının altında yatan başlangıçlıktır. Trans ve cinsiyet bozucu bedenlerin gevşek ve yüzeysel bağının burada trans*'ın açıklayıcı örnekleri olarak alınmasına izin verdiğimizde geçişliliğin, "kendi farkının yepyeni bir anlama kavuşması için normal ve normatif olana bir temel sağlayan özel bir sınama" olmak bir yana, düzdeğişmeceli trans* özneler ve ayrı bedensel kategoriler hakkındaki herhangi bir diyalogdan "önce gelen, bunları koşullandıran ve bunlara musallat olan bir geçişlilik koşulu"nun var olduğunu vurguladığını söyleyebiliriz (Colebrook 2015: 228). Geçişlilik, ırk ve toplumsal cinsiyet gibi normatif yüklemelerden önce gelen kişi-öncesi bir tekilliktir. Bu tekilliğin potansiyelinde geçişlilik istikrarsızlıkla ayırt edilir, yalnızca düzenlenmiş okunaklı bedensel kimliklerden bahsederken istikrarlaşır. Bu nedenle Colebrook, trans, trans-cinsel, trans-hayvan vb. bedenlerin insan söyleminin birer eklentisi olmadığını, aksine insandan başladığında bu bedenlerin insanı yerinden ettiğini ileri sürer. "Başlangıçta geçişlilik vardır," der Colebrook, "bu kuvveti yerinden eden, kimliğin sonradan ortaya çıkan metalepsisi ve fetişleşmesidir" (229). Bu tespit, Eva Hayward'ın trans-tanımına benzer. Harvard'a göre trans-, Carter'ın siyahlığı pirüpak düzenin çeperlerinde oynanan bir ara-lık draması

olarak tanımlamasına çok benzer şekilde, arınma sürecini kesintiye uğratarak onun huzurunu kaçıır. Yıldız işaretinin trans* üzerine iliştilmesi bir anlamda açıklığı açar. Yıldız işaretinin bu kullanımını internet aramalarıyla ilişkilendiren blog yazarı ve trans* aktivist Sevan Bussell'in (2012) belirttiği gibi, yıldız işareti "bilgisayarınıza ne yazdıysanız onu ve ondan sonra gelen karakterleri aramasını" söyler, bir bakıma siberuzaya hâlihazırda zaten "açık ve her zaman açılmakta olan" trans* ön ekini daha da açmasını söyler (Tolbert 2013: 7).¹¹

Trans*, tüm sözcükler gibi etimolojisiyle de yüklü bir sözcüktür. *Trans** (ya da, *trans-*) çapraz, öbür/karşı (para-) taraf, öte anlamına gelen bir ön ektir. *Trans** başka bir yerdedir, burası değildir, çünkü burası bilinmektedir, ontolojik olarak ayırt edilebilir ve sınırlandırılabilir. Şimdiye kadar *trans**ın sınıflandırılmaz ve okunamaz olanı ima ettiğini ve ima etmiş olduğunu biliyoruz, fakat *trans**ın aynı zamanda, insan olandan, hayvan olandan, okunaklı olandan önce gelen, her tarafa yayılmış devingen bir devinimsizliği de ima ettiğini söylemek istiyorum. Eva Hayward ve Jami Weinstein (2015: 196), yıldız işaretinin insanın değil, "yaşamın *olaylaşması*"nın önceliğine işaret ettiğine dikkat çeker. Yani *trans**, bir ön ek olarak *trans** ve son ek olarak da bir yıldız işareti almasıyla kendisini tamamlanmamış şekilde tamamlayarak, ontolojikleştirici bir kök sözcüğün istikrarlaştırıcı gücüne izin vermez. Köklülüğü böylece inkâr ettiği ölçüde kendi kuruculuk-öncesi statüsünü, kendi firariliğini ifade eder. Sözdizimsel ve dilbilimsel olarak, *trans** kendi kök-olmayanıdır, kendi *para-* durumudur. Kökenlerin alâkalı olması gerekmez, hatta daha doğrusu olamazlar da. Bu nedenle, kendi yalın hali, paradoksal bir şekilde sürekli devinen kendi isimlendirilemezliğini işaret eder:

Eğer *trans** ontolojik ise, olmaklığı [*beingness*] üreten hareket olduğu ölçüde ontolojiktir. Başka bir deyişle, *trans** bir şey ya da varlık değildir, daha ziyade şeyliğin ve olmaklığın kurucusu olan süreçlerdir. Ön ek durumundayken *trans** edatlar yoluyla yön kazanır, yani yaşamı mümkün kılan *ile*, *aracılığıyla*, *-in*, *içinde* ve *boyunca'yı* işaret eder. *Trans**yaşam, ontolojik iddialar karşısında kasten yengeç gibi yan yan devinir; *trans** tam da *canlılığın* kendisini kateden devinim olduğu ölçüde ontolojik olabilir (Hayward ve Weinstein 2015: 196-97).

Hayward ve Weinstein, "Trans* maddeye dönüşebilecek olan, hem devinim hem de maddeleşme gücüdür, ama yalnızca edat olduğu müddetçe böyle çalışır," diye devam eder (197). *Trans**, ontolojikleştirilmiş durumları mütemediyen rahatsız eden, mekanik bir anlam taşımayan bir yer değiştirme ve çalkalanma işlemidir. O halde bu nokta, açıklığa kavuşturulması gereken önemli bir noktadır: denizyıldızına, işaret parmağına benzeyen, göksel yıldız işareti "trans*'ın daima edatların bildirdiği hareketleri maddileştiren ön ekimsi doğası ve bitişken yıldız işareti. . . devinim halindeki maddileşmedir. Bu yüzden *trans** ontolojik *olmayan* değildir, daha ziyade yıldız işaretinin belirli maddileşmelerle bitişmesini sağlayan *arasında*, *ile* ve *-in* ekinin ifade kuvvetidir" (197). Kuvvet, düzdeğişmeceli bir kuvvet olarak, *trans**ın ta kendisidir, tıpkı siyahlık gibi, ontolojikleşmenin altında, yanında ve içinden devinerek onu açıkça kışkırtandır. Hatta kapatılmayı hor gören, daha doğrusu istense bile kapatılamayan firari *Trans**, "iktidarın bağlı olduğu kapanmanın ve pürüzsüzlüğün içinde tüneller kazarak ve onu virüs gibi *kesintiye uğratarak*" bedenleşen bir tür "gerilla"ya dönüşüp açık trans kategorilerini bozar (Stone 2014: 92; vurgu sonradan eklenmiştir). *Trans** kendi olmayı, kendinden emin olmayı, bulunduğu yerde olduğundan emin olmayı inkâr etmektedir.

Geçişlilik olarak, ön ek yapısı gösteren *trans-*,firarilik olarak *trans**, C. Riley Snorton'un "başkalaşım" [*transfiguration*] dediği şeyi gerçekleştirir (Snorton 2011). Feminist evrensellik ile tikellikler "arasındaki queer ilişkiyi anlamamıza olanak veren bir saha olarak bir geçişlilik mekânına işaret eden" radikal istikrarsızlaştırmanın bir analitiği gibi düşünebileceğimiz, başkalaşım olarak *trans*/geçişlilik*, en radikal istikrarsızlaştırmanın yeri olan bir eşik ve geçiş [*transition*] mekânında faaliyet gösterir. Ve bu geçişli/geçişken mekân, Snorton'a göre, "toplumsal cinsiyete ve onun bedeni haritalamasına ilişkin belirli varsayımların, içe doğru patlamalarına varacak kadar irdelemeye tabi tutulduğu bir yer işlevi görür." Bu içe patlama, siyahlığın uçuculuğu gibi, kesintiye uğraticı ve istila edici altmışterek bir altüst oluşturmıştır. Ve bu geçişli, altmışterek altüst oluş, La Monda H. Stallings'in hip-hop için söylediği gibi (Stallings 2013: 135), "geçişken bedenlerin [ve öznelliklerin] kuytuları ve yarıklarını" incelenmenin ontik ontolojinin ontolojik hudutlarını çözüp dağıttığı yer üstü ve yer altı queer bir

akışkanlıkta dolanır. Başkalaşımı içeren [*transfigurative*] bir geçişlilik, para-ontolojilikliğiyle ontolojiyi bozar. Bu analitik başkalaşım kavramının geçtiği “*Black Women’s Studies in Transfiguring Masculinities in Black Women’s Studies*” adlı makalesinde Snorton, siyah eril feministlerin, kendi üzerlerine eleştirel olmayan bir düşünmeyle, cinsiyet ikiliğine payanda olmaya ve “erkekliği” bir penise sahip olmakla birleştirmeye meyletmelerine karşılık vermek ister. Snorton’un amacı, siyah feminizmin yayılımını genişletmek adına, penis eşittir erkek varsayımını bozmaktır.

Madem Snorton, siyah (eril) feministlerin genellikle farkında olmadan savundukları genital normatif toplumsal cinsiyet kategorilerini, benim kuramımı “trans*hakaret-âmiz” bir şekilde somutlaştırmaya çalışarak eleştiriyorsa, tabiri caizse, burada ben de trans*(in)toplumsal cinsiyet) ırksal beyazlıkla birleştirilmesinin önüne geçmek istiyorum. Aslında, Jasbir Puar’ın açıkladığı gibi, trans beyazlığını üretmek için, renkli tenli (trans*) bedenlerden değer elde edilir. Susan Stryker ve Aren Aizura’nın çalışmalarından yararlanan Puar’ın “*Bodies with New Organs: Becoming Trans, Becoming Disabled*” (2015) kitabındaki amacı, kendi “*trans oluş*” kavramı aracılığıyla engelliler, trans*, ırksal ve türler-arası söylemler arasında bir yakınlığı tahayyül edebilmektir. “Trans oluş”un tartışmalara neden olan anlamı ise şudur: Sınırlar, ontolojik çokluğun kuvvetine bağlandıkları ve böylece mütemadiyen değişmekte olan bir imkânsızlığı nihai hedef haline getirdikleri oranda gözenekli bir yapıya dönüşür, yani “Trans yoktur”(46-47, 62). Puar şöyle devam eder: “Trans haline geliş, sanki gerçekten trans haline gelinebilirmiş gibi, teleolojik bir hareketin maskesini takar. Trans, yanlış bir şekilde transın ufkuymuş gibi alınır ve bu yüzden de bedenin güncel teşhisine dönüşüp trans bedeni kalıcılığın düzenleyici normları içinde evcilleştiren bir prognozla ilişkilendirilen, doğrusal bir telos gibi düşünülen bir trans oluşla karıştırılır.

“Trans haline gelmenin karşıtı olarak “*trans oluş*” doğrusallığın, kalıcılığın ve nihai noktaların imkânsızlığını vurgulamalıdır” (62-63). Puar, trans öznelere sildiği için başta kınanabilir. Ne de olsa “trans yoktur” demek, bir queer teorisyen tarafından öne sürüldüğünde oldukça provokatif ve tartışmalı bir iddiadır. Fakat aslında Puar oldukça derin bir şeyden bahsetmektedir. Trans*’a tam olarak ulaşılamaz çünkü o devinim, uyarım ve çalkalanmanın ta kendisidir.

Trans*, Heideggerci *Dasein*’ı mümkün kılan temel-öncesini oluşturan radikal anlamda istikrarsız bir yok/yer olduğundan, trans* “olmak” imkânsızlıktır. Trans*, sabitlenmiş olsun ya olmasın özdeşlik değil, “kuvvet” ve “yeğinlik”tir (Puar 2014: 80). Trans*, doğrusal, kalıcı veya bir son değildir, aksine bu şeylerin imkânsızlığıdır. Maggie Nelson, “hiçbir yerde, kendi yolumdan gitmiyorum,” diyerek toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş özneliğini vurgulayan partneri Harry Dodge hakkında yazarken, “bazen işler darmadağın kalır” der (Nelson 2015: 52-53). Nelson ve Dodge (toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş) kimliklerin imkânsızlığını ve doğrusal olmadığını dillendirir. Böylelikle “trans oluş”, kesintiye uğratan bu sürekli harekete, bu darmadağınlığa gönderme yapar. Tarihsel olarak Yunan filozoflardan Aristoteles ve Herakleitos’a bağlanan oluş mefhumu, bilinen ve bilebilir sabit bir özdeşliğe/kimliğe bağlanan istikrar durumunu, bir-şey-olmaklığı bozmak demektir, bu yüzden de geçişli bir sürekli hareketi ifade eder. Trans oluş hiçbir şekilde teleolojik, doğrusal, düzenlenmiş veya mantıksal değildir. “Trans*” yoktur demek, bir oksimoron oluşturunca, trans*-lığın okunaklı ve tanımlanabilir bir tezahürünün olmadığını söylemek demektir. Trans*, kapılmayı ve ontolojik olarak resmedilmeyi inkâr eden yasadışı kökensizliktir.

Düzdeğişmeceli trans* bedenler, düzdeğişmeceli siyah bedenler¹² “mümkün olan hakkında bir şeyler bilen” firari kölelerdir. Bir tür trans*lıkla/geçişlilikle ve siyahlıkla ve bunlara hitaben konuşan Moten ve Harney’in ileri sürdüğü gibi, “onlar bilgi üretimini mümkün kılan koşuldur” (2004: 105). Trans*-lık ve trans*-lığın siyahlığı, siyasetin, ayrımların, okunaklılıkların ötesinde çoktan –sürekli- devinim halinde olandır ve “aşağının da aşağısından”, o “saklı yazı”nın yok/metninden, hem önce gelen hem ötede olan bir tür alt-politika çıkar (bkz. Kelley 1994).¹³

III. İçinde bulunduğumuz alternatif ezgi¹⁴

Amiri Baraka çalışmalarını arada, sahnede, müziğin içinde üretir. Aynı anda hem içeride hem de ara yerde olan bu konum, Baraka’nın politik ve estetik müdahalesinin niteliğini belirler. Senkop, performans ve sesli maddenin anarşik örgütlenmesi, siyah radikalizmin işlemeye koyulduğu ontolojik bir sahayı tasvir eder [...] Siyah radikal gelenek [...] radikalliğini

kapatmanın keskin ve dolu dolu bir inkârı olarak yapılandırır. Kapatmanın bu inkârı bir ret değil, birlikteliğin süregelen ve yeniden yapılandırıcı bir doğaçlamasıdır; bu yeniden yapılandırma güdüsü, cinsel farkın cinsel farklılaşmasıdır.

-Fred Moten, *In the Break: The Aesthetic of the Black Radical Tradition*

Hem trans*-lığın siyahlığı hem de siyahlığın trans*-lığı, Katherine McKittrick'in ifadesini biraz değiştirerek söyleyecek olursak, "şeytani zemin-sizliği" işaret etmezken işaret eder. McKittrick'in "şeytani zemini", "insan varlığının 'erkek/insan' olarak kurulumunun hâlihazırdaki egemen biçimlerinin eşik bölgelerinde, bu kurguyu ortadan kaldırmak ve başka yaşam formları yaratmak üzere ikamet eden perspektifleri" tanımlar (Weheliye 2008: 323). Şeytani zemin firari ve istikrarsız bir zemindir, "belirlenmiş ve bilinebilir bir sonucu olamayacak olan bir işleyiş sistemi"dir, "belirsizliğe ve doğrusal olmayana dayanan bir süreç"tir (McKittrick 2006: xxiv). Siyahlığın ve trans*-lığın şeytani bir zeminsizliği işaret ederken işaret etmemesi, zemin olmayan zeminin oradallığını ve orada olmayışını ifade etmek üzere dilin yaratıcı bir kullanımı anlamına gelir. Bu öyle bir zemindir ki, tam da zemin olmaması itibarıyla, zemin kazanmış olanın koşulunu oluşturur. Başka bir deyişle, bu zemin olmayan zemin siyah ve trans*tır. Şeytani zeminsizlik, Evelynn Hammonds'ın "kara deliği(bütünü)ne"¹⁵ [*black (w)hole*] benzer. Hammonds, bu şeytani zeminsizliği siyah feminist soybiliminin içine yerleştirir ve aynı zamanda, pirüpaklık düzeninin altında yatan itham edici, ışıklı,¹⁶ eleştirel (etimolojik olarak "şeytani" veya "satanik") uçuşunu vurgular. Şeytani zeminsizlik de bir eşik ve uçuculuk mekânıdır ve bu eşik/uçuculukta üretkendir, kuvvetlidir ve "erkek/insan" olarak insanlığı yıkıcıdır. Alternatif olarak bu şeytani mekânı "virtüel" olarak da adlandırabilirim, zira virtüellik, gayet isabetli bir biçimde hayali bir "vahşi etkinlikler sahnesi" olarak tanımlanan, "canlı bir gerilimi, varlığa/oluşa yönelik arzulu bir yönelimi" içinde barındıran boşluğumsu bir yer/sizdir (Barad 2015: 396).¹⁷ Ancak şeytani ve virtüel olanın yanı sıra, bu eşikte sesli bir şey, Moten'in "Black Mo'nin"ini veya "ara"sını, Claudia Rankine'in (2015) siyah yaşamının yaslı durumunu yansıtan bir şey de vardır.¹⁸ Ya da belki de düpedüz söylemek gerekirse, burada ritimde ve bir ara bölgede kendini belli eden poetik bir şey vardır.

Bu makale boyunca, Fred Moten'i hatırlatarak, siyahlığın ve trans*-lığın poetik kuvvetleri üzerine düşündüm. Bu bakımdan, Moten ile Amiri Baraka disipliner bir yakınlık içindedir. Baraka'nın trans*-lık ile olan ilişkisi üzerine pek de düşünmediği zannedilse de, Moten Baraka'nın çalışmalarında müzikal ara bölgelerin bir somutlaşmasını görür. Arketipik bir siyah radikal olan Baraka, kırılma yerlerinde, altmüştereklerde yaşar ve sabitlikleri bozan poetikasının kapatılmasını inkâr eder. Ve bu inkâr edici duruşta, firari duruş senkoplu, inişli çıkışlı, farklılaşan ve farklılaştırıcı bir nitelik gösterir. Ve senkop, büyütülmüş bir kırılma yeri gibi, boşluklu bir yarıktır; bu yarığın kendisi ise, Moten'in *black mo'nin* için dediği gibi, "kesen ile kuşatan arasına içe kıvrılmayla oluşan farktır. Daima çoktan çoklu ve kesintiye uğrattıcı şekilde mevcut olan tekilliğin kopuş yaratan ve genişleten gücüyle durmaksızın doğaçlanan ... saf olmamanın ilkesi işte bu içe kıvrılmadır" (2003: 202). Bu kopuş yaratan ve kesintiye uğrattıcı şekilde mevcut olan tekillik, benim "siyahlık" dediğim, "trans*-lık" dediğim şey tam da budur.

Ancak yine de Baraka'nın, siyahlığın ve trans*-lığın poetikasında ve müzikalitesinde ritmik bir kuvvet vardır. Hepimiz dünyada ikamet etmenin titreşimleri yoluyla yankılanan ritimlerle kuşatılmış haldeyiz, ancak para-ontolojik kakofonimizi sınırlamaya çalışan hâkim ritim, Fred Moten ve Stefano Harney'nin "öldürücü ritim" dediği şeydir. Ancak, onların da öne sürdükleri gibi, "[öldürücü ritmin] üretiminin merkezinde belli bir patavatsızlık [...] bu öldürücü ritmi mümkün ve imkânsız kılan dokunsal bir yankılanma, bu ölümcül ritmin gelişmekte olan lojistiğinden firar eden, hatta onu tüketip bitiren altmüştereğin izliği vardır" (2014: 185-86). Hegemonyanın öldürücü ritminin altında fokurdayan şey, benim "siyah" ve "trans*" dediğim o patavatsızlık ve firariliktir. İkisi de, öldürücü ritminin başka bir adı olan mantığın mantığını reddederek, altmüştereğin içinde ikamet eder. Moten ve Harney, "lojistiklik yeryüzünde yaşamının yerleşik kapasitesi ise," der, "lojistik de dünyayı, yeryüzü üzerinde yaşamın genel antagonizmasını güden sıfır-bir, sıfır-bir dünyayı yaratmak adına bu kapasitenin düzenlenmesidir." Mantık, yani hegemonya-siyah ve trans*ın ırk ve toplumsal cinsiyet temelli hegemonik benzerleri olarak, beyaz ve natrans- mantıklı bireyler yaratmaya çalışır ve bu çaba, öldürücü ritmin senfonik tuzağın içerisine sağlar

bir şekilde yerleştirilir. Öldürücü ritim, yapı, sabitlik arar; “kendi ölçüsünü koruyan altmıştırek izleğinin üzerinde o ritmi çalma”nın peşindedir (Moten ve Harney 2014: 187-88). Ölümcül bir melodik imhayla yüz yüze gelen alternatif ritim, başka bir deyişle, siyah ve trans*’dır.

Moten ve Harney’e göre, öldürücü ritme göre şarkı söyleyen bu mantıklı bireyin sonu, ölümü “ten/siyahlık”tır (189). Ben de bunun aynı zamanda bir tür trans*-lık olduğunu, ölümcül bir kesik, bir yarıma, sınır dikişlerinde bir patlama olduğunu eklemek isterim. Moten ve Harney, “tekinsiz bir eylem” olarak nitelendirdikleri, siyahlığın para-ontolojik toplumsallığından bahsederler, ben siyahlığın yanına trans*-lığı da ekliyorum. Şöyle derler:

Şeylerin toplumsal yaşamı olarak adlandırılabilir şey, yalnızca, toplumsal yaşamın şeyler arasındaki bir ilişki olmadığını, daha ziyade kendi empatik zenginliğinde hiç kimseyi, hiçbir şeyi çalıştırmayan, hiç kimse ya da hiçbir şeyin işi olmayan o sürtme ve kopuş alanı olduğunu tahayyül etmemize izin verdiği ölçüde önemlidir. Toplumsal yaşamı kuran toplumsal emek asla iş değildir ama geriye delilik hep kalır; sürtme ve kopuş ortaya çıkar, ama ortaya çıkış gibi bir şeyin içinde, yani kesinsizliği yüzünden bizi kendisinden sanki bir şeymiş, sadece ayırık değil aynı zamanda saf bir şeymiş gibi bahsetmeye zorlayan bir şeyin içinde ortaya çıkmaz... Bu “şey”, bizim şeyimiz, içinde bulunduğumuz alternatif ezgi, değeri düşürülmüş ve değeri ölçülemez yerel isyan, en sevgi dolu yakarışımıza itaatsizlik ediyor. Ruhun bu armağanı kendini ele verir ve sıfır-bir canından bezmiş halde kala kalır. (188)

Siyahlık ve trans*-lık: “içinde bulunduğumuz alternatif ezgi”, ezgililiğin altında yatan ve ezgililiği bozan, onu mütemadiyen yeniden açan bir ezgi. Burada, Omise’eke Natasha Tinsley ve Matt Richardson’ın (2014: 161) da katılabileceği bir tanımlamayla, bir “mezar hırsızlığı” taktiğini uygulamaya çalışıyorum; “kendi arka bahçemizde neler olup bittiğini açıklarken bize yardımcı olabilecek aletleri mezardan çıkarmak” gerektiğini vurgulayan bir taktik. Bu yazının ve akademik eserlerimin genelinin, içinde yaşadığımız bu dünya içinden düşünmenin bir yolu olarak, “ırkçılığın, kadın düşmanlığının ve başka sistemik şiddet biçimlerinin iskeletlerini ortaya çıkarmaya ve bunları bir araya getirmeye”

dair siyah trans* çalışmalarına özgü yöntemsel bir yaklaşım önerisi olduğunu vurgulamak istiyorum (161). Bu alternatif bir şarkı, alternatif bir ezgiye doğru giden, hatta belki de ezgiselliğin sesle ilişkili ilkelerine bile riayet etmeyen bir ezgidir. Ama bu iyi bir şeydir, zira ritim olarak kabul edilegele şey zorunlu ve kurucu bir “öldürme” üzerinde yapılandırılmıştır. Bu alternatif ezgi doğrultusunda bakıldığında, siyahlık ve trans*-lık, söylemsel olarak kendi oradalıklarını ve orada olmayışlarını, dilsel uçuculuklarını, sonuçta sabitlemenin bir biçimi olan sözdizimsel adlandırmaların elinden kaçışlarını gösteren şeylerdir. Yaşamın çerçevelenmişliğinden hep ustalıkla kaçan edasıyla siyahlık ve trans*-lık, ontolojinin ta kendisi olan, ikiliğe dayalı sıfır-bir formülasyonunu canından bezdirmeyi başarır. Siyahlık ve trans*-lık el ele tutuşup, yol boyunca muhtemelen kahkahalar ata ata hoplaya zıplaya uzaklaşırken şu ezgiyi tutturur: “Sıkıysa beni yakala, ama yakalayamazsın ve asla yakalamayacaksın” (ha ha ha).

Notlar

- 1 Metin boyunca “refuse” sözcüğü “inkâr” olarak çevrilmiştir. Bu tercihimin asıl sebebi, “refuse” sözcüğünün burada “ret” anlamından daha çok “bir şeyi tanımama, kabul etmeme” anlamında kullanılmasıdır. Ayrıca sözcüğün, metnin ilerleyen kısımlarında geçen ve “ret” olarak karşıladığım “reject” sözcüğüyle ayırımını korumak gerekiyordu - ç.n.
- 2 Yazar burada “speak back to” ile “black to” arasında, tek bir harf değişikliğiyle bir söz oyunu yapıyor - ç.n.
- 3 Undercommons, sözcüğünü “alt-müşterek” olarak çevirmeyi tercih ettim. Kavram, Moten ve Harney’in 2013 yılında yayımladıkları The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study isimli kitaplarıyla gündeme gelmiştir. Alt-müşterekler, insanların yoksun bırakıldıkları ortak kullanım hakları ve ortak mülkiyetleri ifade eden müştereklerden farklı olarak, dışlananların topluluğuna ait olmakla birleşmiş insanların arasındaki ilişki alanını ifade eder. Bu dünyaya alternatif yeni bir düzenini anlatmaktadır - ç.n.
- 4 Bkz. yönetmenliğini Jennie Livingston’un yaptığı 1990 yapımı Paris is Burning filmi. Film, renkli tenli cinsiyet bozucu kişilerin dikkat çekici figürler eşliğinde dans ettiği, çorladığı ve “gerçekliği” icra ederken cinsiyetin performatifliği hakkında bilindiği düşünülen her şeyi istikrarsızlaştırdığı, New York’un yeraltı drag dünyasının anlatıldığı belgeseldir.
- 5 Spillers, “eleştirel bir ayaklanma tavrının alınması gerektiğini ve bunun varsayılabileceğini”ni söyler. Ben ise, mümkün olanın altında yatan şey siyahlık olduğuna göre ve her şeyin temelinin temeli siyahlık olduğu için onun varsayılabileceğini öne sürebilirim. Amaryah Shaye’nin deyişiyle, “Siyahlık zaten var olan bir şeydir, bir mekândır” (2014a). Kökensizlik olarak siyahlık, daima önce geldiği ve hep önce gelmiş olduğuna dayanılarak varsayılabılır.
- 6 Khan toplumsal cinsiyetli zamirler için tekil they zamirini kullanmaktadır. Burada ben de bu tercihe sadık kaldım.
- 7 Örneğin, bkz. Kai M. Green’in (2015b) metni, “‘Race and Gender Are Not the Same!’ Is Not a Good Response to the ‘Transracial/ Transgender Question or We Can and Must Do Better’”; Marquis Bey ve Thedora Sakellarides’in (2016) makalesi, “When We Enter: The Blackness of Rachel Dolezal”; ve Rogers Brubaker’in (2016) kitabı, Trans: Gender ve Race in an Age of Unsettled Identities.
- 8 Canlanan bir Zencefilli Kurabiye’nin Kurabiye adama dönüşüp, onu yemek isteyenlerden kaçıp en sonunda tilki tarafından yenmesini anlatan bir masal - ç.n.
- 9 Judith Butler’in “mümkün olan, lüks değildir; ekmek kadar hayatidir” sözüne gönderme yapılmıştır (2004: 29).
- 10 Sexton, “People-of-Color-Blindness: Notes on the Afterlife of Slavery”de, Giorgio Agamben’i aktararak, şöyle der:
Mülteci bir sınır-kavramdır, “ulus-devletin ilkelerini radikal bir krize sürükleyerek, kategorilerin ertelenmesi artık mümkün olmayan yenilenmesinin önünü açan” bir figürdür. Kategorilerin ivedilikle yenilenmesi, “devlet-ulus-toprak üçlüsü” ile bu üçlünün dayandığı “doğum kaydı ilkesinin tam da kendisi” arasındaki eklemlemeyi çözdüğü oranda mülteci figüründe temsilini bulan

ulus-devletin kavramsal krizi sayesinde mümkün olur. Mülteci, günümüzün siyasi öznesinin kusursuz bir temsilidir, çünkü “kökendeki egemenlik kurgusunu” görünür kılan ve böylece bu kurguyu düşünölmeye açık hale getiren odur (2010: 31).

Bu pasaj, kökensizlik, ayırımın (yasadışı) koşulları ve normatif kategorilerin istikrarsızlaştırılması üzerine düşünmemin arkasındaki sebepleri de anlaşılır kılmaktadır.

- 11 Ayrıca, Avery Tompkins, açıkça trans söylemlerle ilgili olarak şuna dikkat çeker: “Trans*’a yıldız işaretli eklemeyi savunanlar, bu işaretin yeni cinsiyet kimliklerini ve ifadelerini daha kapsayıcı bir şekilde ifade ettiğini ve daha geniş bir bireyler topluluğunu daha iyi temsil ettiğini öne sürer. Bu nedenle trans*, yalnızca trans, trans-cinsel, trans* erkek ve trans* kadın gibi trans- ön eki almış olan kimlikleri değil, aynı zamanda cinsiyet queeri, cinsiyetsiz, interseks, cinsiyeti olmayan [agender], iki ruhlu, travesti ve akışkan cinsiyet kimliği gibi kimlikleri de kapsar” (2014: 27).
- 12 Trans* addedilen bedenler ve bu bedenlerin daima çoktan siyahlıkla işaretlenmesi konusunda, “tuvalet tartışması”na ve onun anti-trans* söylemine bile geri dönebiliriz, zira bu söylem de ırkçı köleliğin mirasına bağlıdır ve kölelik sonrası dönemin tuvalet işaretlerinin, bu işaretlerin “Jim Crow döneminin ‘erkekler’, ‘kadınlar’ ve ‘renkli tenliler’ şeklindeki referansları”nı taklit eden, toplumsal cinsiyet temelli normatif (şiddet içeren) rejimlerinin çamuruna batmıştır. “[Crow döneminin bu ayrımları] Lacancı ‘cinsiyetlendirilmiş beden’in’ nasıl da daima çoktan ırksallaştırılmış ve sömürgeleştirilmiş bir beden olduğunun ve Siyah ve/veya yerli halkların nasıl da disipline edilmesi ve cezalandırılması gereken cinsel ve cinsiyete dayalı kanun kaçakları olarak görüldüğünün bir canlandırmasını sunar” (Gossett 2016). Kısacası, “toplumsal cinsiyet ikiliğini ırkçı kölelik bağlamı dışında,” yani özünde, ABD bağlamının, siyahlığın köleleştirilmiş olan birçok sonraki yaşamının bağlamı dışında düşünemeyiz (Gossett 2016). Toplumsal cinsiyete -gerçekten, “insan”ın vazgeçilmezliğine ve bunun ırk ve toplumsal cinsiyet temelli normatif yüklemelerine-karşı gerçekleştirilen ihlaller, zorunlu olarak hem siyahlığı hem de trans*-lığı işaretler. Siyahlık, trans*-lıktan ayrılmaz.
- 13 “Aşağının da aşağısından”, Robin D. G. Kelley’nin giriş yazısının başlığına bir atıftır: “Writing Black Working-Class History from Way, Way Below” [Siyahi İşçi Sınıfı Tarihini Aşağının da Aşağısından Yazmak]. Ayrıca Kelley, 1978’den 1980’e kadar Malezya’daki köylüler hakkında kapsamlı araştırmalar yürüten bir siyasi antropolog olan James C. Scott’tan alt-siyaset kavramını devralır. Saklı yazı kavramı da Scott’tan alınmıştır. Bu kavram Kelley tarafından “günlük konuşmalar, folklor, fıkralar, şarkılar ve diğer kültürel pratiklerde kendini gösteren muhalif bir siyasi kültür” olarak tanımlanır. Kelly şöyle devam eder: “... ezilen halkların üstü örtülü toplumsal ve kültürel yaşamları çoğu zaman günlük direniş biçimlerinde - hırsızlık, ayak sürme, mülklerin imhası, daha nadiren de bireylere, kurumlara veya tahakküm sembollerine açık saldırılarda- kendini açığa vurur.”
- 14 Yazar burada groove kelimesini kullanmıştır - ç.n.
- 15 Evelynn Hammonds’in siyah kadınların cinselliği konusundaki sessizliğin nedenlerini ortaya çıkarmaya çalıştığı 1994 tarihli “Black (W)holes and the Geometry of Black Female Sexuality” isimli makalesine atıfta bulunuyorum.

16 Lightbearer şeytanın adlarından biridir – ç.n.

17 Karen Barad tam olarak şöyle der:

Virtüel parçacıklar, boşlukta değildir, boşluktan *olmadır*. Varlık/ yokluğun bıçak sırtında yer alırlar. Boşluk canlı bir gerilimdir, varlığa/oluşa yönelik arzulu bir yönelimdir. Boşluk, özlemle doludur, henüz neler olabileceğine (neler olmuş olabileceğine) dair sayısız tasavvurla dolup taşar. Hava boşluğundaki dalgalanmalar, boşluğun klasik sıfır enerji durumundan virtüel sapmalar/ varyasyonlardır. Yani *virtüellik, hiçliğin maddi dolaşmaları/ meraklarıdır; virtüellik dünyanın kendiyile yaptığı süregelen düşünce deneyidir*. Gerçekten de kuantum fiziğinin bize söylediği şudur: *Boşluk virtüel parçacıkların tüm mümkün eşleşmelerinin sonsuz bir keşfi, bir “vahşi etkinlikler sahnesi”dir* (2015: 396).

18 Moten’in In the Break: The Aesthetics of the Black Radical Tradition kitabındaki “Black Mo’nin” bölümüne ve onun “kırılma yeri” kavramına, ayrıca Claudia Rankine’in “The Condition of Black Life Is One of Mourning” (2015) başlıklı New York Times makalesine atıfta bulunuyorum. Moten için Black Mo’nin’, imgelerin sonik yankıları, tabiri caizse, ırksallaştırılmış travmanın siyahlılığıdır. Kırılma yeri, arada yer alan o üretken ve siyah eşik alanıdır. Valorie Thomas, Black Cool: One Thousand Streams of Blackness için yazdığı bölümde (2012: 50), kırılma yerinin “diasporik kültürel süreçlerin canlılığını, uyumsuzluklarını ve altta yatan tutarlılığını yansıtan dönüştürücü bir teknoloji” olduğunu söyler. Son olarak, Rankine, siyahların yaşamının zeminini oluşturan koşulun yas olduğunu, esasen siyahlığın beyaz olarak kodlanmış kamusal alanlardaki görünürlüğü’nün ölümünün yası olduğunu ileri sürer. İşte bütün bunlar, hem müzikal hem de ton olarak birbirinde yankılanan ara bölgelerdir.

TERF Savaşları: Bir Giriş*

Dr. Ruth Pearce, Dr. Sonja Erikainen, Dr. Ben Vincent

Çeviren: Ece Durmuş

Bu sayının editörlerinden biri, 2017-18 akademik yılında Birleşik Krallık'taki bir üniversitede toplumsal cinsiyet ve cinsellik üzerine bir ders verdi. Ders, öğrencilerin ezici bir çoğunluğundan olumlu geribildirim aldı. Ancak, sınavların ardından bir sınav gözetmeni, bazı öğrencilerin cevaplarında kullandıkları dille ilgili endişelerini yönetim aracılığıyla dile getirdi. Gözetmen özellikle, bazı öğrencilerin kadın düşmanı bir hakaret olarak gördükleri “TERF” (Trans-Dışlayıcı Radikal Feminist) kısaltmasını bir dizi ideolojik pozisyonu eleştirmek için kullanmalarından rahatsızdı. Bunun üzerine, dersin hocasından sorumlu olan idareci bu terimin ders materyallerinde kullanılıp kullanılmadığını soruşturdu.

Dersi veren hoca, TERF kısaltmasını ders anlatımının hiçbir yerinde kullanmamıştı, hatta feminizm içerisindeki trans¹ “yanlısı” ve “karşıtı” pozisyonlar meselesine de değinmemişti. Konusu trans feminizm olan bu derste, Julia Serano (2007) gibi yazarların çalışmaları ile *Kuzuların Sessizliği* ve *Hayvan Dedektifi* gibi filmlerin medya analizinden yararlanarak, özellikle, transfobinin kadın düşmanlığının bir tezahürü olarak anlaşılmasına odaklanılmıştı. Mevcut popüler

söylemden öğrendiklerini alıp sınav kâğıtlarına geçirenler öğrencilerin kendisiydi. Bu kısaltmayı, feminizmin trans kimlikleri ve deneyimleri nasıl kavramsallaştırması ve bunlara nasıl yanıt vermesi gerektiği konusundaki gittikçe rahatsız edici bir hâl alan bir dizi tartışmaya atıfta bulunmak için kullanmayı seçmişlerdi, ne de olsa “TERF” kısaltması, feminizmde toplumsal cinsiyet, cinsiyet ve içerme/dışlama siyasetini tartışırken kullandıkları günlük dilin bir parçasıydı. Öte yandan, sınav gözetmeninin kısaltmaya itirazı, konu feminizm içindeki ihtilaflara geldiğinde dilin ve tartışmanın terimlerinin nasıl konuşlandırıldığıyla ilgili daha büyük anlaşmazlıkların bir göstergesidir.

Bu anekdot, ilgi alanı trans çalışmaları olan feminist akademisyenler olarak pek çok vesileyle yaşadığımız bir deneyimi iyi anlatıyor. TERF savaşlarını biz arayıp bulmadık, onlar gelip bizi buldu.

Bu olayın sosyolojik olarak anlaşılmasının çok önemli olduğunu düşünüyoruz, zira dersin hocasının, gözetmenin ve öğrencilerin anlattıklarının birbiriyle nasıl ve neden bu

denli kopuk olduğunu anlamadan, bu küçük anlaşmazlıkta bile neler olup bittiğini anlamamız zordur. Trans meseleleri, feminizm, trans-karşıtı ideolojiler konusundaki yoğun tartışmalar ve bu tartışmalarda çeşitli aktörler tarafından kullanılan dil, sadece terminolojik veya sadece cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin nasıl kavramsallaştırılması gerektiğiyle ilgili tartışmalar değildir. Bunlar aynı zamanda bilgiye dair, bilgi sağanağı altında yaşadığımız böyle bir çağda insanların bu bilgiyle nasıl ilişki kurduklarına dair tartışmalardır. Hakikate dair, insanların “hakikat-sonrası çağda” hakikatle nasıl ilişki kurduklarına dair tartışmalardır. “TERF savaşları” olarak adlandırdığımız trans/feminist çatışmalar, kamusal söylemde siyasi kutuplaşmanın hâkim olduğu, bu kutuplaşmanın da yanlış bilgilerin hızla yayılması ve bireylerin kültürel sağduyusuna hitap etmeyebilecek bilgiler sunan “uzmanlara” duyulan güvensizliğin artmasıyla daha da derinleştiği çağımızın mevcut durumunu yansıtıyor. Bu çatışmalar, mevcut manzarayı anlamak için sorgulanması gereken derin tarihsel kökleri olan güncel olaylardır.

Trans-dışlayıcı retoriğin analizleri sosyolojiye önemli bir katkı sağlar. Bunun nedeni yalnızca (akademik ortamlar dahil) ideolojik olarak kemikleşmiş, kanıt karşıtı politikaların üretimine dair bir içgörü sunmaları değil, aynı zamanda güç ilişkilerinden neler öğrenilebileceğini göstermeleridir. Kimlerin sesinin duyulduğu, kimin inandırıcı olduğu, neyin ve kim tarafından “makul bir endişe” olarak kabul edildiği, bu söylemlerin marjinalleştirilen grupları nasıl etkilediğine dair sorular sosyolojik araştırmanın kilit unsurlarıdır.

Bu giriş metninde, bu derlemenin içinde bulunduğu ve müdahale ettiği politik, toplumsal ve epistemik bağlamı ortaya koyduk. Trans haklarına karşı gelişen tepki dalgasını, trans karşıtı siyasetin siyasi manzarasını ve bunların daha eski toplumsal cinsiyet, dişilik ve kadınlık söylemleriyle ilişkisini ele alıyoruz. Ayrıca feminizm içinde trans olgusuna dair bilgilerin nasıl inşa edildiğini, daha genel olarak da, trans-dışlayıcı argümanlarda “bilim”in nasıl kullanıldığını ve bu argümanların üretildiği daha geniş ideolojik manzarayı inceliyoruz. Böylelikle TERF savaşlarının eleştirel ve toplumsal bir sorgulamaya tabi tutulmasının 2020’de neden gerekli olduğunun da ötesinde, bu sorgulamanın neden bir trans feminist sorgulama olması gerektiğini de gösteriyoruz.

Trans-dışlayıcı siyaset ve “toplumsal cinsiyet ideolojisi”

Bu yazının yazıldığı Birleşik Krallık’ta, Başbakan Theresa May’in Muhafazakâr hükümetin 2004 Cinsiyet Tanıma Yasası’nda (GRA) reform yapma planlarını açıkladığı 2017 senesinden bu yana kamusal alanda trans karşıtlığı önemli ölçüde arttı. Bu öneri İngiltere’deki diğer büyük siyasi partiler tarafından da destekleniyordu. GRA, trans kişilerin doğum belgelerindeki cinsiyet işaretini “kadın”dan “erkeğe” ya da “erkek”ten “kadın”a değiştirmesine olanak tanımaktadır. Fakat bu değişiklik süreci, çoğunlukla gereğinden fazla tıbbileştirilmiş, bürokratik, saldırgan ve pahalı bir süreçtir (Hines, 2013). Bunun nedeni, kişinin doğum belgesindeki cinsiyetini değiştirmesi için, diğer şeylerin yanı sıra, tercih ettiği cinsiyette iki yıl yaşamış olması ve tıbbi olarak cinsiyet disforisi teşhisi (veya buna benzer daha eski bir terim olan “transseksüalizm” gibi bir teşhis) konulmuş olmasının gerekmesidir. Birleşik Krallık’ta yaşayan trans kişiler, önce doğum belgelerini değiştirmeleri gerekmeksizin, kendi adlarına kendileri karar vererek (Ulusal Sağlık Hizmeti, Sürücü ve Araç Ruhsatı Kurumu ve Pasaport Dairesi dahil²) hemen hemen bütün diğer kayıtlardaki adlarını ve cinsiyetlerini değiştirebilirler. Bunu yapabilmek için, kişinin bundan böyle yeni adım ve/veya cinsiyetim/toplumsal cinsiyetim şudur diye bir niyet beyanında bulunması yeterlidir. Fakat hukuki tanınmanın bir biçimi olan doğum belgesi birçok insan için sembolik önemini korumaktadır. GRA reform planları, büyük ölçüde, trans kişilerin doğum belgelerini kendi karar ve beyanlarıyla değiştirmelerine izin veren bir teklifle ilerledi. Bu planlar birçok trans ve LGBT örgütü tarafından memnuniyetle karşılandı.

2018’de Birleşik Krallık hükümeti, GRA reformunu kamuoyunun görüşüne sundu. Ancak sonuç, önerilen değişikliklere karşı şiddetli bir tepki oldu. Kamuoyuna sunulmadan önce, bilhassa, doğum belgesindeki cinsiyetin değiştirilmesinin mekanizması olarak sunulan kendi beyanıyla cinsiyet belirlenimi hakkına karşı direnmek için çok sayıda kampanya örgütlendi. A Woman’s Place UK (WPUK), Fair Play For Women (FPFW), Mayday4Women, We Need To Talk [Konuşmamız Lazım] ve Lesbian Rights Alliance [Lezbiyen Hakları İttifakı] gibi oluşumlar, Birleşik

Krallık'ın birçok yerinde toplantılar düzenlediler. Twitter ve Mumsnet "feminist sohbet" mesaj panosu gibi dijital platformlarda hızla yayılan yeni bir trans-dışlayıcı feminist hareket oluşturdular. Bu grupların faaliyetleri ve görüşleri medyada da geniş yer buldu. GRA reformu bu yazının yazıldığı sırada henüz hayata geçmemişti. 22 Nisan 2020'de Kadın ve Eşitlik Bakanı Liz Truss, Kadın ve Eşitlikler Özel Komitesi'ne hitaben yaptığı konuşmasında, GRA reformuna atıfta, Yasanın akıbetinin 2020 yazına kadar bildirileceğini belirtti. Truss bu konuyla ilgili üç önceliğin altını çizdi: tek cinsiyetli alanların "korunması" (GRA'nın tek cinsiyetli alanları kimin kullanabileceğine tesir ettiği ya da tesir edebileceğine dair yanlış bir ima); "sistem içi kontrol ve denge mekanizmalarının oluşturulması" (bunun anlamı, 'trans yetişkinler'in özerkliğini kontrol edecek bir kapı bekçiliğidir); ve 18 yaş altındakilerin "alabilecekleri kararlardan" "korunması"; bu da 18 yaşın altındaki transların toplumsal cinsiyetle ilgili tıbbi bakıma zaten oldukça kısıtlı olan erişimleri, bunun da ötesinde bütün gençlerin bedensel özerkliğine yönelik dolaylı bir tehdidin oluşabileceği konusunda ciddi kaygılara yol açtı.

Bu tepki dalgasının niteliğini anlamak için, WPUK ve FPFW gibi grupların tam olarak neye karşı çıktığına ve neyi savunduğuna dair iki önemli noktanın ayrıntılarına girmek gerekiyor. İlki, cinsiyetin ve toplumsal cinsiyetin nasıl işlevselleştirildiğiyle ilgilidir: Bu örgütlerin seferber ettiği merkezi kavramlardan biri, "kadınların cinsiyete dayalı hakları"dır ve bu kavram, ("biyolojik" veya maddi gerçeklik olarak) cinsiyetin (toplumsal rol veya ideoloji olarak) toplumsal cinsiyetten ayrımını vurgulayacak şekilde kullanılır. Kişinin cinsiyetini kendi beyanıyla belirleme hakkına karşı çıkan örgütler, sadece cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında net bir ayrım olduğunu değil, aynı zamanda GRA ve 2010 Eşitlik Yasası gibi Birleşik Krallık yasalarının, trans kadınların "erkek" olarak, trans erkeklerin "kadın" olarak ve non-binary [ikilik dışı] insanların da zımnen sanrılı insanlar olarak anlaşılabileceği şekilde yorumlanması gerektiğini savundular (Fair Play for Women, 2017). Başka bir deyişle, bu örgütlere göre "toplumsal cinsiyet" değişebilir, ama "cinsiyet" değişemez. Açıkçası bu pozisyon, onlarca yıldır, cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin söylemsel olarak birlikte oluştuğunu (aşağıda bu noktaya geri döneceğiz) ve "cinsiyetin" ve "toplumsal cinsiyetin" Birleşik Krallık

hukukunda aslında bağımsız olarak tanımlanmadığını savunan feminist çalışmaları görmezden geliyor. (Jenkins & Pearce, 2019; Sandland, 2005).³

İkinci nokta, beyana dayalı cinsiyet belirleniminin neyi mümkün kıldığıyla ilgilidir. Bu hakka karşı çıkan örgütler, onu "tehlikeli" bulmaktadır, zira onlara göre bu hak, (sıklıkla trans kadınları ve doğumda erkek olarak atanan non-binary insanları kapsadığı düşünülen bir kategori olarak) "erkeklerin" sadece kadınlara ait alanlara sınırsız erişim sağlamaktadır. Translar ve transları destekleyenler, trans kadınların/kızların kadın tuvaletleri, soyunma odaları, tecavüz kriz merkezleri, sığınma evleri ve feminist gruplar gibi alanlardan *dışlanmasını* destekleme eğiliminde oldukları için, bu yaklaşımın savunucularını genellikle "TERF" olarak tanımlarlar.

Önerilen GRA reformlarına tepkiler ve bunun akabinde Birleşik Krallık'ta oluşan trans-dışlayıcı feminist hareket hiçbir şey yokken ortaya çıkmadı. Bilakis, bu olanlar, uluslararası boyutları olan daha geniş bir trans-dışlayıcı siyasi iklimin belli bir bağlamdaki ifadesidir. Örneğin, 2016'da ABD'nin Kuzey Carolina eyaleti, bireylerin kendi "biyolojik cinsiyetleri"ne özel umumi tuvaletleri kullanmalarını gerektiren bir yasa çıkardı. Esasen buradaki amaç, transların toplumsal cinsiyetlerine uygun tuvaletleri kullanmasını yasaklamaktır. Bunun ardından, diğer ABD eyaletlerinde de benzer yasalar ("tuvalet tasarıları" olarak geçer) önerildi (Barnett ve diğerleri, 2018). Trans-karşıtı "tuvalet tasarıları"nın savunucuları, bu tasarıların trans kadınların ve non-binary insanların sözümona vereceği zararın –ki bu durumda demek ki bu insanlar (zımnen ya da alenen) kendilerini "kadın" olarak tanımlayan erkeklerdir- kurbanı olabilecek cis⁴ kadınların güvenliğini sağlamak için gerekli olduğunu ileri sürdüler.

Bu tarz bir argüman, eski özcü cinsiyet/toplumsal cinsiyet söylemlerinin çağdaş bir tezahürüdür: Trans kadınlar, özellikle Batı toplumlarında uzun süredir cis kadınların güvenliğine yönelik bir tehdit olarak konumlandırılmıştır, çünkü trans kadınların bedenleri söylemsel olarak, tehlikeli erkek cinselliğiyle ve potansiyel cinsel saldırganlıkla ilişkilendirilmiştir (Westbrook & Schilt, 2014). Tuvaletler gibi yalnızca kadınlara özel olan tesisler genellikle (cis)

kadınların toplumsal cinsiyetinden dolayı göreceği zarara ve özellikle de cinsel şiddete karşı koruma sağlayan “güvenli alanlar” olarak görülmüştür (bkz. Jones & Slater, bu derleme içinde). Fakat bu tuvalet “güvenliği” meselesi, beyaz kadın kırılganlığının idealize edilmiş mefhumlarını koruma işlevi gören, (cis) kadın bedenlerine dair daha geniş bir korumacı politikanın bir parçasıdır (Patel, 2017; ayrıca bkz. Koyama, bu derleme içinde). Trans kadınların cis kadınlar için tehlikeli olarak konumlandırılması, toplumsal olarak daha üstün fiziksel (ve cinsel) yeteneğe sahip (cis) erkekler karşısında, (cis, zımnen beyaz) kadınları kaçınılmaz olarak kırılgan gören cinsiyetlendirilmiş bir anlayışa dayanır. (Cis, beyaz) “kadınları” “erkek” şiddeti (özellikle de “biyolojik” erkeğin cinsel şiddeti) tehdidi karşısında kırılgan olan *tek* grup olarak konumlandırması nedeniyle, tuvaletlerin kullanımı konusundaki bu trans-dışlayıcı argümanlar (kendini feminist addeden grupların ileri sürdükleri dahil), uzun süredir (beyaz) kadınları (erkekler tarafından ve erkeklerden) korunmaya muhtaç “daha zayıf cinsiyet” olarak konumlandıran toplumsal cinsiyetçi ve kadın düşmanı söylemlerin değirmenine su taşır.

Korumaya tabi kadınların örtük beyazlığı, ırklaştırılmış, özellikle de Siyah kadınların ve non-binary insanların, daha büyük ihtimalle, tehlike arz eden bir erillğe meyilli olarak görülmesi anlamına geldiğinden, bu söylemler ırkçı imalara sahiptir (Patel, 2017). Bunun kaynağında, ırklaştırılmış kadınları, öteden beri, beyaz kadınların “doğal” olduğu farz edilen kadınlığına karşıt bir biçimde, kadınsı olmayan veya “eril” olarak tanımlayan sömürgeciliğin baki mirası yatar (bkz. örn. McClintock, 2013). Renkli tenli bedenleri beyaz beden normlarına göre tanımlanmış toplumsal cinsiyetten bir sapma olarak konumlandıran söylemler yüzünden, ırklaştırılmış kadınların (ister cis ister trans), non-binary ve interseks kişilerin, “toplumsal cinsiyeti zanlısı” olarak görülmesi çok daha muhtemeldir (Gill-Peterson, 2018; Snorton, 2017). Dahası, trans kadınları ve non-binary insanları cis kadınlara yönelik bir “tehdit” olarak konumlandıran söylemler, (beyaz) cis kadınların bu bağlam içinde bir kırılganlık konumu talep edebilmelerinin tam da kendisinin, (beyaz) cis kadınların trans kadınlar (ve ayrıca bütün toplumsal cinsiyetlerden ırklaştırılmış özneler) üzerindeki iktidarının bir yansıması olduğunu gözden kaçırmaktadır. Kişinin “kırılgan” pozisyonunun tanınması ya da ona böyle bir pozisyon bahşedilmesi, beyazlık ve cinsiyet

normatifliği koşuluna bağlıdır. Sadece kadınlara ayrılmış alanlarda toplumsal cinsiyete dayalı şiddet karşısında en kırılgan olanlar, genellikle trans kadınlar ve non-binary insanlar, bunların arasında da en çok renkli tenli olanlardır (bkz. Jones ve Slater, bu derleme içinde). Trans kadınlar için tehlikeli olan ve onlara şiddet uygulayanlar, ezici bir ağırlıkla cis insanlardır (gerek kadınlar gerek erkekler), bunun tersi ise geçerli değildir (Bachman & Gooch, 2018; Hasenbush ve diğerleri, 2019). Dolayısıyla, trans-dışlayıcı feminist siyaset, toplumsal cinsiyete ve ırka dayalı şiddet biçimlerinin silinip görünmezleşmesine hizmet edebilir.

İlginçtir ki, trans bireylerin çoğu (ama hepsi değil) ve müttefikleri, trans-dışlayıcı feminist kampanyacıları “TERF’ler” olarak tanımlarken, bu kampanyayı yürütenlerin kendileri bu kısaltmaya genellikle itiraz etmektedir. Son yıllarda, birçoğu kendisini “toplumsal cinsiyete eleştirel yaklaşan” [*gender critical*] feminist olarak adlandırmayı tercih etti. Ama bu terim, toplumsal cinsiyete eleştirel bir yaklaşımdan da ziyade, toplumsal cinsiyet kimliği ve toplumsal cinsiyet kavramları yerine “biyolojik olarak tanımlanmış” dişilik ve kadınlık kavramlarına bir vurguyu içerir. “Toplumsal cinsiyete eleştirel” feministler, cinsiyeti/ toplumsal cinsiyeti takdim biçimlerine uygun olarak transların umumi tuvaletleri kullanma hakkına saldırmanın yanı sıra, LGBTIQ’yu kapsayan okul eğitimi ve transların olumlu medya temsilleri gibi sosyal gelişmeleri de eleştiriyor. Gitgide, bu tür gelişmelerin “toplumsal cinsiyet ideolojisi” dedikleri şeyden kaynaklandığını ileri sürüyorlar (bkz. örn. 4thWaveNow, 2019).

“Cinsiyet ideolojisi” dilinin kökeni, Katolik Kilisesi’nin önemli bir çekirdek işlevi gördüğü sağcı Hristiyanlar arasındaki feminizm karşıtı ve trans karşıtı söylemlere uzanır (Careaga-Pérez, 2016; Kuhar & Paternotte, 2017). Son on yılda bu kavram, Amerika, Avrupa ve Afrika’nın pek çok ülkesinde aşırı sağ örgütler ve siyasetçiler tarafından gitgide daha fazla benimsendi. Bu kesimler, toplumsal cinsiyet eşitliğini, cinsel özgürlüğü ve LGBTQ+ haklarını, çok uluslu şirketler ve Birleşmiş Milletler gibi uluslararası kuruluşların temsil ettiği “küresel seçkinler” tarafından geleneksel değerlere karşı başlatılan bir saldırı olarak konumlandırıyorlar (Korolczuk & Graff, 2018). Bu bağlamda, “toplumsal cinsiyet”, kimlik siyasetinin ve toplumsal olarak şekillenmeye

yatkınlık kavramlarının yerine geçer: “*Toplumsal cinsiyet*, hegemonya mücadelesinin sahnesi haline gelir [...] ilerici denen aktörlerin sayısız eksikliğinin ‘toplumsal cinsiyet ideolojisi’nde vücut bulduğu liberal demokrasiyi yeniden tanımlamaya dönük bir yarışa dönüşür.” (Kováts, 2018, s. 535, vurgu orijinal metindeki gibidir).

Mallory Moore (2019), “toplumsal cinsiyet ideolojisi”nin ilk izlerine “toplumsal cinsiyete eleştirel” bir bağlam içinde rastlar. Bu bağlam, muhafazakâr savunma grubu American College of Pediatricians’dan (meslek örgütü American Academy of Pediatrics ile karıştırılmamalıdır) içerik paylaşan, trans-dışlayıcı feminist web sitesi 4thWaveNow’da 2016’da yayınlanan bir blog gönderisine yapılan bir yorumdur. O andan itibaren, bu kavram, özellikle de (4thWaveNow’a röportaj veren) “toplumsal cinsiyete eleştirel yaklaşan” aktivist Stephanie Davies-Arai’nin trans-karşıtların izlediği Londra’daki bir konferansında kullanmasının ardından, trans-dışlayıcı feminist söylem içinde gitgide daha da yaygınlaştı. (Singleton, 2016).

Yine de, (“toplumsal cinsiyetçilik” ve “toplumsal cinsiyet teoris” gibi terimlerin feminizm karşıtı kullanımlarıyla birlikte) “toplumsal cinsiyet ideolojisi” ile ne kastedildiği açıkça tanımlanmış değildir: Elżbieta Korolczuk ve Agnieszka Graff’ın (2018, s. 799) ileri sürdüğü gibi, “bu terimler ahlak bozukluğu, kürtaj, normatif olmayan cinsellik ve cinsiyet karmaşası için kullanılabilen boş göstergelere, esnekçe kullanılabilen eşanlamlı kelimelere dönüşmüştür.” Dolayısıyla bu terimler, trans özgürlük hareketinin artan görünürlüğünün açığa vurduğu üzere, geleneksel cinsiyet/ toplumsal cinsiyet kavramlarının çöküşü konusunda ahlaki bir panik yaratmada etkili bir araçtır. Meg-John Barker (2017), transların varlığının yol açtığı ahlaki paniğe dair, Birleşik Krallık medyasında bir dizi çelişki gözlemler. Translar mevcut cinsiyet sisteminin hem bozulması hem de güçlendirilmesinden sorumlu tutuluyorlar; trans kadınların kadın olarak statüsü kimi bağlamlarda biyoloji, kimi bağlamlarda da toplumsallaşma temelinde sorgulanıyor. Önerilen çözüm ise, genellikle, hukukta ve izlenecek politikada “toplumsal cinsiyet” meselelerini bir kenara bırakıp, bunun yerine hukukta kadınları ve erkekleri “doğumdaki cinsiyet” temelinde tanımlamaktır. 2020’de bu çözüm önerisi, bazı yargı alanlarında hukuken gerçek

oldu. Mart ayında ABD’de Idaho eyaleti transların doğum belgelerini değiştirmelerini yasakladı, Nisan’da (“toplumsal cinsiyet ideolojisi”ni açıkça eleştirenlerden) Macar diktatör Viktor Orbán’ın hükümeti, bu aşırı sağcı lidere kararnameyle yönetme yetkisinin verildiği aynı gün cinsiyeti hukuken yeniden tanımlamak için harekete geçti.

Nihayetinde, trans ve non-binary insanların toplumsal olarak gitgide daha çok kabul görmesi, değişmez ve biyolojik kaynaklı olan hem “dişilik” hem de “kadınlık” kavramlarını zora soktu. Buna karşı gelişen “toplumsal cinsiyete eleştirel” yaklaşım, özçülüğü yeniden öne süren ve aşırı sağcı, feminizm karşıtı aktörlerin taleplerini tekrar eden “Kadınların Cinsiyete Dayalı Hakları Bildirgesi” (bkz. Hies, bu derleme içinde) gibi müdahalelere varan duygusal ve tepkisel bir yanıt olarak anlaşılabilir.

Trans/feminist ilişkiler

Trans öznellikler ile feminizm, özellikle “toplumsal cinsiyete eleştirel yaklaşan” yazarlar tarafından bazen karşıt olarak konumlandırılrsa da, aralarındaki ilişkinin bu şekilde tesis edilmesi, feminist düşüncede hâkim (ve de doğru) bir anlayış değildir. Trans öznellikler ile feminizm arasındaki ilişkinin başlangıç noktası genellikle, Janice Raymond’un trans kadınları kadınların alanlarına sızan ve kadın bedenlerine el koyan şiddete meyilli erkek özneler olarak konumlandığı *The Transsexual Empire* [Transseksüel İmparatorluğu] (1979) kitabının yayımlanışı olarak alınır. Mesela Eleanor MacDonald (1998, s. 3), Raymond’un kitabını “transseksüalizm konusundaki klasik (ve yakın zamana kadar neredeyse tek) feminist açıklama” olarak tanımlamıştır. Gerçi Raymond’ın trans insanlara dair tasviri, trans meselelerine dair ne ilk ne de tek feminist açıklamadır. Aslında Susanne Kessler ve Wendy McKenna’nın *Gender: An Ethnomethodological Approach* (1978) [Cinsiyet: Bir Etnometodolojik Yaklaşım] kitabı Raymond’unkinden bir yıl önce yayımlanmıştır. Bu kitap transseksüalizmi Raymond’un yaptığı gibi kadın düşmanlığı olarak değil, hepimizin toplumsal cinsiyeti nasıl “yaptığımıza” veya “icra ettiğimize” dair bir örnek olarak kapsamlıca ele alır.

MacDonald'ın transseksüelliğe yaklaşımı düşmanca değildi; daha ziyade Kessler ve McKenna (1978) gibi, o da trans bakış açılarının “cinsiyet deneyimini, toplumsal cinsiyet ilişkilerini veya kadınların ezilmesini anlamaya nasıl katkıda bulunabileceği”yle ilgileniyordu (MacDonald, 1998, s. 4). MacDonald, pek çok feminist yazarın, transların görünürlüğünün az olması ve tıp literatürüyle ilişkileri nedeniyle trans olgusunu görmezden geldiklerine dikkat çektiği sırada, trans meselelerine dair feminist yaklaşımlar da değişmeye başlıyordu. 1990'ların sonlarına doğru, trans öznellikler ve toplumsal cinsiyet çeşitliliği, feminizma açısından, birçok feminist açıklamada toplumsal cinsiyetin toplumsal olarak nasıl inşa edildiğini daha genel olarak anlamak için bir giriş noktası haline geldi. Bunun başlıca nedeni, 1990'larda transgender çalışmalarının ayrı bir alan olarak ortaya çıkmasının yanı sıra, –başta Judith Butler'ın (1990) ikiliğe dayalı cinsiyet ve toplumsal cinsiyet mefhumlarının kültürel olarak nasıl inşa edildiğini teorileştiren müdahaleleri olmak üzere– postmodern feminizmin ve queer teorisinin gelişmesidir (Stryker & Aizura, 2013). Bunda aynı zamanda, on yıllardır birçok ülkede görüldüğü üzere, transların feminist hareketlere günbegün katılımları da etkili olmuştur. (Cutuli, 2015; Enke, 2018; Garriga-López, 2016).

Ana akım feminist düşünce, feminizm ile trans olgusu arasındaki ilişkiyi, genellikle toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ve sistemlerinin inşası ve tezahürünün araştırılabileceği bir alan olarak görmüştür. Örneğin, *Feminist Studies*'in 2011 yılındaki ırk ve trans çalışmaları üzerine olan özel sayısının önsözü şöyle başlar: “Feministler bir süredir trans özneliğin cinselliğe ve toplumsal cinsiyet ikililerine, özellikle de ‘kadın’ kategorisine getirdiği itirazlarla mücadele etmektedir” (Richardson & Meyer, 2011, s. 247). Ancak Richardson ve Meyer, bu mücadelelerin feminizmin trans-kapsayıcı olup olamayacağı veya trans varlığının feminist pratiği tehdit edip etmediğiyle ilgili olduğuna dair bir şey söylemezler. Daha ziyade, feminist araştırma içinde marjinalleşmiş sesleri merkeze almanın nasıl bir meydan okuma olabileceğini ve trans çalışmalarına hâkim olan beyazlık üzerine düşünmeye ihtiyaç olduğunu vurgularlar, ki bu iki mesele bugün de güncelliğini korumaktadır (Green ve Bey, 2017). O dönemde nispeten üretken birkaç trans-dışlayıcı radikal feminist araştırmacı vardı (örneğin Jeffreys, 1997, 2014), fakat bu araştırmacılar çağdaş feminist teoriyle, özellikle de

trans kadınların ve trans-kapsayıcı siyasetin müttefiklerinin yazdıklarıyla diyalog içinde değillerdi (Hausman hariç, 1995). Aksine, trans-dışlayıcı feministler genellikle, ortak bir (biyolojik) “dişilik”/ “kadınlık” kavramının feminizm için gerekli olduğu, trans bedenlerin ve öznelliklerin de bu kavramlar için bir tehdit oluşturduğu gibi kanaatler yüzünden (bu derleme içinde, Hines, Koyama ve Carrera-Fernández ve DePalma'nın da ele aldığı üzere), onlarca yıllık trans/feminist üretkenliğinin dışında konumlandılar.

Trans-dışlayıcı feminist siyasetin mevcut manzarasını anlamada, tartışmalarda farklı taraflarca kullanılan terminoloji merkezi bir role sahiptir ve trans-dışlayıcı söylemlerin analizinde zorlu bir mesele oluşturur. Zira dil kasıtlı olarak güç ilişkilerini içermek, dışlamak ve/veya belirtmek için kullanılır: Örneğin, trans-kapsayıcı feminist yazarlar “trans kadın” terimini tercih etme eğilimindedir, çünkü bu, trans kadının (“gey kadın” gibi) bir tür kadın olduğunu ima eder. Bununla birlikte, “toplumsal cinsiyete eleştirel” yazarlar genellikle “trans kadınları” kullanırlar ve “cis” deyişini kullanmaktan kaçınırlar, bu ise “kadınları” “cis kadınlar”la özdeşleştirip trans kadınların (zımnın veya alenen) genel “kadınlar” kategorisinden dışlanmasına yol açabilecek bir tercihtir.

Benzer tartışmalar, 2000'li yılların sonlarında bazı cis kadınların kendi radikal feminizmlerini trans-dışlayıcı yaklaşımlardan açıkça ayırt etmek için kullandıkları “TERF” kısaltması etrafında da yaşanmıştır (Smythe, 2018). Şu an “TERF”, birçok trans-kapsayıcı feminist tarafından kullanılırken, trans-dışlayıcılık kampanyasını yürütenler tarafından ise reddedilmektedir. “TERF” kısaltmasına itiraz edenler, başta anlattığımız sınav gözetmeni örneğinde olduğu gibi, genellikle bunun kadın düşmanı bir karalama olduğunu iddia eder. Şüphesiz, TERF (“cis” gibi) genellikle hem cis hem de trans feministlerin çevrimiçi ortamdaki öfkeli yorumlarında bir suçlama (örneğin, “Sen bir TERF’sin”) veya bir hakaret (örneğin, “siktir git TERF”) olarak kullanılmaktadır. Fakat önemli olan, buradaki güç dinamiğini anlamak ve açıklamaktır. Yukarıdaki gibi örneklerde, marjinalleştirilmiş bir grubun üyeleri ve bu grubun müttefikleri, cis sıfatıyla sistematik bir biçimde ayrıcalıklı kılınanlar (kadınlar kadar erkekler de) tarafından ve onların çıkarları adına desteklenen zarar verici bir ideolojiyi ortaya çıkarmaya, ona karşı

öfkelerini ve onun tarafından engellenmişliklerini ifade etmeye çalışırlar. Ama bunun kayıtsız şartsız yararlı bir süreç olduğu elbette söylenemez. Örneğin, iyi niyetli ama yeterli bilgisi olmayan biri, trans yaşamlarının gerçeklerine ilişkin farkındalık veya anlayış eksikliği yüzünden, haksız yere “TERF” olarak damgalanabilir. Ancak bu, “TERF”in aslında bir *karalama* olarak kullanıldığı anlamına gelmez. Örneğin, Christopher Davis ve Elin McCready (2020), bu kısaltmanın belirli bir grubu karalamak için kullanılabileceğini, ama bu durumda bu grubun (örneğin translar veya kadınların aksine) içkin bir özellikten dolayı değil seçilmiş bir ideolojiye göre tanımlanmış olacağını ileri sürerler. Ortada bir karalama olması için, içkin özelliğiyle tanımlı bir grubun aşağılanması gerekir. Üstelik “TERF” örneğinde, aşağılama eylemi, (yanlış cinsiyetlendirme, “kaltak” gibi cinsiyetçi karalamaların aksine) belli bir güç ilişkileri yapısına tabi kılma işlevi çalışmaz.

“TERF” kısaltmasının yerinde kullanımı ve asıl gönderge(leri) hakkında süren tartışmalar, işleri daha da karıştırır. Son yıllarda “TERF”in gitgide, genel olarak transfobi veya transfobik bireylere atıfta bulunmak için kullanıldığına, baştaki anlamının (trans-dışlayıcı radikal feminizm) unutulduğunda şahit oluyoruz. Trans toplulukları ve müttefikleri TERF karşıtı dilin ne zaman ve nasıl fazla ileri gidebileceği konusunda genellikle bölünmüş vaziyettir; bilhassa, trans feminist yazarlar, şiddet içeren imgelerin -bilhassa da bu şiddet esasen erkek ve/veya cis bireylerle ürüyorsa- yoğun şekilde kullanıldığı müdahaleleri eleştirdiler. Örneğin, Beth Desmond (2019), erkek bir video oyunu karakterinin “TERF” olarak etiketlenen bir kadın karakteri defalarca bıçakladığı viral bir videoyu eleştirir ve “trans kadınların kadınlara karşı şiddet uygulamaktan zevk alan bir erkekten elde edebileceği hiçbir kazanım olmadığını” dile getirir.

Bu sırada, sayıları gittikçe artan, radikal feminist hareketlerle bağlantı içinde trans-karşıtı kampanya yürütenler, feminizm karşıtı örgütlerle alenen ittifak kurdu. Örneğin, 2017 ABD grubundan Kadın Kurtuluş Cephesi (WoLF), The Heritage Foundation ve Family Policy Alliance gibi geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini desteklemesi ve kürtaj haklarına, kapsamlı cinsel eğitime ve eşcinsel evliliğe karşı çıkmalarıyla bilinen muhafazakâr kuruluşlarla ortaklık kurdu. Bu

örnek, WoLF gibi grupların gerçekten “radikal feminist” (ve dolayısıyla “TERF”) örgütler olarak kabul edilip edilemeyeceği sorusunu gündeme getirir. Bununla birlikte, bu tür örgütlerin açıkça kadın özgürleşme dilini gerçekten kullandığını, Raymond (1979) ve Jeffreys (1997) gibi radikal feminist yazarların mirasını etkin bir şekilde gerçekten temsil ettiğini de kabul etmek gerekir. Feministler -özellikle radikal feministler- bununla, dolayısıyla da en başta “TERF” kısaltmasının yaratılmasıyla mücadele etmelidir. Bu nedenle bu çalışmada, neyin feminist bir müdahale olarak “sayılacağı” veya “sayılmayacağı” konusunda sınırlar çizmeye çalışmaktan ziyade, özellikle feminizmlerle ilişkilendirilen trans-dışlayıcı ideoloji ve eyleme odaklanmak istiyoruz.

O halde TERF savaşlarını, feminizm içindeki (feminizme *karşı* değil) bir dizi karmaşık söylemsel ve ideolojik savaş olarak anlamak daha yerinde olur. Feminist tarihler ve dil konusundaki feminist tartışmalar, bu çekişmeli manzarada merkezi bir yere sahiptir. Trans aktivizmi ve araştırmayı baltalamak için, trans-dışlayıcı feminist söylemlerin yanı sıra başvuru “hakikat” ve “tarafsızlık” kavramları da öyle.

Hakikat-sonrası Çağda “Toplumsal Cinsiyete Eleştirel” Feminizm

Bilhassa dijital alanlarda sahte denen haberlerin çoğalmasında gördüğümüz üzere, uzmanlığa dair geleneksel kavramların ve gerçeklerin bilgiye dayalı statüsünün parçalandığı bir “hakikat-sonrası” çağda yaşamamız gün geçtikçe daha çok dile getiriliyor (Marres, 2018). Tahmin edilemeyecek kadar çok sayıda insanın her türlü bilgiyi okuyup yaygınlaştırabilecekleri internet ve sosyal medya ortamına erişebilir hale gelmesiyle birlikte, birbirinden farklı şekilde konumlanmış bilgi iddiaları artık dijital ortamda bir arada var oluyor. Hatta birçok insanın geleneksel kanıt kriterlerini alternatif bilgi ve inançlar uğruna terk ettiği iddia ediliyor (Lewandowsky vd., 2017). Bu “hakikat-sonrası” ortam sıklıkla “toplumsal cinsiyete eleştirel” yazarlar tarafından dile getirilmektedir. Bu yazarlara göre, transların bilgi iddiaları, medya ve yasama organları tarafından karşı çıkılması zor bir şekilde desteklenmektedir (Brunskell-

Evans & Moore, 2018; Davies- Arai, 2018; Moore, 2018). Örneğin, Heather Brunsell-Evans ve Michelle Moore'un (2018, s. 5) iddiasına göre, genç trans bireylerin "yanlış bedende doğdukları" fikri "karşı görüşlerin susturulduğu kültürel bir iklimde trans lobciler tarafından mütemadiyen teşvik edilmektedir." Başka yazarlar ise, özellikle "transfobik bağnazlık ithamları"yla birlikte gelişen "eleştiri veya ihtilafa düşme korkusu" (Kirkup, 2019), etkinlik mekânı transfobik içerikle ilgili şikâyetler aldığı için etkinliklerin iptal edilmesi (Doward, 2018) ve bireylerin transfobik olduğunu düşündükleri kişilerle kamuya açık tartışmalara katılmayı reddetmeleri (Bindel, 2018) gibi "suskunlaştırıcı" unsurlardan bahsediyor. Ayrıca (bu konuda yazan birçok gazetecinin erkek olmasına ve/veya tarihsel olarak feminist perspektifleri desteklemeyen yayınlara katkıda bulunmuş olmasına rağmen, genellikle "kadın" ve/veya "feminist" olarak konumlandırılan) trans karşıtı kampanya yürütenlerin bilhassa hakikate bağlılıklarından dolayı muhalefetle karşı karşıya kaldıkları da iddia edilmektedir. Örneğin, *Quillette* için yazan Julie Bindel (2018) şunu vurgular: "Benim gibi bir feminist, penisin kadın vücudunun bir parçası olduğu fikrini kabul etmeyi reddediyor ya da şöyle diyelim, trans kadınları biyolojik kadınlarla tamamen eşitleyen Orwellci sloganlarını ağızına almıyor."

Bununla birlikte, ana akım medyada ve çeşitli siyasi hatlardan yürütülen politik etkinliklerde "susturma" iddialarının yüksek sesle ve net bir şekilde duyulduğuna tanık oluyoruz. Birleşik Krallık'ta, *The Observer*, *The Guardian*, *Daily Telegraph* ve *The Mail on Sunday* gibi hem sol hem de sağ eğilimli yayın organlarında "toplumsal cinsiyete eleştirel" bir bakış açısına sahip yazılara düzenli olarak yer verilmektedir. Sadece 2018'de *The Times*'de yayımlanan "translık" üzerine makaleler için yapılan bir Google araması, "*Girl Guide* liderleri trans politikasını sorguladıkları için sınır dışı edildi" ve "Cinsiyet seçmek ve cinsiyetine karar vermek şeytanlıktır, diyor papaz" gibi başlıklarla yaklaşık 230 sonuç vermektedir. Birleşik Krallık Parlamentosu ve İskoç Parlamentosu'nda Muhafazakâr Parti, İşçi Partisi ya da İskoç Ulusal Partisi'nden siyasetçilerin ev sahipliği yaptığı "toplumsal cinsiyete eleştirel" birçok toplantı gerçekleştirildi.

"Toplumsal cinsiyete eleştirel" yazarlar da Hristiyan muhafazakâr yazarlar da sıklıkla trans toplulukları ve kapsayıcı

feminizmleri yekpare bir "tarikat" olarak konumlandırıyor (örn. Davies-Arai, 2018; Hendley, 2019; Trinko, 2019). Ama çoğu zaman bu konumlandırma argümandan ziyade imaya dayanır: Örneğin, Stephanie Davies-Arai'nin (2018, s. 30) "çocuklar üzerinde uygulanan trans deneyi" hakkındaki yazısı, "bir tarikata katılma?" başlıklı bir bölüm içerir, ancak trans topluluklarının nasıl ve neden bir tarikat olarak anlaşılabileceğine dair hiçbir açıklama yapılmaz. Bunun yerine, yazar, *Genedered Intelligence* ve *Mermaids* de dahil trans gençlik gruplarını yürüten Birleşik Krallık örgütlerinin, "savunmasız ergenlere aradıkları 'kabile'yi sağlayarak" "trans kimliğin kabulünü ve pekiştirilmesini" sağladığını öne sürer; ona göre "[...] kendilerini trans olarak tanımladıkları sürece, [bu gençler] kabul edilme ve ait olma duygusunu belki de ilk kez bu örgütlerde yaşar" (Davies-Arai, 2018, s. 31). Alicia Hendley (2019), *Feminist Current*'daki çok okunan bir blog yazısında şunları ekler:

[...] Trans aktivizmi bir "tarikat" olarak adlandırmayı gönülden istemesem de, aralarındaki birçok rahatsız edici benzerliğin farkındayım: bir kimsenin meselelere dair eleştirilerini sunmasını kati şekilde reddetmek; trans ideolojisi hakkında soru soranları (onları "transfobik" olarak etiketleyerek) susturmak, karalamak ve dışlamak; ve bireyleri (ebeveynlerden sağlık uzmanlarına kadar) bazı insanların "yanlış bedende doğdukları" ve bu hatayı "düzeltmenin" tek yolunun tıbbi müdahale olduğu görüşüne körü körüne bağlı kalmaya zorlamak.

Önemli olan şu ki bu iddialar trans bilgilerinin, topluluklarının ve aktivizmlerinin kapsamlı bir şekilde belgelenmiş olan ideolojik çeşitliliğiyle hiçbir bağ kurmaz (örn. Boellstorff ve diğerleri, 2014; Ekins & King, 2006; Halberstam, 1998; Prince, 1973). Örneğin, Surya Monro (2007), Hindistan ve Birleşik Krallık'taki trans toplulukları içinde 10 yılı aşkın bir süre boyunca yaptığı nitel görüşmeler ve katılımcı gözlemlerle, transların cinsiyet ve toplumsal cinsiyete ilişkin görüşlerinin farklı olduğunu göstermiştir. Bu çeşitlilik, bedeni merkeze alan veya merkezden uzaklaştıran, toplumsal cinsiyetin kaldırılmasını veya "cinsiyetsizleştirmeyi" destekleyen veya buna karşı çıkan, kadın ve erkek kimliklerine dayanan ve/veya non-binary bir yerde konumlanmaya çalışan görüşleri içerir. Trans bireyler, toplumsal konumlarına ve koşullarına bağlı olarak stratejik açıdan az ya da çok ihlal edici bir tavır

sergileyebilirler. Örneğin, toplumsal cinsiyetin ihlal edici bir ifadesi, kişinin destek ağını kaybetmesine veya aile evinden kovulmasına neden olabilir. Bunun derin ekonomik etkileri olabilir, nitekim açılmanın ve transnormatif beklentilerin ihlal edilmesinin bedeli birçokları için çok ağırdır. Monro, bu nedenle, özdeşleşmeye yönelik çoklu yaklaşımları kabul eden, “toplumsal cinsiyet bakımından çoğulcu” bir trans kimlik modelini savunuyor. Bu model yansımasını, nihayetinde, birçok trans mekânına özgü topluluk dinamiklerinde bulur (Pearce, 2018; Pearce & Lohman, 2019). Benzer şekilde, sayısız trans feminist yazar, sözde “yanlış beden” anlatısını (örneğin Bettcher, 2014; Lester, 2017) ve bu anlatıyı doğuran, trans kimliğine ilişkin cis tıbbi modelleri (Gill-Peterson, 2018; Riggs ve diğerleri, 2019; Stone, 2006) kapsamlıca eleştirir.

Bu nedenle, “toplumsal cinsiyete eleştirel” açıklamalar, transların kendi deneyimlerini teorileştirme, belirleme ve tanımlama şekliyle genellikle çatışır. Bu, “toplumsal cinsiyete eleştirel” iddiaların her zaman tamamen asılsız olduğu anlamına da gelmez. Örneğin, Alicia Hendley (2019), “trans aktivizm” içinde “[...] trans ideolojisi hakkında soru soranları susturma, karalama ve dışlama” eğilimi olduğunu ileri sürer. Hendley bu soruların tam olarak ne olduğunu açıklamaz, ancak Hendley’in masum bir soruşturma olarak gördüğü belirli bir sorgulamanın (sorunun çerçevesine bağlı olarak) translar tarafından transfobik bir deneyim olarak hissedilebileceğini pekâlâ düşünebiliriz. Örneğin Hendley, trans gençlerin intihar düşüncesi veya intihar girişimi açısından yüksek risk altında olduğu olgusunu zımnen sorgularken, trans aktivizm içinde bu olguya yapılan göndermeleri bir “korkutma taktiği” olarak tanımlar. Kendi gençliğinde birden fazla arkadaşının intihar ederek öldüğüne şahit olan trans aktivistlerin böyle bir sorgulamayı, özellikle daha genel olarak trans intiharlarıyla ilgili ampirik kanıtlar göz önüne alındığında, transfobik bulması oldukça anlaşılırdır (Adams & Vincent, 2019; Pearce, 2020). Bu nedenle, tartışmaya devam etmek yerine tartışmayı kapatmaya veya ileride Hendley ile yan yana gelmekten sakınmaya çalışabilirler. Bu uyumsuzluk, farklı ama bir arada var olan bilgi biçimlerinin neden olduğu epistemik bir sorun olarak görülüp geçilebilir, ama Hendley ve onun trans muhataplarının farklı bakış açıları, yanlış bilgi ve güç açısından da anlaşılabilir (Lewandowsky ve diğerleri, 2017). Daha önce bahsettiğimiz gibi, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve trans olgusuyla ilgili tanımlanabilir tek bir “(trans)

toplumsal cinsiyet ideolojisi” olduğunda ısrar etmek açıkça yanıltıcı. Sonuç olarak, bu fikrin süregiden dolaşımı, hakiki bir diyalog çabası yerine translara yönelik asılsız (ve genellikle önyargılı) görüşlerle bağlantılı olduğu oranda transfobik olarak da görülebilir.

“Toplumsal cinsiyete eleştirel yaklaşan” yazarlar trans teoriyle ilgileniyor görüldüğünde bile, bu ilgi kısımdır. Örneğin, Michele Moore (2018, s. 225), “engellilik çalışmaları ile trans düşüncesi arasında önerilen koalisyon”u böyle bir koalisyonun nasıl görünebileceğini hiç açıklamadan ve *Transgender Studies Reader 2*’nin (Stryker & Aizura, 2013) girişi hariç, hiçbir trans yazarın yazdıklarına atıfta bulunmadan eleştirir. Engellilik, trans teori ve aktivizmin kesişimleri hakkında gittikçe gelişen literatür (örn. Baril, 2015; Chung, 2011; Mog & Swarr, 2008; Puar, 2014; Slater & Liddiard, 2018), Moore’un anlatımında hiçbir şekilde yer almaz. “Toplumsal cinsiyete eleştirel” pozisyonlara yakın hisseden bazı yazarlar da trans yazarların argümanları hakkında tamamen asılsız iddialarda bulundular. Örneğin, David Pilgrim’e göre (2018, s. 309), “birey olarak transların [*sic*] kişisel kırılganlıkları ile toplumsal bir hareket olarak kolektif toplumsal konumları arasındaki bulanık çizgi, trans-aktivistleri ve onların destekçilerini ‘toplumsal cinsiyete eleştirel olan’ bu feminist argümanları bağnaz ve ‘transfobik’ olmaları nedeniyle reddetmeye sevk edebilir” (örn. Pearce 2018). Clara Greed (2019, s. 912) ise “trans ve non-binary tuvaletleri kullananlar, GNT’leri [*gender neutral toilets* (cinsiyetsiz tuvaletleri)] kendilerine sunulmuş değerli bir alternatif olarak görebilir,” der (Pearce, 2018). Aslında bu argümanların hiçbirisi Pearce (2018) tarafından dile getirilmiş değildir. Aksine öyle görünüyor ki Pilgrim ve Greed, eserini okumadan alıntı yaptıkları Pearce’i göstermelik bir trans yazar olarak seçmişler. Bu ise, trans-dışlayıcı hedefler doğrultusunda öne sürülen hakikat iddialarıyla ilgili daha kapsamlı sorular doğuruyor.

Dışlayıcı Siyasette “Bilimi” ve “Tarafsızlığı” Kullanma

Trans-dışlayıcı argümanlarda hakikat iddialarının kullanımları (ve suistimalleri), hem bu argümanları haklı çıkarmak için kullanılan kanıt biçimlerini hem de kendi kendini feminist olarak görenler ile tarihsel olarak “toplumsal cinsiyet

muhafazakârı” örgütler arasında kurulan bilgi ittifaklarını sorgulanır hale getirir (Krutkowski ve diğerleri, 2019). Yukarıda belirtildiği gibi, “toplumsal cinsiyete eleştirel” feministlerin argümanları, “kadınlığın” ve “dişiliğin” ontolojik ve epistemik statüsüne ilişkin onlarca yılda oluşturulmuş olan feminist kuramlarla genellikle çatışır (ve bunları görmezden gelir) (ayrıca bkz. Hines, 2019). Toplumsal cinsiyet araştırmacıları (örn. Butler, 1990; Laqueur, 1990; Snorton, 2017; Warren, 2017), cinsiyete dair biyolojik kavramsallaştırmaların, ilk başta “erkek” veya “kadın” olarak bir konum talep etmek dahil, farklı kadınlara ve erkeklere atfedilen toplumsal konumları yönlendiren sömürgeci ve ırkçı olduğu kadar geniş anlamda toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş de olan normlarla nasıl dolayımlanmış olduğunu göstermiştir. Batılı sömürge anlatıları, sömürgeleştirilmiş ve ırksallaştırılmış özneleri insandan daha aşağı varlıklar olarak kurmakla kalmamış, “ilkel” statülerinden dolayı sömürgeleştirilmiş öznelerin insan kültürünün taklit bile edemeyecekleri bir niteliği olarak (beyaz, Avrupa heteronormlarına göre tanımlanmış) bir “kadınlık” ve “erkeklik” çerçevesi de çizmiştir. Bu özneler böylece dişil ve eril olarak kaldılar, ama kadın ve erkek statüsü edinemediler (McClintock, 2013). Bu, dişiliğin ve erilliğin de toplumsal olarak kurulmuş kategoriler olduğu, zaman içinde değiştiği ve farklı bağlamlarda, farklı insanlar için farklı şeyler ifade ettiği anlamına gelir. Üstelik feminist bilim çalışmaları, cinsiyetlendirilmiş ve ırklaştırılmış dilin tüm bir çağdaş biyolojide görünür olduğunu ortaya koymuştur (örn. Birke, 1999; Haraway, 1991; Hubbard, 1990). Bundan dolayı bu yazarlar organizmaların maddi örgütlenişi olarak biyoloji ile bu organizma hakkında bilimsel söylem üreten biyoloji arasında ayırım yapmayı önemli bulur (Birke, 2003). “Biyolojik bir hakikat” olarak “dişiliğe” başvuran “toplumsal cinsiyete eleştirel” argümanlar, cinsiyet farkının tam da kendisinin, “kadınlığa” ve “erkekliğe” dair cinsiyetlendirilmiş ve ırklaştırılmış fikirlerle şekillenmiş olan sosyo-biyolojik söylemler yoluyla bir ikilik olarak üretildiğini açıklayamaz. (Fausto-Sterling, 2000; Laqueur, 1990). Nitekim mevcut durumda “toplumsal cinsiyete eleştirel” olan feminist gruplar “dişiliği” sabit ve yadsınamaz bir biyolojik gerçeklik olarak etkin bir şekilde yeniden kurarken, trans kadınların, (toplumsal olarak) kadın olup olmadıklarından bağımsız olarak, “dişi” olamayacaklarını, zira dişiliğin kişinin doğuştan sahip olduğu belirli bir biyolojik yapıyı gerektirdiğini iddia ediyorlar (bkz. Hines, 2019).

Cinsiyet farkına ilişkin özcü argümanlar, “toplumsal cinsiyete eleştirel” feminist gruplarla veya özellikle “trans bedenler” etrafında dönen tartışmalarla sınırlı değildir. Bu iddialara daha üst düzey politika söylemlerinde de rastlanır. Örneğin, yakın zamanda, uluslararası spor müsabakalarında testosteron düzeyi yüksek ve XY kromozomuna sahip bazı interseks kadınların, hukuki ve toplumsal konumları kadın olsa da veya kadın cinsiyetine özgü doğuştan gelen özelliklere sahip olsalar da, kadın koşu yarışlarında yarışma hakkını kısıtlayan yeni düzenlemeler getirildi (World Athletics, 2019). Bu kuralları koyanlar, bunların toplumun düşüncelerinin aşamayacağı, cinsiyetle ilgili biyolojik gerçeklere dayandığını öne sürüyorlar. XY kromozomlu ve testosteron düzeyi yüksek kadınlar, “kadın toplumsal cinsiyet kimliğine sahip, biyolojik olarak erkek sporcular” olduklarını iddia ediyorlar (Court of Arbitration for Sport, 2019, s. 71). Bu iddialar, eski yarışmacı atlet Dorian Lambelet Coleman (2019) da dahil, kendini feminist gören yorumculardan da destek buldu. Coleman desteğini şöyle dile getirdi: “Kendilerini kadın olarak beyan eden DSD’li [*Disorders of Sex Development* (Cinsel Gelişim Bozuklukları)], 46, XY erkeklerin [*sic*] bizden hiçbir farkı olmadığı, zira önemli olan tek şeyin kimlik olduğu söylendiğinde, bunun sonucu hem pistteki hem de pist dışındaki son derece mühim ve cinsiyete özgü deneyimimizi silip atmaktır.” Spor müsabakalarındaki kuralları belirleyenlerin öteden beri, yüz yıldan fazla bir süredir (bütün) kadın bedenlerini örtük şekilde aşağı görmek de dahil, feminizm karşıtı ve kadınları dışlayıcı bir duruşu vardır (Erikainen, 2020). Gelgelelim bu dışlama, Batılı, beyaz ve orta sınıf “kadınlığın” normlarını sağlamadıkları için, ırklaştırılmış kadınları (özellikle de Siyah kadınları) ve bedenlerini daha baştan “kadın olmayan” olarak konumlandıran Batılı söylemlerin köklü mirası yüzünden, Küresel Güney’den gelen ırklaştırılmış kadınları birçok şekillerde çok daha aşırı etkilemiştir (Erikainen, 2020). Buna rağmen, güçlü spor yönetim organları ile “toplumsal cinsiyete eleştirel” bazı kadın hakları savunucuları arasında bir ittifak ortaya çıkabilmiştir. Bunun sonucunda “biyolojik” dişilik ile “toplumsal” kadınlık arasındaki cinsiyetlendirilmiş ve ırklaştırılmış kadim sınırlar için yeni rotalar çizildi. Fakat feminist (ve özellikle Siyah feminist) siyasette uzun zamandır kabul edilen şu son derece önemli bir gerçekliği ortadan kaldıran, Coleman gibi kadın hakları savunucularının bizzat kendileridir: Tek bir ortak dişil bedenlenme ya da “kadınlık”

deneyimi olmadığı gibi (Combahee River Collective, 1983; Koyama, bu derleme içinde) ne kromozomlar ne de hormonlar cinsiyeti “belirler” (Fausto-Sterling, 2000).

Hem trans hem de interseks kadınlar, özellikle de ırklaştırılmış trans ve interseks kadınlar, biyolojik “dişilğin” dar bir şekilde kavramsallaştırılması nedeniyle yoğun bir ayrımcılıkla ve spordan dışlanmayla karşı karşıya kalmaktadır. En çarpıcı vakalar interseks kadınlarda görülür. 2009’dan beri, Küresel Güney’den “butch” bir Siyah kadın konumuyla iç içe geçmiş, özü itibarıyla ırklaştırılmış yollardan kadınlığı alenen sorgulanan Caster Semenya bunun en belirgin örneğidir (bkz. örn. Erikainen, 2020; Karkazis & Carpenter, 2018). Trans kadın sporcular aynı zamanda “toplumsal cinsiyete eleştirel” medya yorumlarının nesnesi haline de gelmiştir. Örneğin, trans geçmişinin kendi rızası dışında ifşa edilmesinin ardından, MMA dövüşçüsü Fallon Fox’un diğer kadınlarla rekabet etme hakkı, doğuştan erkek olarak atanmış olması nedeniyle sahip olabileceği varsayılan avantajları konusunda açıklamalar yapan diğer rakipleri tarafından da olmak üzere, tüm kamuoyu önünde sorgulandı. Medya, Fox’un kimliğini biyolojik indirgemeci yollardan patolojikleştiren ve marjinalleştiren temsillerini kullandı (Love, 2019).

Spor alanındaki örnekler, bilime ait (özellikle de biyolojiye ait) kavramların bazı kadınları “dişilik” kapsamında çıkarmak için nasıl kullanıldığını göstermektedir (ayrıca bkz. Karkazis & Carpenter, 2018). Sosyal bilimler ve beşeri bilimler alanında onlarca yıldır itirazla karşılaşmış olsa da (örn. Haraway, 1988; Spanier, 1995) otorite sahipleri “biyoloji”ye başvurarak bilimin “tarafsızlığı” ve “nesnelliği”ne sahip olduklarını iddia edebiliyor ve bu iddia kamuoyunda da alıcı bulabiliyor. “Bilimin” otoritesi, cinsiyet farklılığına ilişkin “biyolojik gerçeklerin” (sadece “toplumsal olarak kurulan”) toplumsal cinsiyeti gölgede bırakan, tartışılmaya kapalı bir gerçek olarak sunulmasına olanak tanır. Coleman gibi kendini feminist görenlerle iktidar sahibi spor otoriteleri arasındaki ittifak, trans (ve interseks) insanların dışlanmasının temeli olarak iş gören “biyoloji”nin seferber edilmesinin mevcut durumda geleneksel siyasi konumsallıkları nasıl aştığını da kanıtlar niteliktedir. Dahası, bilim “olgusal” değil, daha ziyade stratejik olarak kullanılıyor, öyle ki cinsiyetin değişmezliğinin kendisi politik araçlarla söylemsel olarak tesis edilirken, bilimden trans dışlayıcı grupların önceden

var olan siyasi görüşlerini “değişmez” bir şey temelinde öne çıkarmalarına izin veren belirli şekillerde yardım alınıyor. Hubbard’ın (1990, s. 15-16) otuz yıl önce öne sürdüğü gibi, bilimsel olgular dünyası “bağımsaldır, sadece kim, nerede ve ne zaman olduğumuza bağlı olduğu için değil, aynı zamanda ‘olgularımızın’ bizi götürmesini istediğimiz yere göre şekillendiği için de.”⁵ “Toplumsal cinsiyete eleştirel” feministler, feminizm karşıtı örgütlerin politikalarını da destekleyecek şekilde, biyolojik “olguların” son derece belli ve tartışmalı biçimlerini oluşturuyor ve seferber ediyorlar.

Ama bizim de, kendimiz adına ya da bir bütün olarak bu derleme açısından tarafsız bir konumdan yazmadığımızı söylememiz gerekir. Aksine, birçok açıdan, eleştirdiğimiz trans-dışlayıcı sesler gibi, biz de hem politik hem de kişisel olarak konumlanmış bir yerden yazıyoruz. Bizler, kişisel ve bedensel özerkliği ödün verilemez bir değer olarak merkeze alan, iktidar ve eşitsizlik yapılarına marjinalleştirilmiş insanların dile getirdiği deneyimlerin işaret ettiği yollardan yaklaşan trans ve cinsiyet çeşitliliğine sahip feministleriz. Hepimiz kendi toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş tarihlerimizin ve kişisel deneyimlerimiz, aldığımız eğitimle cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve feminizm hakkında “bilgiye erişme” koşullarımızın (Hook, 2005, s. 23) şekillendirdiği bakış açılarından yazıyoruz. Donna Haraway’ın (1988) izinden giderek, yazma eylemimizi konumlanmış bir bilgi olarak kavramsallaştırıyoruz, buradaki konumlanmışlığın farkında olmak ise siyasi masumiyetteki başarısızlığın da farkına varmayı içerir. Toplumsal konumlarımız epistemik ve politik olarak aşıkârdır, dolayısıyla hiçbirimiz TERF savaşlarına bakan “tarafsız” gözlemciler veya yabancılar değiliz. Aksine, bu “tartışmalar”, arkadaşlarımız, meslektaşlarımız ve sevdiklerimiz gibi bizim de kendi yaşamlarımız ve bedenlerimiz üzerinde yürütülüyor. İlerideki makaleleri bir araya getirme motivasyonumuzu ve bu derlemeyi hazırlamakla kolektif olarak çıkardığımız trans feminist sesi şekillendiren de budur.

Teşekkürler

Steven Brown’a ve *The Sociological Review*’un hakemlerine, bu makalenin daha önceki bir taslağına yaptıkları faydalı yorumlar için teşekkür ederiz.

Notlar

- * Pearce R, Erikainen S, Vincent B. TERF wars: An introduction. *The Sociological Review*. 2020; 68(4): 677-698. doi: 10.1177/0038026120934713
- 1 Trans sözcüğünü, cinsiyet kimliği/benlik duygusu doğumda (veya genital belirsizliğin söz konusu olduğu durumlarda, doğumun biraz ertesinde) atanan cinsiyetle uyuşmayan insanları genel hatlarıyla yakalamak amacıyla günümüzde kullanılan transgender veya trans* sözcükleriyle eşanlamlı bir şemsiye terim olarak kullanıyoruz. Terimin yeteri kadar kapsayıcı olmadığını, yetersiz olduğunu kabul ediyoruz. Atanan cinsiyet/toplumsal cinsiyetle özdeşleşme durumunun trans kimliği anlamına gelmediğinin de farkındayız. Trans kimlik disfori, geçiş veya toplumsal cinsiyet ifadesine bağlı değildir.
- 2 Kişinin Cinsiyet Tanıma Belgesinin veya cinsiyetini belirten bir doğum/evlat edinme belgesinin olmadığı durumlarda, pasaportlarda cinsiyet, alanını değiştirmek için doktor mektubu gereklidir.
- 3 2010 Eşitlik Yasası kapsamında “cinsiyet” ve “toplumsal cinsiyetin yeniden atanması” ayrı ayrı korunan özellikler olsa da, bu kategoriler “toplumsal cinsiyet” ve “cinsiyetin yeniden atanması” olarak adlandırılırsalar da aynı şekilde işlev göreceklerdir. İlk kategori, bir bireyin kadın veya erkek statüsünden dolayı yaşanan haksız muamele görmesini önlemeye yönelik tedbirlerde kullanılırken, ikincisi, toplumsal ve/veya fiziksel cinsiyet/toplumsal cinsiyet geçişi süreci yaşamış olan bireyin maruz kalabileceği haksız muameleyi önlemeye yönelik tedbirlerde kullanılır.
- 4 Natrans (veya cis), trans olmayan ve/veya toplumsal cinsiyet deneyimleri doğumda atanan cinsiyetle örtüşen kişileri işaret eden betimleyici bir terimdir. 1992’den beri kullanımda olan bu terim, “trans olmayan”, “doğuştan kadın/erkek”, “biyolojik kadın/erkek” veya “doğal kadın/erkek” gibi terimlerin yerini almış ve nihayetinde tarafsızlaştırıcı bir işlev görmüştür. Buna karşın birçok “toplumsal cinsiyete eleştirel” aktivist, cis’in (TERF gibi) bir karalama olduğunu iddia etmektedir. Trans/cis ikililiğinin sınırlarının tanınması akademik alanda dile getirilmiştir (örn. Enke, 2013).
- 5 Ayrıca bkz. Gill-Peterson’ın (2018) trans ve interseks tıbbının öjenik tarihleri üzerine çalışması.

QUEER ÇALIŞMALARI

Kaslı Erkek ve İlaçları: Biyopolitik Öznelliğin Queer Serencâmi

Özen B. Demir*

Özet

Bu makalede, vücut geliştirme alanında kullanılan *anabolik steroid* grubundaki ilaçların yan etkileri üzerinden bir cinsiyetler(diril)me tartışması yürütülmektedir. Konu “sağlık ideolojisi” ve *ideal beden* tartışması eksenine ile biyopolitik düşünüşteki “tertibat” kavramsallaştırması çerçevesinde irdelenecek, nihayet *queer* teori açısından taşıdığı olanaklı potansiyeller yoklanacaktır.

Anahtar sözcükler: Tertibat, sağlık ideolojisi, vücut geliştirme, erkeklik, *queer* teori.

Abstract

In this article, a discussion regarding gendered/sexed body is conducted via the side effects of drugs in the *anabolic steroid* group that used for bodybuilding. The question will be examined in the axis of the discussions concerning “healthism” as well as the *ideal body*, and within the framework of the conceptualization of “dispositive” in biopolitical thinking, and ultimately, its possible potentials in terms of *queer* theory will be tackled.

Keywords: Dispositive, healthism, bodybuilding, masculinity, *queer* theory.

[Doğa] her iki cinse de “Haz duy!” der, işte o kadar; bu ses, yükünden bağışık tutulmasını isteyen salgı bezinin, kullanılmalarını isteyen organların sesidir ve o organlar asıl işlerinin gerektirdiği biçime girmişlerdir, ama yalnız şehvet ihtiyacı yönetecektir onları. Başka bir şey değil.

— André Gide, 1924.¹

Sağlığın gündemleştirilerek, gündelik yaşamın ve giderek “ortak iyi”nin vazgeçilmez bir parçası hâline gelmesi, bireysel otonomi ile “makbûl vatandaş” olma idealinin zorunlu bir tür önkoşuluna dönüşmesi ve tüketim ideolojisine eklenmesi dalgası üzerine, bugüne bugün dolgun bir literatürün varlığından rahatlıkla söz edilebilir.² Sağlığın, kullanılmaktan ziyade tüketilen ve değiş-tokuş edilen bir meta formuna (ve sektörel boyutta bir sermaye birikim alanına) dönüşme serüveni, kültürel dolayımalarla iç içe girer, ideolojik uğraklarla donanır. Bu noktada salt “kültürelci” savruluşları bertaraf edebilmek adına, tıbbileştirme veya *medikalizasyon* (Illich, 1995/2011) olarak vaftiz edilen fenomenin, en basit anlamıyla tıbbî olmayan problemlerin tıbbî problemler olarak nitelendirildiği veya tıp alanına dâhil olmayan hadiselerin hegemonik tertibatlar bütünüyle bu alana içerildiği süreç olarak ifade edilmesi yerinde olacaktır; dolayısıyla söz konusu *dispozitifin* veya tertibatın³ salt *kendinde* bir tür “tıp iktidarı” (*iatokrasi*) tarafından örgütlenmediğini kavramak gerekir (krş. Foucault, 2004, 8-9; Foucault, 2011, 130-132). O hâlde tıbbileştirmenin, kapitalist boyunduruk altındaki özneleştirme süreçlerinin kullanışlı bir “cüz”ü olarak *sıhhileştirme* veya sağlık ideolojisi (*healthism*) eksenine hareketlendiğini ifade etmek, bizlere daha havadar bir analitik pencere aralar.⁴ Gerçekten de sağlık hakikatini sağlık hizmetlerine özdeşleştiren kapitalist manevraya ilaveten, “sağlık ideolojisi” ile hizmet talebinin şişmesi olgusu çok açıktır. Bir diğer deyişle sağlığın kültürleşmesi sürecinin belirleyenlerinden biri olarak söz konusu ideoloji, sağlık hizmetlerinin tüketiminin “daha çok” ilkesinde somutlaşan bir fetişizm istikâmetinde yaygınlaşması ile filizlenir. Kültürleşme ise, refah ve mutluluğa koşullanmış bir “yaşam tarzı” olduğu ölçüde, daima ahlâkî ve *preskriptif* bir içerikle yüklenir. Bir hegemonik blok olarak “ulus” biriminin fiziksel sürekliliği de hesaba katıldığında, en kaba

görünümünde *sağlıklı* saf, arî ve vatansever anlamına gelirken *sağlıksız* veya *basta* da yabancı ve kirlenmiş gibi düşünülür. Dolayısıyla tüketim faaliyeti; sembolik mallar ekonomisi (P. Bourdieu), gösterge ekonomi-politiği (J. Baudrillard) veya semiyotik kapitalizm (F. Berardi) üzerinden bir özneleşmeye de katlanmış olur.⁵ Sorumluluğun peşinen devredildiği sağlık gibi meşruiyeti kendinden menkûl bir rejim, üstelik de reel muhatabın silikleştiği tıbbî/endüstriyel kurumların azameti ile bütünleştğinde, toplumsal ve biyopolitik uyruklaşma kolaylıkla perçinlenir (krş. Çelik, 2021, 124-125; Skrabanek, 1998, 15 vd.).

Sıhhi Cinsiyetlenmeden Uyruklaşmaya

Tenin siyasî düzenleri, iktidarın köküdür.

— Ursula K. Le Guin, 1995.⁶

Bütün bu değerler dizgesi, toplumsal cinsiyet normlarının sürdürülebilirliği ile de yakinen ilişkilidir. Erkeklik ve kadınlık temsilleri, biyolojik varoluşun toplumsal düzlemde maddeselleştiği birer bedensel performans olduğu ölçüde, beden siyaseti (*body politics*) projelerinin de konusunu oluşturur. Diğer unsurların yanı sıra *performatif bir üretim* de olan cinsiyetli beden, tekerrür ve ritüelde kendisini doğallaştırır. Bu süreç, statik veya değişmez bir olguya işaret etmez; aksine, bugün için henüz bilemediğimiz bir gelecek ufkunda sürekli bir açıklığı da barındıran dinamik bir inşa sürecine tekabül eder. Cinsiyetin maddeselleşmesi bir dizi zorlayıcı tekerrür ve ritüelle kotarılrken, tekerrürün kendisi ise maddeselleşmenin asla tamamlan(a)madığının göstergesidir (Butler, 2013, 129-130, 142-143). Ne olursa olsun, bedenın yaşanan/deneyimlenen değil ama, sergilenen ve icra edilen kamusal/medyatik suretleri, egemen cinsiyet rejimine (ve kırılğanlıklarına) ilişkin verimli göstergeler temin eder. İşte, söz konusu suretlerin görece az işlenmiş olanlarından bir tanesi de vücut geliştirme (*bodybuilding*) endüstrisidir. 19. yüzyıldaki askerî akademilerde modern hâlini alan “fiziksel kültür”, 20. yüzyılın ilk çeyreğinden yüzyıl ortasına dek uzanan *aerobik* zindelik, 1970’lerde vücut geliştirme yarışmalarının büsbütün popülerleşmesi ve

1980'lerden itibaren ise sağlık kulüplerinin gündeme gelmesi, nihayet iş dünyasında başlatılan "sağlıklı yaşam" programları eliyle yaygınlaşan *fitness* kültürü (McKenzie, 2013, 143-177); söz konusu sıhhileştirme dalgası ile vücut geliştirme pratiğinin mevcut doyumsuzluğunun⁷ bütünleştiği havzaya çıkar. Önemsenmesi gereken bir havzadır bu: Gerçekten de, burada kısaca yapılmaya çalışılacağı gibi, geliştirme pratiğini "Adonis kompleksi" olarak çağırarak yetinen *psikolojist* açıklamalarla, kezâ pratiğin aktörlerini de "yetersiz/hasta" biçiminde karikatürize edici temsillere oturtan yüzeysel akademik değerlendirmelerle yetinmeyen bir bedenlenme (*embodiment*) ve özneleşme/uyruklaşma tartışmasının içine taşımakta fayda vardır (Monaghan ve Atkinson, 2014, 15-37). Nitekim ilk paragrafın meramıyla bağlanacak olursa, kaçınılmaz biçimde cinsiyetlendirilmiş olan "ideal beden" imgesinin bizatihi sağlığı tehlikeye atan bir ereğe dönüşmesi, sözü edilen uyruklaşmanın trajik bedelidir: *Bigorexia* adı verilen, nümerik kriterler bakımından kusursuz bir bedene sahip olma takıntısının doğrudan neticeleri olarak tatmin/doyum ve kendilik-imesi bağlamında yetersizlik hissi, somatizasyon bozukluğu ve *disfori* şeklinde sürüp giden bir silsiledir bu (Barlett vd., 2008).⁸ Sonu gelmeyecektir: *Fitness*, ulaşip elde etmeden önce ne olduğunun tam olarak anlaşılamayacağı bir tüketim toplumu idealidir; bununla birlikte, kişinin elinde tam olarak hedefe ulaşılıp ulaşılmadığını söyleyecek bir araç da yoktur. *Fitness* ideali etrafında örgütlenen hayat, pek çok çatışmadan galibiyetle çıkılacağını söyler; fakat nihaî zaferle ilgili hiçbir temin edici vaatte bulunmaz.⁹ Her (fiziksel veya sembolik) *fitness* veya *uygunluk* egzersizi, ne kadar muhteşem ve tatminkâr olursa olsun, ufukta kendini gösteren uygunsuzluğun acı tadıyla zehirlenmekten kurtulamaz. Uygun bir beden arayışı, beraberinde bir yitim endişesi taşır ve bedenin canlı duyum kapasitesi de ideale asla ulaşamamakla malûldür. İşte bu bedensel rejim, Zygmunt Bauman'a göre çağdaş müphemliğin "asal sahnesi"dir: Bir "nihaî duyum"a, dolayısıyla "hakiki uygunluk"a doğru açılan *aporetik* müphemlik (2017, 122-127; 2018, 161-170). Doyumsuzluğun bu sınırsız permütasyonu için, yine hâliyle bedensel devininin o sonsuz karmaşası için "iki" sayısı hastalıklı derecede sınırlıdır ve böylelikle mevcut toplumsal cinsiyet kodları içinde kamusal sporcu (erkek) beden, artık

yapısal şiddeti sinesinde taşıyan bir *Prokrustes* yatağından farksızdır.¹⁰ Soğurduğu şiddeti kırılğanlığından, kırılğanlığı dışsallığından, dışsallığı ise tahakküm üreten tertibatlardan (*dispozitif*) ileri gelir. Birer tertibat olarak bedensel denetim tekniklerinin istikrarı ise, "arzulanabilir olma" rejimi üzerinden temin edilir: "Jimnastik, askerî tâlimler, kas geliştirme, çıplaklık, güzel bedenlere övgüler düzülmeleri... Tüm bunlar, iktidarın sağlıklı bedenler üzerinde, çocukların ya da askerlerin bedenleri üzerinde yürüttüğü aralıksız, inatçı ve titiz çalışma sonucu, bireysel bedenin *arzulanır* bulunmasını hedefleyen bir çizgi üzerinde yer alır" (Foucault, 1994, 24; Foucault, 2012, 39-40). Nitekim ideal beden muhayyilesine doğru adım atan her edim, arzu ekonomisinde insanın bir dizi gündelik faaliyetine yeni bir anlam kazandıran bir tertibata dönüşmektedir. Tanık olmak gerekir; çünkü bu, heteroseksist-hegemonik erkekliğin de yeniden-üretildiği bir aralıktır.¹¹

Tüm bunları görünür kılmak için ise olanaklı bir optik açımız vardır: Kuşkusuz öncelikle, temelde evrensel ve değişmez bir erkeklik fikrinden ziyade, patriyarka karşısında farklı konumlanışlara sahip farklı erkekliklerin bulunduğunu, kısacası erkeklik atfının bağlamsallığını vurgulamak gerekir. Erkeklikler; ilgili özneliliğin muhasebe ettiği imtiyazlar, bedeller ve stratejiler farklılaştığı oranda pekâlâ başkaca kiplikler edinebilirler (Connell, 2019, 149-157). Bununla birlikte, bu makalede, kendisini dikotomilerle yapılandıran mevcut heteroseksüel matrister, tam da "kadın-olmayan olarak erkek" tasarımının kırılğanlığını; kadınlık uğrağında sınınanan, dişil biyolojik cinsiyet karakterleriyle yoğrulan ironik ve *plastik* bir erkeklik formu olarak "vücut geliştirmeci erkek" tipinin tedarik edeceği entelektüel içgörülerin önemini selâmlamak istiyoruz. Söz konusu içgörü, Judith Butler'ın görünür kıldığı çerçeveleri daha da berraklaştırır ve o meyanda istikrarsız kılar: Kimliğin normatif bir ideal olarak kutsandığı (*töz metafiziği*) eril-heteroseksist hegemonya ve bu hegemonyanın çakışan iktidar rejimlerini pekiştirip doğallaştıran düzenleyici kültürel kurgusu (*matris*) olarak "tutarlı ve istikrarlı" ikinci çerçeveler (Butler, 2014, 65-77).

Kas Dokusu Olarak “Et”ten Kaslı Hormon Testosterona¹²

Fakat bu [ataerkil] sefanın bir de bedeli olagelmıştır.
[P]ek çok erkek acı çekiyor...

— bell hooks, 2000.¹³

Şöylesi bir örnekle başlayalım: Bir hayvansal protein kaynağı olarak et tüketiminin, toplumsal-tarihsel bir inşa olarak eril çağrışımları açıktır. Avcılık, çiftçilik veya pazarda hayvan satışı gibi edimler ne kadar “iktisadî” faaliyetler ise, et tüketiminin “kültürel/antropolojik” boyutu da o kertede gözler önüne serilebilir. Carol J. Adams’ın saptadığı gibi, hayvanlar ile onların (endüstriyel ürün olarak) “et”in (*meat*) varlığından öncesine konumlanan hayatları, kesim aracılığıyla “kayıp göndergeler”e (*absent referent*) dönüşür. Hayvanların varoluşu “et”e indirgendikçe isimleri ve cisimleri ortadan kaybolur. Ölü bir beden, yiyeceğe dönüştürülerek canlı hayvanın yerine geçmiştir. Nitekim kayıp gönderge sistemi; kendini uzaklaştırma, üstünü örtme, yanlış yorumlama ve suçu başkasının üzerine atma aracılığıyla hâkimiyetini sürdürmektedir (Adams, 2013, 34-35, 100, 143). Tam da bu noktada devreye girilirse, söz konusu sistemin sürdürülebilirliğine hizmet eden şeyin, yani göndergeyi gözden kaybettiren cambazlığın ekonomik ilişkilerde ve “şeyleşme” dinamiğinde yattığını söylemek yanlış olmaz. Bu süreç, hayvanın endüstriyel açıdan vaatkâr bir meta olmasına dayanır. Ancak doğrudur ki neticeleri ise orada kalmaz: Hayvanlar, tüketiciler onların ölü bedenlerini yemeden önce dil tarafından yok edilir. Kültürel yapılar gastronomik bir hamleyle “et” kelimesini daha da anlaşılmasız hâle getirerek dolaylımlar. Böylece “et” dendiğinde aklımıza kesilmiş, öldürülmüş hayvanlar değil ama mutfak (ve zanaat) gelir. Yaşayan hayvan da böylece et kavramı içerisinde kaybedilmiş bir göndergeye tekabül eder ve hayvanın bağımsız bir canlı varlık olarak varlığının unutulmasına yol açar. Dolayısıyla carî kültürel refleksler metalar âleminin (gizemlileştirilmesinin) hizmetine koşullanmıştır. Ezcümle, varılmak istenen yer orasıdır: Hayvanları birer kayıp göndergeye dönüştüren, o arada veteriner hekimliği de insan organizmasının (beşerî) sağlığı uğrunda araçsallaştıran ve dahası bunları makro planda patriyarkaya ilikleyen şey, maddesel gerçeklik tir

ve en temel olarak da (Marx’ın *Grundrisse*’sinde ustalıkla betimlenen) toplumsal-ekonomik ilişkiler(in) dinamizmidir. Bu anlamda kayıp gönderge sistematığının, metanın şeyleştirici düzeneğinin bir yapısal elemanı olduğu öne sürülebilir.¹⁴ Nitekim tam da Adams’ın saptadığı gibi: “Et yemek bir kurgu, bir cebir, ekonominin bir gerçeği ve aynı zamanda çok kişisel [etik] bir meseledir. [...] Cinsiyet eşitsizliği birçok yönden tür eşitsizliğinin içine işlemiştir; zira çoğu kültürde eti temin etmek erkekler tarafından yapılan bir iştir. Et ekonomik anlamda değerli bir maldır; bu malın kontrolüne sahip olanlar güce de sahip olur” (2013, 56 ve 90). Dolayısıyla başta sözü edilen o eril çağrışımlar, politik ve ekonomik açıdan “güçlü” olma tasarımıyla paralel seyredir. Nasıl ki “oburca” et tüketiminin ekonomik güce ilişkin göstergesel olanağı mevcutsa, güç peşindeki erkeğin ikili cinsiyet sistemine dair benzer bir olanağı taşıdığı öne sürülebilir.¹⁵ Nitekim kültürler-arası bağlamlarda farklı içerikler hüviyetler kazansa da, yine de vurgulanması gereken bir ortak payda olarak, “çıplak ve fit” bedenin cinsiyet(lilik) ve güç gündemiyle dolup taşıdığı çok açıktır (Besnier vd., 2018, 151-152). Belirtilmeli ki bu anlam dünyasında “güç”, tikel fiziksel kuvvetten fazlasıdır. İktidarın gövdesinde mülkiyet ilişkileriyle sarmalanarak -handiyse- bir evrensellik ufkuna açılır. Boşuna değildir; zira bu evrensellik, eril ve dişil bedenler arasındaki biyolojik farklılığa, özel olarak da cinsel organlar arasındaki anatomik farklılığa yaslanır. Toplumsal dünya, bedeni cinsiyetlendirilmiş bir gerçeklik olarak tam da cinsiyetlendirme referanslarının taşıyıcısı ilan eder. Algının bu bedenselleşmiş toplumsal programı, dünyadaki her şeye, en başta da bedenin kendisine, onun biyolojik gerçekliğine uygulanır. Erkek-merkezli bir paradigmanın iktidar indisinde katılaşmasını sağlayan da, toplumsal kategorilerin nesnellğine kazanmış olan “işbölümü”dür (Bourdieu, 2015b, 37-38, 120-121). Değil mi ki, Murray Bookchin’in ekolojik krizin temel kaynağı olarak formüle ettiği hiyerarşi sistemi ve doğanın tahakküm altına alınması da, temelde cinsiyete dayalı işbölümünün gelişimiyle, kısacası “payına düştüğü cinsin toplumsal cinsiyetini kazanan bir ekonomi” ile başlamıştır (1994, 136-137). Bir-aradallığın heteroseksüel evlilik yoluyla mühürlenmesi ise; kadının dişi doğasının fiziksel olarak zayıf, duygusal olarak kırılğan, akılsal olarak da soyut düşünceye karşı güçsüz olduğunun öne sürülerek cinsiyetler-arası tahakkümün erkeğin lehine olacak şekilde meşrulaştırılmasına hizmet eden önermelerin yerleşik hâle

gelmesiyle koşturur (Bookchin, 1994, 165-166). Kısacası anatomik farklılıklar, söz konusu işbölümünün doğal gerekçesi (ve yeniden-üretimini de manivelası) olarak kendisini gösterir; “düşünceyi tahakküm ilişkilerinin aşıkârlığına hapseden döngüsel bir nedensellik” biçiminde sivrilir (Bourdieu, 2015b, 22-23). Bilimsel söylemin düzenleyici grameri de, bu keyfi inşayı kendi alanına tercüme etmiştir. Dolayısıyla kaslı, etobur, iri, agresif, stabil, çok-eşli, rasyonel erkek tiplemesinin bilimsel/tarihsel bir sosyal inşa olduğu ve bütün bu atfedilmiş soyutlamaların şu veya bu ekseninde birbirine dolandığı vâkidir.

Söz konusu dolaşıklıkta, tıbbî bilimler de bir söylemsel tertibat olarak kuşkusuz devrededir: Tıp, iktidarın hakikatini; inşa ettiği, çalıştırdığı, düzenlediği ve böylelikle makineleştirdiği bedenlere dair daimî bir “doğa” atfıyla kurar (krş. Foucault, 2001, 137; Foucault, 2012, 192-193). Kadına dair bir biyolojik doğa keşfetmeye dair meyli de bu (sonucu ta başta açık edilmiş) projenin parçasıdır; ne ki bu, “üreme” organlarının araştırılmasıyla sınırlı kalır. Unutmayalım ki biyomedikal söylem, heteroseksüel erkek bedenini bir *normatif ideal* olarak koyutlar. Böylece cinsel sağlık, söz konusu ideal bedenine bağarına kaydedildiği sırada, bir tür “üreme sağlığı”na tahvil edilmiş olur. Organlar “üreme” ile tanımlandığı andan itibaren işlevselliği de buyrulmuş olur. Kadının kendi bedenine yöneliminin “arzu” üzerinden gerçekleştirilmesine engel olunur ve *genitalya*, üreme işlevinden sorumlu kılınır.¹⁶ İşlevsellik, verili stereotiplerin yeniden-üretilmesinin de zeminini kurar. Nitekim feminist bir perspektifle bilimsel alanın antropolojisini çalışan Emily Martin, biyolojik süreçlerin toplumsal cinsiyet stereotipleri üzerinden tahkiye edilmesini, Johns Hopkins’te okutulan temel ders kitapları üzerinden örneklendiriyordu. Biyoloji ve tıp metinlerinde; spermi yumurtayı dölleyen aktif, atılğan ve maceracı bir eril özne, yumurtayı ise kendisini dölleyecek spermin yolunu pasifçe gözleyen, yardıma muhtaç bir genç kadın olarak resmedilişindeki kurgusal ve ayrımcı romansı ortaya koyuyordu: “Daha fazla araştırma bize yumurta ve spermin biyolojik tasvirlerinden ne tür toplumsal etkilerin yoğrulduğunu tam olarak gösterecektir. Bu basmakalıp tasvirler en azından kurtarılmayı bekleyen zayıf prensesler ve onların güçlü erkek kurtarıcıları gibi en

çok kullanılan eski stereotipleri canlı tutmaya neden oluyor. [Bunların] şimdi *hücre* aşamasında yazılıyor olması, onların değiştirilemez bir doğallıkta görünmesine yönelik güçlü bir hamle oluşturuyor” (Martin, 2017, 77). Öte yandan, doğabilimsel bir “fark”tan pekâlâ söz edilebilir. Bu noktada soruşturulmaya layık olan şey; olası bir fark manzumesinin kültürel, biyolojik, toplumsal ve *performatif* düzlemde bir istikrar (töz metafiziği) inşa etmek üzere nominal içeriklerle yüklenmesidir. Hiç değilse Aristoteles’ten bu yana bilimin kategoriler, sınıflandırma ve adlandırmalarla (*sine qua non*) hemhâl olarak yoluna devam ettiği açıksa da, dahası bütün bunlar çoğu kere itibarî olmayıp nötral bir gerçeklik düzlemine oturuyor olsa bile, tüm bu denklemde çoğu kere elenen şey, söz konusu nominal karşılıkların toplumsal izdüşümleridir. Kadın ve erkek gibi kompleks ve total varoluşları birer *gonozomal* (XX, XY) veya *hormonal* (östrojen, testosteron) fark somutluğuna indirgemek, bu eliminasyon hamlesinin esaslı bir örneği olabilir (Demir, 2017, 132-134). Dahası, bilişsel bilimlerdeki “kadın beyni *versus* erkek beyni” tartışmalarının yumuşak karnı tam da orasıdır; öyle ki toplumsal (*gender*) ile biyolojik (*sex*) olanın eğreti ve zorlama yapışıklığı çoktan fâş olmuştur. Cinsiyet farklılıklarıyla ilgili biyolojik teorilerin gerekirci (determinist) indirgemeciliği, bilhassa da hormonlara ilişkin bilimsel hipotezlerin geliştirilmesinin erken aşamalarına nüfuz eden kültürel nosyonların rolü düşünüldüğünde (Oudshoorn, 1994, 14-33), son derece barizdir. Testosteron ve östrojen hormonlarının plazma seviyelerinde kendisini gösteren yetişkin cinsiyet farklılıkları, hormonal öznelliklerin yapay inşasıyla sonuçlanmıştır.¹⁷ Dolaşımdaki cinsiyet hormonları, biliş üzerindeki etkileri yoluyla, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini açıklamaya yarayan bir enstrüman olarak araçsallaşmıştır. Hayli dağınık ve çelişkili verilere rağmen, eşit olmamanın biyolojik temellendirmesi yolunda ham spekülasyonlara cüretkârca kapı aralanmıştır (Fine, 2011, 145-147). Açmaz şudur ki, bütün simgeselliğiyle sosyokültürel bir uzamın cüzü olarak bizlere “tanıdık” ve sevimli gelen, kafamızdaki naif alımlama/uslamlama şemalarını doyuran bilgiler daima “satar”, imalâtı ve dağıtımı ise enikonu “randımanlı”dır. Örneklendirilirse, sinirbilimsel beyin haritalama çalışmalarında (çok kabaca) erkeğin “iri, agresif, kararlı, çok-eşli, rasyonel ve stabil” olduğu, kadının

ise “minyon, narin, kibar, seçici, tek-eşli, anaç, duygusal, labil” olduğu yönündeki hâkim özcü kurgu geri planda işlerliğini sürdürmektedir. Aynı yerleşik kurgu, çalışma/deney tasarımı/deney raporlanmasına, yayınlanmasından medyatikleşmesine dek her safhada hükmünü icra eder. Bu da bizi, toplumsal cinsiyet normlarına ve onun da öncesinde cinsi(yeti)n çift-biçimli (*dimorfik*) kurgusuna, nihayet bu ikisi arasındaki doğrusal nedenselliğe bu kez bilimsel mühimmat eliyle yeniden davet eder.

Eder ve döne dolaşa şuraya ulaştırır: Olimpik sporlar bağlamında testosteron, tarihsel olarak “gençlik iksiri, yaşam gücü deposu, atletizmin asal molekülü, yarışmacı kişiliğin doğal önkoşulu” olarak epik motiflerle içeriklendirilir (Besnier vd., 2018, 138-141). Bu giderek bir bedele dönüşecektir; zira bir doktriner şiddet retoriği olarak “erkeklik hormonu olarak testosteron” klişesinin çifte yüzeyi odur ki kaslı beden, yüksek testosteron seviyesinin de bir göstergesine dönüşür. Vücut geliştirme alanı disiplinler ciddiyet, kararlı bir çalışkanlık ve hırs yüklü bir iradeyle “eril muhafaza”ya alınır. Buradaki yarışmacı rekabet iradesi çok açıktır; o ki zira sporun içindeki “oyun” unsurunun veya amatör ruhun tasfiye edilmesi süreci, kısacası spor branşlarının sonsuz bir rekabet ve yarış mantığına hapsolarak gündelik gerçeklikten soyutlanması da, sanayi devrimi sonrasında emperyalizmin yerleşikleşmesiyle paralel bir tarihi gözler önüne serer. Çağdaş sporun, “boş zaman”ı istisnâ eden endüstriyel kapitalizm ve fiziksel zindeliği vurgulayan ulus-devlet ideolojisiyle organik bağıntısı çok açıktır. Gerçekten de rekabete dayalı sporlar, tarihsel olarak ayrıcalıklı bir azınlığın, askerî veya dinî bir kastın, bir biçimiyle sınıflı toplumların gelişimiyle beraber filizlenir. Demin de zikredildiği üzere, Olimpiyat Oyunları’nın tarihi bunun isabetli bir örneğidir. Bir *sonucu* olduğu için, kıvrılıp yerleştiği gerçekliği yansıtır da: “Sportif performans[ın] itici güçleri kapitalist üretimin itici güçlerinin aynalarıdır.” Böylelikle çağdaş sporcu *ethosu* yenme/yenilme ilişkisinin, rekor kırma ediminin, nicelendirilebilir ve ölçülebilir kıstasların merkeze kaydedildiği hiyerarşik bir içerikle yüklenir. Bedeni metalaştıran spor ideolojisi, sıkı disiplin ve yoğun antrenmanla giderek mekanikleşir, “üretim hattı”na öykünür ve “insanlık-dışı” bir hâl alır (Bamberg, 2005). Erkeklik idmanı için bulunmaz fırsattır bu: “Eril

muhafaza”ya alınışıyla birlikte ezoterik örüntüler de devreye girer (*illusio*) ve alan, öznellik stratejileriyle erilleştirildiği kadar, erkekliğin bir tür rekabetçi sınaması hâline de gelir (Çarpar, 2019, 203-220). O arada birtakım yardımcı moleküller; yani protein desteği, muhtelif besin takviyeleri (supleman), *ergojenik* ürünler veya *anabolik* steroidler grubunun “suistimal” denilip geçilemeyecek denli sistematik fakat uygunsuz kullanımının *zorunlu* olduğuna yönelik keskin kanaatler (*doxa*); alınan kimyasal maddelerin hayatî tehlike doğurabilecek yan etkilerinin gerekçelendirilerek meşru kılınmasına ve aşıkâr bedellerin de inkâr edilmesine, sanki bir *Omertà* parolası uyarınca sessizce geçiştirilmesine hizmet eder (Monaghan, 2001, 95-128; Monaghan, 2012, 82-87). Zira zemini eşelediğimizde görürüz ki, bir beden olmak veya bir bedene *sahip olmak* değil, fakat tam da bedenine takılıp kalmak, onun fonksiyonlarına bağlanmak kodu yürürlüktedir: Performans ve sertliğin pürüzsüzlüğü, tenselliğin yitiminin organik ezgilerini taşır. Beden bütün bu kültürel savruluşların notalarını izdihamlar hâlinde yüzeyinde taşır; dikkatleri çılğınca üzerinde toplayan tutkusuz bir gösteri nesnesine, belleksiz saplantıların adresine dönüşür (Baudrillard, 2013a, 47-48).¹⁸ Et yığındır artık. Şu çağrışıyor ister istemez, bir popüler kültür detayı olarak, ve o arada başlıca mahcup zevklerden, kişinin kendine sakladığı tekinsiz ve *kitsch* eğlencilerden (*guilty pleasure*) biri olarak: Amerikan gençlik/lise dizilerindeki (*teen drama*) temel klişelerden (*trope*) biri asosyal çalışkan kız talebe (*nerd*), onun “şişman” arkadaşı (*ratchet*) ve spor müsabakalarında karşımıza çıkan amigo kızlar (*cheerleader*) ise, bir diğeri de kesinkes spor düşkününü, beden yatırımcısı *cool* erkek atletlerdir (*jock*). ABD’deki lise ve kolej peyzajındaki adolesanlar arasındaki belli başlı stereotiplerden biri olarak *jock*, “kas beyinli” olarak da tanınır. Bu tipteki erkekler özgüvenli, kibirli ve alımlıdırlar; bununla birlikte kültürel sermayeleri zayıftır. Seksüel cazibeleri çoğu kere asabiliklerinden ve uyguladıkları akran zorbalığından ileri gelir (Miller vd., 2005). Eklenebilir: Birer “kardeşlik örgütü” olan öğrenci yurtlarındaki (*fraternity*), erkekliklerini birtakım rituelleşmiş dövüşler (*épée*) ve dehşet verici kabul sınamalarıyla (*hazing*) sergileyen, sınayan ve yine kapalı cemaatler hâlinde kendi aralarında sosyalleşen (*stag*) oğlan çocukları... Kaslı erkeğin ikonografik uzantıları, bir bakıma iptidai bir eğitim enstrümanı olarak bostan korkuluğu

işlevi görür; yaramazlık durumunda çocukların düşlerine çöreklenecek mitsel bir yaratık, bir otorite figürüdür adeta (*bogeyman*). Konudan sapmak pahasına, vesile kılarak bunu da eklemiş olalım (*non-sequitur*), ve daha fazla dağıtmadan sürdürelim.

“Androjen”den “Androjin”e: Paradoksal Arıza

Queer çokluğun bedeni [...] heteroseksüelliğin ‘yersiz-yurtsuzlaşması’[dır]. Bu [süreç] ‘normal’ oluş sürecine direnmeyi zorunlu kılar... [*Q*]ueer çokluk, bedeni normalleştirme teknolojileri tarihini, bir yenilgi ya da bir tortu gibi, kendinde taşır ve bunu taşıdığı oranda da cinsel öznelliğin üretimine hizmet eden biyoteknolojik *dispozitiflere* çomak sokma olasılığına sahiptir.

— Paul B. Preciado, 2003.¹⁹

Batılı güçlü erkek temsiline -sözgelimi- “kallı” veya “şişman” olup olmaması bir yana, irikıyım, kaslı ve heteroseksüel olması, onun hegemonik imajının başat nitelikleri arasında sayılabilir. Maskülenlik ile heteroseksüellik arasındaki zorunlu varsayılan heteronormatif ilişki, efemine olanı zayıflıkla mühürleyerek dışarıda bırakırken, fiziksel kuvveti imleyen “kaslı” oluşu orijinallik/doğallık/normallik ekseninde övgüyle ağırlar (krş. Taş, 2012, 304-307). Hatta Loïc Wacquant’dan (1995) ilhamla atletik kapasite, bedensel sermaye ve heteroseksüel erkekliğin bedenlenmiş (*embodied*) suretinin kaslı bir vücut olduğu vurgulanabilir. Vücut geliştirme alanının en büyük organizasyonu konumundaki *Mr. Olympia* (veya öncesinde, *Mr. America*) şampiyonası pâyesine hak kazanan kişi, kaçınılmaz biçimde heteroseksüel erkek idealidir. O kadar ki, büsbütün Taylorist bir dizgeye dayanan asker bedeninin tâlimi üzerinden bugüne gelen,²⁰ oradan 1977’deki *Pumping Iron* filminde resmedilen ikonik egzersiz kültlerine, şöhretli idollere öykünen bir alt-kültürün aşikâr eril ve hatta *maşist* tabiatı, bilişsel yapılar dek sirayet etmiş bir *ethos* olarak, izaha yer bırakmaz: “Kas kumkumalığı (*muscle-mongering*),

[...] erkeklik statüsünün *atavistik* bir imleci mesabesinde”dir (Klein, 1993, 14).²¹ Dahası, esas itibarıyla “Grek ideali” denen somatik formu matematiksel standart tayin etmiş ve fakat onunla yetinememiş, giderek kas/kütle canavarları (*mass monsters*) kıvamında erkek karakterini inşa etmiş *anatomo-politik* bir sektör²² olarak vücut geliştirme endüstrisinin²³ olmazsa olmazı, aşırılaştırılmış idman programıyla birlikte kimyasal ürünlerdir. Yarışmacı kültüre kapılanan vücut geliştirmeci erkekler, gerçekten de hegemonik erkekliğe atıfta bulunan güçlülüğün timsali olan ve geniş omuzlar, kütleli bir göğüs yapısı, iri kollar ile ince bir bel çevresi ile temsil edilen, “üçgen vücut” olarak da bilinen *mezomorfik* kaslı bedeni elde etmek uğruna besin takviyelerinin, suplemanların ve steroid türevlerinin kullanımını “kaçınılmaz bir biyolojik zorunluluk” telâkki ederler (Karaçam, 2015, 81-86; Çarpar, 2019, 85-91, 237-249). O hâlde, erkekliğin erkeklik uğruna sınanmaya açıldığı ironik bir uğrak olarak, vücut geliştirme sektöründe performans artırma (*doping*) amacıyla başvuru alan *farmasötik* ürünlerin erkek bedeninde yol açtığı “dişil” dönüşümleri ve bu durumu geri çevirmek için başvuru alan temel teknik prosedürü (zorlayıcı bir tıp terminolojisi eşliğinde) sıralamayı deneyelim. Deneyelim ancak, öncesinde kısa bir rezerv düşelim ve hayli sakıncalı olabilecek “biyolojizm” tehlikesine işaret edelim. Bu metnin yazarı tam da bir beşerî hekim olduğu için, burada ana-akım tıbbi *epistemenin* içinden çekip çıkarılan bir malzemenin *queer* potansiyel açısından işlevsel kılınmasıyla yetiniliyor. O işlev ise, biyolojik cinsiyetin verili “doğal” bir dengesi olduğuna dair atıfların altını oymakta billurlaşıyor. Erkeklik ve kadınlık olguları, öyle temsil bulmasının aksine, “doğal, normal, biyo-genetik” bir denge hâli değildir. Örneğin kas kütesinin *maskülen* bir simge olması, daha önce de işaret edildiği gibi, iktidarın eril ve heteroseksist tabiatının kültürel-tarihsel uzantısıdır. Dolayısıyla bu metin kendisini, vücut geliştirme pratiğinde karşımıza çıkan “tıbbî” bir fenomeni, ikili cinsiyet sistemi içinde karşıtların birbirine dönüşmesiyle sistemin istikrarını ve hatta metabolizmasını bozan bir etmen olarak göstermekle sınırlandıracak; yani “iki uç” arasındaki dönüşümleri vurgulamakla, nihayet tam da cinsiyetlenmenin verili *düalist* kutupsallığı *içinden* bir eleştiri yapmakla yetineceğiz. Halbuki az evvel de dile getirildiği üzere bedensel titreşimlerin o sonsuz enerjisi için “iki” sayısı çok eksiktir, çok sınırlıdır ve tahakküme kapı aralar.

Başlayalım: Vücut geliştirme endüstrisinde, performans artırma niyetiyle²⁴ başvurulmuş birtakım sentetik steroidler, kas-iskelet sistemi üzerinde güçlü anabolik etki göstererek çizgili kas kütlesini artırır. Kas fibrilleri üzerine doza bağımlı olarak hipertrofi yapar ve kas geriminin artmasına neden olur. Bunlar testosteron-benzeri androjenik/virilizan etkiler de gösterirler (eril sekonder seks karakterlerinin gelişimidir bu; yani vücut kıllarının artması, erkeksi ses tonu, erkek tipi kelliğin oluşması, libido artışı, sperm üretimi gibi). Ancak, bedeninin salınımsal döngüsü içinde bu hep öylece sürmeyecektir: Alınan ürünler, bir yandan da negatif geri-besleme (*feedback*) mekanizması ile hipofizdeki merkezi baskılar. Testosteron üretimi düşer. Düşmesi üzerine, sentetik türevler olan hazır preparatlar ile dışarıdan (bu kez doğrudan) *testosteron* takviyesi alınır. Bu da bir kısır döngüye doğru yuvarlanacaktır. Şöyle ki, dışarıdan alınan yüksek doz androjen, hipotalamustan GnRH ve gonadotropin salınımını inhibe ederek “doğal” (endojen, yani testisteki leydig hücrelerince, ön hipofizden salınan LH’nın komutuyla sentezlenen) testosteron seviyesini düşürür. Alınan androjenlerin (karaciğerde metabolize edilenler haricindeki) bir kısmı da, *target* hücrelerde ve yağ (adipoz) dokusunda aromataz enzimi tarafından östrojene çevrilir. Sonuç, “iki kutuplu” bir cinsiyet tasarımındaki karşı kutba doğru hareketle, şudur: Cinsel işlev bozukluğu (‘impotans’), jinekomasti (‘kadın tipi’ meme dokusunda artış), sperm sayısında azalma (azospermi, subfertilite), duygudurum değişiklikleri, testis dokusunda küçülme (testiküler atrofi), akne oluşumu (Sevin vd., 2005; Ülkar, 2016). Dahası da vardır: Bir alt-kültür olarak vücut geliştirme camiasında, dışarıdan (ağız veya enjeksiyon yoluyla) alınan testosteron takviyesi kesildiğinde, vücudun kendi testosteron üretimini tetiklemek üzere PCT (*post-cycle therapy*) denen kürü uygulamak gerektiği şeklinde ortaklaşmış bir kanaat vardır (*krş.* Çarpar, 2019, 253-254, 260-261). Bunu yapmak için ise, pek çok seçenek arasında yüksek sıklıkla, *Nolvadex*, *Soltamox* (tamoksifen; selektif östrojen reseptör modülatörü, *SERM*) veya *Arimidex* (anastrozol; aromataz inhibitörü) gibi “meme kanseri” tedavisinde çoğunlukla (trans/natrans) kadınlar tarafından kullanılan, yine *Clomiphene*, *Clomid* (klomifen sitrat) veya *Pregnyl* (hCG) gibi ovülasyon indüksiyonu sağlamak (yumurta salınımını tetiklemek) üzere gebelik şansını artırmak amacıyla önerilen ve hemen tamamı kadınların kullanımına sunulan hormonal

ilaçlara başvurulur. Buradan ilhamla diyebiliriz ki ideal beden tasarımları bir özneleştirme tertibatı olarak işlediği müddetçe, söylemsel yapıların “dışından içine” doğru kat ederek toplumsallığın sinesine derinlemesine kök salmış olan heteroseksizmin tılsımıyla “karşı kutba” transfer olunması işten bile değildir. Bununla birlikte ilaç yan etkilerinin ironik bir jesti de vardır: Bir *oksimoron* ile ifade edilirse, ayrımcılığın demokratikleştirilmesi ve cinsel *dimorfizmin* tözsel kategorilerinin askıya alınmasıdır bu. Askıya alınırken de, bedenine günlük testosteron dozları enjekte ettiği kişisel trans geçiş sürecine teorik ve tarihsel bir yazın eşliğinde tanıklık ettiğimiz özgün satırlarında, *queer* teorisyen Paul B. Preciado’nun “cinsel özneliliğin biyomoleküler ve semiyotik-teknik idare süreçleri” ifadesiyle tanımladığı küresel-medyatik rejim olarak “*farmako-pornografik* kapitalizm”, hükmünü icra etmiş gibi gözükmetedir (2013b, 33-34 vd.).

Eril vücut geliştirme fantezisi, tüm erkek bedenini bir “fallus” a çevirme ve salt kas dokusu kadar sert/opak hâle getirme teşebbüsü olarak anlaşılabilir. Kendisine atfedilen bedensel sıfatları -güç, dayanıklılık, kaslılık- kuşanmak üzere girilen bir öznellik yatırımıdır. Orada kalmaz ve paradoksal biçimde, karşı kutbundaki “öteki”yi tavaf eder. Doğaya bir eklemlenmenin mümkün olması için, *doğal* bir açıklığın olması gerekir; hâlihazırda vücut geliştirme protokollerinin esasları ve prensiplerine göre kalıplanabilir, *plastik* ve bükülebilir bir beden olması elzemdir. Zira “doğal” bir norm yoktur; beden sadece toplumsal normlara uyan ya da uymayan “kültürel” formları vardır. Sorun ise, Elizabeth Grosz’un altını çizdiği üzere kültürel kalıplara, modellere, klişelere uyum değildir; özgül olarak hangilerinin kullanıldığı ve nasıl etkilerinin olduğudur (Grosz, 2020, 208-209).²⁵ Daimî bir “fark” üreten söz konusu etki rejimi, bizi bir açıklığın mevcudiyetine ikna eder. Öyle ki bedenler, kendilerini zorunlu bir maddeselleşmeye sevk eden normlara hiçbir zaman tam olarak boyun eğmez. Dahası, yeniden-maddeselleşme (*rematerialization*) sürecinde düzenleyici yasanın uyguladığı kuvvet kendisine dönebilir. Bu da düzenleyici yasanın hegemonik gücünün sorgulanmasını beraberinde getiren yeni bir eklemlenme anlamına gelir. Tekrar eden söylemleriyle her türlü sabitleştirme ve normatif dayatma, tekrar eden karşıt-söylemlerle ve yeniden-anlamlandırmalarla (*resignification*) tersine çevrilebilir (Çaylı Rahte, 2010). Dolayısıyla her türlü kimliğin ve

giderek normların sürekli saptırılması, normların yeniden-üretimine karşı direnişe çağıran, tekrarı bozan ve kesintiye uğratan yıkıcı politikayı inşa edebilmek, Judith Butler'ın altını çizdiği gibi, “normalleşmek”ten daha kuvvetli bir amaç olarak serpilmekten, “meşru olmak için normalleşmenin gerekmediğinin” bilincinde olmaktan geçer. Üretilen ve yeniden-üretilen, yeniden-üretim sürecinde bazen krize giren, fakat ne olursa olsun iktidar ve tarihin vektörleri olarak toplumsal normlarda radikal bir dönüşüm özlemini güderken, Butler'ın bedeni, tüketilemeyecek bir etkin maddeselleşme deverânında soluk alıp vermektedir (2011, 54-55). Tersine dönen bir bıçak gibi, idealleştirilmiş bir menzil uğruna sınanıp “tehlikeye atılan” erkekliğin kırılğan boşluklarını büyüterek karar verilemez bir aralığa (*gender-dissidence*) doğru sokulan vücut geliştirme pratiğinin bizlere söylediği gibi tıpkı: “Androjen”den “androjin”e doğru seyreden ve tertibatlarla dolayımlanmış bu ironik uğrak, hegemonik erkekliğe yapıştırılan ve *normatif ideal* olarak koyutlanan fiziksel imajın nasıl da “grotesk bir temsil” (Connell, 1998, 117-118) olarak kurulduğunu işaretler. Aynı zamanda cinsiyetlenme pratiğindeki *performativite* kavramsallaştırmasının, kolayca giyilip-çıkarılabilecek bir kıyafet gibi veya bilinçli bir teatral dramatizasyon gibi olmaktan öte, öznenin kurulduğu *edimsel* bir süreç karşılık geldiğini ve bu itibarla bir “tercihte bulunma” edimi olmayarak iradî olanı dışladığını (Jagose, 2017, 109-110) somutlaştırmış olur.

* Tıp doktoru.

Özen B. Demir: İlköğrenimini TED Ankara Koleji'nde, ortaöğrenimini Ankara Gazi Anadolu Lisesi'nde, yükseköğrenimini Gazi Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde tamamladı. Muhtelif metinleri *Kaos GL*, *Birikim*, *Kampffplatz*, *Doğu Batı*, *Toplum ve Bilim*, *Express*, *Mesele*, *Bianet*, *Ayrıntı Dergi*, *Bilim ve Gelecek*, *İktisat ve Toplum* gibi platformlarda yayınlandı. Dijital ortamda Georges Canguilhem çevirdi. Daha önce neşredilmiş olan *Hekim ve Heybesi: Tıp, Bilim, İdeoloji* (NotaBene, 2017) ile *Beden, Tıp ve Felsefe* (Adem Yıldırım ile; NotaBene, 2018) ve *Biyopolitika ve Queer: AIDS Krizi, Bağışıklık ve Ötesi* (Nika Yayınları, 2019) başlıklı kitapların yanı sıra, 2020 yılı sonlarında yayınlanan *Pandemi: Salgının Medikopolitiği*'nin (NotaBene) de yazarıdır. Mesleğini Almanya'da sürdürmeye çalışmaktadır.

Notlar

- 1 *Corydon* başlıklı eserinden. André Gide'in 55 yaşına geldiği 1924'e tarihlenen ve eşcinselliğini artık görünür kıldığı diyalojik denemesidir bu. Türkçede: (Gide, 1966/1995).
- 2 Teorik olgunluk açısından, literatürdeki iki öncü metin şunlardır: (Zola, 1977) ve (Crawford, 1980).
- 3 Söz konusu kavramı 1970'lerin ortalarından itibaren kullanmaya başlayan Michel Foucault'ya göre *dispozitif* (tertibat), söylemsel olan ve olmayan unsurlar arasında örülen bir ağıdır. Doğası aslen stratejiktir; zira o, iktidar ilişkilerinin belli bir doğrultuda güdümlenmesidir; hesaplı kitaplı, akılcı bir müdahâle şeklindedir. Bu güdümlenme ve müdahâle ise, bazen iktidar ilişkilerinin belli bir istikâmette gelişmesini sağlamak, bazen önlerini kesmek, bazen de ilişkileri istikrara kavuşturup kendi yararına çevirmek maksadını güder. O nedenle *dispozitif*, daima bir iktidar oyunu çerçevesinde yer alır. Bu, aynı zamanda bilme biçimlerimizi sınırlandıran kurallara da işaret eder. Bilgiye şeklini veren *dispozitif*, bilgi tarafından biçimlendirilmekten de geri durmaz. Özetle o, bazı bilme biçimlerine dayandığı gibi, bu bilme biçimlerine dayanak da teşkil eden iktidar ilişkisi stratejileridir (Agamben, 2012, 14-15; Revel, 2012, 64-66; Laugstien, 2016).
- 4 Konuya ilişkin geniş bir tartışma şuradadır: (Demir, 2019, 105-122).
- 5 Sırasıyla bakılabilir: (Swartz, 2011, 97-136; Baudrillard, 1998, 108-117; Berardi, 2014, 117-128).
- 6 (Le Guin, 2001/2013).
- 7 Sınırsız-süresiz olmayı erdem sayan, sıkılganlık ve kaçınanlıkla deforme olmuş psikofiziksel “oburluk”tur bu (Silier, 2011, 162-185).
- 8 Bu gibi psikososyal bozukluklara ilaveten, ölçsüz idman programlarının bir parçası olan *süraantrenman*, *fatigue* veya *overtraining* gibi patolojik durumlardan tutalım da, makalenin devamında bahsi edilecek maddelere bağlı olarak hepatotoksisite ve karaciğer yetmezliği, immün sistemin altüst oluşu, kardiyomyopati ve başkaca kalp-damar sistemi hastalıklarının kapıda olduğunu söylemek gerekir (Sevin vd., 2005).
- 9 Burada “*fit*” sıfatının Anglosakson bir işlemle donatılmış olduğuna dikkat çekmemiz gerekiyor. Örnekte Almancada “*fit*” olmak, hasta olmanın karşıtı olarak, belli bir gündelik zindeliğe (*frisch*) yahut esenliğe (*wohl*) gönderme yaparken İngilizce konuşulan dünyada, düzenli idman yapma ve bedeni kaslandırma gibi bir karşılığa, dolayısıyla *forma* dair normatif bir izdüşüme sahip.
- 10 Bu noktada, bir oyun veya “spor”dan ziyade “vücut geliştirme” aktivitesinden, salt fiziksel/somatik olandan ve sınıfları yatay kesen bir erkeklik konfigürasyonu üzerinden hareket edildiğinin altı kalınca çizilmelidir. Hâliyle takım sporları (basketbol, futbol, ragbi vd.) ile bireysel sporlar (tenis, boks, güreş vd.) yahut da amatör-profesyonel ayrımı, dahası esnaf, işçi sınıfı, beyaz yakalı veya burjuvazi *habitusu*, kıscası spor tercihlerinin sınıfsallığı, veyahut mücadele/efor (fiziksel görünüm), “enstrümantal beden”, “gelişimsel etik” ve sağlık (iç işlevsellik, *well-being*) beklentileri

- gibi (Bourdieu, 2015a) hayli etraflı meseleleri parantez içinde bıraktığımızı vurgulamak gerekiyor.
- 11 Tevekkeli değil: Kadınlar özelinde vücut geliştirme pratiğinin esas boyutu *estetik* kategoridir. Nitekim söz konusu yarışmaların 1980'lerdeki popülerliği, 1990'ların ortalarında yerini feminenliği öne çıkaran *fitness* yarışmalarına bırakmıştır (Koca ve Bulgu, 2005; Heywood, 1998). Kaldı ki, 1983'teki *Ms. Olympia*'yı konu edinen *Pumping Iron II: The Women* (1985) filminde de izlenebileceği üzere, kadın vücut geliştirmeciler, yarışmada kendi cinsiyet kategorilerinin ideal imgesini oluşturup oluşturmamalarına göre değerlendirilirler. Belli güzellik standartları kapsamında “yeterince dişi” olmamak, bir probleme dönüşebilir. Öte taraftan, kadınların içine atılı oldukları dişilik (*femininity*) çemberinin ve o tarihsel “içkin edilginliğin” dışına çıkıp “fallokratik” erkeksilik edinmek üzere vücut geliştirme pratiğine yoğunlaşmaları da, aynı heteroseksist denkleme, verili cinsiyet rollerine, dolayısıyla da “kas *vs.* kadın” tezadının konvansiyonel sürekliliğine çıkar. Meseleyi çağdaş psikanaliz verimleri eşliğinde okuyan şu kıvrak metne bakılabilir: (Ian, 1995).
 - 12 Bir rezerv düşülmeli: Cinselliği düzenleyen söylemlerle, sağlıklı yemek fikrini düzenleyen söylem ekseninde, kezâ kimliklenme/ açılma süreçlerinde “LGBTİ+” ile “vegan/vejetaryen” öznellikler arasında bir ortaklaşmadan söz edilebilir. Zorunlu etoburluktan türçülüğe, oradan zorunlu heteroseksüelliğe giden *kesişimsel* bir yoldan pekâlâ dem vurulabilir. Ne var ki, “et yeme” normativitesinin “heteroseksüel erkeklik”le ilişkilendirilmesinin daha derinlikli bir kuramsal soruşturmayı zorunlu kıldığı açıktır –elinizdeki makalenin bu bölümünde ise bu ilişkilendirme, metalaşma dinamiği ve “kas dokusu” üzerinden denetlenmektedir. Kısacası Adams'ın (2013) toplumsal planda “erkek(lik)” ile özdeşleştirilen et yeme edimini cinsiyetlendirme perspektifine dâhil etmesi, hâliyle et yemeyi reddetmenin de bir erkeği toplum nezdinde efemineleştirdiği tezi, kültürelci vurgularla yetinmesi nedeniyle muğlak kalmaktadır. Yerinde bir eleştiri şuradadır: (Erdem, 2018, *özellikle*, 48-50).
 - 13 (Hooks, 2012, 9 ve 90).
 - 14 Aksi hâlde *kendinde* bir insan-merkezcilikten söz etmekle, Foucault'nun da kıyasıya eleştirdiği bir tür “antropolojizm”i bu kez tersinden üretmiş olmaz mıyız? Dahası bu, Murray Bookchin'in bir sakınca olarak zikrettiği “*antroposantrizm* ile *biyosantrizm*” ikili karşıtlığına düşme tehlikesini imâ etmez mi?
 - 15 İlişkisel bağlamda “erkeklik ve sağlık” inşaları incelendiğinde, sağlığa ilişkin davranışların, toplumsal cinsiyet ile iktidarın kolektif yapılanmasına dair gündelik etkileşimlerde kullanıldığı çok açık bir biçimde karşımıza çıkar ve yine, erkek sağlığını baltalayan toplumsal pratikler de genellikle, bizihi erkekler tarafından toplumsal iktidar ve statü müzakerelerinde kullanılan araçlar olarak “erkeklik göstergeleri”dir (Courtenay, 2000).
 - 16 Cinselliğin üreme ile eşitlenmesinin, tıbbın tarihsel epistemolojisine uzanan boyutları vardır. Öyle ki, organların ve giderek bedensel sistemlerin sibernetik bir “işlevsellik” zindanına hapsedilmesi, tıp düşüncesinde *fizyolojinin* galip gelmesiyle ilgilidir. Bundan böyle cinsellik de, üremeye yöneldiği ölçüde hazzan arınır; salt üreme işlevinin bir yordamıdır. Bu durumda üreme-dışı cinsellikler de pekâlâ bir sapmaya indirgenecektir (*kırs.* Candansayar, 2014, 254-255).
 - 17 Kimlik, cinsiyet ifadeleri veya rolleri şeklinde edimsel olarak dışavurulur. Ötesi “kurgusal romans”tır. Cinsiyeti kurduğu varsayılan *gonadal* hormonların hem kadınlarda hem de erkeklerde bulunduğu, ancak bunlar arasındaki mevcut farkların sanılanın aksine ikili cinsiyet sistemini destekler nitelikte olmadığı görülür. Erkeklerdeki testosteron hormon düzeyi kadınlara kıyasla daha yüksek olsa da, bu hormon açısından erkekler ile kadınların dağılımı büyük ölçüde örtüşür. Cinsel *dimorfizmin* endokrin sistem, davranış bilimleri ve sinirbilim üzerinden kuruluşuna ilişkin özet bir Türkçe döküm şuradadır: (Gezici-Yalçın ve Tanrıverdi, 2020, 90-92).
 - 18 Yine Jean Baudrillard, “[N]arsistik kült nesnesi ya da toplumsal taktik ve ritüel ögesi olarak ele alınan beden bu uzun kutsallaştırma sürecinde güzellik ve erotizm iki ana *leitmotivdir*,” diye yazdığı *Tüketim Toplumu*'nda, bedenlerin estetik/erotik değişim değerine indirgendiği tüketim toplumunda iki kutupsal model öngörür ve dişi modelin “ince form” ve güzellik idealleriyle yüklü (*prineizm*), eril modelin ise geniş omuzlar ve güçlü kaslarıyla giden bir bedene (*atletizm*) oturduğu kanısındadır. Bir bakıma işlevsel endüstri estetiğidir bu (2013b, 153-155, 159-162).
 - 19 (Preciado, 2013a, 327-330).
 - 20 19. yüzyıl, gerçekten de vatanseverlik, dinî spiritüalizm, millî fedakârlık, atletik ahlâk gibi unsurların kas çalışması ile iç içe geçmesine sahne olur. Eski Ahîr'teki atletik metaforların ahlâk düzleminde yeniden işlendiği Viktorya İngilteresi'nden Prusya disiplinine, oradan Nazi ideolojisine dek uzatılabilecek bir tarih bu. Bu tarihin *militer* uğrakları, izlekleri veya dolayimleri hâlen geçerlidir.
 - 21 Hatta, Klein'in (1993) ustalıkla serimlediği bu alt-kültürel oluşumda, zincirin halkaları bir çırpıda sıralanabilir: “Hiper-maskülenlik, homofobi, narsisizm ve faşizm”. Tıpkı âhir zaman gladyatörlüğü olarak futbolculuk gibi, vücut geliştirmeci aktörlerin de *homoerotik* motifler barındırıyor olması bu yakıştırmayı geçersiz kılmaz. Bilakis spor özelinde *homososyal* olanın homofobiyi perçinlemesi üzerine tarihsel detaylar için, şuraya bakılabilir: (Besnier vd., 2018, 153-157).
 - 22 Şimdilerde ise, *Genetic Passport* üzerinden, kısacası bireyin *gen polimorfizminin* sportif performans etkisi üzerinden biyokimyasal açıdan kimliklendirilen kas fibrilleri istikâmetinde, yani kas kompozisyonuna göre bireyselleştirilmiş egzersiz uygulamalarıyla büsbütün “anatomo-politik” bir sürecin idrak edildiği niçin öne sürülmesin?
 - 23 Testosteron, 1935 yılında keşfedildi. Ardından gelen bir dizi gelişme, “vücut geliştirme” faaliyetini iyiden iyiye endüstriyelletirdi: Laboratuvar ortamında sentezlenen *testosteron propionatın* 1937'de tıbbî kullanıma açılması, 1950'lerde diğer uzun etkili ester türevlerinin tedavüle sokulması, 1960'ta oral bir anabolik steroid formu olan *dianabolün* (ve onu izleyen pek çok molekülün daha) dolaşıma girmesi, 1960'ların ortalarından başlayarak Weider kardeşlerin sektörü *Mr. Olympia* ve *Gold Gym* üzerinden tekelleştirmesi, kısacası Bob Hoffman'ın 1950'lerde başlattığı geliştirme ürünleri ile gıda takviyelerinin ticarileştirilmesi hamlesinin uç noktalara taşınarak ekipman ve suplemanların büsbütün “etik-dışı” pazarlanmasının önünü açması...

- 24 Hepsi bunun içindedir: Sürat, kondisyon, kuvvet, patlayıcı güç, direnç/rezistans, plyometri, dayanıklılık/endurans... Esası ise, hipertrofik kas gruplarıyla (*bulking*) gösterisini (*display*) yapmakta olan “define” ve şişkin (*ripped*) bir erkek bedenidir.
- 25 Grosz’un açtığı ufuk, işte tam da makalenin girişinde vurgulanan “sağlığın kültürleşmesi” fenomeni eşliğinde okunaklı kılınabilir. O, feminist kuram izleğindeki metinlerinde gösterir ki özneler, kendi biyolojik durumlarına, oradan kalkarak da öteki bedenlere daima bir mana atfetmişlerdir. Bedenler, sosyal üretimin ve insanın birincil kaynağı olarak gözükmektedir; dolayısıyla sosyotarihsel bir ilişkiler ağına oturtulmak ve böylelikle sabit/evrensel bir töze mihlanmaktan çıkarılmak zorundadır. Grosz’a göre, kültür-öncesi bir beden yoktur; imlenme yüzeyi olarak bedenler kolektif bir tarihsel insanın ürünleridir. Bu öncülden hareketle Grosz, toplumsallaşmış (*gendered*) beden o indirgenemez maddeselliğinin (et), bir gövdesel (*corporeal*) özgülük vasıtasıyla kadın-erkek şeklindeki özneler-arası ilişkilerin, hâliyle de eşitsizliğin altyapısını nasıl oluşturduğunu görmeye çalışır. Bir dışkı/atık (*object*) olarak aldığı feminen gövdeselliği kullanarak ve onun ardındaki somatofobiye yenerek bir *gövdesel feminizme* ulaşma gayreti (Grosz, 2020) bundandır. O hâlde şu söylenebilir: Neyin sağlıklı ve neyin sağlıklısız sayılacağına ilişkin atıflar, verili teorik konumlanmaları örneleyecek kadar oynak ve akışkan bir zeminde hareket eder (krş. Aronowitz, 2019, 19-24). Kültürel bir fenomen olarak sağlıktan “sağlığın kültürleşmesi”ne giden yol, hayli girift bir sosyo-sembolik bağlamda ilerler: Folklorik kültürler, doğa-üstü anlatılar, ayinler, şifa ritüelleri gibi yerel etno-medikal unsurların, kültürel-dini inançların, arkaik sağlıklı yaşam gurularının, popüler uzmanların ve de damgalanma (*stigmatizasyon*) mekanizmasının “sağlıklı davranış” uğrunda bedene yatırım örüntüsünü nasıl karmaşıklştırabileceği gerçeği, fenomenolojiyi de içeren etraflı bir etüdü hak eder. “Sağlık inanç modeli” gibi bireysel-davranışsal araştırma paradigmalarına alternatif olarak, kültürel ve yapısal uzantıları da söz konusu projeye entegre etmek gerekir.

Kaynaklar

- Adams, C. J. (2013). *Etin Cinsel Politikası: Feminist-Vejetaryen Eleştirel Kuram*. (G. Tezcan, M. E. Boyacıoğlu, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Agamben, G. (2012). *Dispozitif Nedir?* (E. Dedeoğlu, Çev.). İstanbul: Monokl.
- Aronowitz, R. (2019). *Risk Tıbbı: Korkuyu ve Belirsizliği Tedavi Etme Arayışımız*. (Z. Alpar, Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi.
- Bamberg, C. (2005). Marksizm ve Spor. (T. Yakar, Çev.). *Felsefelogos*, 25-26, 341-356.
- Baudrillard, J. (1998). *Üretimin Aynası*. (O. Adanır, Çev.). İzmir: Dokuz Eylül.
- Baudrillard, J. (2013a). *Amerika*. (Y. Avunç, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Baudrillard, J. (2013b). *Tüketim Toplumu: Söylenceleri/Yapıları*. (H. Deliceçaylı ve F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Barlett, C. P., Vowels, C. L., Saucier, D. A. (2008). Meta-Analyses of the Effects of Media Images on Men's Body-Image Concerns. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 27(3), 279-310.
- Bauman, Z. (2017). *Akışkan Modernite*. (S. O. Çavuş, Çev.). İstanbul: Can.
- Bauman, Z. (2018). *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*. (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Berardi, F. (2014). *Gelecekte Sonra*. (O. Şişman ve S. Özer, Çev.). İstanbul: Otonom.
- Besnier, N., Brownell, S., Carter, T. F. (2018). Sport and Sex, Gender, and Sexuality. *The Anthropology of Sport: Bodies, Borders, Biopolitics* içinde (127-157). Oakland: University of California Press.
- Bookchin, M. (1994). *Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*. (A. Türker, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Bourdieu, P. (2015a). Spor ve Toplumsal Sınıf. İ. Hacısofaoğlu vd. (Der.), *Oyunun Ötesinde: Spor Sosyolojisi Çalışmaları* içinde (95-118). Ankara: NotaBene.
- Bourdieu, P. (2015b). *Eril Tahakküm*. (B. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Bağlam.
- Butler, J. (2011). Maddeleşen/Sorunlaşan Bedenler. (C. Çakırlar ve D. Bayer, Çev.). *Cogito*, 65-66, 52-86.
- Butler, J. (2013). Kritik *Queer*. (C. Çakırlar, Çev.). S. Yardımcı ve Ö. Güçlü (Der.), *Queer Tahayyül* içinde (121-148). İstanbul: Sel.
- Butler, J. (2014). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. (B. Ertür, Çev.). İstanbul: Metis.
- Candansayar, S. (2014). Heteroseksist Tıp. *Toplum ve Hekim*, 29(4), 252-258.
- Connell, R. W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*. (C. Soydemir, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Connell, R. W. (2019). *Erkeklikler*. (N. Konukçu, Çev.), Ankara: Phoenix.
- Courtenay, W. H. (2000). Constructions of Masculinity and their Influence on Men's Well-Being: A Theory of Gender and Health. *Social Science and Medicine*, 50(10), 1385-1401.
- Crawford, R. (1980). Healthism and the Medicalization of Everyday Life. *International Journal of Health Services*, 10/3, 365-388.
- Çarpar, M. C. (2019). Vücut Geliştirme ve Erkeklik Kimliği: Sosyolojik Bir Yaklaşım. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Çaylı Rahte, E. (2010). Butler'ın İddiası: Bedenin Yeniden-Maddeselleşmesi, Olumsuzluk ve Hegemonya. *Felsefe Yazın*, 16, 22-29.
- Çelik, R. (2021). Biyoiktidar Çerçevesinde Sağlık Kültürleşmesi. O. Kartal (Ed.), *Biyoiktidarın Suretleri (Yaşam İpotek Altında)* içinde (109-131). İstanbul: NotaBene.
- Demir, Ö. B. (2017). Jinekoloji ve Obstetrik: Kritik-Klinik Fragmanlar. *Hekim ve Heybesi: Tıp, Bilim, İdeoloji* içinde (113-144). İstanbul: NotaBene.
- Demir, Ö. B. (2019). *Biyoiktidar ve Queer: AIDS Krizi, Bağımsızlık ve Ötesi*. İstanbul: Nika.
- Erdem, U. (2018). Veganlık, İnsan Hârici Hayvanların Hakkını Savunmaktır. *Kaos GL Dergi*, 158, 45-51.
- Fine, C. (2011). *Toplumsal Cinsiyet Yanılsaması: Zihnimize, Toplum ve Nörocinsiyetçilik Nasıl Farklar Yaratıyor?* (K. Tanrıyar, Çev.). İstanbul: Sel.
- Foucault, M. (1994). *Dostluğa Dair*. (C. Ener, Çev.). İstanbul: Hil.
- Foucault, M. (2001). The Birth of Social Medicine. J. D. Faubion (Ed.), *Power: The Essential Works of Foucault [1954-1984]* içinde (134-156). (R. Hurley vd., Çev.). New Press.
- Foucault, M. (2004). The Crisis of Medicine or the Crisis of Antimedicine? (E. C. Knowlton, Jr., W. J. King ve C. O'Farrell, Çev.). *Foucault Studies*, 1/1, 5-19.
- Foucault, M. (2011). *Felsefe Sahnesi (Seçme Yazılar V)*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2012). İktidarın Gözü (Seçme Yazılar IV). (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Gezici-Yalçın, M., Tanrıverdi, V. (2020). Cinsiyet Farklarının İnşasında ve Bu Farkların Aşılmasında Cinsiyet İfadesinin Rolü. *ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar*, 11, 82-114.
- Gide, A. (1966/1995). *Sapık Sevgi*. (F. Kolverdi, Çev.). İstanbul: Varlık.
- Grosz, E. (2020). *Uçucu Bedenler: Bedensel Bir Feminizme Doğru*. (K. Güler, Çev.). İstanbul: NotaBene.
- Heywood, L. (1998). *Bodymakers: A Cultural Anatomy of Women's Bodybuilding*. New Brunswick, NJ.: Rutgers University Press.
- Hooks, B. (2012). *Feminizm Herkes İçindir: Tutkulu Politika*. (E. Aydın, B. Kurt vd., Çev.). İstanbul: BGST.
- Ian, M. (1995). How Do You Wear Your Body? - Bodybuilding and the Sublimity of Drag. M. Dorenkamp ve R. Henke (Der.), *Negotiating Lesbian & Gay Subjects* içinde. New York: Routledge.
- Illich, I. (1995/2011). *Sağlığın Gaspsı*. (S. Sertabiboğlu, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Jagose, A. (2017). *Queer Teori: Bir Giriş*. (A. Toprak, Çev.). İstanbul: NotaBene.
- Karaçam, M. Ş. (2015). Vücut Geliştirme Alanında Erkeklik Kimliğinin İnşasında Besin Desteği Kullanımının Yeri. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Klein, A. M. (1993). *Little Big Men: Bodybuilding Subculture and Gender Construction*. Albany: State University of New York Press.
- Koca, C., Bulgu, N. (2005). Spor ve Toplumsal Cinsiyet: Genel Bir Bakış. *Toplum ve Bilim*, 103, 163-184.
- Laugstien, T. (2016). Dispozitif. (Y. Ahi ve M. Açıköz, Çev.). *Felsefelogos*, 63, 143-148.
- Le Guin (2001/2013). *Bağışlanmanın Dört Yolu*. (Ç. Erkal, Çev.). İstanbul: Metis.
- Martin, E. (2017). Yumurta ve Sperm: Bilimin Basmakalıp Kadınlık ve Erkeklik Rollerine Dayanarak Oluşturduğu Romantizm. (S. Saluk, Çev.). *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, 31-32, 65-82.
- McKenzie, S. (2013). *Getting Physical: The Rise of Fitness Culture in America*. University Press of Kansas.
- Miller, K. ve diğ. (2005). Gender/Racial Differences in Jock Identity, Dating, and Adolescent Sexual Risk. *Journal of Youth and Adolescence*, 34, 123-136.
- Monaghan, L. F. (2001). *Bodybuilding, Drugs and Risk*. Londra: Routledge.
- Monaghan, L. F. (2012). Accounting for Illicit Steroid Use: Bodybuilders' Justifications. A. Locks ve N. Richardson (Der.), *Critical Readings in Bodybuilding* içinde (73-90). New York: Routledge.
- Monaghan, L. F., Atkinson, M. (2014). *Challenging Myths of Masculinity: Understanding Physical Cultures*. Surrey: Ashgate.
- Oudshoorn, N. (1994). *Beyond the Natural Body: An Archeology of Sex Hormones*. Londra: Routledge.
- Preciado, P. B. (2013a). *Queer Çokluklar: 'Anormal'lerin Politikası İçin Notlar*. (L. S. Darıcıoğlu, Çev.). S. Yardımcı, Ö. Güçlü (Der.), *Queer Tahayyül* içinde (323-334). İstanbul: Sel.
- Preciado, P. B. (2013b). *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. (B. Benderson, Çev.). New York: The Feminist Press.
- Revel, J. (2012). *Foucault Sözlüğü* (V. Urhan, Çev.). İstanbul: Say.
- Sevin, G., Arun, M. Z., Üstünes, L. (2005). Androjenler ve Anabolik Steroidler. *Türkiye Klinikleri Dahili Tıp Bilimleri Dergisi*, 1(35), 78-89.
- Silier, Y. (2011). *Oburluk Çağı: Felsefe ve Politik-Psikoloji Denemeleri*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Skrabaneck, P. (1998). *The Death of Humane Medicine and The Rise of Coercive Healthism*. Suffolk: St. Edmundsbury Press.
- Swartz, D. (2011). *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*. (E. Gen, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Taş, B. (2012). Adam Gibi Adam Ol(ama)mak: Ayı Hareketi ve Maskülenlik Üzerine. C. Çakırlar ve S. Delice (Der.), *Cinsellik Muamması: Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet* içinde (301-325). İstanbul: Metis.
- Ülkar, B. (2016). Sporda Anabolik Androjenik Steroid Kullanımı ve Etkileri. *Türkiye Klinikleri Spor Hekimliği Dergisi*, 2(3), 45-58.
- Wacquant, L. (1995). Review Article: Why Men Desires Muscles. *Body & Society*, 1(1), 163-179.
- Zola, I. K. (1977). Healthism and Disabling Medicalization. I. Illich vd. (Ed.), *Disabling Professions* içinde (41-69). Londra: Marion Boyars.

Psikologların Queer Teoriye Yönelik Değerlendirmeleri

Umut Şah*

Özet

Bu yazıda, psikologların *queer teoriye* yönelik açıklamaları ve değerlendirmeleri inceleme konusu edilmiştir. Bu amaç doğrultusunda, İstanbul'da farklı alanlarda çalışan 14 psikolog ile yarı-yapılandırılmış bireysel görüşmeler yapılmıştır. Kaydedilen görüşmeler birebir şekilde yazıya geçirilmiş ve söylem analizi ile incelenmiştir. Analiz sonucunda katılımcıların queer teoriye yönelik değerlendirmelerinde üç noktanın öne çıktığı görülmüştür: (1) Katılımcılar -pek bilgi sahibi olmadıkları bir kuram olarak- queer teoriyi cinsiyete ve cinselliğe ilişkin baskın söylemler çerçevesinde anlamlandırmışlar, (2) queer teorisinin psikoloji ile ilişkisini araçsal bir düzlemde tartışmışlar ve (3) queer teoriye iki keskin eleştiri yöneltmişlerdir. Analiz sonuçları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, queer teorisinin (ve genel olarak sosyal inşacı yaklaşımların) katılımcılar için henüz yeterince *ulaşılabilir* konumda olmadığı; bunun da söz konusu katılımcıların bilgisizliğinden ziyade psikolojinin pozitivist konumlanışından kaynaklanan bir *dirence* işaret ettiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Psikoloji, Queer Teori, Cinsiyet, Cinsellik, Söylem Analizi

Abstract

In this article, the explanations and evaluations of psychologists on queer theory are examined. For this purpose, semi-structured individual interviews were conducted with 14 psychologists working in different fields in Istanbul. The recorded interviews were transcribed and analyzed by discourse analysis. As a result of the analysis, it was seen that three points came to the fore in the explanations of the participants: (1) The participants interpreted queer theory -which they did not know much about- within the framework of dominant discourses on gender and sexuality, (2) they discussed the relationship of queer theory with psychology on an instrumental level, and (3) they made two sharp critiques to queer theory. When the results of the analysis are evaluated as a whole, it is seen that queer theory (and social constructivist approaches in general) is not yet *accessible* enough to the participants; and it can be said that this indicates a *resistance* stemming from the positivist position of psychology rather than the ignorance of the participants.

Keywords: Psychology, Queer Theory, Gender, Sexuality, Discourse Analysis

Giriş

Psikolojinin, en başından itibaren, özcü (Clarke & Braun, 2012), *iki-kutuplu* (Hyde vd., 2019; Kitzinger, 1999), *heteronormatif* (Hammack, Mayers & Windell, 2013) ve *cisnormatif* (Ansara & Hegarty, 2012; Finn & Dell, 1999) temeller üzerine inşa edildiği; ve bu durumun da psikolojinin *pozitivist* konumlanmasıyla (Harre & Gillett, 1994; Parlee, 1996) bağlantılı olduğu çeşitli yazarlarca dile getirilmiştir/ getirilmektedir. Bu minvalde, psikoloji disiplininde, insanın cinsiyetlilik halinin uzunca bir süre boyunca (neredeyse 1970'lere kadar) basit bir "demografik değişken" olarak görüldüğü ve araştırmaların çeşitli olgulardaki kadın-erkek farklarına bakmaktan daha öteye geç(e)mediği söylenebilir (Clarke & Braun, 2012; Dökmen, 2014). 1970'lerden itibaren sosyal bilimlerde ve toplumsal alanda yaşanan dönüşümlerle birlikte, Avrupa'daki ve Anglo-Sakson dünyadaki psikoloji de çeşitli dönüşümlerden/revizyonlardan geçti/geçiyor (Hammack, Mayers & Windell, 2013). Örneğin, 1960'larda "toplumsal cinsiyet" (*gender*) kavramı ortaya çıktı ve cinsiyetlere (dişilere ve erkeklere) atfedilen rollerin ve özelliklerin biyolojik değil de *toplumsal* olduğu (yani sonradan edinildiği) öne sürüldü. Böylece, psikoloji alanında da "kadınlık ve erkekliğin" toplumsal olarak şekillenen bir şey olduğu fikri yayılmaya ve kabul görmeye başladı ama bu şekillenmenin *zemininde* ikili biyolojik ayrışmanın (dişiler-erkek) yattığı fikri de varlığını sürdürmeye devam etti. Böylece cinsiyet olgusunu "biyolojik" ve "toplumsal" olan şeklinde ikiye ayırarak ele alan iki-kutuplu anlayış (*sex-gender dichotomy*) ve beraberinde *biyolojik* özcülük psikolojide baskın söylemler olarak işlemeye devam etti/ediyor (Clarke & Braun, 2012). Bunu da psikologların cinsiyet/cinsellik ile ilgili temel varsayımlarında, söylemlerinde, araştırma ve uygulama pratiklerinde çeşitli biçimlerde görebiliyoruz (örn. Ansara & Hegarty, 2012; Finn & Dell, 1999; Parlee, 1996; Roen, 2011; Semp, 2011; Mert, 2009; Şah & Tekdemir, 2021).

Yine de -sözünü ettiğimiz dönüşümlerle bağlantılı olarak- özellikle son 20-30 yılda psikoloji içerisinde "toplumsal cinsiyet psikolojisi", "feminist psikoloji" ve "LGBT psikolojisi" gibi alt alanlar ortaya çıktı ve hatta son yıllarda bir "queer psikoloji"den bile söz edilmeye başlandı (örn.

Minton, 1997; Hegarty, 2011; Downing & Gillett, 2011). Ama bunların Türkiye'deki yansımaları ise henüz çok cılız ve fazlasıyla yetersiz. Örneğin, Boyacıoğlu ve Hünler (2018), Türkiye'deki psikoloji bölümlerinin müfredatlarında "toplumsal cinsiyet" odaklı derslerin çok az sayıda olduğunu belirtiyorlar. 2021 itibarıyla sayısı 131 olan psikoloji bölümlerinin (bkz. <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=10169>) çok azında bu yönde zorunlu derslerin bulunduğunu, seçmeli ders olarak açılanların ise çoğu zaman bu konuya duyarlı/ilgili akademisyenlerin bireysel inisiyatifine kaldığını; yani eğitim müfredatları içerisinde standartlaşmış olmadığını söylemek mümkündür [1]. Buna paralel olarak çoğunlukla disiplinlerarası programlar olarak açılan "kadın çalışmaları" ve "toplumsal cinsiyet çalışmaları" gibi lisansüstü programlarda (sosyoloji, felsefe, iletişim, siyaset bilimi gibi disiplinlere kıyasla) psikoloji akademisyenlerinin ve öğrencilerinin sınırlı düzeyde katkısı/katılımı olduğu söylenebilir; diğer bir ifadeyle, psikoloji bu programların "aktif bir bileşeni" ol(a)mamıştır (Boyacıoğlu ve Hünler, 2018, s.5). Buna göre, psikoloji alanındaki akademisyenlerin bu konuda (özellikle de feminist perspektiften hareketle) söz söylemeye pek istekli olmadıkları görülebilir. Psikoloji alanına feminist perspektifi tanıtmaya ve feminist bir psikoloji anlayışı geliştirmeye yönelik önemli bir takım girişimler/ çabalar (örn. Bolak-Boratav, 2001; Dökmen, 2014) olmakla birlikte, bunların tekil çabalarla sınırlı kaldığı ve yerleşik/ sistemli bir "feminist psikoloji" hattının gelişmediği söylenebilir (Bolak-Boratav, 2011; Boyacıoğlu ve Hünler, 2018; Gürel, 2017). Psikolojinin meseleye dahil olduğu yer ise bir yandan sosyal psikolojideki cinsiyet rolleri, tutumlar, kalıpyargılar ve cinsiyetçilik (örn. Dökmen, 2003; Sakallı-Uğurlu, 2003); diğer yandan klinik psikolojideki cinsel patolojiler (örn. Özsungur, 2010) ve gelişim psikolojisindeki psikoseksüel gelişim süreci (örn. Çelen, 2011) gibi meseleler olagelmıştır. 1990'lardan sonra ise bu konulara; "LGBTİ+ bireylerin" cinsellikleri, cinsel yönelim, cinsiyet kimliği, ayrımcılık ve homofobinin psikolojik etkileri, içselleştirilmiş homofobi, kadınlık, erkeklik gibi yeni başlıklar da eklenmeye başlamıştır (örn. Göregenli, 2006). Örneğin, 2000'ler sonrası psikolojideki lisansüstü tezlere baktığımızda (örn. Şah, 2009; Elçi, 2010; Renkmen, 2012; Aygöl, 2013; Türkoğlu, 2013; Atakan, 2013; Gürhanel, 2013; Aypar, 2014; Kabacaoğlu, 2015) cinsiyet, cinsellik ve cinsel yönelim olgularının (giderek artan şekilde) başlı başına birer konu olarak ele

alınmaya başladığını söylemek mümkündür, ama bunun dünyadaki ve diğer disiplinlerdeki düzeye eriştiğini söylemek halen pek mümkün değil.

İşte böyle bir bağlamsallık içerisinde, Türkiye’de yaşayan/ çalışan psikologların *queer teoriye* ilişkin değerlendirmelerini incelemek önemli görünmektedir. Zira cinsiyet ve cinsellik mefhumlarına ilişkin anaakım/geleneksel kavramsallaştırma biçimlerini yıkan alternatif bir söylem olarak queer teorisinin (Butler, 2008; Jagose, 2015) psikologlar tarafından nasıl anlamlandırıldığı ve değerlendirildiği, psikoloji disiplininde cinsiyet ve cinsellik mefhumlarının nasıl inşa edildiğini de gözler önüne serecektir. Böyle bir anlayış doğrultusunda, bu yazıda, bir grup psikologla gerçekleştirdiğim görüşmelerden hareketle söz konusu psikologların queer teoriye yönelik değerlendirmelerine dair bir analiz ortaya koyuyorum.

Yöntemsel Çerçeve

Bu makalede sunduğum analiz, psikologların “cinsiyet” [2] olgusunu nasıl kavramsallaştırdıklarını ve bununla bağlantılı olarak queer teoriyi nasıl değerlendirdiklerini incelediğim doktora tez araştırmam kapsamında gerçekleştirdiğim görüşmelere dayanıyor (bkz. Şah, 2016). Bu çerçevede, 3 Mart ile 26 Nisan 2016 tarihleri arasında, İstanbul’da farklı alanlarda çalışan 14 psikolog ile *yarı-yapılandırılmış bireysel görüşmeler* gerçekleştirdim.

Yarı-yapılandırılmış görüşmelerde, genel bir çerçeve belirlemek üzere bazı sorular araştırmacı tarafından önceden hazırlanır, ancak görüşme katı bir şekilde bu sorular üzerinden ve klasik soru-cevap tarzında ilerlemez. Görüşme, daha çok, katılımcıların yönlendirmesine ve derine inmesine açık bir şekilde ilerler, böylece katılımcılar araştırmacının kafasındaki şablona göre değil de kendi anlamlandırmalarına göre konuşma imkânı bulurlar. Böylece görüşme, geleneksel bir veri toplama yönteminden çok gündelik hayatın akışındaki sıradan bir etkileşim olarak iş görür. Görüşmeyi yapan kişi de görüşmeye katılanlarla birlikte konuşmanın akışında yer alır ve anlamların inşasına diğerleriyle birlikte katılır. Böylece elde edilen veri, oldukça zengin ve derinlikli olur (Smith, 1995).

Bu doğrultuda, ben de görüşmelerimi aşağıdaki sorular üzerinden gerçekleştirdim:

- Cinsiyet kavramından ne anlıyorsunuz? Nasıl tanımlıyorsunuz?
- “Queer teori” hakkında bilginiz var mı? Bunun hakkında ne düşünüyorsunuz? (Katılımcının kuram hakkında bilgisi yoksa veya çok sınırlıysa, kuram hakkında katılımcıya kısaca bilgi verilmiş, sonrasında ne düşündüğü sorulmuştur.) [3]
- Peki queer teorisinin söylediği gibi cinsiyet eğer “doğal” ve “sabit” değil de “inşa edilmiş” bir şey ise bunun ne gibi sonuçları olabilir sizce?
- Mesleki pratiğiniz açısından ne söyleyebilirsiniz? Çeşitli durumlarda nasıl davranacağınızı etkiler mi bu teori? Örneğin, karşınıza bir interseks veya trans danışan gelse ne olur? Nasıl bir yaklaşım sergilersiniz?
- Sizce queer teorisinin psikolojiye katkısı olabilir mi? Nasıl?
- Son olarak; “cinsiyetsiz” bir dünya nasıl olurdu sizce?

Araştırmanın amacı doğrultusunda önceden hazırladığım bu soru çerçevesinin *işlerliğini* anlamak için esas görüşmelere başlamadan önce -kendilerini kadın olarak tanımlayan- 4 farklı psikologla ortalama 40-45 dakikalık pilot görüşmeler yaptım ve sonrasında gerekli revizyonları yaparak soruları son haline getirdim. Esas görüşmeleri ise 14 farklı psikologla gerçekleştirdim; görüşmelerin en kısısı 53 dakika, en uzununu ise 113 dakika sürdü. Tüm görüşmeler, katılımcıların onayı dahilinde ses kayıt cihazı ile kaydettim ve ardından (katılımcıların kişisel bilgilerini anonimleştirerek) birebir şekilde yazıya geçirdim.

Araştırmanın katılımcı grubu *amaçlı örnekleme* tekniğine göre belirlendi. Bu örnekleme tekniği, araştırmanın amacına uygun bir katılımcı grubu ile çalışmayı mümkün kılması bakımından nitel araştırmalarda sıklıkla tercih edilmektedir (Tanyaş, 2014). Bu çerçevede ben de psikoloji alanındaki email grupları ve akademik ağlar üzerinden “İstanbul’da farklı alanlarda çalışmakta olan psikologlara” ulaşmaya çalıştım. Katılımcılar arasındaki *söylem çeşitliliğini* sağlamak adına katılımcıların psikolojinin çeşitli alt alanlarından ve/veya çalışma/uygulama alanlarından olmasına; ve ayrıca farklı sosyal gruplardan (yaş ve toplumsal cinsiyet) eşit sayıda olmasına dikkat ettim. Buna

göre, 24-56 yaş aralığında olan katılımcıların yedisi kendisini “erkek”, yedisi ise kendisini “kadın” olarak tanımlayan kişilerdir. Katılımcılardan dördü psikoloji lisans mezunu iken geri kalanlar klinik, gelişim, deneysel, örgütsel ve uygulamalı psikoloji alanlarında yüksek lisans ve/ya doktora yapmış kişilerdir. İçlerinden üçü yurt dışında yüksek lisans ve/ya doktora yapmıştır. Katılımcılar; terapi merkezi, PDR birimi, özel muayenehane, hastane, anaokulu, üniversite, adliye ve STK gibi alanlarda çalışmaktadırlar.

Analiz Sonuçları

Görüşme metinlerinin analizinde, Wetherell ve Potter’ın (1988) söylem analizi yaklaşımını kullandım. Bu yazarlara göre, söylem analizi, bir dizi standart basamağı olan teknik bir işlemde ziyade eldeki verilerin *derinlikli* bir şekilde anlaşılma çalışıldığı bir *süreç*dir. Bu doğrultuda, analitik ilgi odağımız çerçevesinde, görüşme metinlerini tekrar tekrar okuyarak onlara *iyice* aşına hale gelmeye çalışırız ve böylece konuşmalarda öne çıkan ve/veya tekrar eden *belirli* açıklamalar biçimlerini ve bunlara dayanak oluşturan söylemleri/ideolojileri görebilmeye başlarız (Potter & Wetherell, 1987; Wetherell & Potter, 1988).

Bu doğrultuda gerçekleştirdiğim analizin detaylarına girmeden önce, katılımcıların çoğunluğunun (dörtte üçünün) queer teoriyi hiç duymamış olduklarını; geriye kalanların ise kuramı daha önce duymuş olmakla birlikte içeriği hakkında çok az bilgiye sahip olduklarını belirttiklerini söylemek gerekiyor. Teoriyi az çok bildiğini ifade eden katılımcıların demografik niteliklerine baktığımızda, yurt dışında okumuş ve/veya çalışmış kişiler olduklarını ve bunu görüşmelerin bazı yerlerinde özellikle vurguladıklarını görüyoruz. Örneğin, queer teoriyi daha önce duymuş olduğunu söyleyen katılımcılardan biri bu durumu ABD’de yaptığı yüksek lisans eğitimine bağlamıştır.

Gerçekleştirdiğim analiz doğrultusunda, katılımcıların queer teori ile ilgili konuşmalarında üç açıklama biçiminin öne çıktığını söyleyebiliriz: (1) İlk olarak katılımcıların queer teoriyi cinsiyete ve cinselliğe ilişkin baskın söylemler çerçevesinde anlamlandırdıklarını, (2) ikinci olarak katılımcıların queer teorisinin psikoloji ile ilişkisini teorik/felsefi bir düzlemde ziyade salt *araçsal* bir düzlemde tartıştıklarını, (3) üçüncü

olarak da queer teoriye iki keskin eleştiri yönelttiklerini görüyoruz. Bu üç noktayı biraz daha açalım.

(1) Katılımcılar -özellikle de kuramı ilk defa duyduğunu ifade edenler- queer teori hakkında konuşmaya başladıkları ilk andan itibaren psikoloji alanında cinsiyete/cinselliğe ilişkin hakim söylemleri, teorileri ve kavramları kullanıma soktuklarını ve queer teoriyi de bunlara göre anlamlandırıp değerlendirdiklerini görüyoruz. Bunun bir sebebi, katılımcıların queer teoriyi bilmiyor olmaları ve bilmedikleri/yeni duydukları bir kuram hakkında konuşurken ilk olarak mevcut söylem repertuarlarını işe koyuyor olmalarıdır. Diğer yandan, görüşme akışı içerisinde tartışmalar ilerledikçe katılımcılar kuram üzerine daha detaylı, argümantatif ve sofistike açıklamalar yapma imkanı buldıkları, ama yine de mevcut cinsiyet/cinsellik söylemlerinin dışına pek çık(a)madıkları söylenebilir.

Burada tipik olarak karşımıza çıkan, queer teorisinin öncelikle biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ikiliği çerçevesinde anlaşılma ve tartışılma çalışıldığıdır. Yani katılımcılar queer teorisinin iddialarını bu ikiliğe göre anlamlandırmış, bu iddialara yönelik açıklamalarını ve eleştirilerini de buna göre yapmışlardır. Bu doğrultuda, katılımcıların çoğunlukla queer teoriyi biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ikiliğinin “toplumsal” kısmını destekleyen ve biyolojiyi reddedip “toplum veya çevre etkisini öne çıkaran” bir teori olarak anlamlandırdıkları görülüyor. Örneğin, aşağıdaki alıntıda katılımcı, queer teori üzerine konuşurken, onu bir tür “sosyal öğrenme” kuramı gibi değerlendiriyor. Bu şekilde değerlendirmesine zemin sağlayan şey ise cinsiyet olgusunu biyolojik ve toplumsal diye ikiye ayıran yaygın söylemsel kabuldür. Bu söylem içinden konuşan katılımcı, queer teorisinin iddialarını, ikiliğin *biyolojik* kısmını reddedip *toplumsal* kısmını öne çıkaran ve bu minvalde “sosyal öğrenmeci” bir yaklaşım olarak inşa ediyor.

Alıntı-1 [Katılımcı-12, kadın, 32 yaşında, adliyede psikolog]

38 K: (...) yani toplumsal olarak o cinsiyet ya da toplumsal cinsiyet ikisinin aynı şey olduğunu söylüyor eee nasıl gördüysek nasıl öğrendiysek anne babalardan çevreden vesaire yine nesilden nesile aktarıma

girecem o şekilde şekillenip cinsiyet rollerini de o şekilde yaşamaya devam etme durumunda o zaman hapsolmuş olacağız yani bizden beklenenleri yaşamaya devam edeceğiz öğretilenleri öğrendiklerimizi bunları yaşamaya ve kendi yani kendimizden sonraki bizden sonraki kuşaklara da bunları öğretmeye devam edeceğiz (...)

Daha önce de belirttiğim gibi, cinsiyet olgusunu “biyolojik” ve “toplumsal” diye ikiye ayırarak ele almak, bir ölçüde *biyolojik* özcülük ile de ilişkilidir (Stone, 2015; Clarke & Braun, 2012). Biyolojik özcülüğün etkisi, queer teoriye ilişkin değerlendirmelerde de karşımıza çıkıyor. Açıklamalarını biyolojik modele dayandıran katılımcıların, genellikle kuramın iddialarını pek desteklemedikleri veyahut buna karşı nitelikte argümanlar öne sürdükleri söylenebilir. Bu argümanlar, genel olarak, toplum etkisinin yadsınamaz olduğu ama biyolojik bir belirlenimin de *her halükarda* işin temelinde yer aldığını söylemek şeklindedir.

Alıntı-2 [Katılımcı-8, erkek, 42 yaşında, klinik psikolog-çift terapisti]

14 K: ee orda galiba daha temelciyim yani orda biyolojinin net ayrıştırdığını düşünüyorum ben biraz gelişimle de bakınca çevre faktörlerini olabildiğince nötrde tutuyor olsak ee kadın ve erkek olmanın temelde farklılaştığı ve cinsiyet olarak kadın ya da erkek olmanın temelde farklılaştırdığı şeyler var ee yani bu hormonal döngüden işte kadın cinsiyetiyle doğmanın işte belirli bir noktada periyod görmeye başlayıp kendi döngüsünden deneyiminden erkek olmanın izlediği sürece kadar hormonların yarattığı etkiye kadar ee beynin çalışma mekanizmasına kadar farklılaştırdığını düşünüyorum ben

15 A: burada kadın veya erkek olarak doğmaktan kastınız ee penis veya vajinayla doğmak anlamında mı

16 K: cinsiyet evet pure bi cinsiyetle doğmaktan bahsediyorum (...) tabi cinsiyet erkek ve kadını birbirinden net ayrıştırıyor iki ayrı canlı olarak bence ama bunların üstüne nasıl roller giydirdiğimiz belki cinsel kimlikten kimliğin içinde doğduğu cinsel kimlikte erkek olmak dediğimiz şey ve kadın

olmak dediğimiz şey neyse onun altına koyduğumuz şeylerin ee öğrenildiği kesin büyük bi kısmının yani kadın işte düzgün oturur da erkek işte böyle oturur işte kadın farklı oturur bunlar ee bunların daha çevreden geldiği yaptıkça ödüllendirilen ya da söndürülen cezalandırılan mekanizmalarla beraber bi hal aldığı kesin çevre etkisini daha çok kimliğin altına koyduklarımız diye görüyorum ama cinsiyeti ondan ayırıştırıyorum yani cinsiyetle iki cinsin birbirinden net ayrıştığı çok belirgin ayrıştığı şeyler var bence (...)

Yukarıdaki alıntıda, katılımcının, queer teoriye iddialarını duyduktan sonra yaptığı açıklamayı görüyoruz. Katılımcı, kuramın toplum/çevre etkisini vurguladığı varsayarak buna dair kendi duruşunu açıklıyor. Bu noktada, katılımcının hem queer teoriyi anlama biçiminin hem de kendi duruşunu açıklama biçiminin biyolojik özcülüğe dayandığını görebiliyoruz. Katılımcı, toplum/çevre etkisini yadsımadığını ve bunu “cinsel kimliğin altını dolduran kısım” (öğrenmeler, yaşantılar, vs.) olarak tanımlıyor. Diğer yandan (biyolojik) cinsiyetin ise daha “temel” olduğunu, yani kadın ve erkeğin en baştan “net” bir şekilde biyolojik olarak ayrıldığını (hormonlar, organlar, beyin, vs.) söylüyor. Böylece katılımcı, cinsel kimliğin altını dolduran toplum/çevre etkisinin de bu *verili* biyoloji üzerine şekillendiğini ifade ediyor.

Aşağıdaki katılımcı ise söyleme ve sosyal inşa vurgu yapıyor olması bakımından queer teoriyi “kendine yakın” gördüğünü ve teoremin iddialarına “ikna olduğunu” söyledikten hemen sonra biyolojiyi de tümüyle reddetmediğini belirterek biyolojik model içinden konuşmaya devam etmiş oluyor. Bu durumun yarattığı ikilemden kurtulmanın yolu ise biyoloji ile toplumun *etkileşimine* (“ikisini bi potada eritmek”) vurgu yapmaktır.

Alıntı-3 [Katılımcı-10, erkek, 40 yaşında, örgütsel psikolog-akademisyen]

28 K: güzel söylemi referans alıyor nasıl inşa ettiğimiz nasıl dünyaya geldiğimizden hangi biçimde dünyaya geldiğimizden daha önemlidir diyor güzel yani ben açıkçası hani fikren buna yakın görüyorum kendimi (...) hani dolayısıyla karşı tarafın hikayesi eğer böyle bir hani erkek vücudu içinde bir kadın kadın vücudu içinde bir erkek varsa daha iyi anlayacağı

kanaatindeyim yine bu da bir sosyal inşadır dolayısıyla bana fikren daha yakın geliyor açıkçası hani teorinin bu hükmü yani yüzeydir evet bu şekilde dünyaya gelebiliriz ama biz bunu başka bir anlamlar yükleyerek başka bir yaşantıdan geçerek başka bi şekil verebiliriz ikna oluyorum yani ama biyolojiyi de çok reddetmiyorum eee öyle de dünyaya gelmiş olabilir yani yine de hem buna ikna oluyorum hem ikisinin bi potada eriyebileceği bi yer varsa o beni daha fazla daha zengin geliyor en azından yani rigid bi yerde kendimi konumlandırmaktansa daha böyle 360 derece kapsayabiliyo mu ona bakmak isterdim yani

Queer teoriye dair tartışma yürütürken bazı katılımcıların *hissiyat* söylemini de devreye soktukları görülüyor. Örneğin, aşağıdaki katılımcı, queer kuramın iddialarını tartışırken “toplumsal inşa” kavramını kullanmış ve bunu “mantıklı gördüğünü” belirtmiştir. Ama bir yandan da bunun yeterli olmadığını veya her zaman geçerli olmadığını söyleyerek işin içine *hissiyatı* da dahil etmiştir. Böylece, katılımcı, toplumsal inşa kadar “fizyolojik olarak doğuştan gelen hissiyatın” da önemli olduğunu ve her ikisine eşit düzeyde önem verdiğini vurgulamıştır.

Alıntı-4 [Katılımcı-13, kadın, 34 yaşında, gelişim psikoloğu-cinsel terapist]

14 K: (...) ama şunu da düşünürsek hani kadın bedeninde erkek hissetmek erkek bedeninde kadın hissetmek cinsiyet anlamında o şekilde rollere uygun ya da toplumun normlarına göre o inşasına göre de gitmeyebiliyorsunuz aslında bu teori mantıklı görünüyor yani benim kulağıma da mantıklı geliyor çünkü seçtiğiniz şey bedeninize uymayabiliyor o bedende olsanız da bambaşka bi şekilde hissedebiliyorsunuz bu noktada ben de son dönemdeki çalışmalar yani bilemiyorum sadece toplumun inşası mı ya da sadece bu normları hani o elbiseyi üzerimize giymek mi o hazır dikildi belki biz giyiyoruz ya da giymiyoruz belki toplumun hani giydirmeye çalıştığı bişey mi yoksa bi takım bu son dönem yaklaşımlarında fizyolojik bi takım aslında bu bir tercih değil hani bununla doğuyorsunuz eşcinsel yönelimle örneğin ya da fizyolojik anlamda da bu altyapıyla doğuyorsunuz ve onu yaşıyorsunuz aslında yani gerçekliğiniz ne ise osunuzdur gibi bi yaklaşım

da var bu son çalışmalar özellikle bunu getiriyor hani orda ben de düşünüyorum acaba o mu bu mu yani ikisi de çok mantıklı ve ikisinin de aslında süreç olarak hani bence anlamı var yani biri birine üstün biri birine şey değil bence ikisi de önemli ve ikisi de haklı yani ama ne yalnız biri ne yalnız diğeri diye biliyorum ben açıkçası benim düşüncem böyle yani teorinin doğru yanlarının çok olduğunu düşünüyorum ama sadece onun olduğunu da düşünmüyorum yani

(2) Katılımcıların açıklamalarında karşımıza çıkan ikinci nokta, queer teorinin psikoloji ile ilişkisinin felsefi/teorik bir düzlemde ziyade *araşsal* bir düzlemde ele alınıyor olmasıdır. Bunu özellikle queer teorinin psikoloji alanına bir katkısının olup olmayacağına dair tartışmalarda görüyoruz. Katılımcılar, çoğunlukla queer teorinin uygulamada psikologlar için *nasıl bir araç olabileceği* üzerine konuşmuşlardır. Bu minvalde, queer teorinin, psikologların uygulamada daha empatik, anlayışlı, hoşgörülü, vs. olması için iyi bir araç olabileceği dile getirilmiş, yani kuram sadece *işlevselliği* üzerinden değerlendirilmiştir. Örneğin aşağıdaki alıntıda, katılımcının, queer teori sayesinde terapistin “daha empatik” olabileceğinden bahsettiğini görüyoruz.

Alıntı-5 [Katılımcı-1, kadın, 56 yaşında, klinik psikolog]

30 K: (...) karşı tarafı şimdiye kadar değerlendirdiğinden daha farklı değerlendirmesine yol açabilir ee karşı tarafa belki bu çerçeveye inanıyorsa buna yönelik daha empatik olarak yaklaşabilir bunun ben terapistle olumsuz şekilde dönüş yapacağını zannetmiyorum biz kendimize ne katıyorsan hani bu karşı taraflarla ilişkimizi daha güçlendiren bi şey gibi gelir bana (...)

Psikoloğa daha empatik, hoşgörülü, vs. olma imkânı sağlayabilecek yanı ise queer teorinin içeriğinden ziyade *farklı bir bakış açısı* sunuyor olmasıdır. Birçok katılımcı, queer teorinin cinsiyeti ele alma biçimini doğrudan veya açık şekilde desteklemiş olmasa bile, kuramın psikologlara “farklı bir bakış açısı” sunabileceğinde hemfikirdir. Aşağıdaki alıntıda, bu tip bir araçsallaştırmayı görüyoruz: Katılımcı için queer teorinin söylediği şeyin *içeriği* değil *farklı oluşu* önemlidir. Bu anlamda, kuramın katkısının, teorik olmayan *araşsal* bir düzlemde değerlendirildiği söylenebilir.

Alıntı-6 [Katılımcı-8, erkek, 42 yaşında, klinik psikolog-çift terapisti]

54 K: ee en azından belki çalıştırmadığımız bir kası çalıştırmak tarafından hep belki akış burdan bakarken teoriye dair duyduğum şey biraz daha tersinden bakmak acaba bu bir sonuç değil de etmen olabilir mi o yönden bakmak nasıl olabilir bence bu yani bu alanda olacak kişiye zihin egzersizi olarak vermek okey ee farklı bir perspektifle en azından bakıyor olmak alışkanlıklar dışında (...)

Psikolojinin, geleneksel olarak sahiplenmiş olduğu *liberal-hümanist pozisyonla* (Riggs & Walker, 2006) bağlantılı olarak kendini *liberal* (açık fikirli, hoşgörülü, vs.) bir alan olarak konumlandığı söylenebilir. Böyle bir konumlandırma beraberinde farklı bakış açılarına açık olmayı da getirmektedir. Bu yüzden, farklı bakış açılarını öğrenmek, mesleki açıdan “iyi” bir psikolog olmanın yollarından biri olarak dile getirilir. Aşağıdaki katılımcının, bu minvalde, queer kuramını öğrenmenin psikolog için mesleki açıdan faydalı olacağından söz ettiğini görüyoruz.

Alıntı-7 [Katılımcı-12, kadın, 32 yaşında, adliyede psikolog]

74 K: (...) o ufumuz yani bakış açımız açılır yani sonuçta her zaman farklı bakış açılarını öğrenmek en güzeli bence yani o yüzden mesleki açıdan da çok şey kazandırabilir

Queer teorisinin psikologlar için faydalı bir araç olabileceği fikri, (bazı) psikologların cinsiyet konusundaki eksikliklerinin veya önyargılarının vurgulandığı durumlarda da karşımıza çıkıyor. Örneğin, aşağıdaki katılımcı, psikoloji öğrencilerinin cinsiyet konusundaki kalıpyargılarının değişebilmesi için konu hakkında düşünmeleri gerektiğinden ve bu noktada queer teorisinin kişiyi düşünmeye itecek veyahut değişimi tetikleyebilecek bir *araç* olabileceğinden söz ediyor.

Alıntı-8 [Katılımcı-11, erkek, 30 yaşında, deneysel psikolog-arş. gör.]

82 K: eee yani insanların bu konuda düşüncelerinin değişmesinin gelişmesinin temel sebebi bence

konu üzerine düşünmek yani buna böyle psikoloji öğrencisinin buna maruz bırakılması gerekir yani bişey duyuyorsun çocukken duyduğun bişey böyle ömrünün sonuna kadar hiç sorgulamadan öyle gidebiliyor ve bu da yani bunun tartışmaya açılması en azından yani tartışmaya açılması derken yani ondan bahsetmiyorum kişilerin bunun hakkında düşünmeye itilmesi bile o değişimi tetikleyecek bişey olur zaten (...)

Bunun bir benzerini, psikoloji alanındaki temel etik kurallardan biri olarak kabul edilen “koşulsuz olumlu kabul” üzerine konuşulan yerlerde de görüyoruz. Örneğin, aşağıdaki alıntıda, psikoloğun koşulsuz olumlu kabule sahip olması ve bunun için de hayatı “grinin tonları” gibi görmesi gerektiğini söyleyen katılımcı, queer teorisinin bu açıdan psikoloğa *katkısı* olacağından söz ediyor.

Alıntı-9 [Katılımcı-5, erkek, 32 yaşında, klinik psikolog-özel muayenehane]

128 K: nasıl katkısı olur psikolog sonuçta düşünen bi kafadır aynı zamanda her topa geldiği gibi vurmaz düşünüş geliştirir ve taktik de geliştirir düşüncesi bayağı katmanlı da olabilir bir soğan misali ve queer teori de hayatı bir sıfırdan ziyade grinin tonları olarak görmesinde çok daha katkısı olabilir fakat evet olabilir ancak bu psikolog söz konusu psikolog hayatı halihazırda zaten gri tonlarda görüyorsa queer teoriyi kabullenmesi daha kolay olacaktır ilk tanıştıktan sonra bir sıfır gibi siyah beyaz gibi yaşayan bi psikologsa o zaman onun için epey zorlayıcı olacaktır böyle bi teoriyi kabul etmek (...)

(3) Yukarıda sözünü ettiğimiz “araçsallaştırıcı” söylemle de bağlantılı olarak, katılımcıların queer teoriye yönelik değerlendirmelerinde *iki eleştiri biçimi* ile karşılaşılıyor. *Birinci eleştiride*, ikili cinsiyet modelinin (“erkek-dişi ayrımı”) bilimsel bir açıklayıcılık gücüne sahip olduğu, oysa queer teorisinin böyle bir bilimsel açıklayıcılığa sahip olmadığı ve dolayısıyla herhangi bir faydasının olmadığı dile getirilmiştir. Örneğin, aşağıdaki alıntıda katılımcı, queer teoriyi, cinsiyeti “yelpaze” şeklinde sınıflandıran bir kuram olarak tanımladıktan sonra böyle bir bakış açısının “ne bilimsel ne

de pratik olarak” daha yararlı bir şey olmadığını belirtiyor. Burada, (bir “deneysel psikolog” olarak) katılımcının “bilimsel açıklayıcılık” vurgusunun (“neyi predict etmemizi sağlayacak”) psikolojide hakim konumda olan *pozitivist bilim anlayışına* (Harre & Gillett, 1994) dayandığı görülebiliyor.

Alıntı-10 [Katılımcı-9, erkek, 44 yaşında, deneysel psikolog-akademisyen]

36 K: bilimsel açıdan kritik bir değeri olmaz gibi geliyor bana dediğim gibi ikili kategorizasyon tamamen kültürel söylem yüzünden çıkmıyor eee bilimsel olarak çok yararlı bişey erkek dişi ayrımı birçok şeyi açıklamada erkek dişi diye ayırmayalım da işte yelpaze diye ayıralım öyle ayırdık diyelim bu neyi açıklamamızı neyi predict etmemizi sağlıcak bilimsel olarak bilimsel olarak bi yararı olmasa bile toplumdaki ilişkilerin daha pürüzsüz ilerlemesini sağlar diyosa queer teorisini o kadar da emin değilim diyorum eee bilimsel açıdan da pratik açıdan da daha yararlı olacağından emin değilim cinsiyeti iki kategori değil de bir yelpaze şeklinde görmek nasıl bi yarar bekliyorlar teorisyenler

Queer teoriye yönelik *ikinci eleştiri* ise bu bakış açısının insanları daha hoşgörülü yapmak adına her şeyi “fazla normalize etmesi” şeklinde dile getirilmiştir. Aşağıdaki katılımcı, bu minvalde, queer teorisinin (veya benzeri yaklaşımların) toplumsal hoşgörü elde etmeye dönük bir strateji olarak “sapan noktaları” da normalleştirdiğini, oysa bunun için insan biyolojisini *olduğundan* farklı bir şey gibi düşünmeye gerek olmadığını, “temas ve etkileşim” ile hoşgörünün elde edilebileceğini söylüyor.

Alıntı-11 [Katılımcı-8, erkek, 42 yaşında, klinik psikolog-çift terapisti]

38 K: ee yani bu düşünce bence bi tepki olarak insanın daha anlayışlı ve hoşgörülü olması için ee sapan noktayı da fazla normalize eden bi söyleme dönüşüyor ee biraz öyle görüyorum ee

39 A: hangisi

40 K: yani çevrenin bi biçimde bunu kucaklaması buna tepki vermemesi için sapsmaları da normalin içine koyma çabası ee bi noktada bu da sanki yine tutucu çevre için dayatılan bişey gibi ya da olanı yok sayan bi tarafa dönüşmeye başlıyor ee biyolojik tarafın çeşitlendiği kesin ve belki işte milyarlarca insanın doğduğu büyüdüğü yerde standart bi tipi beklememek okey ama genel şeyi çizmek de ortalamada insanın bulunduğumuz noktayı belirlemek okey ee burda bana çok biyolojik kabulle ilgili değil temassızlık diye bana geliyor insanlar niye bunlarda daha keskinleşiyor bunları anormal niye görüyor diye ee gördüğüne dair bu neyle az temasınız varsa onu bi patolojize etme eğilimi ya da işte acayip tuhaf görme eğilimi var ee değdikçe ve temas ettikçe sanırım orası daha kolay biyolojiyi başka bi yere dönüştürmek gerekmiyor bunun için bu erkek ve kadın cinsiyeti dışında dört tane daha cinsiyet tanımlamak ve yasaya koymak gerekli değil galiba bunun için

Buna benzer bir vurgu aşağıdaki alıntıda da görülebilir. Katılımcının queer teorisinin ne gibi bir faydası olacağını sorguladığı ve buna cevaben araştırmacının queer teorisinin sağlayabileceği imkânlardan söz ettiği noktada; katılımcı bu sorunları “halletmek” için queer teoriye ihtiyaç olmadığını, “insan haklarını kabul etmenin” bunun için yeterli olduğunu belirtiyor.

Alıntı-12 [Katılımcı-9, erkek, 44 yaşında, deneysel psikolog-akademisyen]

40 K: ama şimdi insan hakları diye bişey var zaten yani bu insanlara ne yapacağız onlar nasıl davranılmak istiyorsa öyle davranalım onlara soralım nasıl davranılmak istiyorsunuz yani bunu sormak onları birinci sınıf insan yerine koymak diyelim sen erkek veya kadın değilsin daha aşağıdasın diye bakmak yerine herkes kadar sen de insansın ve senin değerlerine dünya görüşüne yaşamak istediğin hayat tarzına saygı gösteriyoruz söyle bize nasıl istiyorsun ona göre yapalım diyebilmek temel insan haklarını kabul etmenin ötesinde queer teoriyi kabul etmeyi gerektirmiyor queer teoriden bağımsız olarak da halledebiliriz bu meseleleri demek istiyorum

Sonuç olarak, queer teoriye yöneltilen her iki eleştirinin de kuramın *işlevselliği* üzerinden temellendirildiği söylenebilir. Katılımcılar, queer teorinin *esasen* bilimsel ve pratik açılardan işlevsel, faydalı ve/veya gerekli olmadığını vurgulayarak kuramı “araçsal değeri” üzerinden inşa etmişlerdir. Böyle bir inşa ise çoğu durumda katılımcıların kurama yönelik açıklamalarını ve eleştirilerini kendi “özel yargıları” olarak değil de “bilimsellik kriterlerine dayalı nesnel bir değerlendirme” olarak sunmalarına imkân sağlamıştır denilebilir.

Tartışma ve Sonuç

En başta da belirttiğim gibi, bu çalışma, (kendim de dahil olmak üzere) psikologların cinsiyet ve cinsellik olgularıyla birlikte queer teori hakkında nasıl konuştuklarını, ne tür değerlendirmelerde bulunduklarını anlamaya odaklanmıştır. Bununla birlikte, bu çalışmada sunduğum verilerin ve yaptığım analizin Türkiye’deki *tüm* psikologların söylemlerini kapsama iddiasında olmadığını; ortaya koyduğum analizin çalışmaya iştirak eden katılımcıların açıklamalarına ve değerlendirmelerine dayandığını özellikle belirtmek istiyorum. Bu noktada, söz konusu katılımcıların, büyük ölçüde Türkiye’nin batısında yaşamış ve/ya eğitim görmüş, şehirli, orta sınıfa mensup, dindar/muhafazakar olmayan ve Batılı psikoloji literatürüne aşina kişiler olduklarını, dolayısıyla ortaya koydukları değerlendirmelerin de ancak bu *bağlamsallık* içerisinde anlaşılabilirliğini akıldaki bulundurmaya gerekiyor. Bununla birlikte, belirli bir etkileşimsel ortamda konuşmacılar için ulaşılabilir/kullanılabilir olan açıklama biçimleri, o etkileşimi çevreleyen toplumsal/kültürel bağlamda mevcut olan söylemlere ve söylem kaynaklarına dayanırlar. Bu söylemler ve kaynaklar ise o kültürel bağlamı paylaşan herkes için (zorunlu olmamakla birlikte) belirli düzeylerde *ortaklaşan* bir anlam evreni yaratır (Potter & Wetherell, 1987; Burr, 2003). Yani aynı kültürel bağlamdaki kişiler olarak tıpatıp aynı açıklamaları yapmasak bile, bu açıklamalarımızın dayanağını oluşturan söylem kaynakları genelde aynıdır. O halde, bu çalışmanın sonuçları, her ne kadar öncelikle ve esasen çalışmaya iştirak eden katılımcıların

söylemlerini yansıtıyor olsa da bu söylemlerin Türkiye’de yaşayan/çalışan birçok psikolog için halihazırda ulaşılabilir konumda olan söylemsel kaynaklara dayandığını ve buradan hareketle birtakım genel değerlendirmeler yapılabileceğini söylemek mümkündür.

Analiz sonuçlarını değerlendirmeye geçmeden önce, (anaakım) psikoloji disiplininde cinsiyet ve cinsellik mefhumlarının geleneksel olarak nasıl ele alınagelinmiş olduğundan söz etmek yerinde olacaktır. Daha önce de belirttiğim gibi, psikoloji disiplini en başından itibaren özcü, *iki-kutuplu*, *heteronormatif* ve *cisnormatif* bir niteliğe sahip olagelmıştır (Clarke & Braun, 2012; Hyde vd., 2019; Kitzinger, 1999; Ansara & Hegarty, 2012; Hammack, Mayers & Windell, 2013; Hegarty & Massey, 2006). Bunun yanı sıra, cinsiyeti “biyolojik” ve “toplumsal” olarak birbirinden tümüyle ayrı iki farklı kategoriye ayırarak ele alma biçimi (*sex-gender dichotomy*) ise 1970’lerden itibaren psikolojide yerleşik hale gelmiştir ve büyük ölçüde hâkimiyetini sürdürmektedir (Clarke & Braun, 2012). Böyle bir disiplin içinde yetişen psikologlar da haliyle bu anlayışları çeşitli düzeylerde benimsemiş ve içselleştirmiş oluyolarlar. Bunu da psikologların söylemlerinde ve mesleki pratiklerinde çeşitli biçimlerde görebiliyoruz (örn. Ansara & Hegarty, 2012; Finn & Dell, 1999; Parlee, 1996; Roen, 2011; Semp, 2011; Mert, 2009; Şah & Tekdemir, 2021).

Bu noktada, mevcut çalışmanın sonuçlarına bakacak olursak, analiz kısmında sunduğum üzere, katılımcıların queer teoriye dair açıklamalarında üç noktanın öne çıktığını görmüştük. Buna göre:

- (1) Katılımcıların çoğu, adını bile ilk kez duydukları bu kuram hakkında konuşurken, büyük ölçüde cinsiyetle ilişkili mevcut söylem repertuarları çerçevesinde değerlendirmeler yapmışlardır. Bu doğrultuda, katılımcılar queer teoriyi biyoloji-toplum ikiliğinde “toplumsalı” öne çıkaran bir kuram olarak anlamlandırmış ve tartışmışlardır.
- (2) Katılımcılar, queer teorinin psikolojiyle ilişkisini (ve psikolojiye olası katkısını) teorik/felsefi bir düzlemde ziyade salt “araçsal” bir düzlemde tartışmışlardır. Bu

çerçevede, katılımcılar genellikle queer teorisinin mesleki pratiklerde psikologların daha empatik, anlayışlı, açık fikirli, vs. olmaları açısından faydalı bir araç olabileceğini söylemişlerdir. Burada queer teorisinin bu olası faydası, kuramın içeriğine değil farklı bir bakış açısı sunarak psikologları mesele hakkında düşünmeye sevk edebilecek olmasına dayandırılmıştır.

- (3) Bu araçsallaştırıcı değerlendirmeye bağlantılı olarak, queer teoriye yöneltilen iki keskin eleştiri vardır. Bunlardan birinde queer teorisinin “bilimsel bir açıklayıcılık gücüne” sahip olmadığı ifade edilmiş; diğesinde ise queer teorisinin insanları daha hoşgörülü yapmak adına her şeyi (yani “sapmaları” da) fazla normalize ettiği söylenmiştir.

Öncelikle, katılımcıların (ki bunların büyük kısmı lisansüstü eğitime ve/veya klinik deneyime sahiptir, en az yarısı ise belirli miktarlarda akademisyenlik deneyimine sahiptir) queer teoriyi ya hiç bilmiyor ya da çok az biliyor olmaları, üzerine düşünülmesi gereken bir durumdur. Katılımcıların queer teoriye dair bu bilgisizliklerinin bireysel bir eksiklik kadar (ve hatta ondan ziyade) *disiplin-içi* bir duruma işaret ettiği söylenebilir. Parlee’nin (1996) belirttiği gibi geleneksel olarak psikolojinin diğer sosyal bilimlerle ve felsefeyle ilişkisi oldukça zayıf olmuştur; dahası en başından itibaren psikolojinin anaakım gövdesi, psikoloji içinde var olan alternatif/eleştirel perspektifleri de görmezden gelmeyi veya yok saymayı tercih etmiştir. Bunda, psikolojideki hâkim bilişsel-deneyisel ekolün niteliksel metodolojileri çoğunlukla reddetmiş olmasının da payı vardır (Hegarty & Massey, 2006). Öyle ki 1980’lerin değişen iklimiyle birlikte postyapısalcı ve sosyal inşacı teoriler diğer sosyal bilimlere -deyim yerindeyse- kasıp kavururken bile anaakım psikoloji kendini bu tartışmalardan belirli ölçülerde uzak tutabilmiştir. Yine de psikoloji içinde de sosyal inşacı ve eleştirel akımlar gelişmiş ve hatta bazı yerlerde oldukça yayılım göstermişlerdir (bkz. Ibanez & Iniguez, 1997; Fox, Prilleltensky & Austin, 2012).

Psikolojinin, geleneksel olarak, diğer disiplinlerle sınırlı bir ilişkisellik içinde oluşu ve kurulan disiplinlerarası ilişkilerin de çoğunlukla teknik/yöntemsel düzeyde kalması, psikologların

ve ürettikleri teorilerin farklı alanlarda farklı bakış açılarıyla üretilen bilgi birikiminden de bihaber olmasına yol açmıştır. Bu durum, cinsiyet/cinsellik özelinde, meselenin öznesi olan topluluklarla (kadın ve LGBTİ+ toplulukları, örgütleri, vs.) kurulan -daha doğrusu kurulmayan- ilişkide de karşımıza çıkıyor. Bilgi üretimi sadece ‘bilim’e has bir şey değildir; her ne kadar modern pozitivist paradigma “bilgi üretme” tekelini bilimsel cemaate vermiş olsa da bilim-dışı topluluklar da bilgi üretirler. Sosyal bilimlerin bazı alanları bilimsel-olmayan toplulukların ürettikleri bilgiye daha duyarlı hale gelmiş olmakla birlikte, psikoloji genellikle bu bilgi biçimleriyle ilişki kurmamış veya “bilimsel” olmadığı gerekçesiyle ciddiye almamıştır. Ancak bugün biliyoruz ki farklı bilgi-üretici toplulukların ve (bilimsel bilgi de dahil olmak üzere) farklı bilgi biçimlerinin tümü, dünyayı anlamlandırmamızda çeşitli düzeylerde etkiye sahiptir. Bu, cinsiyet/cinsellik alanında net bir şekilde görülebilir; 1970’lerle birlikte cinsiyet ve cinsellikle ilgili fikirler, bilimsel/akademik alanda üretilen bilgi kadar (ve belki de ondan daha çok) feminist ve LGBTİ+ topluluklarının ürettiği bilgi ile de değişmiş/dönüşmüştür. Burada kastedilen şey sadece politik aktivizmle elde edilen kazanımlar değil, meselenin öznesi olan kişi ve grupların bizzat kendi deneyimleri üzerinden ürettikleri kavramların, fikirlerin ve teorilerin dolaşıma girmesidir (Harris, 2012; Parlee, 1996; Baird, 2004). Bu da çoğu zaman meseleye dışarıdan/uzaktan bakan bilim insanlarının ortaya koyduğundan çok daha *geçerli ve anlamlı* bir bilginin üretilmesine imkân sağlamıştır/sağlamaktadır. Çünkü bilimin (ve “bilimsel psikolojinin”) ortaya koyduğu teoriler, meselenin öznesi olan kişilerin/toplulukların deneyimlerini yansıtmaktan ziyade çoğu zaman bilimsel cemaatin kendi varsayımlarını ve kategorilerini yansıtmaktadır (Dever, 2012).

Türkiye’deki kurumsallaşmış (anaakım) psikoloji debir yandan kendi felsefi kökenlerini bile tartışmaktan uzak bir eğitim müfredatına sahip oluşu, bir yandan da bilimsel/akademik alana sıkış(tırıl)mış bir bilgi üretimi ile benzer bir durumu yansıtıyor. Bu durumda, bu çalışmadaki katılımcıların queer teoriye ilişkin bilgisizlikleri de pek şaşırtıcı değil. Çünkü diğer sosyal inşacı kuramlar gibi queer teori de psikolojinin pek ilişki kurmadığı bir alana tekabül ediyor (Hegarty & Massey,

2006). Oysa, Türkiye’de özellikle son 10-15 yılda sosyal inşacı teoriler (ve bununla beraber queer teori de) felsefe, sosyoloji, iletişim bilimleri, siyaset bilimi gibi alanlarda ciddi bir yer teşkil etmeye başladı (örn. Özkazanç, 2015; Çakırlar & Delice, 2012). Psikolojide ise bu ilişki halen çok sınırlı; örneğin Türkiye’deki psikoloji çıkışlı lisansüstü tezlere baktığımızda, cinsiyetin/cinselliğin sosyal inşacı/söylemsel perspektiflerle ele alındığı çalışmaların neredeyse bir elin parmakları kadar olduğu görülüyor (örn. Elçi, 2010; Aygül, 2013; Gürhanel, 2013; Atakan, 2013; Renkmen, 2012). Queer teoriyi doğrudan konu eden herhangi bir psikoloji tezi ise yok. Burada karşılaştığımız bu ilişkisizliğin, queer teoriye (ve daha genelde feminizme ve sosyal inşacı paradigmaya) yönelik *bilgisizliğin* yanı sıra bir *dirence* de işaret ettiğini söylemek mümkündür: Psikolojinin kendini pozitivist bir bilim olarak konumlandırışına dayanan bir direnç (Parlee, 1996). Yine de bir yandan kadın ve LGBTİ+ hareketlerinin güçlenmesiyle, bir yandan da niteliksel yöntemlere ilginin artması (örn. Kuş, 2007; Tanyaş, 2014) gibi gelişmelerle, Türkiye’deki psikoloji alanında da feminist, queer ve inşacı yaklaşımlara giderek daha fazla ilgi gösterilmeye başlandığı söylenebilir.

Diğer yandan burada daha da önemli olan, katılımcıların queer teoriyi bilmiyor olmalarından ziyade queer teoriye ilişkin değerlendirmelerinin mahiyetidir: Bu değerlendirmelerin büyük ölçüde cinsiyetin dikotomik inşasına ve biyolojik özcülüğe dayalı olduğunu görmüştük. Bu baskın söylemler (dikotomik ve özcü söylemler) içerisinden konuşan katılımcılar için (queer teori gibi) alternatif söylemler/açıklamalar ya bilinmez haldedir ya da baskın söylem karşısında çok cılız ve çok az ulaşılabilir durumdadır (Burr, 2003). Bu nedenle de katılımcılar, queer teoriyi, çoğunlukla bu baskın söylemlerden hareketle anlamlandırmış ve inşa etmişlerdir.

Bunu katılımcıların queer teoriye yönelttikleri eleştirilerde de tipik olarak görüyoruz. Örneğin, queer teorinin “bilimsel bir açıklayıcılık gücüne” sahip olmadığı şeklindeki eleştiride, psikolojideki pozitivist anlayışın bir tezahürü söz konusudur. Pozitivist bilim anlayışında bir kuramın “bilimselliğini” belirleyen en önemli ölçütlerden biri “yordama” gücüdür.

Yani kuramın, ele alınan olguya/davranışa ilişkin güçlü tahminlerde bulunabilmesi, bu tahminlerin de görgül bir şekilde doğrulanması beklenir (örn. Karakaş, 1988). İşte, söz konusu eleştiri de bu pozitivist beklentiler/kabuller doğrultusunda karşımıza çıkıyor: Katılımcılar için ikili cinsiyet modeli “bilimsel” bir açıklama iken queer teorinin “bilimselliği” rahatlıkla sorgulama konusu edilebiliyor.

Bununla birlikte, katılımcıların konuşmalarında “çeşitlilik”, “ranj/spektrum” ve “akışkanlık” gibi kavramların kullanımı da göze çarpmaktadır. Bu noktada, (anaakım) psikolojide son 30-40 yılda gerçekleşen dönüşümlerle birlikte (feminist dönüşümler, eşcinselliğin ve trans kimliklerin tanı sınıflandırmalarından çıkarılması, vs.) giderek baskın bir söylem haline gelen *liberal hak söylemi* karşımıza çıkıyor. Bu anlayışta, baskı ve dışlama öncelikle *tekil* bireyin maruz kaldığı bir deneyim olarak kavramsallaştırılır ve hak/eşitlik talebi de bu baskı ve dışlamaya maruz kalan bireyin “mağduriyeti” üzerinden gerekçelendirilip meşrulaştırılır (Riggs & Walker, 2006). 1970’lerden itibaren gerçekleşen söz konusu dönüşümlerle birlikte, psikoloji disiplini (ve meslek örgütleri) giderek bir “hak savunuculuğu” rolü üstlenmeye başladı (örn. APA, 2008) ve bu çerçevede, hâkim cinsiyet/cinsellik normlarının dışında kaldığı için baskı ve dışlamaya maruz kalarak “mağduriyet” yaşayan LGBTİ+ “bireylerin” haklarını savunan bir politika yürütmeye başladı (Riggs & Walker, 2006; Minton, 1997). Bununla birlikte, bir tür “azınlık grubu” gibi görülen LGBTİ+’lerin yaşadıkları sorunlar, bir “azınlık kimliği ve hakları” meselesine indirgenerek ele alındığı için gerçekleştirilen revizyonlar da bu anlayışa paralel oldu. Yani söz konusu revizyonlar, psikolojinin cinsiyet ve cinsellik üzerinden işleyen baskı ve eşitsizliğe yönelik *kendi* teorik ve kurumsal katkısını esaslı bir şekilde tartışmaya açmaktan (ve radikal bir şekilde dönüştürmekten) ziyade LGBTİ+ kimliklerine yönelik ‘kabul ve hoşgörü’ düzeyindeki artışla sınırlı kalmış oldu (Hegarty & Massey, 2006; Minton, 1997; Hammack, Mayers & Windell, 2013). İşte, büyük ölçüde bu liberal hak söylemi içinden konuşan ve psikolojideki sözü edilen dönüşümlere görece aşına olan katılımcılar, esasen inşacı söylemlerle bağlantılı olan “çeşitlilik”, “ranj/spektrum” ve “akışkanlık” gibi kavramları da kullanıma sokabiliyorlar. Ancak katılımcılar bu kavramları, inşacı söylemden hareketle

değil, kendi mevcut söylem repertuarlarından hareketle anlamlandırıyorlar. Dahası, queer teorisinin “insanların daha anlayışlı ve hoşgörülü olması için sapan noktayı da fazla normalize eden” bir söylem olarak değerlendirilebiliyor oluşu veyahut ötekileştirme/ayrımcılık gibi sorunların çözümü için “queer teoriye değil de insan haklarının kabul edilmesine ihtiyaç olduğu” yönündeki açıklamalar da yine liberal hak söylemiyle bağlantılandırılabilir. Katılımcılar, baskın konumdaki liberal hak söylemi *içinden* konuşurken, queer teoriyi de -ister istemez- insan haklarını geliştirmeyi amaçlayan yeni bir yaklaşım olarak anlamlandırmış oluyorlar. Bu da tekrardan, queer ve inşacı söylemlerin, katılımcılar için (ve genel olarak söylersek birçok psikolog için) henüz yeterince *ulaşılabilir* olmadığına işaret ediyor.

Yine de katılımcıların gerek LGBTİ+ kimliklerine yönelik “kabul, hoşgörü ve empati”ye sıklıkla vurgu yapıyor olmaları, gerekse “ranj, spektrum, çeşitlilik” gibi kavramları kullanabiliyor olmaları, Türkiye bağlamında görece *olumlu* bir gelişmeye işaret ediyor diyebiliriz. Birçok katılımcının da belirttiği gibi, Türkiye’nin genel kültürel iklimine kıyasla psikolojinin ve psikologların belirli ölçüde daha “hoşgörülü” olduğu/olmaya başladığı söylenebilir. Kendini “liberal-hümanist” bir disiplin olarak konumlandıran psikolojinin “farklılıklara” ve “farklı yaklaşımlara” daha açık hale gelmesi, “farklı” cinsiyetlilik/cinsellik hallerine sahip kişi ve grupların daha fazla kabul görmesini ve böylece maruz bırakıldıkları baskı ve ötekileştirmeye de daha fazla karşı çıkılmasını sağlayabilmektedir. Diğer yandan, liberal hak söylemi içerisinde, meselenin büyük ölçüde “bireysel hak” ve “kabul/hoşgörü” düzeyinde ele alındığını, zeminde işleyen özcü *ideolojinin* pek tartışma konusu edilmediğini söylemiştik. Özcü ideolojiye dayanan “normatif” insan doğası fikri, varoluşu bu normatiflik içinden anlamaya çalışarak buna uymayan/sıgmayan her durumu “sorun” addeder/addetmiştir. Bunun bir sonucu, en kötü durumda “sorunun” yok edilmesi veya düzeltilmesi (“iyileştirilmesi”), en iyi durumda ise “sorunlu olana” hoşgörü gösterilmesi ve/ya kimliğinin kabul edilmesi olarak karşımıza çıkar. Elbette ki durumun yok etme/düzeltilme noktasından (en azından bazı gruplar için) hoşgörü/kabul noktasına gelmiş olması azımsanmaması gereken bir şeydir. Ama daha önce de

söylenildiği gibi bu tür bir hoşgörü, kabul ve hatta “normalliğe kabul etme” durumu (örneğin, bugün artık eşcinsellik ve biseksüelliğin de heteroseksüellik *kadar* normal olduğunu söylüyoruz), meselenin temelinde yer alan normativiteyi sorgulamaya açmamaktadır. İşte queer teori bizzat bu normativite fikrine karşı çıkmakta ve varoluş çeşitliliğinin normatif bakışla anlaşılamayacağını göstermektedir. Bu noktada, Downing ve Gillett (2011) liberal-hümanist *birey* kavramına odaklı olan ve *depolitize edilmiş* mevcut psikoloji etiği yerine “queerleştirilmiş bir etik” öneriyorlar; insanı ve eylemlerini özcü ikilikler içinde ele almayan, varoluş çeşitliliğini normatif sınırlara sıkıştırmayan ve farklılıkların koşulsuz kabulünü savunan bir etik. Böyle bir etik-politik duruş; gerek psikolojinin bilimsel/ideolojik varsayımlarını gerekse bunları bizzat yeniden üreten özneler (psikologlar) olarak kendi rolümüzü *esaslı* bir şekilde sorgulayabilmek ve daha da önemlisi dönüştürebilmek açısından elzemdir.

Notlar

- * Yrd. Doç. Dr., Lefke Avrupa Üniversitesi Psikoloji Bölümü, Lefke, KKTC (ORCID: 0000-0002-5376-0965), umutsahh@gmail.com
- [1] 2010-2019 yılları arasında ders verdiğim İstanbul Arel Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nde de durum tam olarak böyleydi. Bölüm müfredatında seçmeli ders olarak bulunan "toplumsal cinsiyet" dersinin açılıp açılmaması ancak o dersi vermek isteyen bir hocanın olmasına bağlıydı. Bununla birlikte, ders açılabilirse, her öğrenci bu dersi almış oluyordu. Bu durumun birçok psikoloji bölümünde benzer şekilde işlediğini söylemek mümkün.
- [2] Katılımcıların kendi anlamlandırma biçimlerini sınırlamamak adına, görüşmelerde "biyolojik cinsiyet" veya "toplumsal cinsiyet" kavramlarını doğrudan kullanmadım. Bunun yerine, gündelik kullanımdaki gibi "cinsiyet" kelimesi ile konuşmaya başladım ve ancak katılımcılar bu kavramları ifade ettikten sonra ben de kullandım.
- [3] Queer teori hakkında hiç bilgisi olmadığını veya çok az bilgisi olduğunu söyleyen katılımcılara bir fikir vermek adına şöyle bir açıklama yaptım: *Queer teori, cinsiyet ve cinsellik biçimlerinin "doğal" değil de inşa edilmiş olduğunu iddia eder. Teoriye göre kadınlık/erkeklik dediğimiz şey, tarihsel olarak çeşitli söylemlerle üretilmiştir. Biz bunları tekrar tekrar performe ederek kalıplaştırırız ve böylece bizden bağımsız doğal cinsiyetlermiş gibi görünürler gözümüze. Yani cinsiyet dediğimiz şey, icra ettiğimiz cinsiyet edimlerinin sonucu değil, sonucudur.*

Kaynakça

- Ansara, Y.G. & Hegarty, P. (2012). Cisgenderism in psychology: Pathologizing and misgendering children from 1999 to 2008. *Psychology & Sexuality*, 3(2), 137-160.
- APA (2008). *Resolution on Transgender, Gender Identity and Gender Expression Non-Discrimination*. <http://www.apa.org/about/policy/transgender.aspx>
- Atakan, M. (2013). *Sözel Etkileşimlerde Toplumsal Cinsiyet Kuruluşu ve Akran Kültürü*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Aygül, Z. (2013). *Türkiyeli Erkeklerin Karşılıklı Gündelik Konuşmalarında 'Erkek Olmak' Üzerine Anlam Kuruluşlarının İncelenmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Aypar, G. (2014). *İstanbul'da Yaşayan Transların Dışlanma, Ayrımcılık ve Ötekileştirme Deneyimleri ve Baş Etme Süreçleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Okan Üniversitesi, İstanbul.
- Baird, Vanessa (2004). *Cinsel Çeşitlilik: Yönelimler, Politikalar, Haklar ve İhlaller*. İstanbul: Metis.
- Bolak-Boratav, H. (2001). Feminist psikoloji: Nedir, nasıl gelişti, psikolojiye getirdiği yeni açılımlar. *Türk Psikoloji Yazıları*, 4(7), 1-19.
- Bolak-Boratav, Hale (2011). "Searching for Feminism in Psychology in Turkey". R. Rutherford, R. Capdevila, U. Vindhya & I. Palmay (Ed.), *Handbook of International Feminisms: Perspectives on Psychology, Women, Culture, and Rights* (s. 17-36). New York: Springer.
- Boyacıoğlu, İ. & Hünler, O. S. (2018). Türkiye'de psikoloji alanında kadın çalışmaları ve kadın akademisyenlerin çalışma ortamı üzerine bir inceleme. *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*, 2(1), 1-18.
- Butler, Judith (2008). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. İstanbul: Metis.
- Burr, Vivian (2003). *Social Constructionism*. London: Routledge.
- Clarke, Victoria & Braun, Virginia (2012). "Toplumsal Cinsiyet". D. Fox, I. Prilleltensky & S. Austin (Ed.), *Eleştirel Psikoloji* (s. 306-327). İstanbul: Ayrıntı.
- Çakırlar, Cüneyt & Delice, Serkan (2012). *Cinsellik Muamması: Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet*. İstanbul: Metis.
- Çelen, Nermin (2011). *Ergenlik ve Genç Yetişkinlik*. İstanbul: Papatya.
- Dever, A. (2012). Bilginin efendileri: Epistemik cemaat. *FLSF: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 13, 201-217.
- Downing, L. & Gillett, R. (2011). Viewing critical psychology through the lens of queer. *Psychology & Sexuality*, 2(1), 4-15.
- Dökmen, Zehra (2014). *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Remzi.
- Dökmen, Z. (2003). Çalışma durumları farklı üç grup kadında ruh sağlığı, kontrol odağı inancı ve cinsiyet rolü. *Türk Psikoloji Dergisi*, 18(51), 111-124.

- Elçi, E. (2010). *'Kadın Olma'nın Anlamının Kadınların Söylemindeki İnşası ve Bu İnşayı Yaparken Kullanılan Dilsel Kaynaklar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Finn, M. & Dell, P. (1999). Practises of body management: Transgenderism and embodiment. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 9, 463-476.
- Fox, Dennis, Prilleltensky, Isaac & Austin, Stephanie (2012). *Eleştirel Psikoloji*. İstanbul: Ayrıntı.
- Göregenli, Melek (2006). "Gruplararası İlişki İdeolojisi Olarak Homofobi". *Geylerin ve Lezbiyenlerin Sorunları ve Toplumsal Barış İçin Çözüm Arayışları* (s. 142-148). Ankara: Kaos GL.
- Gürel, A. (2017). Feminist psikolojinin makus talihi. *Psikoloji ve Toplum*, 1, 13-18.
- Gürhanel, M. (2013). *Geylerin, Güç Kullanımı Olarak Gündelik Konuşmalarında Kadını Dilde Kurgulayışları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Hammack, P.L., Mayers, L. & Windell, E.P. (2011). Narrative, psychology and the politics of sexual identity in the United States: from 'sickness' to 'species' to 'subject'. *Psychology & Sexuality*, 1-25.
- Harre, Rom & Gillett, Grant (1994). *Discursive Mind*. London: Sage.
- Harris, B. (2012). "Eleştirel Psikologların Psikoloji Tarihi Hakkında Bilmesi Gerekenler". D. Fox, I. Prilleltensky & S. Austin (Ed.), *Eleştirel Psikoloji* (s.52-72). İstanbul: Ayrıntı.
- Hegarty, P. (2011). Sexuality, normality and intelligence. What is queer theory up against? *Psychology & Sexuality*, 2(1), 45-57.
- Hegarty, P. & Massey, S. (2006). Anti-homosexual prejudice... as opposed to what? Queer theory and the social psychology of anti-homosexual attitudes. *Journey of Homosexuality*, 52(1-2), 47-71.
- Hyde, J.S., Bigler, R.S., Joel, D., Tate, C.C. & van Anders, S.M. (2019). The future of sex and gender in psychology: Five challenges to the gender binary. *American Psychologist*, 74(2), 171-193.
- Ibanez, Tomas & Iniguez, Lupicinio (1997). *Critical Social Psychology*. London: Sage.
- Jagose, Annamarie (2015). *Queer Teori: Bir Giriş*. Ankara: NotaBene.
- Kabacaoğlu, G. (2015). *Gey ve Lezbiyenlerde Açılma Süreci: Nitel Bir Çalışma*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Karakas, Sirel (1988). *Bilimsel Psikoloji: Temel İlkeler*. Ankara: TBMM Vakfı.
- Kitzinger, C. (1999). Intersexuality: Deconstructing the sex/gender binary. *Feminism & Psychology*, 9(4), 493-498.
- Kuş, E. (2007). Sosyal bilim metodolojisinde paradigma dönüşümü ve psikolojide nitel araştırma. *Türk Psikoloji Yazıları*, 10(20), 19-41.
- Mert, Y. (2009). "Psikoloji Pratiğinde Eşcinsellik". *Anti-Homofobi Kitabı* (s.84-86) içinde. Ankara: Kaos GL.
- Minton, H.L. (1997). Queer theory: Historical roots and implications for psychology. *Theory & Psychology*, 7(3), 337-353.
- Özkazanç, Alev (2015). *Feminizm ve Queer Kuram*. Ankara: Dipnot.
- Özşungur, P. (2010). Cinsel kimlik gelişimi ve cinsel kimlik bozukluğunda psikososyal değişkenler: Gözden geçirme. *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi*, 17(3), 163-174.
- Parlee, M.B. (1996). Situated knowledges of personal embodiment: Transgender activists' and psychological theorists' perspectives on 'sex' and 'gender'. *Theory & Psychology*, 6, 625-645.
- Potter, Jonattan & Wetherell, Margaret (1987). *Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behaviour*. London: Sage.
- Renkmen, M.S. (2012). *Evlilik Programlarında Hegemonik Erkekliğin İnşası, Temsili ve Ataerkil Söylem*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Riggs, D.W. & Walker, G.A. (2006). Queer(y)ing rights: Psychology, liberal individualism and colonisation. *Australian Psychologist*, 41(2), 95-103.
- Roen, K. (2011). The discursive and clinical production of trans youth: Gender variant youth who seek puberty suppression. *Psychology & Sexuality*, 2(1), 58-68.
- Sakallı-Uğurlu, N. (2003). Cinsiyetçilik: Kadınlara ve erkeklere ilişkin tutumlar ve çelişik duygulu cinsiyetçilik kuramı. *Türk Psikoloji Yazıları*, 6(11-12), 1-20.
- Semp, D. (2011). Questioning heteronormativity: Using queer theory to inform research and practice within public mental health services. *Psychology & Sexuality*, 2(1), 69-86.
- Smith, Jonathan A. (1995). "Semi-structured Interviewing and Qualitative Analysis". J. A. Smith, R. Harre & L. V. Langenhove (Ed.), *Rethinking Methods In Psychology* (s. 9-26). London: Sage.
- Stone, Alison (2015). *Feminist Felsefeye Giriş*. İstanbul: Otonom.
- Şah, U. (2009). *Türkiye'deki Gençlerin Cinsel Yönelimlere İlişkin Sosyal Temsilleri ve Homofobi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Şah, U. (2016). *Psikolojinin Çeşitli Alanlarında Çalışan Psikologların Cinsiyete, Toplumsal Cinsiyete ve Queer Kuramına İlişkin Söylemleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Şah, U. & Tekdemir, G. (2021). Discourses of psychologists on sex/gender in Turkey: A qualitative study. *Asya Studies*, 5(16), 151-161.
- Tanyaş, B. (2014). Nitel araştırma yöntemlerine giriş: Genel ilkeler ve psikolojideki uygulamaları. *Eleştirel Psikoloji Bülteni*, 5, 25-38.
- Türkoğlu, B. (2013). *Violence as a Way of Reconstructing Manhood: The Role of Threatened Manhood and Masculine Ideology on Violence Against Women*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ, Ankara.
- Wetherell, Margaret & Potter, Jonathan (1988). "Discourse Analysis and the Identification of Interpretative Repertoires". C. Antaki (Ed.), *Analysing Everyday Explanation: A Casebook of Methods* (s. 168-183). London: Sage.

Foucaultcu İktidar Teknolojileri ve LGBTİ+ Karşıtlığı: Boğaziçi Protestoları Vakası

Oğulcan Yediveren*

Özet

2021 yılının başında Cumhurbaşkanı Erdoğan Boğaziçi Üniversitesi'ne üniversitenin rektör seçimlerini yapmasını beklemeden doğrudan bir rektör ataması yaptı. Bu rektör ataması üniversiteli öğrenciler ve akademisyenler tarafından antidemokratik bir karar ve üniversitenin özerkliğine yapılmış bir müdahale olmakla eleştirildi. Bu atama üniversite bileşenlerinin protestolarına yol açtı. Boğaziçi Protestoları sırasında yetkililer bu protestolara ilişkin yaptıkları açıklamalarda sıkça üniversiteli öğrencileri ve LGBTİ+'ları hedef gösterdi. Makalemden hükümet yetkililerinin Boğaziçi Protestoları'na ilişkin açıklamalarında LGBTİ+ karşıtlığı içerenleri veri olarak kullandım. Topladığım verileri eleştirel söylem analizi yöntemiyle inceleyerek hükümetin daha geniş çaptaki ekonomi politikaları ve cinsellik politikaları ile ilişkilendirdim. Buna ek olarak hükümetin Boğaziçi Protestoları esnasında protestoları dindirmek için kullandığı taktik ve araçların neler olduğuna dair bir tartışma yürüttüm. Analizimi neoliberal rasyonalite, yönetimsellik ve biyopolitika kavramlarını kullanarak Foucaultcu perspektiften yaptım. Analizimin sonucunda Boğaziçi Üniversitesi'ne rektör seçimleri beklenmeden yapılan atamanın ve bu süreçte üretilen LGBTİ+ karşıtı söylemlerin hükümetin ürettiği neoliberal politikalar ve nüfusu arttırıcı nüfus politikaları ile sıkı sıkıya ilişki olduğunu gösterdim.

Anahtar kelimeler: Boğaziçi Protestoları, LGBTİ, biyopolitika, yönetimsellik, neoliberal rasyonalite

Abstract

At the beginning of 2021, President Erdoğan appointed a rector directly to Boğaziçi University, without waiting for the university to hold rector elections. This rector's appointment was criticized by university students and academics as an anti-democratic decision and an interference with the university's autonomy. This appointment sparked protests from university constituents. During the Boğaziçi Protests, the authorities frequently targeted university students and LGBTİ+s in their statements regarding these protests. In my article, I used as data the statements of government officials regarding the Boğaziçi Protests that contain anti-LGBTİ+ discourses. I analyzed the data I gathered using critical discourse analysis and correlated it with the government's broader economic and sexual policies. In addition, I had a discussion about the tactics and means used by the government to quell the protests during the Boğaziçi Protests. I made my analysis from a Foucauldian perspective, using the concepts of neoliberal rationality, governmentality, and biopolitics. As a result of my analysis, I showed that the appointment made before the rector elections to Boğaziçi University and the anti-LGBTİ+ discourses produced in this process are closely related to the neoliberal policies produced by the government and population policies that increase the population.

Keywords: the Boğaziçi Protests, LGBTİ+, neoliberal rationality, governmentality, biopolitics

Foucaultcu İktidar Teknolojileri ve LGBTİ+ Karşıtlığı: Boğaziçi Protestoları Vakası

2021 yılının ilk günü Cumhurbaşkanı Erdoğan Boğaziçi Üniversitesi rektörünü üniversite senatosunun rektör seçimini yapmasını beklemeden doğrudan atadı (Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi, 2021). Hemen ardından 4 Ocak günü Boğaziçi Üniversitesi öğrencilerinin çağrısı üzerine rektör ataması büyük bir kalabalık tarafından protesto edildi (Euronews, 2021). Öğrenciler protesto esnasında yaptıkları basın açıklamasında rektörün üniversite bileşenlerinin oylamasına sunulmadan tepeden inme ve antidemokratik bir karar alma süreciyle atanmasının akademik ve bilimsel özerkliği yok edeceğini ve bu atamanın üniversitenin bağımsızlığına doğrudan müdahale eden siyasi bir karar olduğunu söylediler (EuroNews, 2021). 5 Ocak günü öğrenciler atama kararını protesto etmek amacıyla kampüs içerisinde kesintisiz nöbet eylemine başladılar (Evrensel, 2021). Aynı gün akademisyenler de kesintisiz nöbet kapsamı altında rektörlük binasına sırt dönme eylemine başladılar (Tele1, 2021). Bu protestolara LGBTİ+'lar da LGBTİ+'ları simgeleyen bayraklarla katıldılar ve Boğaziçi Üniversitesi LGBTİ+ Çalışmaları Kulübü (BÜLGBTİ+) 8 Ocak'ta rektör atamasına karşı olduklarını deklare eden bir metin yayınladı (BÜLGBTİ+, 2021). Eylemlere katılan LGBTİ+ öğrenciler birçok medya kuruluşu ve Cumhurbaşkanı, İçişleri Bakanı ve Diyanet İşleri Başkanı gibi birçok yüksek düzey devlet yetkilisi tarafından sıkça hedef gösterildi (Kural, 2021).

Bu makalede Foucaultcu bir perspektiften Boğaziçi Protestoları'nı merkeze alarak Türkiye'de yükselen LGBTİ+ karşıtlığını analiz etmeye çalışacağım. Analizimde Boğaziçi Protestoları'na ilişkin olarak yapılan resmî açıklamalardan LGBTİ+ karşıtlığı içerenleri veri olarak inceleyeceğim. İncelememi yaparken eleştirel söylem analizi yöntemini Fairclough'un tanımladığı şekilde kullanacağım. Fairclough (1995, 132) eleştirel söylem analizini şöyle tanımlar:

“Eleştirel söylem analizi; (a) söylemsel pratikler, olaylar ve metinler ve (b) daha geniş çaptaki sosyal ve kültürel yapılar, ilişkiler ve süreçler arasındaki genellikle belirsiz nedensellik ve belirlenim ilişkilerini sistematik olarak keşfetmeyi amaçlar. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi

keşfederek söylemsel pratikler, olaylar ve metinlerin nasıl ortaya çıktığını ve nasıl iktidar ilişkileri ve iktidar üzerindeki mücadele tarafından ideolojik olarak şekillendirildiğini inceler.»

Bu analiz yöntemi ile hükümet yetkililerinin ürettiği LGBTİ+ karşıtı söylemleri, hükümetin daha geniş çaptaki ekonomi politikaları ve cinsellik politikaları ile ilişkilendirerek inceleyeceğim. Bu ilişkilendirmeyi yaparken Foucault'nun biyopolitika, yönetimsellik ve neoliberal rasyonalite kavramlarına başvuracağım. Analizimi güçlendireceğini düşündüğüm noktalarda Boğaziçi Protestoları'ndan önce devlet yetkilileri ve kurumları tarafından yapılan LGBTİ+ karşıtı resmî açıklamaları da analizime dahil edeceğim. Böyle yaparak hükümetin Boğaziçi Protestoları'na ilişkin açıklamalarında ürettiği LGBTİ+ karşıtı söylemler ve ürettiği politikalar arasında daha bütünlüklü ve tutarlı bir ilişki kurmayı hedefliyorum. Bu analizimin sonucunda ise günümüzde artan LGBTİ+ karşıtlığının, Türkiye'deki neoliberal politikalar ve güncel cinsellik politikalarıyla nasıl iç içe geçtiğini göstermeye çalışacağım.

Makalenin ilk bölümünde güncel cinsellik politikaları ve artan LGBTİ+ karşıtlığı arasındaki ilişkiyi kurarak Türkiye'de biyopolitikanın nasıl işlediğini analiz edeceğim. İkinci bölümde hukukun taktikselleştirilmesi ve LGBTİ+ düşmanı söylemler aracılığıyla yönetimselliğin sahasında egemen iktidarın dirildiğini iddia edeceğim. Son bölümde ise yönetimselliğin arkasında yatan neoliberal rasyonalite ve yükselen LGBTİ+ karşıtlığı arasındaki ilişkiyi kuracağım.

Biyopolitika ve LGBTİ+ Karşıtlığı

Foucault, egemen iktidarın 17. yüzyılın sonunda disiplinci iktidara dönüştüğünü, 18. Yüzyılın başında ise disiplinci iktidarı dışlamayan ama onu tamamlayan biyoiktidarın ortaya çıktığını yazar (Foucault, 2003, 241-242) Yani, 18. yüzyıla kadar hâkim iktidar biçimi egemen iktidardır. Egemen iktidar iki siyasi hakkı elinde bulundurarak işler: “öldürme” ve “yaşamaya izin verme” hakları (a.g.e, 241). Buna göre egemen, öznelerin yaşayıp yaşamayacaklarına karar verme hakkını elinde bulundurduğu için iktidar

konumunda oturur. Foucault (2003, 240), bu iki hakkın paradoksal ve asimetrik bir şekilde var olduğunu söyler. Egemen öldürebildiği sürece iktidarını gösterir ve öldürme hakkını kullandığı an iktidarının en çıplak şekilde görünür olduğu andır (a.g.e, 240). Yaşamaya izin verme hakkı ise egemenin öldürme hakkını kullanmaması üzerinden dolayı olarak kullanılabilir (a.g.e, 240). Yani, egemen iktidar zor kullanımı ile karakterize edilebilecek baskıcı bir iktidardır.

17. ve özellikle 18. yüzyılda hukukçuların “yaşama hakkı” üzerine tartışmaya başladıkları görülür (a.g.e, 241). Foucault (2003, 241-242), bu tartışmaları o zaman diliminde yaşamın sorunsallaştırılmaya başlandığının kanıtı olarak görür ve buna paralel olarak egemen iktidarın disiplinci iktidara dönüştüğünü yazar. Disiplinci iktidar bedenlere odaklanır ve bedenleri kontrol eder, en verimli olacak şekilde mekâna dağıtır ve eğiterek üretkenliğini arttırmayı hedefler (a.g.e, 242). Yani, egemen iktidarın aksine disiplinci iktidar bedeni öldürmek yerine yaşatır.

18. yüzyılın sonunda disiplinci iktidarı dışlamayan, onun içine sızarak onu belirli bir ölçüde dönüştüren, onun teknikleri içine gömülü biyoiktidar adında yeni bir iktidar biçimi ortaya çıkar (a.g.e, 242). Bu birbirinin içerisinde gömülü halde bulunan biyoiktidar-disiplinci iktidarın gelişimini tamamlamasıyla birlikte egemen iktidarın “öldürme” ve “yaşamaya izin verme” hakkı yerini tamamen “yaşatma” ve “ölüme bırakma” hakkına bırakır (a.g.e, 241). Yani, biyoiktidarın ortaya çıkmasıyla birlikte yaşam iktidarın ilgilendiği temel mesele haline alır. Böylece, temel mesele kimin ölüp kimin yaşayacağı sorunundan çıkıp nasıl bir yaşam sürüleceği sorununa evrilir (a.g.e, 246). İktidar yaşamı üretmekle ve onu yönetmekle ilgilenir. Kısacası, biyoiktidar egemen iktidarın aksine baskıcı değil tıpkı disiplinci iktidar gibi üretken bir iktidardır.

Her ne kadar disiplinci iktidar ve biyoiktidar birlikte işleseler de birbirleriyle aynı şeyler değildir. Biyoiktidar, disiplinci iktidardan farklı bir seviyede ve kapsamda işler, daha farklı enstrümanlar kullanır (a.g.e, 242). Örneğin; disiplinci iktidar beden üzerinde işlerken biyoiktidar daha genelde işler ve nüfusun yönetilmesi ile ilgilenir (a.g.e, 245). Teker teker bedenlerin üretkenliğini değil, nüfusun genel üretkenliğini arttırmayı hedefler (a.g.e 246). Nüfusun

üretkenliğini arttırabilmek için doğum, ölüm ve hastalık oranı gibi biyolojik süreçleri yönetir (a.g.e, 243). Nüfusun genel dengesini korumayı ve bir “yaşama halini” optimize etmeyi amaçlar (a.g.e, 246). Bedenleri disipline etmek yerine nüfus içindeki varyasyonları etkisiz hale getirerek onu düzenler (a.g.e, 245). Nüfusun genel verimliliğini arttırmak için istatistikler, tahminler, tıp, kamu hijyeni, halk sağlığı önlemleri ve doğum politikaları gibi teknikleri, teknolojileri ve mekanizmaları kullanır (a.g.e, 245). Disiplinci iktidar insanı bir beden olarak ele alırken, biyoiktidar insanı tür olarak ele alır (a.g.e, 242). Yani, disiplinci iktidar insan bedeninin anatomo-siyasetiyle ilgilenirken biyoiktidar insan ırkının biyopolitikasıyla ilgilenir (a.g.e, 243).

Cinsellik, disiplinci iktidarın biyoiktidarla iç içe geçmesiyle birlikte iktidarın güçlü bir şekilde varlık gösterdiği alanlardan biri haline gelir (a.g.e., 251). Bunun sebebi cinselliğin hem bedeni hem de nüfusu aynı anda kesen bir alan olmasıdır (a.g.e., 251). Birincisi, cinsellik son derece bedensel bir davranış biçimidir. Böylece disiplinci iktidar, aile ve okul gibi enstrümanları aracılığıyla cinselliği kontrol ederek bedenleri disipline eder (a.g.e., 251). Örneğin; aile ve okul çocuğu gözetleyerek ve ona cinsellik eğitimi vererek onu disipline edebilir. İkincisi, cinsellik aynı zamanda epey üremeyele ilişkilidir (a.g.e., 251). Dolayısıyla cinsellik daha geniş biyolojik süreçleri etkiler (a.g.e., 251). Bu nedenle, cinsellik nüfusun düzenlenmesinde hayati bir role sahiptir (a.g.e., 251). Sonuç olarak cinsellik, beden ile nüfusun kesiştiği noktada var olur.

Foucault’nun sunduğu bu kavramsal çerçeve üzerinden son yıllarda Türkiye’de artan LGBTİ düşmanlığını nasıl anlamlandırabiliriz? Cinsellik hükümet tarafından hangi politikalarla şekillendirilmektedir ve bunun LGBTİ+ karşıtlığı ile ilişkisi nedir? LGBTİ+ karşıtlığı nüfusun ve bedenlerin yönetilmesinde hangi işlevlere sahiptir? Özellikle, Boğaziçi Protestoları sırasında üretilen LGBTİ+ düşmanı söylemleri güncel cinsellik politikaları bağlamında nasıl anlamlandırırız? Bunu anlamak için Boğaziçi Protestoları’ndan önce ve Boğaziçi Protestoları sırasında üretilen LGBTİ+ düşmanı söylemlere bakmayı öneriyorum.

İstanbul Onur Yürüyüşü yapılmaya başlandığı 2003 yılından bugüne dek geçen sürede ilk kez 2015 yılında yasaklandı.

2015'ten günümüze dek her yıl başka şehirlerde de yapılan onur yürüyüşleri yasaklanmaya başlandı ve bu yasaklar LGBTİ+'ların kamusal alanda görünür olmasının neredeyse de facto olarak yasak olduğu bir noktaya evirildi (Eşit Haklar İçin İzleme Derneği, 2019; Uluslararası Af Örgütü, 2019)

2015 yılından itibaren Türkiye'nin birçok farklı şehrinde Onur Yürüyüşü'ne konulan yasağı duyurmak amacıyla yayınlanan Valilik metinlerinde yasağa gösterilen sebepler çoğunlukla birbiriyle alakasız ve bütünlükten yoksunlardı. İlk başlarda her sene ve her Valiliğin başka sebepler ile yürüyüşü yasaklaması bu sebeplerin yasalara uydurulan "formalite icabı" sebepler olduğu izlenimi yaratmaktaydı. 2019 yılında tüm bu birbirine benzemez sebeplerin tek bir metinde buluştuğunu gördük. Buna göre İstanbul Valiliği Onur Yürüyüşü yasağını şu ifadelerle duyurmaktaydı:

"...halkın huzur ve güvenliğinin, kişi dokunulmazlığının, tasarrufa müteallik emniyetin, genel sağlığın ve genel ahlakın, başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması, olası şiddet ve terör olaylarının önlenmesi, provokatif eylem ve olayların yaşanmaması..." (İstanbul Valiliği, 2019)

Bundan hemen bir yıl sonra Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş (2020) hutbesinde şu ifadeleri kullandı:

"Ey insanlar! İslam zinayı en büyük haramlardan kabul ediyor. Lûtiliği, Eşcinselliği lanetliyor. Nedir bunun hikmeti. Hastalıkları beraberinde getirmesi ve nesli çürütmesidir, bunun hikmeti. Yılda yüzbinlerce insan gayri meşru ve nikahsız hayatın islamî literatürdeki ismi zina olan bu büyük haramın sebep olduğu HIV virüsüne maruz kalıyor. Geliniz bu tür kötülüklerden insanları korumak için birlikte mücadele edelim."

Ali Erbaş'ın açıklamasında eşcinselliğin HIV ile birlikte anılmasından LGBTİ+'ların "bulaşıcı bir virüs" olarak çerçeveslendiğini çıkarabiliriz. Bu denkleştirmeye birlikte LGBTİ+ kimliklerin hem bir "hastalık" olduğu hem de LGBTİ+ kimliklerin bulaşarak yayılabileceğinin varsayıldığını da söyleyebiliriz. İstanbul Valiliğinin açıklamasındaki LGBTİ+'ların kamusal alanda var olmasının "genel sağlığı bozacağı" iddiasının bu iki varsayımla

örtüştüğü söylenebilir. Buna göre, "bulaşıcı bir hastalık" olan LGBTİ+ kimlikler kamusal alanda var olurlarsa bu "hastalık" genele yayılır ve kamu sağlığı bozulur. LGBTİ+ kimliklerin "nesli tüketecek" ve "halkın güvenliğini bozacak" bir tehlike olarak konumlanmasını da LGBTİ+ kimliklerin "bulaşıcı bir hastalık" olarak görüldüğünün bir diğer kanıtı olarak görebiliriz. Bu iki açıklamanın Türkiye'de yükselen LGBTİ+ karşıtı politikaların arkasında yatan mantığı anlamamıza yardımcı olacağını düşünüyorum. Peki, bu LGBTİ+ karşıtı söylemlerin güncel cinsellik politikaları ile ilişkisi nedir?

Türkiye'de 1960'lardan beri ilk kez 2014-2018 kalkınma planı ile birlikte antinatalist politikaların¹ yerini pronatalist politikalar² aldı (Yılmaz, 2018, 225). Aslında, Başbakan Erdoğan'ın bu kalkınma planından hemen önce yaptığı kürtaj karşıtı açıklaması (2012) ve hemen ardından gelen de facto kürtaj yasakları cinsel sağlık ve üreme sağlığı (CSÜS) alanında yaşanacak olan bu dönüşümün habercisiydi (Yılmaz, 2018, 225). 2014 yılında yayınlanan kalkınma planında daha önceki yıllarda aile planlaması ve CSÜS'e yapılan vurgu yerini "ailenin ve genç nüfusun korunması"na bıraktı (a.g.e., s. 225).

LGBTİ+ düşmanı söylemlerin arkasındaki mantık ve 2010'lardan beri uygulanan CSÜS politikaları birbirinin tamamlayıcısı gibi gözüküyor. Hükümet bir yandan üremeyi teşvik ederken diğer yandan üremeyle sonuçlanmayacak cinsellikleri marjinalize ve kriminalize ediyor. Bununla yetinmeyip üreme/ürememe üzerinden kurduğu iki cinsellik kategorisini birbirinin düşmanı olarak konumluyor. LGBTİ+'larla eşdeğer tuttuğu "gayrimeşru ve nikahsız yaşamı" insan türünün tükenmesine sebep olacak bir güvenlik sorunu olarak resmediyor. Bir yandan üreme ile sonuçlanmayan cinsellikler yüzünden neslin tükeneceği korkusunu yayıyor; diğer yandan tekeşli, evlilik içi ve üreme amacıyla yapılan cinsellikleri bu korkunun panzehiri olarak konumluyor. LGBTİ+ düşmanı söylemler ile sadece LGBTİ+ bedenleri "disipline etmeyi" hedeflemiyor aynı zamanda nüfusun geri kalanının nasıl bir cinsellik ve yaşam süreceğini bu söylemler üzerinden "düzenliyor".

Boğaziçi Protestoları boyunca yetkililer tarafından yayılan LGBTİ+ düşmanı söylemler LGBTİ+'ların bir güvenlik sorunu olarak konumlandırılmasının ve böylece cinselliğin

karşıt iki kategoriye indirgenmesinin en son örnekleri oldular. Örneğin; Cumhurbaşkanı Erdoğan (2021), Boğaziçi Protestoları'na ilişkin yaptığı açıklamada şu ifadeleri kullandı:

“Hep söylerim, cennet annelerin ayakları altındadır. Onun için anneler kutsaldır. Onlarla birlikte bu yolu yürüyeceğiz. Ülkemizi ihya ve inşa edeceğiz. Ailenin direği annedir anne. Bu lezbiyenlerin mezbiyenlerin söylediklerine takılmayalım, biz analarımıza bakalım. Ailenin direği annedir anne. Bu annelerimizle birlikte geleceğe emin adımlarla yürüyeceğiz”

Bu açıklamada anne olmuş kadınlar ve lezbiyen kadınlar iki cinsellik ve yaşam biçimini simgeliyor. Bunlardan ilki evli, tekeşli bir hayata ve üreme amaçlı cinselliğe işaret ederken, ikincisi “gayrimeşru ve nikahsız” yaşamı, haz için yapılan cinselliği simgeliyor. Erdoğan yaptığı açıklamasında anne olan kadınları ve lezbiyen kadınları ikisinden biri tercih edilmesi zorunlu ve dolayısıyla karşılaştırmaya tabii tutulan iki karşıt kategori olarak kuruyor. Bu açıklamayla sadece belirli bir cinsellik ve yaşam biçimini norm olarak kurmakla kalmıyor aynı zamanda cinsiyet rollerini de tekrar üretiyor.

Yine Erdoğan'ın Boğaziçi Protestoları'na ilişkin iki gün arayla yaptığı açıklamalarda şu ifadeler geçiyor:

“Siz kıran dökken gençlik değil, tam aksine kırılanları, dökülenleri ayağa kaldıran gençliksiniz. Gençliğimizi, LGBT gençliği değil tarihten gelen bu milletin o şanlı tarihindeki gençlik olarak ileri taşıyacağız” (Erdoğan, 2021)

“Artık bu ülke Taksim'deki bir Gezi olayını yaşamayacak ve yaşatmayacaktır. Cudi'de, Gabar'da, teröristleri nasıl oralarda inlerine girdiysek bundan sonra da her yerde aynı şekilde buna devam edeceğiz. LGBT, yok öyle bir şey. Bu ülke millidir, manevidir ve bu değerlerle geleceğe yürümektedir” (Erdoğan, 2021)

Bu iki açıklamada tekrar eden iki tema gençlik ve gelecek olarak öne çıkıyor. Bu temalar 2010'lu yıllardan itibaren antinatalist politikaların yerini alan pronatalist politikalar ve 2014-2018 kalkınma planında geçen “ailenin ve genç nüfusun korunması” ifadeleriyle örtüşmekte. Ayrıca,

Erdoğan bu açıklamalarıyla LGBTİ+'ları teröristler yani bir güvenlik sorunu olarak kurguluyor. Tüm bu açıklamalar birlikte düşünüldüğünde Erdoğan'ın tasavvur ettiği gelecek; cinselliğin sadece üremek için yapıldığı, genç nüfusun yoğun olduğu ve nüfusun üretici güçlerine zararlı olarak gördüğü her kesimin yani LGBTİ+'ların toplumdan tasfiye edildiği bir gelecektir.

2015 yılından itibaren LGBTİ+'ların kamusal alandaki görünürlüğüne getirilen yasaklar artış gösterdi ve buna paralel olarak devlet yetkililerinin de LGBTİ+ karşıtı söylemleri daha sık dile getirdiğini gördük. Bana kalırsa hükümet LGBTİ+ karşıtı söylemleri ile hem LGBTİ+'ları ve Boğaziçi Protestosu'na katılanları disipline etmeye çalıştı hem de belirli bir yaşam biçimini ve cinselliği nüfusun geri kalanına yaymayı hedefledi.

Yönetimselliğin Alanında Egemenliğin Doğuşu

Foucault, 1975-76 yıllarında verdiği “Toplumu Savunmak Gerekir” isimli derslerinde ilk kez biyopolitika kavramı üstüne etraflıca konuşur (2003). İki yıl sonra Biyopolitikanın Doğuşu isimli derslerinde biyopolitika kavramı üstüne fikirlerini genişletir ve bu kavramla yakından ilişkili olan yönetimsellik kavramını ortaya atar (2015).

Foucault (1991, 102-103), yönetimsellik kavramı ile üç şeyi ima ettiğini söyler:

“Yönetimsellik ile özgül ancak karmaşık bir iktidar biçiminin uygulanmasını mümkün kılan kurumlar, kurallı süreçler, analiz ve değerlendirmeler, hesaplar ve taktiklerin oluşturduğu bir birlik kastedilir; bu birliğin hedefi nüfus, başlıca bilgi biçimi ekonomi-politik, kullandığı temel teknik araçlar ise güvenlik aygıtlarından oluşmaktadır.

İkinci olarak, yönetim olarak adlandırılabilir bu iktidar türünün diğer tüm biçimleri (egemenlik, disiplin vb.) üzerinde uzun bir dönem boyunca ve

Batı'nın her yerinde istikrarlı biçimde üstünlük sağlamış olmasına dair bir eğilim anlatılır; bunun sonucunda hem bir dizi özgül yönetim aygıtı oluşmuş hem de bütünlüklü bir bilgi kompleksi gelişmiştir.

Son olarak, yönetimsellik ile Orta Çağ'daki adalet devletinin 15. ve 16. yüzyıl boyunca idari devlete dönüştüğü ve zamanla "yönetimselleştiği" bir süreç ya da daha doğrusu bu sürecin sonuçlarına işaret edilmektedir."

Foucault (a.g.e., 89), yönetimselliği bir "yönetme sanatı" olarak isimlendirir ve "yönetme sanatı"na içkin bir tür rasyonalite olduğunu söyler. Dahası, egemen iktidara özgü olan egemenliğin iktidarını koruma sorununun yerini yönetme sorununun aldığını söyler (a.g.e., s.89)

Hem biyopolitika hem de yönetimsellik kavramlarının ilgilendiği şey nüfusun yönetimidir. Bu iki kavram birbiriyle sıkı sıkıya ilişkili hatta aralarındaki ayırım yer yer bulanıklaşan iki kavramdır. Hatta 15. ve 16. yüzyıldan itibaren devletin "yönetimselleşmesi" fikri ile egemen iktidarın yerini biyoiktidara bırakması ve zor kullanılan baskıcı bir iktidardan asıl meselenin yaşamın yönetilmesi olan üretken bir iktidara geçilmesi süreci birbiriyle benzer gelişmeleri takip eden iki dönemselleştirmedir. Foucault'nun Toplumu Savunmak Gerekir (2003) ile Biyopolitikanın Doğuşu (2015) dersleri arasında kavram setinde yenilikler meydana getirdiği ve aynı tarihsel dönemi ve benzer fikirleri farklı kavramsallaştırmalar ile tartışmaya başladığı söylenebilir. Bu sebeplerle bir önceki bölümdeki çıkarımlarım burada da aynen geçerli kalacaktır.

Butler (2016), ABD tarafından Guantanamo'da "terörist" oldukları iddiasıyla yüzlerce tutsağın alıkonması sürecine odaklanarak yönetimsellik ve egemenliğin nasıl bir arada bulunabildiğini açıklamaya girişir. Butler bu analizi, Foucault'nun hakim iktidar biçiminin egemenlikten yönetimselliğe doğru değiştiği fikrinin bir devamı olarak düşünebilir. Butler, bu analizi ile günümüzde egemen iktidarın yönetimselliğin sahası içerisinde dirildiğini öne sürer (a.g.e., 66)

Butler (a.g.e., 64), egemenliğin yönetimsellik sahası içinde dirilişini şu cümlelerle açıklar:

"Hukuk, güvenlik uğruna teyakkuza geçme ve ulusal olağanüstü hal adına hem ulusal hem de uluslararası düzeyde fiilen askıya alınıyor. Hukukun askıya alınması hukukun yeni bir icrasını gerektiriyor. Hukukun dışında, inceden inceye işlenmiş bir idari bürokrasi üzerinden icra edilen bir egemenlik bu."

Kısacası, Butler, bir güvenlik tehdidi olduğu izlenimi yaratılarak hukukun yönetimselliğin bir dizi taktiğiyle askıya alındığını söylüyor. Örneğin; Guantanamo'da alıkonan tutsaklar davalarının görülmesi için ABD mahkemelerine başvurduğunda kendilerine ABD sınırları dışında ABD mahkemelerinin yargı yetkisi olmadığı cevabı veriliyor (a.g.e., 70). Bu kişilere suçlu olup olmadıklarını kanıtlama şansı dahi verilmezken ABD yetkilileri alıkonan tutsakların "tehlikeli" olduklarını ve Afganistan'daki savaş devam ettikçe ABD'yi korumak için onları alıkoymaya devam edeceklerini söylüyor (a.g.e., 89). Yani, yönetimsellik bir olağanüstü hal tanımlayarak hukuku ya araçsallaştırıyor ya da askıya alıyor. Hukukun taktikselleştirilmesiyle yürütmenin yetkisi sınırsızca ve süresizce genişliyor ve tıpkı egemen iktidar gibi meşruiyetini sadece kendi iktidarından alan ve bunu istediği gibi kullanabilen bir idari bürokrasi ortaya çıkıyor. Bu serilip serpilten idari bürokrasi aynı zamanda yönetimsellik sahası içerisinde egemenliğin doğuşu anlamına da geliyor.

Butler (2016, 71), ABD'nin Guantanamo'daki tutsaklar hakkında verilen kararları "imal edilmiş bir hukukun içinde işleyen ya da icra edildikçe hukuku imal eden, takdire dayanan yargılar" olarak tanımlıyor. Hukukun imal edilmesi suçlu ile tehlikeli arasındaki ayırımın bulanıklaştırılması ile mümkün oluyor (a.g.e., 71). Bir kişinin tehlikeli addedilmesi o kişiye yapılacak her türlü eylemi, mesela alıkonmasını, mazur görmemizi sağlıyor. Yani, suçluya uygulanan hukukun yerini tehlikeli addedilene uygulanan iktidar alıyor ve bu iktidar tehlikeli addedilen üzerinde icra edildikçe kimlerin ve hangi yaşam biçimlerinin "normal" olduğuna dair yeni bir norm da üretiliyor. Bu normların üretimi sayesinde nüfus ve yaşam yönetilebilir hale geliyor. Böylece, egemenlik ve yönetimsellik iç içe geçiyor.

Bana kalırsa günümüzde yeniden doğan egemenliğin icrası devletin baskı aygıtlarının kullanımından ayrı düşünülemez. Baskı aygıtları ve iktidar arasındaki ilişkiyi anlamak için bu aygıtlardan biri olan polis gücünün 1980'lerden itibaren

Türkiye’yi de içine alacak şekilde küresel çapta geçirdiği dönüşümü açıklayacağım ve bu dönüşümü inceleyerek polis gücünün nasıl egemenlik ve yönetimselliğin özgün biraradalığına uygun bir enstrüman haline geldiğini göstermeye çalışacağım. Polis gücünün yaşadığı bu dönüşümün sonucunda yönetimselliğin kullandığı önemli araçlardan biri olan halk sağlığı yaklaşımının mantığını kendisine uyarladığını iddia edeceğim. Dahası, egemen iktidar ve yönetimselliğin polis gücünün aldığı bu yeni biçimde özgün bir biraradalık yakaladığını öne süreceğim.

Halk sağlığı yaklaşımının ne olduğunu ve bunun polis gücünün dönüşümüne etkisini daha iyi anlayabilmek için tıp ve halk sağlığı arasında yapılan ayrıma bakmayı öneriyorum. Tıp da tıpkı halk sağlığı gibi yönetimselliğin kullandığı araçlardan biridir. Ancak ikisi aynı şeyler değildir. Amerikan Halk Sağlığı Birliği ikisi arasındaki farkı şu cümlelerle açıklar:

“Doktorlar hasta kişileri tedavi ederken, halk sağlığında çalışan bizlerse insanların en başta hastalanmasını veya yaralanmasını önlemeye çalışıyoruz. Aynı zamanda sağlıklı davranışları destekleyerek sağlıklı yaşamı da teşvik ediyoruz.” (American Public Health Association, 2016)

Yani, tıp hastalıkların tespit edilip tedavi edilmesini amaçlarken halk sağlığı hastalıklar ortaya çıkmadan önlemeye çalışır.

Halk sağlığı yaklaşımı özellikle epidemilerin durdurulmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Halk sağlığı yaklaşımının temel mantığı filyasyon takibi yapılarak hastalığa sahip kişilerin hızlıca tespit edilmesi ve halkın kalanının bu hastalık sahibi kişilerden korunmasını sağlayacak önleyici tedbirlerin alınması şeklindedir. Ancak halk sağlığı yaklaşımı sıkça epidemilerin yarattığı korkunun üzerinde yükselen bir sosyal kontrol mekanizmasına dönüştüğü yönünde eleştiriler almıştır. Örneğin; Hoppe (2013), 1980’lerde HIV epidemisi sırasında Michigan’da çıkarılan “sağlık tehdidi” yasasının halk sağlığı önlemleri ve yasalarının nasıl toplumun belirli kesimleri üzerinde sosyal kontrol sağlamak için kullanıldığını göstermek için inceler. Bu yasaya göre HIV ile yaşayanlar kamu sağlığına tehlikeli olarak görüldükleri için HIV statülerini partnerlerine söylemeden seks yapmaları yasaklanmıştır

(a.g.e., 30). Şayet HIV ile yaşayanlar bu yasaya uymazlarsa onlara zorunlu eğitim, danışmanlık ve tedavi programları, zorunlu HIV testi ve karantina gibi önlemler uygulanabilir (a.g.e., 30). Aslında, bu örnekte, yönetimselliğin nüfusun güvenliğini sağlamak ve üretkenliği arttırmak gibi hedeflerle nasıl halk sağlığı yaklaşımını kendi iktidarının enstrümanı haline getirdiğini görebiliriz.

Türkiye’de polis gücü neoliberal rasyonalitenin yükselişine paralel olarak bir dönüşüm geçirdi ve toplumun yeniden biçimlendirilmesinde rol almak üzere “önleyici polislik” bağlamında yeniden tanımlandı (Berksoy, 2010). Buna göre, polis artık sadece suç ortaya çıktığında değil, henüz suç oluşmadan önleyici tedbirler almalıydı. Yani, polis artık sadece suçluya müdahale etmek yerine tehlikeli addettiğine de müdahale edebilir oldu. Bu dönüşüm yukarıda bahsettiğimiz suçlu ve tehlikeli arasındaki farkın bulanıklaştırılması yoluyla yönetimsellik ve egemenliğin iç içe geçmesi süreciyle epey uyumludur. Ben, polis gücündeki bu dönüşümün halk sağlığı yaklaşımından devralınan bir mantıkla mümkün olduğunu öne sürüyorum. Polis gücü halk sağlığı yaklaşımına benzer bir “tehlikeyi önleme” mantığı uygulayarak yönetimselliğin araçlarından biri halini almıştır. Yönetimselliğe göre hasta da suçlu da nüfusa zarar verecek bir güvenlik sorunudur. Halk sağlığından devşirilen bu teknik sayesinde yönetimselliğin ve egemenliğin iç içe geçerek polis gücünün bu yeni biçiminde özgün bir biraradalık kazandığını görürüz. Bu biraradalık İstanbul Valiliği’nin Onur Yürüyüşü’nü yasaklarken LGBTİ+’ların kamusal alandaki görünürlüğünü hem sağlık hem de güvenlik sorunu olarak tanımlamasını da açıklıyor. Hükümetin LGBTİ+ düşmanı söylemler üretirken hasta ve terörist tanımlamalarını sıkça yer değiştirerek kullanmasının arkasında hem hastayı hem de suçluyu nesli tüketecek, nüfusun üretken güçlerine zararlı bir “güvenlik sorunu” olarak gören yönetimselliğin mantığı yatmaktadır. Dahası, halk sağlığı yaklaşımının da polis gücünün de güvenliği sağlayacak önleyici tedbirler adı altında cinselliği kontrolü altına almasına bakarak yönetimselliğin cinselliğin alanında güçlü bir varlık gösterdiği önermesiyle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Peki, hukukun taktikselleştirilmesi ve yönetimselliğin sahasında egemenliğin dirilişine dair söylediklerimizi Boğaziçi Protestoları sırasında yaşananları -özellikle LGBTİ+’lara yönelik saldırıları- anlamak için nasıl kullanabiliriz?

2021 yılının ilk gününde Melih Bulu Boğaziçi Üniversitesi'ne rektör olarak atandı. Bu atamadan kısa bir süre sonra Boğaziçi Üniversitesi'nden öğrenciler kampüsü kayyum yönetimine bırakmadıklarını göstermek için okul içerisinde nöbet tutmaya başladılar. Bu direniş nöbetleri kapsamında Ocak ayının sonlarına doğru kayyumu protesto eden öğrencilerin bir kısmı inisiyatif olarak bir sergi düzenlediler. Sergide yer alan eserler öğrenciler tarafından anonim bir şekilde toplandı ve okul kampüsünün meydanında bu eserler sergilendi. Sergilenen eserler arasında Kabe'nin üzerinde şahmeran figürünün bulunduğu ve dört yanında LGBTİ+ kimlikleri simgeleyen dört farklı bayrağın yerleştirildiği bir kolaj da bulunmaktaydı. Bu eserin sosyal medyada paylaşılmasıyla öğrenciler bir hedef gösterme ve karalama kampanyasına maruz kaldılar. 29 Ocak'ta sabaha karşı BÜLGBTİ+ ve Boğaziçi Üniversitesi Güzel Sanatlar Kulübü odalarına ve sergi ile ilişkilendirilen 4 öğrencinin evine polis baskını yapıldı. 30 Ocak akşamı İstanbul Valiliği (2021) yaptığı basın açıklamasında 4 öğrencinin "halkın bir kesiminin benimsediği değerleri alenen aşağılamak" fiilini işledikleri gerekçesiyle gözaltına alındığını belirtti. Aynı gece İç İşleri Bakanı Süleyman Soylu (2021) sosyal medya hesabında 4 öğrencinin gözaltına alınmasını "Boğaziçi Üniversitesi'nde Kabe-i Muazzama'ya yapılan saygısızlığı gerçekleştiren 4 LGBT sapkını gözaltına alındı." ifadeleri ile duyurdu. Yine Valiliğin 30 Ocak'ta yaptığı açıklamasında BÜLGBTİ+ odasına yapılan baskında "PKK terör örgütü amblemleri ve propaganda içerikli yasaklanmış bir kitap" ve LGBTİ+ bayraklarının "ele geçirildiği" yazıyordu.

Tüm bu açıklamalar resmi makamlarca yapılmış olmaları itibarıyla kimilerinin gözüne hukuka uygun ve meşruymuş gibi gözükebilir. Ancak yapılan açıklamalar hem mantıken hem de hukuken birçok tutarsızlık taşımakta. Öncelikle Süleyman Soylu gözaltına alınan öğrencilerin LGBTİ+ kimliklere sahip olduğunu iddia ediyor ancak bu öğrencilerin cinsel kimliklerine dair elimizde bir bilgi yok. Burada yapılan henüz sadece gözaltına alınmış ve mahkemeye bile çıkarılmamış kişilerin LGBTİ+ olduklarını söyleyerek onların suçlu oldukları için değil, tehlikeli addedildikleri için gözaltına alındığı mesajını vermek. İkinci olarak Valilik basın açıklamasında kulüp odasında bulunan gökkuşağı bayraklarını "ele geçirildi" ifadesini kullanarak duyuruyor ve sanki gökkuşağı bayrağı bir suç unsuruymuş algısı

yaratılıyor. Yapılan baskında gökkuşağı bayrağının yanı sıra kulüp odasında terör propagandası yaptığı iddia edilen ancak yasaklı kitaplar listesinde dahi olmayan bir kitap bulunuyor. Fakat, kitabın odaya yapılan baskın ile polisler tarafından bulunduğu dair hiçbir tanık yok. Üstelik, BÜLGBTİ+ (2021) yaptığı açıklamada kulüp üyelerinin kitabın odadaki varlığından polis baskını ile haberdar olduğunu söylüyor. Kısacası kitabın oraya nasıl ulaştığı dahi meçhul. Dahası, Valilik açıklamasında ezilen cinsiyet ve cinsel kimliklerin baş harflerinin bir araya getirilmesi ile oluşturulan LGBTİ+ kısaltmasını LGBT-İ şeklinde yazıyor ve LGBTİ+ kısaltmasını devletin terör örgütü listelerinde adı geçen örgütlerin isimleriyle (ör. DHKP/C, TKP/ML) benzeştirerek LGBTİ+ kimlikleri terör ile ilişkilendirmeye çalışıyor. Fakat, Valiliğin açıklamasında gördüğümüz üzere yapılan baskınlar ve gözaltılar için gösterilen gerekçenin terörle bir ilgisi yok. Gösterilen gerekçe "halkın bir kesiminin benimsediği dini değerleri alenen aşağılamak". Gökkuşağı bayrağının suç unsuru gibi lanse edilmesi, LGBTİ+ kısaltmasını terörle ilişkilendirme çabaları ve nasıl bulunduğu belli olmayan o kitap gösteriyor ki hükümet LGBTİ+'ların güvenliği bozabilecek alıkonması gereken tehlikeli kişiler olduğu mesajını vermeye çalışıyor.

Gözaltına alınan öğrencilere yapılan suçlamalar tutuklama kararı verilemeyecek suçlar olması sebebiyle değiştirildi ve davaları "halkı kin ve düşmanlığa tahrik" suçlamasıyla devam etti (Sivil Alan Araştırmaları, 2021). Yargılanan öğrenciler mahkemede hâkimin "LGBT üyesi misin? LGBTİ ile bir bağlantın var mı?" soruları ile karşı karşıya kaldı (Sivil Alan Araştırmaları, 2021). Aslında hem dava sürecinde sorulan bu soruyla hem devlet yetkililerinin basın açıklamalarında itiraf edildiği üzere tutuklu yargılanan öğrenciler LGBTİ+ kimlikleri kamusal alanda görünür kıldığı veya LGBTİ+ kimliklere sahip oldukları düşünüldüğü için gözaltına alındılar. Süreç boyunca hükümet imal ettiği bir hukuku icra etti veya taktikselleştirdiği hukuku icra ederek yeni bir hukuk imal etti. Kulüp baskınları ve tutuklamalar ile başlayan süreçte imal edilen hukuk, yani LGBTİ+'ları tehlikeli addeden ve onların kamusal alandaki görünürlüğünü cezalandıran bu yeni norm sonraki süreçte daha da genelleştirildi. Örneğin; Boğaziçi Protestoları'nın ilerleyen günlerinde kampüs dışında elinde gökkuşağı bayrağı taşıdığı gerekçesiyle 4 öğrenci gözaltına alındı ve gözaltına alınmaların devamında

buna tepki gösteren öğrencilerden 8 tanesi daha gözaltına alındı (DeutscheWelle, 2021). Bu gökkuşağı yasağı Boğaziçi Protestoları ile sınırlı kalmadı ve 8 Mart dahil yapılan tüm eylemlerde gökkuşağı bayrakları polisler tarafından indirilmeye çalışıldı veya indirmeyen protestocuların bazıları gözaltına alındı. Polislerden gökkuşağı bayrağı taşımanın suç olduğuna dair bir belge gösterilmesi istendiğinde hiçbir yasal dayanak gösteremediler. Yapılan gözaltılar ise “önleyici tedbir” kapsamında kendilerine verilen yetkiler aracılığıyla yapıldı.

Buraya kadar Boğaziçi Protestoları sırasında hukukun nasıl taktikselleştirildiğini anlattım. Ancak, yönetimsellik ve egemenliğin iç içe geçişi süreci yalnızca hukukun taktikselleştirilmesi boyutuna indirgenemez. Butler (2016, s. 74), makalesinde hukukun taktikselleştirilmesinin yanı sıra bir olağanüstü hâl yaratılarak yürütmenin yetki alanının genişletilmesine de dikkat çeker. Yürütmenin yetki alanının genişletilmesi aynı zamanda egemen iktidarın serilip serpilmesi anlamına da gelir. Buna göre, egemen iktidarın varlığı egemen olanın iktidarını kullanırken hiçbir sınırlamaya ve yasaya tabii olmamasına bağlıdır. Olağanüstü halin varlığı ise hukukun askıya alınıp egemenin baskıcı araçlarını (ör. polis gücü ve askeriye) hiçbir sınırlamaya tabii olmadan kullanabilmesini sağlar (a.g.e., 74). Üstelik, mesele olağanüstü halin yaratılması ile de bitmez. Kendi varlığını olağanüstü halin varlığına yaslayan egemen iktidar olağanüstü hali de sınırsız kılmak ister. Bunu başarabilmenin yolu ise toplumun belirli bir kesiminin tehlikeli addedilmesi ve onların tehlikeli olduğu iddiasının tekrar tekrar gündeme getirilmesinden geçer. Butler’a göre, egemen iktidar olağanüstü hali süresiz kılabilmek için kendisine tabii olanların zamansallık algısına saldırır ve onu bozar.

Boğaziçi Protestoları’nın başlangıcından 4 sene önce 2017’de Ankara Valiliği tüm LGBTİ+ temalı etkinlikleri “*halkın* farklı özelliklere sahip bir kesimini diğer bir kesimi aleyhine kin ve düşmanlığa alenen tahrik edeceği, bu nedenle kamu güvenliği açısından açık ve yakın tehlikenin ortaya çıkabileceği; ayrıca kamu düzeni, suç işlenmesinin önlenmesi, genel sağlığın ve ahlâkın veya başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunmasını tehlikeye düşürebileceği” bahanesiyle süresizce yasakladı (Ankara Valiliği, 2017). Şaşırtıcı olmayan bir şekilde yasak kararının dayandırıldığı kanunlardan biri Olağanüstü Hal

Kanunu’ydu. Bu süresiz yasak egemen iktidarın kendi varlığını devam ettirebilmek için LGBTİ+’ları “süresiz tehlike” olarak konumlayacağını emarelerinden biri olarak görülebilir. Peki, LGBTİ+ların süresiz tehlike olarak addedilmesi hangi söylemler ile mümkün kınıyor ve LGBTİ+lar bu söylemler içerisinde kime karşı tehlike olarak addediliyor? Bu soruya Boğaziçi Protestoları’na ilişkin yetkililerin açıklamalarına odaklanarak cevap vereceğim.

Yılmaz (2017), makalesinde AKP’nin Türk-İslam sentezinin kendine has bir okuması yoluyla Türk-İslam kimliğini nasıl yeniden kurduğunu anlamak amacıyla AKP ve AKP yandaşı medya kanallarında üretilen söylemleri soykütüksel bir incelemeye tabi tutar. Yılmaz (a.g.e., 490), AKP’nin kendisini ‘seküler ve modernist elitler tarafından domine edilmiş otantik, mütevazı, yozlaşmamış Türk-Müslümanların evi’ ve ‘Anadolu’nun temsilcileri’ olarak takdim ederek Türk-İslamcı mağduriyet ideolojisini yeni bir kılıfı canlandırdığını söyler. Yılmaz (a.g.e., 488), Türk-İslam sentezinin kurucu unsurlarından biri olduğunu söylediği mağduriyet fikrinin izini Anadolu’da modernleşme sürecinin başlangıcı olan geç Osmanlı/erken cumhuriyet yıllarına kadar sürer. Buna göre, Sünni Türkler, tepeden inme bir modernleşme sürecinin ve acımasız seküler Kemalist elitler tarafından dayatılan modern devlet inşasının gerçek kurbanlarıdır (a.g.e., 487). Sekülerizm yanlısı Batı dünyası ve Kemalist elitler tarihsel olarak iş birliği içerisinde Türk halkını gerçek köklerinden, yani İslam’dan koparıp onu Batı’nın bir taklidi haline getirmeye çalışmaktadır (a.g.e., 487). Yılmaz, böylesi bir tarih okumasının Kemalistler ve Türk-İslamcılar arasındaki süreklilikleri ve iş birliklerini görmezden geldiğini söyler (a.g.e., 488). Ancak, Yılmaz, Kemalistlerin bu mağduriyet anlatısında zalim konumuna konan tek grup olmadığını; Batılı güçler, Yahudiler ve Masonik ağların da sıkça bu tarihi oyunun parçası olmakla suçlandığının altını çizerek (a.g.e., 487). Yani, aktörler değişse bile baki olan modernleşmenin getirdiği evrensel-yerel, şehirli-köylü, Batılı-Doğulu gibi ikiliklere referansla kurulmuş bir mağduriyet anlatısıdır (a.g.e., 491). Bu anlatıya göre Türk-İslam kimliğine sahip kişiler geçmişte-şimdi-gelecekte kendisine devamlı kumpas kuran düşmanlar tarafından süresiz bir tehlike altındadır.

Yılmaz (a.g.e., 493), özellikle Gezi Protestoları’ndan sonra, AKP’nin, seçmen tabanını konsolide etmek ve muhafazakâr

alt tabakayı ve yeni İslamcı orta sınıfı yükselen toplumsal hareketlere ve muhalefete karşı mobilize etmek amacıyla Türk-İslam kimliğine daha güçlü bir şekilde yaslandığını söyler. Buna göre, Gezi Protestoları demokrat Müslüman kimliğinin kısıtlılıklarını, başarısızlıklarını ve zayıflıklarını ortaya çıkardı ve AKP, steril muhafazakâr demokrat söylemden daha Türk-İslamcı bir söyleme doğru ideolojik bir kayma yaşadı (a.g.e., 493). Buna paralel olarak, AKP kadroları ve Türk-İslamcı medya tepkisel bir ruh hali inşa etti (a.g.e., 492). Bu ruh hali, Türk-İslam kimliğinin dünyayı kendisi için tehlikeli bir yer olarak algılayan; öfke, korku ve hınç dolu; kendisini daima mağdur olarak konumlayan siyasi varoluş biçimiyle yakından ilişkiliydi (a.g.e., 492). Yılmaz, bu tepkisel ruh halinin devamlı olarak komplo teorileri ve paranoyakça fikirlerle beslendiğini söyler (a.g.e., 492) ve buna örnek olarak Erdoğan'ın ülkeyi bölmek için uğraşan bir 'üst akıl' olduğunu söylediği veya Fetullah Gülen Cemaati'ni Paralel Devlet Yapısı olarak isimlendirdiği açıklamalarını verir (a.g.e., 494-95). Türkiye'nin bu süreçte Suriye'de artan rolünü ve rejim değişikliğine dair artan isteği bu tepkisel ruh halinin bir parçası olduğunu söyler (a.g.e., 493).

Gezi Protestoları'ndan iki yıl sonra 2015'te İstanbul Onur Yürüyüşü'ne getirilen yasak, 2017'de Ankara sınırları içerisinde LGBTİ+ temalı etkinliklerin süresiz olarak yasaklanması ve AKP'li devlet yetkililerinin yukarıda alıntılandığı LGBTİ+fobik açıklamalarını da bu tepkisel ruh halinin bir parçası olarak görebilir miyiz? Türkiye'de özellikle Gezi Protestoları'ndan sonra artan LGBTİ+ karşıtlığı ve Türk-İslam ideolojisinin kazandığı momentumu bir arada nasıl düşünebiliriz? Bunu anlamak için Boğaziçi Protestoları'na ilişkin yapılan açıklamalara geri dönmek istiyorum.

İçişleri Bakanı Süleyman Soylu (2021) gözaltına alınan Boğaziçili öğrencileri "4 LGBT sapkını" şeklinde tanımladığı ifadesinin nefret suçu olduğu yönündeki eleştirileri çıktığı bir televizyon programında şöyle yanıtlıyor:

"Biz bu toprakların çocuklarıyız. (...) Bu topraklarda LGBT diye bir şey var mıydı? (...) Belki böyle eğilimi olanlar olabilir ama bunun toplumsallaşması diye bir şey söz konusu mu? (...) Bu cereyan Avrupa'dan Türkiye'ye, Amerika'dan Türkiye'ye pazarlanmaya çalışılan bir cereyan. Bunun toplumsallaşması

bizim ahlak değerlerimiz ve bu topraklarda ayakta durmamızı sağlayan en önemli değerimiz olan aile yapımızı ortadan kaldıracaktır."

Soylu bu açıklamasında Türkiye'de LGBTİ+'ların olmadığını, bunun dışarıdan pazarlanmaya çalışıldığını ve bu kimlikler şayet toplumsallaşırsa aileyi ve Türkiye'nin ayakta durmasını sağlayan değerlerini ortadan kaldıracağını söylüyor. LGBTİ+ kimliklerin nasıl "dışarıdan pazarlandığı" veya bu kimliklerin toplumsallaşmasının nasıl "aileyi yıkacağı" Soylu tarafından pek açıklanmıyor. Ancak, Ali Erbaş'ın LGBTİ+ kimlikleri HIV ile denk tuttuğu açıklamasını göz önünde bulundurursak Soylu'nun LGBTİ+ kimliklerin toplumsallaşmasının bu kimliklerin bulaşıcı bir virüs gibi yayılıp çoğalmasına yol açacağını düşündüğünü söyleyebiliriz. Yine, Erbaş'ın LGBTİ+ kimlikleri nikahsız ve gayrimeşru yaşam ile bir tutan açıklamasına referansla LGBTİ+ kimliklerin aile kurmadığı ve dolayısıyla bu kimliklerin yayılmasının aile kurumunu ortadan kaldıracağını düşündüğünü söyleyebiliriz. Kısacası, Soylu LGBTİ+ kimliklerin cis-heteroseksüellikten farklı olarak "dışarıdan pazarlanarak" veya "toplumsallaşarak" sonradan edinilebilecek bir şey olduğunu düşünüyor. Türkiye'de LGBTİ+'ların olmadığını ve dışarıdan müdahale olmadığı sürece de olmayacağını söyleyerek hem cis-heteroseksüelliği "kendiliğinden var olan", "doğal" ve "otantik" olan addediyor hem de bu toprakların yerlilerinin cinsel kimliğini cis-heteroseksüellik olarak belirliyor. Böylece, Soylu, Türk-İslam kimliğine sahip kişileri cis-heteroseksüel atayarak otantik olma özelliğini Türk-İslam kimliğine temellük ediyor.

Soylu (2021) açıklamasına şu sözlerle devam ediyor:

"Örneğin; 2019'da toplam 29 tane LGBT Derneği var. (...) Bunların sadece 16'sına 2018-2019'da Amerikan Büyükelçiliği, AB fonları ve Hollanda Kraliyetinden tutun bilmem nesine kadar hepsi dahil olmak üzere sadece 12.5 milyon dolar bunlara para yardımı yaptılar. (...) Acaba bu Avrupa ve Amerika bu LGBT'yi niye destekler Türkiye'de? (...) Bu PKK ne için var, DEAŞ ne için var, FETÖ ne için var? (...) FETÖ'nün Türkiye'nin üstüne salınmasının en önemli sebebi İslam'ı başkalaştırma görevidir. DEAŞ İslam'ı istiap etmektir. (...) PKK İslam'ı oradan

kazımak, Müslümanlığı oradan kazımak için icat edilmiştir. (...) Peki, biraz önce söylediğim paraları Türkiye'ye gönderenler, LGBT'ciler... Bizim dinimiz bunu yasaklıyor. Bana göre sapkıdır bu kadar basit.”

Bu açıklamada da Yılmaz'ın makalesinde bahsettiğine benzer bir anlatının tekrar edildiğini görüyoruz. Bu anlatı gücünü komplo teorileri ve paranoyakça düşüncelerden alıyor. Örneğin; burada da Batılı güçlerin yurt içindeki işbirlikçilerinin Anadolu'dan İslam'ı silmeye çalıştığına ve Türk-İslam kimliğine sahip kişilerin bu karanlık güçler tarafından mağdur edileceklerine dair bir hikâye var. Ancak son yıllarda bu mağduriyet anlatısında yeni olan şey söylemsel olarak sıkça sömürgeci ve ırkçı referanslarla Batılı, evrensel ve şehirli kategorileri ile tasvir edilen LGBTİ+'ların bu uzun düşmanlar listesine eklenmiş olması. AKP'li yetkililerin Boğaziçi Protestoları sırasında yapılan bu açıklamalarla LGBTİ+'ları bu anlatıya eklememesinin sebebinin kendi tabanında tehlike altında oldukları hissini uyandırmak olduğunu düşünüyorum. Yönetimselliğin sahasında dirilen egemen iktidarın varlığını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu olağanüstü hâl ancak söz konusu bir tehlikenin var olduğu söylenerek yaratılabilir. LGBTİ+'lar sanki LGBTİ+fobinin mağduru değilmiş ve Türkiye'yi yıkacak bir güce sahipmiş gibi resmedilmesi bir olağanüstü hâl yaratılarak hukukun askıya alınmasını ve hiçbir yasaya tabii olmayan baskıcı egemenin varlığını sürdürmesini mümkün hale getiriyor.

Neoliberal Rasyonalite ve LGBTİ+ karşıtlığı

Brown (2021, 36), neoliberalizmin sadece sermayedarların çıkarlarını koruyan bir ideoloji, bir seri devlet politikası veya kapitalizmin evrelerden biri olmadığını normatif bir akıl düzeni sunan bir yönetim rasyonalitesi olduğunu söyler. Buna göre:

“Bu yönetim rasyonalitesi önceden ekonomik olmayan alan ve pratiklerin (...) “ekonomikleştirilmesini”, bu alan ve pratiklere karşılık gelen bilgi, biçim ve davranışın yeniden inşa edilmesi sürecini içermektedir. Bu ekonomikleştirme sürecinin illaki parasallaştırma

içermesinin gerekmiyor olması önemli bir noktadır. Yani esas mesele parasal servet üretimi olmadığında dahi, mesela eğitim, sağlık, esenlik, aile hayatı veya komşuluğa yaklaşım tarzında çağdaş piyasa öznelere gibi düşünüp davranıyor olmamız mümkündür ve neoliberalizm bizi bu tür öznelere olarak çağırır.” (a.g.e., 36)

Buradan yola çıkarak neoliberal rasyonalitenin ürettiği özneleşme sürecinin bazı sonuçlar doğurduğu söylenebilir. İlk olarak, neoliberal rasyonalitede öznelere yaşamın her alanını neoliberalizmin sunduğu ekonomik terimlerle görür (a.g.e., 40). Örneğin; klasik liberalizmde öznelere hak sahibi konumunda olabilirken neoliberal rasyonalitede öznelere daima homo oeconomicus durumundadır. İkinci olarak, insan artık yaşamını sürdürebilmek için emek piyasasında emeğini satan ve tüketen mübadele ve çıkar figürü değildir (a.g.e., 41). O, daima kendisini girişimci konumuna koyarak rekabet halinde olan ve kendi yatırım değerini yükseltmeye çalışan bir insan sermayesidir. Bu, kendisini girişimcilik ve rekabet ile karakterize eden insan sermayesi modeli neoliberal rasyonalitenin yarattığı yeni öznellik biçimidir. Brown, bu yeni neoliberal öznellik biçimini homo oeconomicus olarak isimlendiriyor (a.g.e., 10). Kısacası, homo oeconomicus, sosyal medyadaki “takipçiler” ve “beğeniler” yoluyla, her alan için belirlenen sıralama ve puanlama ölçütleri yoluyla veya parasallaştırılan alanlar yoluyla gelecekteki değerini arttırmaya yönelik stratejik pratik ve kararlar yoluyla kendisini açığa çıkarır (a.g.e., 41).

Tüm alanların ekonomikleştirilmesi sonucu rekabet ve girişimci mantığı yaşamın her alanına yayılır (a.g.e., 44). Yaşamın tamamını ele geçiren rekabet, tüm güvencelerin ortadan kalkması ve bu güvencelerin yerini risk yönetiminin almasına yol açar. Böylesi güvencesiz bir ortamda kabul edilebilir tek güvence aileciliktir. İlk bölümde 2014'te yayınlanan kalkınma planında “aile ve genç nüfusu koruma” vurgusunun ön planda olduğunu söyledim. Türkiye'de artan ailecilik vurgusu ve güvencesizlik ortamının neoliberal rasyonalitenin kabul edilebilir tek güvenceyi ailecilik olarak bırakması ile ilişkisi olduğu düşünülebilir. İlerleyen kısımlarda ailenin nasıl neoliberal rasyonalitenin disiplin araçlarından birine dönüştüğüne değineceğim.

Bu yayılan rekabet mantığının bir diğer sonucu ise eşitliğin yerini eşitsizliğin almasıdır. Buna göre neoliberalleşmiş demokraside artık eşitlik asli bir unsur değildir (a.g.e., 46). Bunun yerine; kanun, içtihat ve haklar alanı dahil her alanda eşitsizlik asli unsur haline gelir. Artık öznelere bağlı haklar yoktur, bu alanın kendisi de rekabetçi mantığa tabi hale gelir. Savcı (2021, 25), kitabında LGBTİ+ hakları ve başörtüsü için verilen mücadelede sıkça başörtülü kadınların ve LGBTİ+'ların karşı karşıya getirildiğini söyler. Savcı (a.g.e., 25), araştırmasına başladığı 2008 yılında hem başörtüsü meselesinin bir dini hak değil bir kadın hakkı olarak hem de LGBTİ+ hakları ve homofobinin AB'ye uyum sürecinin bir parçası olarak kamusal alanda tartışılmaya başlandığını aktarır. Savcı, bu süreçte iki grubun birbirlerinin talepleri hakkındaki fikirlerinin nasıl sıkça kendi hak taleplerindeki samimiyetini test eden bir araç haline getirildiğini açıklar (a.g.e., 35). Bu karşı karşıya getirme sonucunda ise başörtüsü hakkı ve LGBTİ+ hakları aynı anda güvence altına alınamayacak rekabet eden haklarımı izlenimi yaratıldığını söyler (a.g.e., 35). Bu örnekte, hakların bir rekabete tabi hale getirildiğini görüyoruz. Benzer bir rekabet mantığını Erdoğan'ın lezbiyen ve anne olan kadınları karşıt iki vatandaşlık biçimi olarak kurduğu açıklamasında da görebiliriz. Bu karşılaştırmada iki farklı kadınlık hali arasında bir rekabet yaratılır ve sadece bir tanesi "makbul vatandaşlık" nişanesi kazanır.

Savcı (2021, 21), kitabında bu rekabet mantığına eşlik eden bir güvenlikleştirme ve ahlakileştirme sürecinden bahseder. Ona göre AKP'nin hükümete gelmesiyle en güçlü dönemini geçiren neoliberal politikalar ve hızlanan özelleştirme ve finansallaşmanın sonucunda eşitsizlikler arttı ve güvencesizlik yaygın hale geldi (a.g.e., 21). Artan güvenlikleştirme ve ahlakileştirme politikaları ise bu artan güvencesizliğe bir yanıt olarak ortaya çıktı. Bu politikalar ile halkın büyük bir kesimi kriminalize ve marjinalize edildi (a.g.e., 21). Bu politikalar artan eşitsizliğin ve güvencesizliğin yükünü toplumun omuzlarına bırakılmasına yol açtı. Halkın yaşadığı ekonomik sıkıntılar kendi ahlaki yetersizliklerinin bir sonucu olarak çerçeveselendi. Örneğin; AKP döneminde sosyal yardımlar bir hayırseverlik mantığıyla yapıldı ve bu yardımlar kazanılmış bir hak değil, sadakaymış gibi dağıtıldı (a.g.e., 20). Sosyal yardımları alanlar ve alamayanlar arasında bu yardımları hak edenler ve hak etmeyenler ikiliği pekiştirildi (a.g.e., 20).

Bu politikalar hak edenler/hak etmeyenler ikiliklerinin dışında başka ikilikler yaratarak da işleyebilir (a.g.e., 20). Örneğin, vatana millete hayırlı/vatan haini, üretken/tembel, uysal/terörist gibi ikilikleri kullanabilir. Bana kalırsa bu ikiliklerin kullanılması yalnızca neoliberal politikalara karşı çıkanların hain, tembel ve terörist ilan edilmesi yoluyla bastırılmasına yaramıyor. Aynı zamanda neoliberal rasyonalitenin arzuladığı üretken ve uysal vatandaşların üretimine de yarıyor. Güvenikleştirme ve ahlakileştirme politikaları aracılığıyla vatandaşlara, hak aramanın bir vatan hainliği olduğu, yaşadıkları ekonomik ve sosyal sorunların kendi sorumlulukları olduğu ve tüm bu sorunlardan azade vatana millete hayırlı kişiler olmanın ancak kendilerini devamlı olarak emek piyasasının ve din ve milliyetçiliğin sunduğu puanlama ve sıralama sistemine göre kendi değerini yükseltmek için rekabet etmeleri ile mümkün olacağı öğretiliyor. Yani, bu güvenlikleştirme ve ahlakileştirme politikaları homo oeconomicus'un Türkiye'deki biçimi olan üretken ve uysal vatandaşların üretilmesine de yarıyor.

İlk bölümde LGBTİ+ karşıtlığının antinatalist politikaların genel nüfusa yayılmasında bir biyopolitika aracı olarak kullanıldığını öne sürdüm. Bu savımı neoliberal rasyonalite ve üretken ve uysal vatandaşların üretilmesi savıyla birlikte okumak istiyorum. Bunu yapabilmek için de Türkiye'deki güncel nüfus politikaları ile neoliberal politikalar arasındaki bağ anlamaya çalışacağım.

Küresel çaptaki finansallaşma ve neoliberal politikaların yükselişiyle birlikte küresel sermaye ülkeden ülkeye kolaylıkla seyahat edebilir hale geldi. Bununla ilişkili olarak birçok çevre ülke yatırımcı çekme yarışında rekabet gücünü artırabilmek için genç nüfusun artırılması yoluyla ucuz emek havuzunun yaratılması yönünde bir strateji izliyor. Bununla paralel olarak çocuk sahibi olmak gibi bir karar dahi birçok çevre ülkede bir ekonomikleştirme sürecine tabii tutuluyor. Peki, neoliberal ekonomikleştirme sürecine tabii tutulan nüfus politikaları ile "üretken ve uysal vatandaş"ların üretimi arasındaki bağ nedir?

Bu bağ kurmak için iki noktaya değinmek istiyorum. İlk olarak, doğuma ilişkin politikaların ekonomikleştirilmesi ve insanın insan sermayesine indirgenmesiyle üretkenliğin tanımının doğurganlığa doğru genişlediğinin altını çizmek

isterim. İkinci olarak, neoliberal politikalar sonucunda tüm güvenceler ortadan kaldırılırken ailenin tek kabul edilebilir güvence olarak kalmasının aile kurumunun kişilerin disipline edilip uysallaştırılabileceği önemli bir kurum olarak ortaya çıkmasına sebep olduğuna dikkat çekerim. Yani, üretkenliğin doğurganlığa doğru genişletildiğini ve ailenin disiplinci bir kurum olarak ortaya çıktığını göz önünde bulundurduğumuzda Türkiye’de aileciliğin ve antinatalist politikaların daha çok gündemimize sokuluyor olması bir tesadüf değil.

Bu noktada LGBTİ+ düşmanı söylemlerin bu üretken ve uysal vatandaşların üretiminde çok önemli bir araç olduğunu iddia edebiliriz. Yani, Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş’ın LGBTİ+’ların nesli tüketeceğini ve hastalıklara sebep olacağını söylemesinin veya Erdoğan’ın lezbiyen ve anne olan kadınları karşıt iki kategori olarak resmetmesinin neoliberal politikalar bağlamında bir anlamı var. Hükümet, LGBTİ+ karşıtlığını üremenin üretkenliğe doğru genişlediği bir atmosferde nüfusun geneline nasıl yaşaması gerektiğini söylemek için söylemsel bir araç olarak kullanıyor. Kısacası, hükümetin LGBTİ+ karşıtlığının sebebi sadece neoliberal politikaların ve LGBTİ+’ların yer yer çatışıyor olması değil. Hükümetin LGBTİ+ karşıtlığını bir devlet politikası haline getirmesinin önemli sebeplerinden biri LGBTİ+ karşıtlığının üretken ve uysal vatandaşlık olarak isimlendirdiğim öznelliğin üretilmesinde önemli bir söylemsel araç olmasıdır. LGBTİ+ karşıtlığı, pro-natalist ve neoliberal politikaların kesişiminin mantıksal olarak varacağı bir sonraki adım olduğu söylenebilir.

Peki, neoliberal rasyonalitenin ürettiği üretken ve uysal vatandaşlar ile LGBTİ+’lar arasında yaratılan çatışma Boğaziçi Protestoları bağlamında nasıl değerlendirilebilir?

Foucault, öznenin deneyiminin bu deneyimlerin (ör. delilik, hastalık, yaşam) belirli bir kurumsal alana itilerek o kurumsal alanın yarattığı söylemsel pratikler, hakikat oyunları ve tanımlar yoluyla sorunsallaştırılması sonucunda kurulduğunu söyler (akt. Keskin, 2016, 14). Foucault delilik ve akıl hastalığı arasındaki ilişkiyi buna örnek olarak verir. Ona göre, delilik kurumsal çerçeve yoluyla sorunsallaştırılarak “akıl hastalığı” olarak deneyimlenmektedir (Foucault, 2016, 234). Foucault, sorunsallaştırmaların üç ana hat üzerinden

hayata geçtiğini söyler: bilgi, iktidar, etik (akt. Keskin, 2016, 14). Buna göre:

“Her deneyim, belli kavramlar ve kuramlar içeren ve ürettiği hakikatlerle ifade bulan bir bilgi alanı, belli normlar ve kurallar içeren bir iktidar alanı ve bu bilgi ve iktidar alanları bağlamında bireyin kendisiyle kurduğu belli bir ilişki biçimini bir araya getirir.” (a.g.e., 14)

Yani, iktidar illa baskıcı araçlarla zor kullanarak işlemez. Yaratmak istediği öznellik biçimi ve deneyime uygun bir bilgi alanı yoluyla da kendisini yayabilir. Foucault’a göre hakikat (bilgi) büyük birkaç siyasi ve ekonomik aygıtın (üniversite, ordu, yazı, medya) baskın ve bazen doğrudan dışlayıcı denetimi altında üretilip iletilir (1980, 131). Üniversitelerin önemli bir bilgi ve dolayısıyla iktidar alanlarından biri olduğunu göz önünde bulundurursak Boğaziçi Üniversitesi’ne atanan rektörü ve sonrasında yaşananları nasıl değerlendirebiliriz?

Neoliberal rasyonalite her alanı ekonomikleştirip kendisine uygun şekilde yeniden dizayn eder. Türkiye’de üniversite kurumları da bir süredir bu ekonomikleştirme ve yeniden dizayn sürecine tabi oldu. Önal (2012), AKP döneminde Türk yükseköğretiminin neoliberal dönüşümünde özelleştirme, burjuvazinin işgücü gereksinimlerine açık bağlılık ve akademik personelin proleterleşmesi gibi üç eğilim olduğunu savunuyor. 2005’ten 2012’ye özel üniversitelerin yüzde 5’lik kayıt oranının yüzde 17’ye yükseldiğini belirtiyor (a.g.e., 133). Buna paralel olarak, 2002-2011 yılları arasında 50 yeni devlet üniversitesi ve yetkilendirilmiş 39 vakıf üniversitesi kurulduğunu ve bunun sonucunda yükseköğretim sisteminin kitleselleştiğini söylüyor (a.g.e., 134). Ona göre, hükümetin amacı, temel becerilere sahip, yani işgücü piyasasının ihtiyaçlarını karşılayacak bir işçi ordusu yaratmaktır (a.g.e., 134). Yılın başında Boğaziçi Üniversitesi’ne atanan rektör Melih Bulu’nun yayınladığı metinde yer alan; sektörel iş birliği, girişimcilik ve inovasyon ekosistemi gibi hedefler, üniversitelerin pazarların ihtiyaçlarını karşılayan kurumlara dönüşmesinin hedeflendiğine güzel bir örnek teşkil ediyor (2021). Üniversitelerin ekonomikleştirilmesi sürecine bir de LGBTİ+’ların deneyimlerini merkeze alan bilginin üretiminin ve LGBTİ+ haklarının üniversite içerisinde gelişmesini sağlayacak etkinliklerin daralması veya

yasaklanması süreci eşlik ediyor. 2019 yılında yayınlanan bir rapor (Doğanay&Değer, 2018), OHAL ile birlikte “değinilmesi sakıncalı” konuların çeşitlendiği, öğrencilerin LGBTİ+ temalı tezlerinin konularını birlikte çalışacak akademisyen bulamayacakları veya danışmanlarından gelen telkinler sonucunda başlarına bir şey geleceği korkusuyla değiştirdiklerini ve yaygın bir şekilde LGBTİ+ temalı etkinliklerin kampüslerde yapılmasına izin verilmediğini söylüyor. Tüm bunları birlikte düşündüğümüzde Kayyum Rektör Melih Bulu’nun atandıktan sonraki ilk icraatlarından birinin LGBTİ+ Kulübünü kapatmak olması tabii ki bir tesadüf değil. Burada özetlediğim süreç, üniversitelerde neoliberal rasyonalitenin standartlarına ve prosedürlerine tabi olması mümkün olmayan her türlü alan ve kişinin şiddetle bastırılması ve üniversitelerin ekonomikleştirilmesi sürecidir. Dahası, uysal ve itaatkâr öznellik arasında bir çatışma yaratılan LGBTİ+’ların kendi bilgisini üretmesinin engellenmesi ve iktidarın kendi yaratmak istediği öznellik biçimine uygun olarak üniversitelerin yeniden dizayn edilmesi sürecidir.

Yönetimsellik ve egemen iktidarın özgün biraradalığının üniversitelerin yeniden dizaynı sürecinde önemli bir rol oynadığını düşünüyorum. Yönetimsellik kendisinin akıl biçimi olan neoliberal rasyonaliteyi yaşamın tüm veçhelerine yaymaya çalışırken egemen iktidarın yasalara tabi olmayan baskıcı araçlarına ihtiyaç duyuyor. Boğaziçi Protestoları boyunca kulüp odalarına ve öğrencilerin evlerine yapılan polis baskınları, protestocu öğrencilerin gözetimine alınması ve BÜLGBTİ+’nın kapatılması, bana kalırsa, egemen iktidar bekçiliğinde üniversitelerin yeniden dizayn edilme sürecidir.

Sonuç

Bu makalede Foucaultcu iktidar teknolojileri üzerinden Boğaziçi Protestoları’nı LGBTİ+ karşıtlığını merkeze alarak analiz etmeye çalıştım. İlk bölümde günümüzde devlet politikası halini almış LGBTİ+ karşıtlığının hem LGBTİ+’ların hem de Boğaziçi Protestoları’na katılan öğrencilerin bedenlerini disipline etmeye yaradığını hem de genel nüfusu yönetmeyi hedefleyen biyopolitikanın bir parçası olarak işlediğini iddia ettim. İkinci bölümde Boğaziçi

protestoları boyunca hukukun nasıl taktikselleştirilerek yönetimselliğin sahasında egemen iktidarın doğuşuna yol açtığını ve LGBTİ+ karşıtlığı üzerinden yaratılan olağanüstü halin egemen iktidarı sürdürülebilir kılacak şekilde nasıl genişletildiğini analiz ettim. Üçüncü bölümde yönetimselliğin arkasında yatan neoliberal rasyonalitenin ilk bölümde analiz ettiğim biyopolitikayla ilişkisini kurdum. Bu ikisi arasındaki bağı kurarak LGBTİ+ karşıtlığının Türkiye’deki neoliberal politikalar ile nasıl iç içe geçtiğini gösterdim. Sonuç olarak, bana kalırsa, Boğaziçi Protestoları Türkiye’de artan LGBTİ+ karşıtlığı, neoliberal politikalar ve güncel cinsellik politikalarının ayrılmaz şekilde iç içe geçmiş olduğunu gözler önüne serdi.

Notlar

- * Oğulcan Yediveren, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Politikalar programında yüksek lisans eğitimine devam ediyor. Lisans derecesini Bahçeşehir Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler fakültesinden aldı. Halihazırda Türkiye’de HIV aktivistlerinin HIV statüsünün açıklanmasına ilişkin perspektiflerini araştırdığı bir tez yazıyor. Buna ek olarak, HIV ve LGBTİ+ aktivizmi yürütüyor. Queer teori, cinsel sağlık ve üreme sağlığı, LGBTİ+ hakları ve sosyal politikalar ilgi alanları arasındadır.
- 1 Antinatalist politikalar nüfusu düşürmeye yönelik politikalar verilen isimdir.
- 2 Pronatalist politikalar nüfusu arttırmaya yönelik politikalar verilen isimdir.

Kaynaklar

- American Public Health Association, “What is Public Health”, <https://www.apha.org/what-is-public-health>, 11.11.2021
- Berksoy, Biriz (2010). “The Police Organization in Turkey in the post-1980 Period and the ReConstruction of the Social Formation”. L Khalili ve J Schwedler (der.). *Policing and Prisons in the Middle East: Formations of Coercion*. Londra: Hurst & Company.
- Boğaziçi Üniversitesi LGBTİ+ Çalışmaları Kulübü. (2021), “Bugün üniversitemizin tarihinin en karanlık günü. Ancak biliyoruz ki haklıyız ve elbet kazanacağız”, <https://twitter.com/bogaziciLGBTI/status/1356367040362246147?s=20>, 11.11.2021.
- Boğaziçi Üniversitesi LGBTİ+ Çalışmaları Kulübü. (2021), “BÜLGBTİ+ olarak “Kayyuma Nakka” diyoruz”, <https://twitter.com/bogaziciLGBTIA/status/1347583937229574149?s=20>, 11.11.2021.
- Brown, Wendy (2021). *Halkın Çözülüşü: Neoliberalizmin Sinsi Devrimi*. çev. Barış Engin Aksoy. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bulu, Melih. (2021), “Merhaba Boğaziçi”, <https://twitter.com/melihbulu/status/1345681741785276416?s=20>, 11.11.2021.
- Butler, Judith (2016). “Süresiz Alıkoyma”. Judith Butler (der.). *Kırılğan Hayat*. çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları.
- 2021/16 Sayılı Cumhurbaşkanlığı Kararı. (2021, January 2). (31352).
- DeutscheWelle. (2021), “Boğaziçi: Gökkuşuğu bayrağı taşıyan öğrencilere gözaltı”. <https://www.dw.com/tr/bo%C4%9Fazi%C3%A7i-g%C3%B6kku%C5%9Fa%C4%9F%C4%B1-bayra%C4%9F%C4%B1-ta%C5%9F%C4%B1yan-g%C3%B6zalt%C4%B1-a-57003754>, 11.11.2021.
- Doğanay, Ülkü & Değer, Ozan (2019). “OHAL’de İnsan Hakları Alanında Akademisyen Olmak”. Ankara: KAGED.
- Erbaş, Ali. (2020), “Ramazan: Sabır ve İrade Eğitimi”, <https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/29501/diyanet-isleri-baskani-erbas-cuma-hutbesinde-tum-insanliga-cagrida-bulundu>, 11.11.2021.
- Erdoğan, Recep, Tayyip. (2012), “Her kürtağ bir Uludedir”, <https://catlakzemin.com/27-mayis-2012-basbakanin-kurtaj-aciklamalarina-feministlerden-sokakta-ilk-yanit/>, 11.11.2021.
- Erdoğan, Recep, Tayyip. (2021), ““Bu lezbiyenlerin mezbiyenlerin dediklerine takılmayalım. Ailenin direği annedir anne”, <https://www.haber3.com/guncel/politika/erdogandan-lezbiyen-mezbiyen-cikisi-haberi-5595963>, 11.11.2021.
- Erdoğan, Recep, Tayyip. (2021), “Gençliğimizi, LGBT gençliği değil tarihten gelen bu milletin o şanlı tarihindeki gençlik olarak ileri taşıyacağız”, <https://www.yenisafak.com/gundem/cumhurbaskani-erdogan-gencligimizi-lgbt-gencligi-degil-tarihten-gelen-bu-milletin-o-sanli-tarihindeki-genclik-olarak-ileri-tasiyacagiz--3597022>, 11.11.2021.

- Erdoğan, Recep, Tayyip. (2021), "LGBT, yok öyle bir şey, bu ülke millidir, manevidir", <https://tr.euronews.com/2021/02/03/erdogan-lgbt-yok-oy-le-bir-sey-bu-ulke-millidir-manevidir>, 11.11.2021.
- Eşit Haklar İçin İzleme Derneği. (2019), "Türkiye'de Onur Yürüyüşü: Yasaklar ve Müdahaleler".
- Euronews. (2021), "Boğaziçi Üniversitesi'nde rektör protestosu: Polis üniversitenin kapısına kelepçe taktı", <https://tr.euronews.com/2021/01/04/bogazici-universitesi-nde-bulu-protestosu-kayyum-rektor-istemiyoruz>, 11.11.2021.
- Evrensel. (2021), "Boğaziçi Üniversitesi öğrencileri nöbet eylemine başladı", <https://www.evrensel.net/haber/423112/bogazici-universitesi-ogrencileri-nobet-eylemine-basladi>, 11.11.2021.
- Fairclough, Norman, (1995). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. çeviri bana ait. London ve New York: Longman.
- Foucault, Michel (1980). "Truth and Power". Colin Gordon (der.). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1991). "Governmentality". G.Burchell, C.Gordon & P. Miller (der.), *The Foucault Effect, Studies in Governmentality*. çeviri bana ait. Chicago, Chicago UP.
- Foucault, Michel, (2003). "17 March 1976". Mauro Bertani and Alessandro Fontana. *Society Must Be Defended*. çev. David Macey. New York: Picador.
- Foucault, Michel (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu: College de France'ta verilen dersler (1978-1979)*, çev. Alican Tayla. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, Michel (2016). "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği". Işık Ergüden ve Tuncay Birkan. *Özne ve İktidar*. çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hopper, Trevor (2013). "Controlling Sex in the Name of "Public Health": Social Control and Michigan HIV Law". *Social Problems*, 60, (1), 27-49.
- İstanbul Valiliği. (2019), "Halkın huzur ve güvenliğinin, kişi dokunulmazlığının, tasarrufa müteallik emniyetin, genel sağlığın ve genel ahlakı", <https://kaosgl.org/haber/istanbul-onur-yuruyusu-yasagina-acilan-dava-reddedildi>, 11.11.2021.
- İstanbul Valiliği. (2021), "Boğaziçi Üniversitesi Güney Kampüsünde Kabe görüntüsü içeren resim ile ilgili Basın Açıklaması", https://twitter.com/TC_istanbul/status/1355435743838162945?s=20, 11.11.2021.
- Keskin, Ferda (2016). "Özne ve İktidar". Işık Ergüden ve Tuncay Birkan. *Özne ve İktidar*. çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kural, Beyza. (2021), "Haberlerdeki Üniversite-II: LGBTİ+ Öğrenciler", Sivil Alan Araştırmalar Derneği.
- Önal, Nevzat, Evrim (2012). "The Marketization of Higher Education in Turkey". K. İnal, & G. Akkaymak, *Neoliberal Transformation of Education in Turkey*. New York: Palgrave Macmillan.
- Savcı, Evren (2021). *Queer in Translation: Sexual Politics under Neoliberal Islam*, Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Sivil Alan Araştırmaları. (2021), "Boğaziçi Davasında Ne Oluyor: Doğu ve Selo Serbest!", <https://sivilalanarastirmalari.org.tr/2021/03/19/bogazici-davasinda-ne-oluyor-dogu-ve-selo-serbest/>, 11.11.2021.
- Soylu, Süleyman. (2021), "Boğaziçi Üniversitesi'nde Kabe-i Muazzama'ya yapılan saygısızlığı gerçekleştiren 4 LGBT sapkını gözaltına alındı!", <https://twitter.com/suleymansoylu/status/1355260314904879108>, 11.11.2021.
- Soylu, Süleyman. (2021), "Tüm Türkiye Ayağa Kalksa Müsaade Etmem". <https://www.youtube.com/watch?v=JZ-3EVFf2vc>, 11.11.2021.
- T.C. Ankara Valiliği. (2017), "Yasaklama Kararına İlişkin Basın Duyurusu", <http://www.ankara.gov.tr/yasaklama-kararina-iliskin-basin-duyurusu-19112017>, 11.11.2021.
- Tele1. (2021), "Akademisyenler kayyum rektöre sırt çevirdi", <https://tele1.com.tr/akademisyenler-kayyum-rektore-sirt-cevirdi-300770/>, 11.11.2021.
- Uluslararası Af Örgütü. (2019), "Onur Haftalarına yönelik yasaklarkaldırılmalı ve kutlamalar gerçekleşmeli", <https://www.amnesty.org.tr/icerik/turkiye-onur-haftalarina-yonelik-yasaklar-kaldirilmalı-ve-kutlamalar-gercekleşmeli>, 11.11.2021.
- Yılmaz, Volkan. (2018). "Türkiye'de Cinsel Sağlık Politikalar ve Haklar". *Cogito*, 90, 221-231.
- Yılmaz, Zafer. (2017). "The AKP and the Spirit of the 'New' Turkey: Imagined Victim, Reactionary Mood, and Resentful Sovereign". *Turkish Studies*, 18(3), 482-513.

“Bizim Buralarda TERF’lere Yer Yok:” İstanbul’da Sosyal Medya Üzerinden Yapılan Tartışmalar Bağlamında Feminist-Queer İttifaklar ve Ayrışma Noktaları¹

Lara Özlen

“Testosteron kullandığımı –sakalım çıktı, sesim kalınlaştı, bedenim kaslandı– ve dışarıda erkek olarak algılandığımı varsayalım. O güne kadar yaşamak zorunda bırakıldığım kadınlık deneyimi benim zihnimden ve belki de bedenimden kayıp mı oldu? Uçtu mu? Ben açabildiğim –ama kendimi dayatmadığım– alanlarda yer almayı tercih ediyorum, önemsiyorum. Bazı trans erkekler de kendilerini sadece pro-feminist olarak tanımlıyor. Bence önemli olan kim, nerede, nasıl kendini ifade edebiliyor, kendine uygun görüyorsa ve iyi hissediyorsa o şekilde ve o yerde var olmalıdır, olabilmelidir.” (Arıkan 2011)²

Son iki yıldır,³ bir grup Türkiyeli cis⁴ feminist akademisyen, Britanya’da başlayan benzer tartışmalara paralel olarak, hormon terapisinin (HT) yaş sınırlaması meselesi üzerine sosyal medyada bazı tartışmaları tetikledi.⁵ Bazıları, hormon bloklayıcı kullanmaya karar veren çocukların/gençlerin gelecek yıllarda bu kararlarından pişman olabileceğini (“cayacağını”⁶), bunun da disfori “vakalarında” artışa sebep olabileceğini iddia etti. Pek çok yerde olduğu gibi, Türkiye’de de hormon terapisi hâlâ devlet tarafından düzenlenmekte ve trans bireylerin uyum süreçlerinde önemli bir aşamayı

teşkil etmekte. Aynı akademisyenler, yine sürecin Britanya temelli bazı kaynaklarına⁷ başvurarak, Facebook ve Twitter hesaplarından HT meselesinin yanı sıra “trans kadınların erkek ayrıcalığı” olduğu meselesini de gündeme getirdiler.

“Cayma” ve “erkek ayrıcalığı”na dair sosyal medyada yankı bulan bu tartışmaların ardından LGBTİ+⁸ kolektifleri ile sivil toplum kuruluşları çok geçmeden “trans kadınlar kadındır” ve “queer-feminist aktivizmde transfobiye yer yok”⁹ diyerek karşılık verdi. Queer¹⁰ aktivistler, sosyal medyada yapılan tartışmada, “erkek ayrıcalığı” argümanına karşı “cis ayrıcalığı”¹¹ meselesine¹² vurgu yaptı ve Türkiye’deki trans ve cis kadınları eşit derecede etkileyen “kadın cinayetleri” meselesinin de altını çizdi.¹³ Sosyal medyadaki tüm bu tartışmalar boyunca, cis feminist akademisyenler ve onların destekçileri “TERF”¹⁴ [Trans Exclusionary Radical Feminists (Trans Dışlayıcı Radikal Feministler)] olarak adlandırılırken, cis feminist akademisyenler kendilerini GCFT [Gender Critical Feminist Theorist (Toplumsal Cinsiyete Karşı Eleştirel Feminist Kuramcı)] olarak tanımladı. Ben de bu yazı boyunca tartışmada yer alan cis akademisyenlerden bahsederken TERF terimini kullanacağım.

Get the L Out ve *Mayday4Women* gibi Britanya merkezli trans dışlayıcı gruplar hem translığın sözde “tehditkâr” karakterine dikkat çekmek hem de “lezbiyenlerin ve kadınların mevcudiyetinin trans bireyler tarafından yok edildiğini” iddia etmek için 2018 Pride’ında boy gösterdi¹⁵. İstanbul özelinde ise bazı TERF’ler, toplumsal cinsiyet ile atanmış cinsiyetlerin queerliği veya akışkanlığıyla ilişkili meselelerin batıdan “ithal” olduğunu ispat etmeye çalıştı. Bunu yaparken de Britanya merkezli kaynak ve örneklerden yararlandılar.

Bu yazıda, toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilişkili sayısız çeşitlilikte aktivizm arasındaki ayrılıkların, özellikle cis feminizm/transfeminizm ikiliğinin kilit noktalarını belirlemek için Türkiye’deki trans öznelliklerin kamusal [sosyal medya] ifadelerinden yararlanacağım. Ayrıca Türkiye’deki transfobik ve trans dışlayıcı söylemlerce savunulan “batıdan ithal” iddiasını sorgulayacağım. Türkiye’de trans kapsayıcılık ve/veya transfobiye dair sorgulamaların; LGBTİ+ aktivistleri ile cis feministler arasında yaşanan ve izi 90’lara kadar sürülebilecek çözülmemiş gerilimleri nasıl yansıttığını açıklamaya çalışıyorum. Bu tercihimin, tartışmanın ortaya çıkışının yakın zamanlı olduğu varsayımından ziyade, tartışmanın sürekliliğinin daha iyi anlaşılmasına vesile olmasını umuyorum. Bu yazının temel amacı, İstanbul’daki trans, queer ve feminist aktivizmler arasındaki ayrılıklara rağmen, ittifaklar kurulabileceğine dikkat çekmek ve bu olası ittifaklar için öneriler sunmaktır.

Türkiye’deki cis Feminizm ile Queer Feminizm Arasındaki Yakınlıklar ve Ayrılıklara Dair Kısa Bir İnceleme

Türkiye’de, 1980’deki askeri darbenin ardından kürtaj hakkını, kadına yönelik şiddeti, siyasete eşit katılımı ve toplumsal alandaki eşitsizlikleri gündemine alan bir kadın hareketi kendini göstermeye başladı (Tekeli 1992; Sirman 1988). Bu hareket, patriyarka ve cinsiyetçilik gibi yeni terminolojileri kullanarak bilinç yükseltme grupları oluşturdu ve kendi yayın organlarını kurarak kolektif (hiyerarşik olmadan ve bağımsız) olarak örgütlendi ve kadın sığınma evleri, kütüphaneler ile üniversitelerdeki kadın çalışmaları bölümleri dâhil yeni ve önemli kurumlar oluşmasına önayak oldu¹⁶.

Hareket, ayrı ayrı grupları içerse de özellikle İstanbul’da, çoğunlukla batılı feminist formasyondan doğrudan etkilenen cis, hetero, şehirli, ortasınıfve eğitimli kadınlardan oluşuyordu. Keza bu durum, yıllardır çeşitli eleştirilerin hedefi haline geldi ve Kürt kadın hareketi tarafından bilhassa sorgulandı (Diner, Toktaş, 49, 2010). Genellikle, bu kolektiflerin siyasi görüşleri radikal ve sosyalist feminizm arasında salınıp duruyordu ki bu da bazı kadınların dışlanmasına ve kimlerin kadın hareketinin öznesi sayılabileceğine dair tartışmalı tutumların geliştirilmesi sebep oldu (Kerestecioğlu 2016:4). Yine de hareket, içerisindeki tüm bu gerilimlere rağmen, devlet müdahalelerine karşı büyük ölçüde dirençli kalmayı başardı ve etki alanını 2020’lere kadar genişletmeye devam etti.

1980’den sonra askeri darbenin etkileri azaldığında, radikal feministler ile trans hakları hareketi giderek etkinleşti ve mücadeleleri, devletin cis ve trans kadınların bedenlerine yönelik şiddetine dikkat çekmeyi amaçlayan iki önemli politik eylemle zirveye ulaştı. İlki 1987’deki *Dayağa Karşı Kadın Dayanışması Kampanyası*’ydı¹⁷; ikincisi ise trans seks işçilerinin yine 1987’de Gezi Parkı’nda başlattığı açlık grevleriydi¹⁸ (Çetin 2015).

Türkiye’deki güncel LGBTİ+ hareketi 1990’ların sonuna, 2000’lerin başına doğru görünürlük ve ivme kazandı, “solcu ve anarşist özellikler taşıyordu ve feministler, anarşistler ve ekolojistlerden destek alıyordu” (Birdal 2014:15). Feminist hareket gibi, Türkiye’deki, özellikle İstanbul’daki LGBTİ+ hareketi de şehirli orta sınıf ve üniversite kaynaklı gruplardan büyük destek gördü. Aynı dönemde trans bireyler, *EHP LGTT*¹⁹ veya *Lambdaistanbul*²⁰ gibi çeşitli örgütlerde politik olarak aktif roller üstlendi. Bununla birlikte, büyük ölçüde gay ve erkek egemen LGBTİ+ hareketi, birçok trans ve cis kadının hareketin dışında hissetmesine yol açtı. Bu durum, trans aktivistlerin ilerleyen yıllarda trans savunuculuğunu önelemesine ve 2007’de İstanbul LGBT(T)²¹ örgütlenmesini kurmasına önayak oldu. Keza, 2007’de *Voltrans Trans Erkek İnisiyatifi* de benzer öz-örgütsel sebeplerle kurulmuştu. Bu esnada, lezbiyen ve biseksüel gruplar, feminist kolektiflerle örgütlenme eğilimindeydi ancak bu pek de yeterli değildi. Üstelik, lezbiyen ve biseksüel yönelimlerin her iki siyasi çevrede de büyük ölçüde göz ardı edilmesiyle, 2015 ve 2017 yılları arasında kısa ömürlü ancak etkili bir kolektif

olan *Lez-Bi-Fem*²² (Lezbiyen Biseksüel Feministler) ortaya çıktı. LGBTİ+lar ile cis kadınların ilerlettiği diğer ortak çalışmalar, 2006-2015 arasında yayımlanan *Amargi*²³ dergisi ile *Sosyalist Feminist Kolektif*'in (SFK)²⁴ hazırladığı *Feminist Politika* dergisini kapsamaktaydı (Başaran 2011: 22-23). Her iki yayın organı da LGBTİ+ meseleleri ve transfeminizm üzerine tartışmaları ilk kez geniş çapta mümkün ve görünür kılıyordu.

Ayrılıkları ve ortaklaşamamaları da içeren bu tarihsel süreç karşın ciskadınlar ve LGBTİ+ aktivistler birçok alanda ortaklık kurdu ve kurmaya devam ediyor. Gerçekten de feminist ve LGBTİ+ aktivistler kadın cinayetleri, trans cinayetleri ve/veya intiharları, aile içi şiddet, taciz vakaları ve devam eden cinsiyet uyum süreci davaları karşısında çoğunlukla ortaklık kurmakta. Zengin (2016: 270), “öldürülebilir ciskadınlar ve trans bireyler olarak paylaştığımız ortak deneyimler üzerine daha etraflıca düşünmemizi sağlayan ‘cinsiyet katli’²⁵’nin çerçevesini” çizmektedir. Zengin, buna örnek olarak iki grubun da yan yana geldiği Münevver Karabulut cinayeti ve Antalya’da nefret suçuyla öldürülen Derya’nın protestolarını veriyor. Dolayısıyla, buradaki örneklerden hareketle gündelik hayatta karşılaştıkları şiddet, cis ve trans kadınları anlık da olsa kolaylıkla bir araya getirebilmektedir. Bununla bağlantılı olarak geniş bir kitlesi de olan muhafazakâr gruplar kadın mücadelesini ve LGBTİ+ inisiyatiflerini hedef göstermekte, fon almalarını engellemeye çalışmaktadır. Örneğin Eylül 2019’da, toplumsal cinsiyet eşitliğine karşı bir örgütlenme olan *Aile Meclisleri*, LGBTİ+ STK’ların “ahlaksızlık” ve “eşcinsellik” yaymaları gerekçesiyle “terör örgütü” kapsamına alınmalarını ve kapatılmalarını talep edecek kadar ileri gitti.²⁶ Benzer şekilde, hükümetin 2014’te yürürlüğe girmiş olan İstanbul Sözleşmesi’ni kaldırmayı gündemine almasına karşı çıkan, eylemler düzenleyen feminist gruplar da Ağustos 2020’ye kadar ilerleyen bir süreçte kriminalize edildi²⁷.

Özellikle 2013’teki Gezi Parkı eylemleri ile 2016’daki darbe girişimi, sivil toplum üzerinde büyük bir baskı oluşturdu. Cis kadınlar ile LGBTİ+ aktivistler, 2015’te (İstanbul dâhil) birçok şehirde Onur yürüyüşlerini yasaklayan devlet tarafından hedef gösterildi. Bilhassa Ankara’da, LGBTİ+ temalı birçok etkinlik yasaklandı veya “genel ahlak” gerekçesiyle polis tarafından engellendi. 2019’da, 8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü “güvenlik” gerekçesiyle yasaklandı

ve bazı feminist örgütlere, Mersin²⁸ ve İstanbul’daki²⁹ feminist yürüyüşleri düzenledikleri veya yürüyüşlere katıldıkları için para cezası verildi.

Bu özet bize, cis ile queer feminist aktivistler arasındaki anlık ittifaklara ve anlaşmazlıklara dair geniş bir alanı işaret etse de bu yazı, özellikle trans kadınlara yönelik dışlayıcı ve kapsayıcı anlatılara odaklanıyor. Çünkü “feminizmin öznesi kimdir?” sorusu, uzunca bir süredir iki grup arasındaki gerilim ve tartışmaların temel sorusu olmayı sürdürüyor.

Feminizm Tartışmaları- 2011, Yuvarlak Masa Toplantıları

2011’de, Dünya Kadınlar Günü olarak düzenlenen 8 Mart yürüyüşünde, kendini trans olarak tanımlayan birinin “yürüyüşü terk etmesi” istendi çünkü “kortej alanı erkeklerle kapalı”ydı (Zengin 2016: 266). Bu yürüyüş, trans bireylerin görünürlüğüne dair trans/queer feministler ile cis feministlerin önemli gerilimler yaşadığı bir döneme denk gelmişti. Trans/queer aktivistlerin taşıdığı “translar vardır” ve “translar güzeldir” gibi pankartlara kortej içinden gösterilen tepkiler de bu gerilimin yansımasıydı.

Amargi Dergisi, çok geçmeden *Feminizm Tartışmaları* adı altında iki yuvarlak masa toplantısı düzenledi (Özdemir and Bayraktar 2011; 2012). Bu tartışmalar, daha kapsayıcı bir feminist politika inşa etmek adına, alanlar/mekânlar üzerine düşünülerek, trans kadınların daha geniş bir feminist hareket içerisinde kapsanmasını da hedefliyordu.

İlk yuvarlak masa toplantısında, kendini trans olarak tanımlayan Sema/Semih, 8 Mart’ta maruz kaldığı tacizi tartışmaya açtı. Kendi cümleleriyle:

“Kendi içimizdeki hiyerarşileri, tacizleri, şiddeti hiçbir şekilde konuşmuyoruz... ‘Sen buraya giremezsin çünkü erkek bedeninden vazgeçmiyorsun.’ diyen, ‘Yeterince feminist değilsin, feminist olamazsın.’ diyen feminist kadınlar bana feminist olmadığımı ya da nasıl feminist olmam gerektiğini öğretmeye kalkıyorlar sürekli.” (Ahıska 2011: 312)

Trans kadınların erkek ayrıcalığının baki olduğunu varsayma tuzağına çoğu aktivist sıklıkla düşmektedir. Emi Koyama'nın (2017) *Transfeminist Manifesto*'su, "birçok trans kadının uyum sürecinden önce maruz kaldığı zorbalık ve aşağılanmaya, ayrıca erkek atanmış bedenlerinin trans kadınlarda yol açtığı 'depresyon'a" dikkat çeker (267). Bu bağlamda, Koyama'ya katılıyorum. Erkek atanan bedenler, her durumda ve mutlaka ayrıcalığa denk tutulmamalı. Erkek ayrıcalığının kendisi, hegemonik erkekliklerin madun erkeklikler zararına sıklıkla dikte ettiği, eşitsizlik yaratan bir kavramdır. Yazımın başında Aligül'den yaptığım alıntı, toplumsal cinsiyet performansı ve cinsel yönelimlere dair tek tip düşünmenin tehlikelerini gösteriyor. Tudor (2017: 4), "erkek olmak müdahaleci olmakla özdeşleşti(rildiği için, toplumsal cinsiyete ilişkin deterministik algıların trans kadınların kendini tanımlama süreçlerini sınırlandırdığını" iddia ediyor. Yani atanmış cinsiyete dayalı politik söylemler, sınırlamaların kendisi haline geldiğinde trans dışlayıcı argümanlara yaklaşıp oluyoruz. Erkekliğin agresif, müdahaleci davranışlarla özdeşleş(tiril)mesi, ikili toplumsal cinsiyet normlarını güçlendirir ve cis cinsiyetçiliklere³⁰ karşı mücadele etme olanaklarını engeller.

Tartışmanın diğer tarafında ise, feminist bir aktivist olan Filiz, "bir sene boyunca kadın cinayetleri için yapılan kampanyalara, takip edilen davalara katılmadıkları" ve "sadece 8 Mart yürüyüşünde ortaya çıktıkları" için trans/queer bireyleri eleştirir (Karakuş and Akkaya 2011: 82).

"Biz Feminist Kolektif olarak kadın cinayetleri için kampanya yapıyoruz, tecavüz davalarını takip ediyoruz, tacize karşı yürüyüş yapıyoruz vs... Şimdi Trans arkadaşlar istisnalar dışında bu mücadele alanlarının hiçbir yerinde yoklar ve birdenbire yürüyüşte "trans feministler vardır" diye ortaya çıkıyorlar. Bir sene boyunca süren eylemlilikler var ve bu bir sene boyunca feminist mücadele her yerde sürüyor, 8 Mart'a gelip 'Transfeministler burada' demek yetmiyor."

Ayrıca "trans öznelliğini öğrenmeye çalışırken feministler 'transfobik' olmakla itham edilebileceği için trans feminist ittifak meseleleri üzerine tartışırken" zorlandığını itiraf eder (a.g.e.).

"Trans arkadaşlar meselesinde ise biz SFK olarak da tartışıyoruz ve gerçekten öğrenmeye, anlamaya çalışıyoruz.

Feminist hareketi kadınlara açık diye düşündüğümüz için, aslında trans erkek arkadaşların bu yürüyüşlerde destekçi olması gerektiğini düşünenlerimiz var, ben bunu 8 Mart toplantısında da söyledim. Ama bu konu hassas tartışmalara neden oluyor, hemen transfobik, homofobik olmakla itham edilebiliyorsunuz! Bu yüzden sen hem bunu söylerken zorlanıyorsun hem de karşındaki sana "transfobik" dediğinde hâliyle rahat tartışmıyorsun."

Benzer şekilde, sosyal medyada gerçekleşen tartışmalarda da cis feministler, argümanlarının transfobik olabileceği söylendiğinde tartışmalara mesafe aldılar ve queer aktivistleri kendilerini linç etmekle, çetecilikle suçladılar.

Baktığım feminist çerçeveden, "transfobi ithamları," basitçe iddia edildiği gibi "insanları susturma veya linç etme" girişimlerine indirgenmemeli; bilakis, kişiler kendi argümanlarını tekrar gözden geçirebilsin diye bir erken uyarı mekanizması olarak algılanmalıdır. Belki de aynı argümanları trans bireyler nazarında başka bir biçimde ifade etmek veya neyin transfobik sayılabileceğine dair eleştirel bir refleks geliştirme çağrısı olarak da okunabilir. Bu süreç, aktif bir öğrenme ve şimdiye kadar öğrendiklerini bir kenara bırakabilme süreci³¹ olarak algılanmalıdır. Bireylerin/aktivistlerin kendi transfobileri üzerine düşünmekten çekinmeleri veya kaçınmaları, Emi Koyama ve Sara Ahmed gibi pek çok akademisyenin de belirttiği gibi bireylerin kendi kişisel ayrıcalıklarının yansıması olarak algılanabilir. Çünkü en basit tabiriyle, öznesi olmadıkları bu durum hakkında düşünmek zorunda kalmıyorlar. Filiz'in sözleri, TERF tartışması bağlamına en belirgin ve tekrar eden argümanlardan biriydi. Sosyal medyadaki tartışmalarda cis feministler, queer aktivistleri "iletişim kurmamak ve sırf soru sordukları için sebepsiz yere karşılarındakini aşağılamakla" itham ediyordu. Sara Ahmed bu tutumu bir hayatta kalma yöntemi olarak yorumluyor, tıpkı kişinin şiddet failleriyle diyalog kurmayı reddetmesi gibi: "Bazı diyalog ve tartışmaları reddetmek, hayatta kalmak için en çok başvuru taktiktir" (Ahmed 2016: 31). Bu hayatta kalma ve korunma stratejisi, taciz veya şiddetin herhangi bir türüne maruz kalan çoğu kadına tanıdık gelecektir diye düşünüyorum.

Feminist akademisyen-aktivist Nühket (Ahıska ve ark. 2011: 304) ise, tüm bu içerme tartışmalarına daha eleştirel

yaklaşarak, “Benim korkum şu ki, feminizminiz sabitleşiyor ve içten içe kendi kendimizi bir şekilde kemirmeye başladık! Ve bir şekilde de farklılıklara kendimizi kapatarak teorik olarak çürümeye başlıyoruz, diye düşünüyorum.” diyerek endişesini dile getirdi. Benzer şekilde Ahmed (2016: 30) de “‘biyoloji’nin feminizmin silahı hâline geldiğini” öne sürmektedir. Nitekim “biyoloji” ya da “atanmış cinsiyet” kadınlık performansı için ve dolaylı olarak feminizmin kapsayıcılığı için bir önkoşul hâline geldiğinde trans bireyleri dışlamaktadır. 2012’de yapılan ikinci yuvarlak masa toplantısı boyunca, atanmış cinsiyet üzerine sorgulamalar bilhassa daha fazla alan kapladı.

Feminizm Tartışmaları- 2012 Yuvarlak Masa Toplantıları

2012’de, *Feminizm Tartışmaları*’nın ikinci yuvarlak masa toplantısı yapıldı. Queer aktivist Berfu, “trans bireylerin sözde ‘erkek enerjileri’ veya ‘yeterince kadın olmayışları’ üzerinden dışlanmasının 1990’lara kadar dayandığını, yani bu sürecin, uyum sürecindeki solcu, Kürt ve feminist trans kadınların dışlanmasıyla 1990’larda başladığını” katılımcılara hatırlatır. (Gülkan and Aligül 2012: 258)

“Bu yaşananların Türkiye’deki deneyimle benzerliği ise şu: Ülker Sokak, Pürtelaş Sokak, Sormagir Sokak deneyimleri zamanında yaşananlar ya da Esmeray ve Demet gibi birçok trans kadının da feminist hareketin içinde var olmaya çalışırken yaşadıkları sorunlar da –ki bu sorunlar hâlâ var, görmezden gelinebiliyor. Mesela ben Esmeray’ın önceki konuşmalarından birini dinlerken birilerinin, ona “Senin erkek bir enerjin var,” demesine çok şaşırmıştım. Aslında bu yüzden translarla feministlerin karşılaşmalarında yaşanan sorunlar, birçok yerde benzer şekilde yaşanıyor.”

Benzer şekilde, trans erkek Aligül (2012: 260), trans kadınlardan beklenen “zorunlu kadınlık deneyimi”ni ele aldı ve “dünyadaki trans kimlik sayısının dünyadaki insan sayısına denk olabileceğini” savundu:

“Bence dünyada ne kadar insan varsa o kadar çok sayıda da trans kimlik vardır. Cinsiyet çok içselleştirilmiş bir şey ve

bütün yaşam bunun üzerinden gidiyor. 8 Mart ve 25 Kasım eylemlerine transların katılmasından dolayı, son iki senedir feminist hareket içerisinde yaşadığımız tartışmalar da aslında beden geçişi yapmamış insanların cinsiyetinin bir şekilde sorgulanıyor olmasıdır.”

Ayrıca aynı yazıda Aligül, 8 Mart ve 25 Kasım³² eylemlerine katıldıklarında, uyum sürecini başlatmamış trans bireylerin, atanan cinsiyetleri temel alınarak nasıl sorgulandıklarına ve kısıtlandıklarına da dikkat çekiyor.

Emi Koyama (2006: 704) cis ayrıcalığının “tıpkı diğer ayrıcalıklar gibi, bu ayrıcalığa sahip olana görünmez olduğunu” belirtir. Koyama, trans kadınların “sahip olmuş olabilecekleri şu veya bu ayrıcalıkların feminist bilinçlerine zeval getirmeyeceğini” söyler. “...tam tersine bireylerin bir ihtimal sahip olmuş olabilecekleri bu ayrıcalıklarla yüzleşme duygusu veya bilinçleri olduğunda, bu durum bir kazanç haline gelecektir” (a.g.e.).

Ayrıcalık, kişinin belirli bir kültürel, sosyal veya ekonomik sermayesi olmasından veya belirli bir ten rengine sahip olmasından kaynaklanabilir. Ahmed (2016: 32), ayrıcalık meselesini “geçip gitmek”³³ eylemini vurgulayarak analiz eder. Bu noktada, kadın olma emeğinin veya performansının eşit deneyimlenmediğini kabul ederek argümanını şekillendirir.

“Eğer meşruiyetiniz sürekli sorgulanmıyorsa, eğer sürekli ve yinelenerek kadın olup olmadığınız sorulmuyorsa, eğer deneyip de odaya girerken kapı suratınıza çarpılmıyorsa, “kadınlıktan” aynı şekilde geçmiyorsunuz demektir.”

Birçok cis kadın için kadın olmak süreci son derece doğal, çünkü bu sınırları, engellemeleri, sorgulamaları düşünmek zorunda değiller. Onların toplumsal cinsiyet performanslarının “gerçekliği,” trans kadınların aksine çoğunlukla sorgulanmıyor. Trans bireylerse, belirli alanlarda, belirli bedenler tarafından sürekli sorgulanıyor ve denetleniyor: Queer veya feminist müttefikleri tarafından veya hastane ve mahkemelerde devlet tarafından. Dolayısıyla, kişi kendini cis veya trans kadın olarak tanımlıyorsa, “erkek ayrıcalığı” veya “erkek enerjisi” iddiasından vazgeçilmelidir. Çünkü bu iddia, bireylerin kendilerini tanımlama süreçlerini³⁴ reddettiği için, en hafif tabiriyle transfobiktir.

2012'deki toplantıda bazı queer feministler, dışlamaların yeni olmadığını, şaşkınlık ve şok yarattığı için trans bireylerin deneyimlerinin görmezden gelindiğini, bunun da bu meselelerin konuşulamamasına yol açtığını vurgulayarak “sanki burada transfeminizmin³⁵ destekçileri yokmuş gibi, kavramın Amerika'dan ithal edildiği” düşüncesine itiraz etmişti (Gülkan and Aligül 2012: 258).

“Tarihini Amerika'dan doğru anlatınca sanki burada böyle sorunlar yokmuş gibi algılanıyor ve “Orada bunlar yaşanmış olabilir ama bunlar bizi burada neden ilgilendiriyor ki?” sorusuyla çok karşılaşıyoruz. Transfeminizm'i biz Amerika'dan ithal etmişiz gibi algılanıyor. Hâlbuki bence bu uzaklığın sebebi, buradaki birçok Trans bireyin açıldıktan sonra yaşadıkları deneyimlerinin feminist hareket içerisinde şaşkınlık ve şokla karşılaşması ile bu deneyimin nasıl konuşulacağının bilinmemesidir.”

İkinci yuvarlak masa toplantılarında gündeme getirilen diğer önemli nokta, sınır ihlali ve korunmaya dair meseleler olmuştu. Bazı queer feministler, cis kadınların sıklıkla uyguladığı beden polisliği meselesine dikkat çekiyordu. Trans aktivist Ulaş (2012: 274) şunları söylüyor:

“...kimliğinden emin olmak zorunda. Senin cinsiyetinden, cinsel organından, ne düşündüğünden, nasıl bir politika yaptığından emin olmak zorunda. Bir yerden sonra gelen erkekler ‘Biz de 8 Mart’a katılmak istiyoruz, biz de feministiz, siz bizi sorgulayamazsınız,’ diyecekler diye korkuyorlar. Bence temel nokta şu: Transfobiye çözdüğümüz zaman Transfeminizm'i de konuşabileceğiz.”

Aynı biçimde trans aktivist İlksen de cis feministlerin “heteroseksizm ve namusçuluğu” yeniden üreterek trans bireyleri nasıl dışladığına dikkat çeker (2012: 277). “... aslında “Bedenimiz bizimdir”, “Kimsenin namusu olmayacağız” gibi ürettiği bütün söylemleri, Trans varoluşu içine almayarak reddediyor ve heteroseksizmi, namusçuluğu başka bir şekilde yeniden üretiyor.”

Bu paralel noktalar üzerine etraflıca düşünmek, queer ve feminist hareketlerin kesişmesini mümkün kılacaktır

diye düşünüyorum. İkili toplumsal cinsiyet sistemi içinde mücadele edilen noktaların beden politikaları, kendini tanımlama hakkı gibi meselelerde hem feminist özneler hem de trans/queer özneler için ortak olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Bazı queer aktivistler de feminist aktivizme ilişkin sınıf meselesini gündeme getirerek, “Feminizm, herkesin sorumlu olduğu orta sınıf ayrıcalığını içeriyor ve bunu açmak için kimse çaba sarf etmiyor.” (Gülkan ve Aligül 2012: 287) diyeceklerdi. Tıpkı Sirman'ın (1988) ve Tekeli'nin (1992) metinlerinde de vurgulandığı gibi.

Bu toplantı sırasında birçok queer/trans aktivist 8 Mart 2011'deki olaydan sonra hayal kırıklığı yaşadıklarından bahsettiler. Çünkü yıllarca kendilerini feminist hareketin müttefiki saymışlardı. Bu iki yuvarlak masa toplantısı, Türkiye'deki transfeminizm tartışmalarının ilklerinden ve en açık yüreklilerinden sayılabilir. Ahmed (2016) ve Koyama (2006) gibi akademisyenler, queer feminizmin gerektirdiği ittifak/ortaklık kurma çalışmalarının birçok engelli de beraberinde getirebileceğine işaret ediyor. Trans/queer aktivistler ve cis-feministler birçok deneyimde politik olarak kesişmeler yaşasa da, yukarıda bahsettiğim tartışmalar, dayanışmanın ve uzun erimli ortaklığın güvence altına alınamayabileceğini gösteriyor. Aktivistlerin, üzerinde sürekli düşünmeleri gereken çok fazla kırılma, bölünme, ayrıcalık ve hiyerarşi mevcut. Ama bu iki yuvarlak masa toplantısından sonra, 8 Mart yürüyüşlerinin queer ve LGBTİ+ bireyler açısından giderek daha kapsayıcı hâle geldiğini de belirtmeden geçemeyeceğim.

“İttifak kurma” açısından, kendi adıma, Koyama'nın transfeminizm idealini benimsiyorum: “Transfeminizm, kendi toplumsal cinsiyet kimliklerimizi, belirli toplumsal ve kültürel kısıtlamalar dahilinde, başkalarıyla ilişki kurarken ve yaşarken bize sahici, rahat ve samimi hissettiren şeylere dayanarak inşa ettiğimize inanır.” (2017: 271) Transfeminizm, ayrıca herhangi bir otoriteden “kendimizi tanımlama hakkını geri almakla” ilgili (a.g.e.). Pratikte bu, uyum süreci ve kürtaajla ilgili kanunları düzenleyen devletten, cis kadınların bedenlerini ve queer bedenleri araçsallaştıran kurumsallaşmış din yapısına kadar uzanan, birden fazla cephede verilen bir mücadeleye dönüşmektedir.

2018-2019 Sosyal Medya Tartışmaları

Özellikle odaklandığım 2011 ve 2012’de gerçekleştirilen yuvarlak masa toplantıları, süregelen trans dışlayıcı eğilimler açısından kritik bir eşik olmuştur. 2018-2019’daki güncel sosyal medya tartışmaları, öncekilerden çok daha akademiktir. Ama sosyal medyanın etkisiyle 2010’lardaki aktivist odaklı toplantılara kıyasla daha geniş bir kitleye ulaşmış ve görünür olmuştur. Fakat, sosyal medya tartışmalarının ele aldıkları meselelerin çözilemeyişi, aktivizmi daha da kutuplaştırmıştır. Feminist ve queer aktivistler fiziksel olarak bir araya gelip diyalog kuramadığından, bu çevrim içi tartışmalar aktivistleri, sert bir biçimde queerler ve TERF’ler olarak iki kampa ayırmıştır. Bu süreçte, devletin 2015’ten beri protesto yürüyüşlerini ve fiziksel toplantıları yasaklaması da önemli bir rol oynamıştır.

Cis feministlerin HT’ler ve erkek ayrıcalığına dair argümanlarına, başka çevrelerden de çok çeşitli yanıtlar gelmiştir: trans/queer aktivistler, trans feministler, akademisyenler, STK’lar, vb. Öte yandan, TERF’ler sosyal medyadaki paylaşımlarının büyük bir kısmını çabucak silmiştir; ki bu da tartışmaların kaydını tutmayı zorlaştırır. Bu yazıda, metni oluşturmaya başladığım zamanlarda ulaşabildiklerimi kullanıyorum, dolayısıyla arada bazı kopuklukların olması mümkün. Yine de birçok queer aktivist, süreçteki argümanların arşivlenmesine, düzenlenmesine ve özetlenmesine katkıda bulunmakta. Bu metni hazırlarken de bu yazma, silme ve arşivleme süreci devam etmekteydi.

2018 Eylül’ünün ortalarında, *Dünyadan Çeviri*³⁶ isimli blog, Michele Moore’un (2018) HT’lerin kullanımına ilişkin yaptığı konuşmasının³⁷ çevirisini yayınladı. Konuşmasında Moore, Britanya’daki neredeyse tüm okullarda trans çocukların sayısı arttığı için “çocukların, arkadaş gruplarında kendisini trans olarak tanımlamasının bir sosyal bulaşmaya yol açıp açmadığını” sorgular:

“Sanırım bugünlerde ergen bir çocuğu olan herkes bir trans çocuk tanıyordur, her okulda, her sınıfta bir tane vardır. Ama tüm bunlar benim için gerçekten ciddi sorular demek: bu kendini trans olarak tanımlama vakalarının bir geçerliliği var mı yoksa esasen arkadaş grupları içinde kendisini trans olarak tanımlayan çocuklar olduğu için bir sosyal bulaşma mı söz konusu?” (Moore 2018)

Devamında, kendisini trans olarak tanımlayan çocukların artışından bahseder:

“Bu kitap [Transgender Children and Young People: Born in Your Own Body] çıktıktan birkaç yıl sonra, bu on yıl içinde kendisini trans olarak tanımlayan kızların sayısında yüzde 4500’lük bir artış gördük.” (Moore 2018)

Bununla bağlantılı olarak hormon kullanımının artışına da değinir:

“Ama bir çocuk herkese trans olduğunu ilan ederse, o zaman kendisini hızlı bir şekilde, ayrılma veya fikrini değiştirme ihtimalinin çok düşük olduğu bu tıbbi yola girmiş buluyor çünkü cinsiyet kimliğinin kişi beyanına dayandırılması inanış, verebileceğiniz her türden desteği dönüştürme terapisi olarak yaftalıyor.” (Moore, 2018)

Moore, tüm bu gelişmeler sebebiyle Mermaids, Gendered Intelligence ve Stonewall gibi belli LGBTİ+ örgütlerinin kullandığı “kendini tanımlama” sürecini itham eder ve “çocuğun mahremiyeti” sebebiyle ebeveynlerin karar alma süreçlerine dâhil edilmemesini eleştirir:

“...sürekli duyduğum öykü şu: Ebeveynlerinin rızası olmaksızın çocuklara cinsiyet geçişi yaptıran okullar. Ve ortaya çıkıyor ki, yapılan bu şey, okullara rehberlik eden Stonewall, Mermaids ve Gendered Intelligence gibi kuruluşların, bir çocuk kendini trans olarak tanımlıyorsa, çocuğun mahremiyetinin en üstte tutulması ve ebeveynlerine haber verilmemesi yönündeki zorlaması ile oluyor.” (Moore 2018)

Çocuğun mahremiyeti kavramı, Türkiye’deki tartışmalarda da önemli bir yer tutmuştur. Aynı çeviri blogu, Kuzey Amerika kaynaklı “cinsiyet eleştirel” metinleri de dolaşıma sokar. Mesela, Liberation Collective’de 2017’de yayınlanan bir yazıdan çevrilmiş “Transfeminizmin feminizmle ne ilgisi var?” isimli yazı, trans bireylerin feminist harekette yer almaması gerektiğini savunur³⁸. Blog, feminist çevrelerin trans bireyleri kapsamaması, HT kullanımındaki yaş sınırlaması ve queer teori gibi meseler için bir tartışma alanı açtığını iddia etse de, içeriklerinin çoğu önyargılı ve queer çevreler tarafından muhafazakâr olarak addedilmiştir.

HT meselesini ilk olarak 2018 Eylül’ünde cis-feminist akademisyenler Öznur Karakaş³⁹ ile Hale Akay⁴⁰ gündeme getirmiştir. Kendileri HT kullanımının 18 yaş ve üstü ile sınırlandırılmasını önerir. Erken yaşta uyum sürecine başlayan trans gençlerin ileride pişman olabileceğini iddia ederler. Karakaş’a göre uyum süreci “invasif” olduğu için

“bu tarz medikal müdahaleler için yetişkin olarak kendi karar verebilme şartının daha akılcı olabileceğini önerdiğini” belirtir.⁴¹ Bu cis akademik grup, kendilerini eleştiren trans aktivistleri “bilimsel görüşleri ve eleştirel düşünmeyi/insan hakları savunuculuğunu sansür”lemekle suçlamıştır.⁴²

“Mevcut ‘bütün’ bilimsel araştırmalar, ki sonuncusu bu alanda öncü Hollandalı bilim insanları tarafından gerçekleştirilmiştir, çocukların ciddi bir çoğunluğunda ergenlikle beraber disforinin kendiliğinden geçtiğini söylemektedir. Bunun bu aktivistlerin kitabında ‘yasaklı’ konu olduğunu bilmiyordum.”

Birçok queer aktivist, cevaben erken yaşta HT kullanımının olumlu etkilerini vurgulayıp bunun “bir insan hakkı”⁴³ olduğunu belirtir:

“(Trans) kızlar ve oğlanlar için invazif ve hatta ölümcül olabilecek şey, hormon tedavisinin yokluğudur. +18 açıklaması, çocukların hormonları kötüye kullanmasına yol açar. Daha invazif olma riski, mevcut kaynakları kendi kendilerine kullanmaları olacaktır. (Hormon) Tedavi/Terapi hakkı.”

Bazıları, “pozitif bilim”lerin heteronormatif yapısına ve trans bireylere karşı önyargılı oluşuna dikkat çekmiştir. TERF akademisyenlerin karşı argümanlarını, “HT’nin⁴⁴ monolitik/yekpare bir savunması olmadığı” ve “çocukların uyum süreci söz konusu olduğunda, özellikle tedbirli olunması gerektiği” oluşturmıştır.

“Ne paylaşısam onlar zaten fobik, o zaten TERF diye yüz çevireceksiniz. Buyurun kendiniz Google’dan bakın aksi iddalara. tek bildiğimiz erken yaşta tıbbi müdahaleye dair net verilerin olmaması. Tek dediğim: TEDBİR.”

Bir yıl kadar sonra, bir başka cis-feminist akademisyen olan Zeynep Direk⁴⁵, “trans kadınların erkek ayrıcalığı” olduğunu iddia etmiştir. Günlerce süren uzun çevrimiçi tartışmalardan sonra Direk, kendi blogunda⁴⁶ bir özeleştiri yayınlamıştır. Akademiye sunduğu katkıları ve geçmişte önde gelen trans aktivistlerin çalışmalarını takdir ettiğini vurgulayan Direk, kendisine yönelik TERF iftiralarının “aşağılayıcı/küçük düşürücü” olduğunu, kendisinin “GCFT” (Gender Critical Feminist Theorist-“ Eleştirel Toplumsal Cinsiyet Feminist Kuramcısı”) olduğunu belirtir. Direk, ayrıca trans bireylerin maruz kaldıkları devlet destekli zorlukları kabul edip

onlarla dayanıştığının altını çizdiği yazısında “Erkekliğin hepimizin içinde olduğunu ve ilişki kurma biçimlerinde ortaya çıkabileceğini”⁴⁷ söyler. “Erkeklik” hepimizin içinde olabilir, tıpkı “kadınlık” gibi. Bu kavramları, rahatlıkla ve şüphesiz ikiye ayırarak kullanabiliyor olmak, halihazırda toplumsal cinsiyet normlarını içselleştirmiş olmaya denk gibi görünüyor. Tudor’un (2017) savunduğu gibi, erkekliği veya erkek bedenleri doğası gereği müdahaleci görmek sorunlu, genelleyci ve biyolojik olarak deterministtir⁴⁸. Ayrıca bu kategoriler, arada kalanları yok saymaktadır: cinsiyet bozucu⁴⁹, bireyleri, şiddete dirençli olmayan veya şiddet faili olan trans maskülen bireyleri veya benzer biçimde patriyarkal sistem tarafından ezilen feminen gençleri. Bu bağlamda, queer bir aktivist olan Deniz ‘trans kadınların erkek ayrıcalığı’ argümanına şöyle cevap vermiştir: “İnsanların ezilme sebebi olan bir şeyin, yani bedensel olarak erkek kodlanmanın, eksik hissettirilmenin, bir dominasyon biçimi olduğunu iddia etmek için kalpsiz bir canavar olmak lazım.”⁵⁰

Tartışmanın bir diğer akılda kalan “cinsiyet eleştirel radikal feministi” Öznur Karakaş ise, trans dışlayıcı anlatısı sebebiyle eleştirildikten sonra sosyal medyada ve *Gazete Duvar*’da, lincin⁵¹ hareketlere de muhtemel ittifaklara da zarar verdiğini ifade eden metinler yazmıştır. Kendisinin sadece “HT kullanımının yaş sınırını tartışmaya çalıştığını”, “trans aktivizmin cayma literatürünü ‘yasaklı’ addettiğini bilmediğini” ve “kesişimsel feminist olma fikrini” tamamen benimsediğini iddia eder.⁵² Karakaş bunların yanında ayrıca, “trans/queer politikalar tarafından dışı bedenlerin silindiğini” iddia eden söylemleri de savunmaktaydı.⁵³ Tam da bu nokta, İngiltere kaynaklı trans dışlayıcı grupların argümanlarıyla çakışıyordu. Queer aktivist Deniz, bir başka gönderisinde şöyle cevap verir: “Dış beden dediğiniz şeyi içine sokulduğu abject yerden çıkarmak için olumlamak başka; kadınlığı, hatta feminist hareketi o bedene kilitlemek başka şey. ikincisini Trans ve queer dışlayıcı çeteler yapıyor.”⁵⁴ Bu tartışma sürecinde birçok queer aktivist, feminizmin yalnızca cis kadınlarla sınırlandırılmaması gerektiğinin altını çizmeye çalıştı. Belli ki kimi TERF’ler, feminist düşüncüyü en başında şekillendiren ve feministlerin hâlâ karşı çıktığı ikili toplumsal cinsiyet sisteminden türetilen söylemleri onaylayıp bağrına basmaya devam ediyor.

Tüm bunların yanında Karakaş, bedeni “*amor fati*”⁵⁵ yani bir çeşit “kader” saydığını açıklamıştır. Bu süreçte, sosyal medya hesabında kendisiyle çocuğu arasında geçen hayali bir diyalog

yazar: “Bedeninse temelin, gerçekliğin, bir yerde kaderin, doğduğun yer gibi, ben gibi. Amor fati. Seveceksin. Pipi, sakal seni erkek yapmayacak, zaten eksik değilsin. Ha olsun dersende ne ala, 16-17 yaşında oluruna bakarız ama bunu ‘erkek’ olmanın şartı diye yapma, ne’liğin anatomini değil.” Karakaş’ın atanmış cinsiyet temelli referansları ikili cinsiyet sistemini tekrar tekrar tasdik etmekle kalmıyor; kişinin ne yaparsa yapsın kendi bedenini değiştiremeyeceğini de ima ediyor. Karakaş, “anatomiy”ye dair düzenleme ve imleyenlerin trans bireylerin mücadelesinin bir parçası olduğunu görmezden gelip, beden etrafında kurulan bütün trans anlatıyı reddetmektedir. Dolayısıyla bu söylem, trans bireyler için atanmış cinsiyet kaynaklı bir sınır belirliyor. TERF’lere göre “her şeyiyle” bir kadın veya erkek olmak salt bir fanteziden ibaret– queerlerin inanmayı hâlâ sürdürdüğü bir fantezi.

Direk gibi Karakaş da kendisinin “kendisini aşağılamak isteyen bazı trans aktivistler tarafından yanlış değerlendirilen, yanlış anlaşılan ve haksızca linç edilen bir cinsiyet eleştirmeni” olduğunu beyan etmektedir. Karakaş, queer aktivistlere daha sakın diyalog kurmalarını ve “hareketlerimizi zedeleyebilecek linç kültürünü benimsememelerini” tavsiye ederek queer aktivistlerin saldırgan paylaşımlarını tartışmaya açmıştır.⁵⁶

“Hareketlerimizin geçmişine, dayanışma ruhuna aykırı olan bu hasmane tavırların ve linç kültürünün siyasetimize yerleşmemesi için elimizden geleni yapmak hepimizin sorumluluğu... Hareketlerin tarihinde asıl amaç hep karşılıklı dönüşüm olmuştu. Belli ezilen, mağdun konumları arasında hiyerarşiler tesis etmek, linç bu gruplar arasında hegemonya aracı haline getirmek son derece tehlikeli bir yaklaşımdır. Dönüştürücü, olumluyıcı, ittifaklar oluşturmaya imkan veren bir siyasi dilin ve yaklaşımın hakim olmasını temenni ediyorum.”

Queer bir aktivist ve avukat olan Eren, yukarıda bahsedilen hususlarla ilgili TERF’lerin empati ve diyalog çağrısını “beyaz cis kırılganlığı” olarak nitelendiriyor:

“TERF, transfobik kişilerle mücadelemizde cis beyaz tayfanın, ısrarla bazı feministlerin, aktivistlerin yazılarından, caps lock on’la yazılan, sert buldukları yerleri kesip insanları linç ediyorsunuz diye paylaşımları, çok üzgünüm ama yine bir beyaz kırgınlığı. İnsanların yazdıkları onlarca paragraftan, sert bulduğunuz yerleri kesip tartışmaya sadece üslup eleştirerek dahil olmanız, transfobik bir toplum yaratmak için medya tarafından yıllarca kullanılan bir yöntem aslında.”⁵⁷

Birçok trans akademisyen ve aktivist, transların öfkelerinden ve bu öfkenin trans dışlayıcı eğilimlere karşı verilen mücadeledeki meşruluğundan bahsetmiştir. Queer bir aktivist olan Joyn, bir sosyal medya paylaşımında cis beyaz akademisyenlerin ayrıcalığını şöyle ele alıyor:

“Yazdıklarımın özeti transların öfkelerini görmezden gelip şu şekilde tartışalım demek bence cis beyaz ayrıcalığı ve akademik ayrıcalık. Translara karşı safsata olan, onlara bloker-hormon zararlı olabilir kullanmayın, Trans çocuklar bedenlerini sevsin, Trans kadınlar erkeklik deneyimi yaşadı, ondan eril olabilir diyenlere karşı sözünü yükseltti translar. Karşı taraf “üslup” tartışmasına girdi ve bazılarınız bu “zokayı” yutuyor. Siz beğenseniz beğenmeseniz Trans kadınlar öfkelerini dışa vuruyorsa bırakın vursunlar, söz sizde değil. Sosyal medyada tartışılıyorsa, bırakın tartışılsın. Konuyu felsefi yönden ele alma, kahve içmeye davet etme, sosyal medyada *konuşmama*, ifşa etmeme, izan vb önerileriniz bence o cis beyaz ayrıcalığı ve had bildirme, bir çeşit mansplanning.”⁵⁸

Aynı dönemde Karakaş “TERF tartışmalarının Avrupa ve Kuzey Amerika’ya özgü olduğunu, ülkemizin koşullarını yansıtmadığını” iddia etmiştir.

“Avrupa’da da en ufak bir tartışma yürüten herkes TERF – Trans dışlayıcı feminist ilan edilir- bu yöntem münferit değil sistemattir. Bu tartışma Avrupa’ya ve Kuzey Amerika’ya özgüdür, ülkemizin koşullarını yansıtmaz, elbette ülkemizde bu tartışmayı yürütmenin, bunun nasıl yapılacağının siyasi sorumluluk gerektiren bir analizi, eleştirisi yapılmalıdır.”

Başka bir queer aktivist Haziran, yazdığı twit dizisinde şöyle bir cevap vermiştir:

“Kısaca özetlemem gerekirse, hale’nin yazdığının aksine bu terf kavgasında feminist siyasete batı’dan gelen “Trans kapsayıcılık tartışmaları” değil, batıda gelişen yeni sağcılıktır. bu sağcılığın izlerini solda mülteci düşmanlarında, feminizmde ise terflerde görüyoruz.”⁵⁹

Nihayetinde, Haziran herkese liberaller ve solcular arasında yükselen sağcı politikalara karşı trans kapsayıcı feminizmin örgütlenmesi gerektiğini hatırlatıyor. Zira Türkiye’deki TERF’lik de kaynağını Avrupa’daki gibi bir çeşit sağcılıktan alıyor. Bir başka görünür queer aktivist ve model olan İris, cis ayrıcalığını açıklayan uzun bir metin paylaşmıştır.⁶⁰

“Lazer epilasyon kliniklerinde erkek uzmanın değil de kadın uzmanın sana işlem uygulamasıdır cis ayrıcalığı. İş ararken çalışacağın yerin transfobik olmaması gibi hayati bir kriterinin olmamasıdır cis ayrıcalığı. Sağlık ve eğitim hizmetlerine benden çok daha rahat erişebilmendir. Evinden trans bir kadın olduğun için çıkartılmamandır cis ayrıcalığı. Çocukluğunun, ait olmadığın bir cinsiyette olma baskısı ve travmasıyla dolu olmamasıdır cis ayrıcalığı. Senin istihdam oranıyla benim istihdam oranım arasında uçurum olmasıdır cis ayrıcalığı. Kadın olduğunu devlete ispatlamak için 2 yıl hastanelerde mahkemelerde çabalamak zorunda olmamaktır cis ayrıcalığı. Doğduğunda sana verilen kimlik kartını almak için yıllarca beklemek zorunda olmamaktır cis ayrıcalığı. Cis ayrıcalığı senin o akademide olabilmendir ama trans bir kadının ol(a)mamasıdır.”

Bu konuyu takiben, birçok queer/trans aktivist, trans akademisyenlerin sosyo-ekonomik nedenlerle feminist veya toplumsal cinsiyet çalışmaları alanlarında varolmadığını ve birçoğunun güvencesiz işlere (seks işçiliği, hizmet sektörü veya serbest çalışma) mecbur bırakıldığını vurgulamıştır. Cis veya normatif dayanaklara göre güzel/yakışıklı olarak “geçip gidebilmek”, toplumsal bağlamlarda bireylere nasıl davranıldığını da belirler. Şayet bazı trans bireylerin ailelerine açılıp kabul edilme/desteklenme ayrıcalıkları varsa, ailesinden kaçıp kendi hayatlarını idame etmek zorunda kalan diğer trans bireylere göre daha avantajlı olurlar. Çünkü (ameliyatından hormon terapisine) tüm uyum süreci, ekonomik desteğe bağlıdır.⁶¹ Bu süreç, trans bireyler açısından eğitimin ekonomik olarak karşılanabilirliğini de belirler: kendi kendilerini idame ettirmek zorunda kalırlarsa, üniversite düzeyindeki eğitimlerine devam edemeyebilirler. Bu anlamda, TERF'lere karşı çıkan birçok queer aktivist zaten, başkalarına oranlı daha ayrıcalıklı konumlarda bulunuyordu: akademik formasyona erişimleri vardı, İngilizce metinleri okuyabiliyorlardı veya queer teori literatürünü anlıyorlardı.

Akademik formasyona veya kaynaklara erişim, kişilerin özellikle bu tartışmadaki konumunu ve görünürliğini, ayıca genel olarak aktivizm yapmanın yollarını belirliyordu. Bu sosyal medya tartışmaları boyunca, kendi görüşlerini açıkça belirtmeyen birçok insan oldu. Bu durum, özellikle trans erkeklerin bu tartışmadaki duruşunun daimi görünmezliğine yol açtı. Tartışma kendilerini ilgilendiriyor olsa da birçoğu, tartışma sürekli feminizm, kadınlık ve trans kadınlara odaklandığı için dışlanmış hissettiğini belirtmişti. Bu sebeple,

kapsayıcılığı hedefleyen tüm aktivistler, ayrıcalığın sürekli değişen özelliklerinin ve bağlamlarının da ayırında olmalıdır.

Tartışmaların başından beri oldukça etkin olan queer aktivist Beren, akademik formasyondan ziyade akademik standartlara uygunluğun bir bütün olarak ele alınması gerektiğini vurgulamıştır:

“Türk dilbilimciler Kürtçe üzerine çalışırken siyaseten yanlış davranırsa, beyaz genetik mühendisleri siyahlarla çalışırken siyaseten yanlış davranırsa, cis bireyler trans kimlikler hakkında siyaseten kabul edilemez argümanlar sunarsa, akademik standartlar ihlal edilir: bu durumda, araştırmacının önyargısı çalışmayı manipüle eder. Belki de doğrulanabilir bilgi üretmenin temeli, akademik özgürlükten ziyade akademik standartlara bağlı olmalıdır...”

Birçok kesişimsel queer feminist için, tüm tartışma, hetero ağırlıklı dünyada trans kadın haklarını destekleme ve dayanışma göstermenin başka bir yelpazesiydi, tıpkı Haziran'ın işaret ettiği gibi:

“Terf+swerflere karşı konumlanan feministler olarak bizim tek ortak argümanımız şu: seks işçileri diğer proleterlerle, Trans kadınlar sis kadınlarla eşit haklara ve güvenceye sahip olmalı. Bu sayede kriminal yaşamlara itilen bu kişilerin yaşamlarını koruyabiliriz. Bütün bu farklılıkları ve farklı ihtiyaçları görmezden gelip herkesi “kadın” çatısı altında toplama çabanızın sonucunda en çok sesi çıkanın üst sınıf, beyaz, sis, hetero ve allahına kadar ayrıcalıklı kadınlar olacağını tarih bize binlerce, binlerce kez gösterdi. Liberal olan bu.”⁶²

Kişinin, sosyal konumu hakkında düşünmek zorunda olmaması, ayrıcalıklı olmakla doğrudan bağlantılıdır ve herkesin kendinden sorumlu tutulduğu neoliberal toplumsal sistemini besler. TERF'lere karşı tavrı alan birçok queer aktivist, bu mücadeleyi neoliberalizme karşı bir blok oluşturma mücadelesi olarak da algılanmıştır.

İkinci tartışmanın ardından, Erktolia, ODTÜ LGBT, Kaos GL, SPoD, Lambdaistanbul gibi LGBTİ+ örgütlerinin ve üniversitelerin LGBTİ+ kulüplerinin birçoğu, trans kadınların ve queerlerin tavırlarını destekleyen açıklamalar yayınlamıştır. Ankara Barosu'nun yaptığı son açıklama ise herkes için sürpriz olmuş,⁶³ zira hiçbir aktivist, baronun LGBTİ+lara dair meselelerle ilgilendiğini düşünmüyordu.

Sonuç

Türkiye’de aktivizm, özellikle son beş yıldır fiziksel etkinliklerin yasaklanması yüzünden sosyal medya üzerinden sürdürülen bazı tartışmalara sıkıştırıldı. Ben de dâhil, onca yıldır biriken sorunların farkında olan birçok aktivist, sosyal medyanın böylesine önemli konuları tartışırken belirli sınırlamaları olduğunu düşünüyorduk ve yüz yüze bir araya gelmenin önemli olduğunu savunduk. O günlerde bu gerçekleşmemiş olsa da ben bu yazıyı yazarken birçok feminist ve queer örgüt, bir yandan devletin baskılarına karşı mücadele ederken, öte yandan trans kapsayıcı feminizm temelinde dayanışma ağları örgütlemek için bir araya geldi.⁶⁴ Dolayısıyla, bu sosyal medya tartışmalarının sonuçları o kadar da olumsuz olmadı.

Birçok cis feminist, TERF’ün “kültürümüze” uyacak yerel bir kavram olmadığını, bunun ithal bir tartışma olduğunu iddia ederek kendisini savundu. “Kimlerin feminizmin öznesi sayıldığına” dair tartışmaları bu yazının başında hatırlatmaya ve bu tartışmanın feminist ve trans/queer topluluk açısından yeni olmadığını altını çizmeye çalıştım. Aksine, görülebileceği gibi tartışmanın çözülmeyi bekleyen uzun bir geçmişi var. Anglo-Amerikan bağlamlarındaki gibi, İstanbul’daki cis feminist akademisyenler de TERF tartışması boyunca hiyerarşileri, belirli somut ayrıcalıkları ve sınıf farklarını yok saydıkları için eleştirildi.

Trans bireyler, hem potansiyel şiddet eylemlerini önleyebilecek kanunlar hem de cis feminist ve LGB yoldaşları tarafından mücadele içinde, belli dönemlerde görmezden gelinmiştir. 2007’de öz-örgütlü trans aktivist gruplarının ortaya çıkmasının nedeni de buydu. Bu açıdan bu argümanlar da, cis feministlerin trans bireylere karşı tutumları da yeni değildir. Cis kadınların ve queer/trans bireylerin meselelerindeki ortaklıkların farkına varamamalarını anlayamıyorum. Çünkü tüm bu ayrımcılığa, şiddete göz yumulmasına, devlet tarafından yok sayılmaya sebebiyet veren şeyin kaynağı patriyarkal ve heteronormatif olan dünya. Trans kadınlara da gündelik toplumsal hayatta kadın olarak davranıldığından, cis kadınlar, trans kadınların maruz kalabileceği mizojini, şiddet, taciz ve baskının ayırında olmalı.

Tartışma boyunca trans erkeklerin görünmezliğine dikkat çekmem gerek; inanıyorum ki bu görünmezlik, ileride yapılacak derinlemesine incelemenin ilginç bir noktası

olacak. Özel görüşmelerimde birçok trans erkek aktivist, sürekli trans kadınların öznelliğine odaklanmanın kendilerini hayal kırıklığına uğrattığını paylaştılar. Tartışmanın tamamı “trans kadınların erkek ayrıcalığı” ve “feminist çevrelerde saldırgan olma potansiyelleri” üzerine odaklandığı için, trans erkeklerin öznelliği, doğumda atanmış cinsiyetleri temelinde göz ardı edildi.

Kadın hareketinin, temel ve güncel gündemini bir süredir nafaka hakkı, kadına yönelik şiddet ve kürtaj hakkı konusu oluşturuyor. Öte yanda, kendisini queer olarak tanımlayan birçok aktivist devletin sıkı sıkıya düzenlediği uyum süreçlerine ve zorunlu ameliyatlara karşı mücadele etmekte. Dolayısıyla, beden politikalarının hâlâ iki tarafın da gündemini bunca işgal ettiği bu dönemde, feminist aktivizmin daha kapsayıcı olması için kesişimsellik elzem görünüyor. Şayet LGBTİ+lar ve feministler, toplumsal baskıya ve katı cinsiyet kategorilerine karşı mücadele ediyorsa, iki grup da bu ortaklıklar üzerinden dayanışma örgütlemenin yollarını bulmalı diye düşünüyorum. Cisseksizm ve transfobinin normalize edilmesini bir dünyada hiçbir birey, devlet güçlerinin kadınları ve LGBTİ+ toplulukları görmezden gelme eğilimindeki baskıcı yasalarına/eylemlerine karşı korunamaz. Her iki taraftan da aktivistler, farklı ölçülerdeki çeşitli sosyal konumlanmalar, avantajlar ve dezavantajlar üzerine her zamankinden daha yoğun düşünebilmeli. Çünkü bu pozisyonların hiçbiri sabit değil. Şayet toplumsal cinsiyet bir spektrumsa, bu yelpazedeki her bireyin konumuna bağlı olarak belli avantajları ve dezavantajları olacaktır. Bizzat ayrıcalık üzerine düşünmenin veya konuşmanın da ayrıcalıklı bir pozisyon olduğunu akılda tutmamız gerek.

Sonuç olarak queer feminizmi anlama ve benimseme sürecini ancak ittifaklar kurma ve farklı dayanışma biçimleri inşa etme çabası olarak da tanımlayabilirim. Feminist ve queer hareketler arasındaki ortaklıklar üzerine okuduktan sonra, artık bu ittifakları başarmanın zor bir iş olduğunu anlıyorum: kişilerin kendi üzerine düşünebilmesini, diyaloga açık olmasını, ortaklıkları görebilmesini, çokça zaman ve enerji harcamayı gerektiriyor. İnşa etmeye çalıştığımız queer feminizmi, zaman zaman bir araya gelen ve ayrılan, ahenkli bir dans olarak görüyorum. Bu dans, queer bireylerin tutarlı olmak zorunda olmayan, sürekli akışan performansları ile feminizmin kabul edilmişliğini birazcık da olsa sarsmak; alanları ve politikayı paylaşmak, deneyimlemek ve bazen de çuvallamak için birbirimize alan açmak anlamına geliyor.

Kaynakça

- Ahıska, M., Sirman, N., & Savran, G. (2011). Feminizmin Öznesi Kimdir? In: Özdemir E., Bayraktar S. (eds.), İstanbul *Amargi Feminizm Tartışmaları*. [Online] İstanbul: Amargi Yayınevi, pp. 295-316. Available at: [https://tr.boell.org/tr/2014/06/26/amargi-istanbul-feminizm-tartismalari-2011\(link is external\)](https://tr.boell.org/tr/2014/06/26/amargi-istanbul-feminizm-tartismalari-2011(link%20is%20external)) [Accessed 7 November 2020].
- Ahmed, S., (2016) Affinity of Hammers. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 3(1-2): pp. 22-34.
- Gürsu, E., Çimen O, Medusa A. Çekiçlerin Yarenliği (2019), Pembe Hayat, http://www.pembehayat.org/uploads/editor/files/%C3%87eki%C3%A7lerin%20Yarenli%C4%9Fi_sonnnn.pdf (Erişim 21 Ocak 2021)
- Arıkan, A. (2011). *Amargi'deki Erkek*. [Blog] Voltrans. Available at: [http://vol-trans.blogspot.com/2011/04/amargideki-erkek.html\(link is external\)](http://vol-trans.blogspot.com/2011/04/amargideki-erkek.html(link%20is%20external)) [Accessed 10 November 2019].
- Başaran, Y. (2011). LGBT aktivizmi ve feminist mücadele. *Feminist Politika*, (10): pp. 22-23.
- Birdal, M. S. (2014). *Between the Universal and the Particular: The Politics of Recognition of LGBT Rights in Turkey*. [Online] Available at: [http://web.isanet.org/Web/Conferences/FLACSO-ISA%20BuenosAires%202014/Archive/8dac0474-e354-4970-ab17-e49d63c6c8bb.pdf\(link is external\)](http://web.isanet.org/Web/Conferences/FLACSO-ISA%20BuenosAires%202014/Archive/8dac0474-e354-4970-ab17-e49d63c6c8bb.pdf(link%20is%20external)) [Accessed 7 November 2020]
- Coşar, S. & Özkan-Kerestecioglu, İ. (2016): Feminist Politics in Contemporary Turkey: Neoliberal Attacks, Feminist Claims to the Public. *Journal of Women, Politics & Policy*, 38(2): pp. 151-174.
- Çetin, Z. (2015). Türkiye'de Queer Hareketinin Dinamiği. *Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği*. [Online] Available at: [https://tr.boell.org/tr/2015/11/04/tuerkiyede-queer-hareketinin-dinamigi\(link is external\)](https://tr.boell.org/tr/2015/11/04/tuerkiyede-queer-hareketinin-dinamigi(link%20is%20external)) [Accessed 7 November 2020].
- Diner, Ç., Toktaş, Ş., (2010) Waves of feminism in Turkey: Kemalist, İslamist and Kurdish women's movements in an era of globalization. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 12(1): pp. 41-57.
- Gedizlioglu D., (2020). LGBTİ+ Hakları Alanında Çeviri Sözlüğü. Ankara: Kaos GL Derneği (Erişim: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjF2KmKx6zuAhWNz4UKHFVDBFoQFjADegQIDRAC&url=https%3A%2F%2Fkaosgldernegi.org%2Fimages%2Flibrary%2Fcevirisozlugu2020.pdf&usq=AOvVaw17C8b3UK65qOmzP3KOIy8T> 21 Ocak 2021)
- Gülkan & Aligül. (2012). Transfeminizm. In: Özdemir E., Bayraktar S. (eds.), İstanbul *Amargi Feminizm Tartışmaları*. [Online] İstanbul: Amargi Yayınevi, pp. 253-294. Available at: [https://tr.boell.org/tr/2014/06/26/amargi-feminizm-tartismalari-2012\(link is external\)](https://tr.boell.org/tr/2014/06/26/amargi-feminizm-tartismalari-2012(link%20is%20external)) [Accessed 7 November 2020].
- Işık, S. (2017). Transfeminizmin feminizmle ne ilgisi var? – Liberation Collective [Blog] *Translation from the World [Dünyadan Çeviri]*. Available at: [https://dunyadanceviri.wordpress.com/2017/03/23/transfeminizmin-feminizmle-ne-iligisi-var-liberation-collective/\(link is external\)](https://dunyadanceviri.wordpress.com/2017/03/23/transfeminizmin-feminizmle-ne-iligisi-var-liberation-collective/(link%20is%20external)) [Accessed 7 November 2020].
- Kaos GL, Sıkça Sorulan Sorular, 2020. Ankara <https://kaosgldernegi.org/images/library/2020sss10x14-web.pdf> (Erişim: Ocak 2020)
- Karakuş, F. and Akkaya, G. (2011). 8 Mart. In: Özdemir E., Bayraktar S. (eds.), İstanbul *Amargi Feminizm Tartışmaları*. [Online] İstanbul: Amargi Yayınevi, pp. 55-84. Available at: [https://tr.boell.org/tr/2014/06/26/amargi-istanbul-feminizm-tartismalari-2011\(link is external\)](https://tr.boell.org/tr/2014/06/26/amargi-istanbul-feminizm-tartismalari-2011(link%20is%20external)) [Accessed 7 November 2020].
- Koyama, E., (2001) Transfeminist Manifesto. In: McCann, C., & Kim, S. K. (2017) (eds.), *Feminist Theory Reader*. NY: Routledge, pp. 263-280.
- Koyama, E., (2006) Whose Feminism Is It Anyway? The unspoken racism of the trans inclusion debate. In: Stryker, S., & Whittle, S. (eds.), *The Transgender Studies Reader*. New York: Routledge.
- Moore, M. (2018). A Woman's Place takes nerves of steel. *YouTube*. Available at: [https://www.youtube.com/watch?v=ATNRbJW_JI8\(link is external\)](https://www.youtube.com/watch?v=ATNRbJW_JI8(link%20is%20external)) [Accessed 8 November 2020].
- Sirman, N. (1989). Feminism in Turkey: A Short History. *New Perspectives on Turkey*, (3): pp. 1-34.
- Tekeli, Ş. (1992). Europe, European Feminism, and Women in Turkey. *Women's Studies International Forum*, 15(1): pp. 139-143.
- Tudor, A. (2019). Im/possibilities of refusing and choosing gender. *Feminist Theory*, 20(4): pp. 361-380.
- Zengin, A. (2016). Mortal Life of Trans/Feminism Notes on "Gender Killings" in Turkey. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 3(1-2): pp. 266-271.
- (Özet çeviri: Zengin, A. (2015) Cinayetlere Karşı Transfeminizmler ve ortak yaşam mücadelesi. 5 Harfiler, <https://www.5harfiler.com/cinayetlere-karsi-transfeminizmler/> [Erişim: 16 Ocak 2024])

Notlar

- 1 *Çeviri: Sergen Karşanbaş ve benim ortak çalışmamdır. Gönüllü olarak bu işe emek veren ve beni de tekrar bu konu üzerine çalışmak için heyecanlandıran Sergen'e çok çok teşekkür ederim. Ayrıca redaksiyon desteği için Aslı Koruyucu'ya çok teşekkürler.
- 2 Aligül Arıkan, 2013'te kanser dolayısıyla kaybettiğimiz bir trans feminist aktivistti. Transların görünürlüğünü arttırmak için belgesel yapımlarda yer aldı, Voltrans'ta aktivizm yaptı ve Amargi'de makaleler yazdı.
- 3 Bu yazının taslağını Nisan 2020'de bitirdim; dolayısıyla, 22-28 Haziran arasında İstanbul LGBT Onur Haftası'nda fiilen yaşanan çatışma ve tartışmalara yer vermedim. Hormonlu Domates Ödülleri'nin 24 Haziran'daki seçim döneminde bazı cis-feminist akademisyenler, Eylül 2018-Ağustos 2019 arasındaki Twitter tartışmalarında yaptıkları transfobik açıklamalar nedeniyle aday gösterilmişti, yazıda bu açıklamalardan bazılarını ele alıyorum. Bu adaylardan hiçbiri ödülü alamadı, zira trans bedenlere dair son bildirileriyle J.K. Rowling hepsinin önüne geçti.
- 4 Cis gender: Sahip olduğu cinsiyet kimliği doğumda atanan cinsiyetle örtüşen kişilere denir. (Kaos GL, 2020)
- 5 Britanya'nın Eylül 2018'deki Cinsiyet Kimliğini Tanıma Kanunu: <https://time.com/5891598/gender-recognition-act-reform-uk/>
- 6 Kişinin "geçiş sürecinden pişmanlık duyması" veya "geri dönmesi" anlamlarına gelen bu kavramı cis-feministler defalarca "cayma literatürü" [desistance] adı altında kullandılar.
- 7 Bu cis-akademisyenlerden bazıları Dünyadan Çeviri isimli bir blogda Britanya temelli kaynakları çevirip yaydı.
- 8 İstanbul'da bir LGBTİ+ STK olan SPoD ile uyumlu olarak trans, non-binary, queer, aseksüel bireyleri kapsadığı için "LGBTİ+" kısaltmasını kullanmayı tercih ediyorum. "Queer aktivistler" ifadesini ise LGBTİ+ kimlikleri, müttefiklerini ve LGBTİ+ kapsayıcı cis-feministleri içeren bir kolektif olarak kullanıyorum.
- 9 <https://www.gazetepatika11.com/kaos-gl-trans-kadınların-cinsiyetlerini-sorgulamak-kadın-dusmanlıgidir-nefrettir-44011.html> (Erişim: Mart 2019)
- 10 Yazı boyunca İngilizce olarak kategori dışılığı imleyen, Türkiye'deki pek çok LGBTİ+ aktivistin kendini tanımlama şekli olan "queer" kelimesini, Türkçeleştirilmiş haliyle kullanacağım. Çünkü bu kavramın son 20 yıldır yerleştiğini düşünüyorum.
- 11 Cisgender ayrıcalığı, "cis ayrıcalığı" denilen kavram, "kendisini doğumda atanmış cinsiyetiyle tanımlayan kişilerin salt cis kimliğe sahip oluşlarından ötürü elde ettiği kazanılmamış avantajlar" şeklinde açıklanmaktadır. (Gedizlioğlu, 2020)
- 12 https://twitter.com/irismozalar/status/1159367291869499392?fbclid=IwAR3H1u12Li-Ck-srfMs1rw_n5cnMDqa_qspE1EZghyLGPQrAWDG0hwwl1M (Erişim: 8 Kasım 2020)
- 13 Türkiye'de LGBTİ+ kimlikler, nefret suçlarına karşı yasalar, evlilik ve istihdamda eşitlik, ayrımcılıkla mücadele yasaları, HT'ler veya uyum ameliyatları için yasalar gibi özel olarak oluşturulmuş yasalardan yararlanmamaktadır. Dolayısıyla, HT'lerle ilgili bu tartışmalar, Türkiye'deki LGBTİ+ aktivizminin aciliyetlerini yansıtmamaktadır.
- 14 Trans Dışlayıcı Radikal Feministler, (TERF) feminist aktivizme trans kimlikleri, özellikle trans kadınları, dâhil etmeyen bir grup radikal feministtir, trans bireylerin patriyarkayı cis-feministler gibi deneyimlediğini düşünürler.
- 15 <https://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/anti-trans-protest-london-pride-parade-lgbt-gay-2018-march-lesbian-gay-rights-a8436506.html> [Erişim: 16 Ocak 2021]
- 16 1990 yılında kurulan Mor Çatı, Kadın Eserleri Kütüphanesi gibi kurumlar bu sürecin sonucu olarak görülebilir.
- 17 <https://www.catlakzemin.com/17-mayis-1987-dayaga-karsi-dayanisma-yuruyusu/> (Erişim: 7 Kasım 2020)
- 18 1990'lı yıllarda trans bireyler, özellikle de trans seks işçileri, Beyoğlu merkez bölgesindeki polis gücünün büyük çapta zorbalığına maruz kaldı. Bu açık grevi, gözaltındaki şiddete, ev baskınlarına vb. dikkat çekmek için yapılmıştır. Çetin'in (2015) önerdiği gibi, bu olay bazı kaynaklarda Türkiye'de LGBTİ+ mücadelesinin başlangıcı olarak kabul edilmektedir.
- 19 Solcu Emekçi Hareket Partisi'nin alt örgütlerinden biri.
- 20 1993'te kurulan ve 2006'dan beri resmi olarak aktif olan bir LGBTİ+ sivil toplum kuruluşu
- 21 İstanbul LGBT(T), 2007 yılında trans aktivistler tarafından kuruldu.
- 22 Aktivist çevrelerde lezbiyen-biseksüel görünürlüğünü hedefleyen, açılmaya ve lezbiyen/biseksüel cinselliğine odaklanan bir kolektif. <https://www.facebook.com/lbfem>
- 23 Feminist dergi Amargi, 2006-2015 yılları arasında yayınlandı ve 2010'larda feminist örgütlenmeler içinde olan trans/queer aktivistler sayesinde LGBTİ+ sorunları ve transfeminizm üzerine tartışmalara olanak sağladı. Bu dergi, trans öznellikleri feminist harekete dâhil ettiği için önemli bir bir araya geliş noktası oldu.
- 24 Sosyalist-Feminist Kolektif (SFK) feminist bir kolektifti; 2008 ila 2015 yılları arasında üç ayda bir Feminist Politika dergisini yayınladılar.
- 25 <https://www.5harfliler.com/cinayetlere-karsi-transfeminizmler/> [Erişim: 16 Ocak 2024]
- 26 <https://ilkha.com/guncel/aile-meclisinden-bakan-soyluya-escinsel-orgutler-hakkinda-talep-104584> (Erişim: 8 Kasım 2020)
- 27 <https://www.bbc.com/turkce/53673703> (Erişim 20 Ocak 2021)
- 28 <https://bianet.org/bianet/print/215449-kadın-cinayetlerini-onle-cagrisi-yapan-kadınlara-para-cezasi> (Erişim: 8 Kasım 2020)
- 29 <https://tr.sputniknews.com/turkiye/202003081041555982-istanbulda-8-mart-valilik-yasagina-ragmen-kadınlar-feminist-gece-yuruyusu-icin-toplaniyor/> (Erişim: 8 Kasım 2020)
- 30 Cisseksizm: Cis insanların üstünlüğüne, cis insanların cinsiyetlerinin translardan ve cis olmayan herkesten daha "doğru, doğal ve gerçek" olduğuna yönelik ayrımcılık ideolojisidir. (Kaos GL 2020)

- 31 Unlearning
- 32 Kadına Yönelik Şiddete Karşı Uluslararası Mücadele Günü
- 33 Orjinali: "passing." Çekiçlerin Yarenliği, çevirenler: Erdem Gürsu, Onur Çimen, Medusa Aslı, Pembe Hayat <http://www.pembehayat.org/yayinlar/detay/1636/cekiclerin-yarenligi-affinity-of-hammers> (Erişim: 16 Ocak 2021)
- 34 Self-identification
- 35 Bu yuvarlak masa toplantılarında defalarca bahsedilen transfeminizm, feminizm ile yeni gelişen trans hareketi arasındaki koalisyon politikalarına öncelik veren trans bireyleri ve feminist müttefiklerin (queer veya cis) aktivist gruplarını kapsamayı amaçlıyor.
- 36 Dünyadan Çeviri, Kuzey Amerika ve Avrupa kaynaklı çeşitli kaynakları çeviren blogun adı.
- 37 <https://dunyadanceviri.wordpress.com/2018/10/13/britanyali-kadınlar-cinsiyetin-taninmasi-kanununda-yapilmasi-ongorulen-degisikligi-tartisiyor-michele-moore/> (Erişim 15 Kasım 2020)
- 38 <https://dunyadanceviri.wordpress.com/2017/03/23/transfeminizm-feminizmle-ne-ilgisi-var-liberation-collective/> (Erişim Kasım 2020)
- 39 Sosyal medya tartışmaları sırasında trans dışlayıcı tutumlar benimseyen cis-feminist akademisyen.
- 40 Sosyal medya tartışmaları sırasında trans dışlayıcı tutumlar benimseyen cis-feminist akademisyen ve çevirmen.
- 41 https://www.facebook.com/oznurkarakass/posts/1916512445093665?hc_location=ufi (Erişim: 16 Şubat 2020)
- 42 <https://www.gazeteduvar.com.tr/forum/2019/08/12/hinc-ve-linc-siyaseti> (Erişim: 16 Şubat 2020)
- 43 <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2956704744401691&set=pcb.2956730784399087&type=3&theater> (Erişim: 16 Şubat 2020)
- 44 <https://twitter.com/oznurkarakas/status/1051932940257677317> (Erişim: 16 Şubat 2020)
- 45 Sosyal medya tartışmaları sırasında trans-dışlayıcı tutumlar benimseyen cis-feminist akademisyen.
- 46 https://zeynepdirek.wordpress.com/2019/08/08/472/?fbclid=IwAR30Hp3VBIRV0fXm1xKBPO_j6N8-dhVmcMVfAN5xf3uJlOLo5GZV-Xpl8ns (Erişim: 15 Kasım 2019)
- 47 https://zeynepdirek.wordpress.com/2019/08/08/472/?fbclid=IwAR30Hp3VBIRV0fXm1xKBPO_j6N8-dhVmcMVfAN5xf3uJlOLo5GZV-Xpl8ns (Erişim 15 Kasım 2020)
- 48 Biyolojik determinizm, insan davranışının biyolojik öncüllere dayandığını (gen ve fizyoloji) öne süren teoridir.
- 49 [Gender] non-conforming: İkili cinsiyet rejimiyle bağlantılı olarak toplumun kadınlık ve erkekliğe atfettiği rolleri sahiplenmeyen, reddeden ve bozan kişileri tanımlamaktadır.(Gedizlioğlu, 2020, 26)
- 50 <https://twitter.com/DenizGedizliyo/status/1155949992281927680?s=20> (Erişim Ocak 2021)
- 51 https://www.gazeteduvar.com.tr/forum/2019/08/12/hinc-ve-linc-siyaseti?fbclid=IwAR1T0NrVcWX-bARp4G7qIoi59uGqsFZMMT_k9VMjA0GkR7TWix2MaTeqt5U (Erişim: 16 Şubat 2020)
- 52 https://www.facebook.com/oznurkarakass/posts/1916512445093665?hc_location=ufi (Erişim: 16 Şubat 2020)
- 53 <https://twitter.com/oznurkarakas/status/1208414041972051968> (Erişim: 16 Şubat 2020)
- 54 <https://twitter.com/DenizGedizliyo/status/1155950052558266376?s=20> (Erişim Ocak 2021)
- 55 Kader sevgisi, kişinin her şeyden öte kaderini kabul etmesi.
- 56 <https://www.gazeteduvar.com.tr/forum/2019/08/12/hinc-ve-linc-siyaseti> (Erişim: 16 Şubat 2020)
- 57 <https://www.facebook.com/iyibircocukolursanbelkisirinleribil egorebilirsin/posts/10219447639564412> (Erişim: 17 Ocak 2021)
- 58 <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10157515985412498&set=a.87614047497&type=3&theater> (Erişim: 16 Şubat 2020)
- 59 <https://twitter.com/haziranduzkan/status/1164144418800246785> (Erişim: 16 Şubat 2020)
- 60 https://twitter.com/irismoza/status/1159367291869499392?fbclid=IwAR3H1u12Li-Ck-srfMs1rw_n5cnMDqa_qsPe1EZghyLGPQrAWDG0hwwl1M (Erişim: 16 Şubat 2020)
- 61 Ankara'daki bir LGBTİ + STK'sı olan Kaos GL, geçtiğimiz günlerde Türkiye'deki LGBTİ + istihdamına ilişkin kapsamlı bir araştırma yayınladı.
- https://kaosgldernegi.org/publication_detail.php?id=292 (Erişim: 16 Şubat 2020)
- 62 <https://twitter.com/haziranduzkan/status/1178658923575943169> (Erişim: 16 Şubat 2020)
- 63 <https://kaosgl.org/haber/ankara-barosu-insan-haklari-korumasi-altinda-olan-cinsiyet-kimliklerine-hak-tartisma-konusu-edilemez> (Erişim: 16 Şubat 2020)
- 64 <https://kaosgl.org/haber/dayanisma-yasatir-yol-haritasini-belirledi> (Erişim: 16 Şubat 2020)

Yol Üstünde, Yağmur Altında: Ceyhan Fırat'ın Bacak Böcek Oyunu

Furkan Öztekin

Ağustos 2021

Güneşten önceki son durağım,
Buzdan pirinç yatağım
Yalnızlıktan patlarım,
Patlar ama yine yalnız yatarım[1]

Ceyhan Fırat, 1990’larda Türkiye LGBTİ+ direniş tarihinin önemli kalelerinden Ülker Sokak’ın kaldırım taşlarını aşındıran altın kızlardan biri. Üretken ve dışa dönük yapısıyla kendini kısa sürede sinema ve televizyon dünyasının içinde bulan Ceyhan, Atıf Yılmaz’ın Gece, Melek ve Bizim Çocuklar (1994) ve Kutluğ Ataman’ın Ruhuma Asla (2001) filmlerinde oynuyor. İlk Onur Yürüyüşü’nün yasaklandığı 1993’te, HBB TV kanalındaki Yüksek Tansiyon programında transfobik bir psikiyatriste karşı LGBTİ+ haklarını savunarak aktivizmi de bünyesine dahil ediyor. Ülker Sokak’taki dairesini aydınlatan sokak lambasının ışığında İzmir’den İsviçre’ye uzanan yolculuğunu anlattığı, otobiyografik bir metin olan Bacak Böcek Oyunu (1996)’nu çıkarıyor. Ülker Sokak’ta yaşanan sürgünden sonra İsviçre’ye göç etmek zorunda kalan Ceyhan, son zamanlarda Ülker Sokak’ta geçirdiği günlerde yazdığı şiirleri şarkılara dönüştürüyor. Yazıp bestelediği şarkıları 90’lı yıllarda Başkurt, Pürtelaş ve Ülker Sokak’ta komünal yaşamı

deneyimleyen trans yol arkadaşlarına armağan ediyor. Bu yazı, Ceyhan Fırat’ın üretimlerini Bacak Böcek Oyunu isimli otobiyografik metin ekseninde incelemeyi hedefliyor.

Çocukluk, İzmir ve Yaşlı Kadın

“Özlediğim şeyleri çıkartıp alamıyorum çocukluğumdan. En güzel anlarımda bile beni ürküten kılcal şeyler var. Uyurken gece trenlerinin bezgin çığlıklarıyla, kurşun nağmelerinin, insan yakarışlarının, düzenli protesto yürüyüşlerinin birbiriyle karışıp, beynimi altüst eden danslarıyla pamuk yer yatağımdan irkilişlerim.”[2]

Ceyhan’ın çocukluğu babası yüzünden İzmir ve İstanbul arasında geçiyor. Ablasıyla beraber parkta oynamasına bile izin vermeyen, herkesin içinde çekinmeden şiddet uygulayan, “Senden çok uzak olmalıyız, seni görmemeliyiz” diye bahsettiği babası, Ceyhan’ın silmeye çalıştığı çocukluk anılarının başında geliyor. İlkokul dönemlerinde babasıyla yaşadığı bu buruk anılar, senelik izin ve yaz tatillerinde yaşlı kadının yanında geçici süreliğine de olsa son buluyor. Yaşlı kadının evine her gittiğinde, babasından dayak yerken altına

saklandığı gri manto onu kapıda karşılıyor. Yaşlı kadınla geçirdiği ve sıcaklığını hâlâ hissettiği bu huzur dolu günler, Ceyhan'ın karakterini şekillenmesinde önemli rol oynuyor. Hayatında dönüm noktası olan Bacak Böcek Oyunu isimli kitabını, sevgisini sonsuza kadar yaşatacağı, yüce insan Yaşlı Kadın'a ithaf ediyor. Annesini aratmayan bu güçlü kadın figürü, farkında olmadan Ceyhan'ın rol modeli haline geliyor. Sarılıp ağlayarak izledikleri Filiz Akın'lı Türkan Şoray'lı Yeşilçam filmleriyle kadınlık hâllerini gözlemliyor. Gelecekte Türkan Şoray'a olan benzerliği sebebiyle Şoray lakabını alacağından ve Kutluğ Ataman'ın Ruhuma Asla (2001) isimli uzun metraj filminde başrol oynayıp Yeşilçam melodramlarını canlandıracığından habersiz.

Her LGBTİ+'nın geçmişinde yaşadığı gibi nefret ve homofobiyle ilkokul yıllarında tanışıyor Ceyhan. Koroda sunuculuk yapıyor olması, kıyafetlerine özen göstermesi ve farkında olmadan sergilediği "kadınsı" davranışlar, mahalledeki diğer erkekler tarafından hoş karşılanmıyor.

"Sokakta Cemil'i gördüm. Ona mahallenin diğer çocukları "Çolak Cemil" diyorlar. Büyük korkularla çevirdim başımı. Hiç kıpırdamadan ağzını kulaklarıma yaklaştırdı. "Ne haber lan dişi?" dediğini duyduğum" [3]

Ceyhan'ın çevresindeki diğer çocuklardan farklı olarak sergilediği bu davranışlar, bir süre sonra babasının da dikkatini çekiyor. Biraz büyüdükçe dış görünüşünde gerçekleştirdiği küçük değişiklikler babasıyla arasının açılmasına neden oluyor;

"Babam tırnaklarımı uzatıyorum diye harçlıklarımı da vermemeye başladı. Parasızlık canıma tak ettiği için, eve gelir gelmez el tırnaklarımı kesmek zorunda kaldım. Ayak tırnaklarımı asla kesmeyeceğim. Onları törpüledikten sonra, ablamdan aşırıldığım kırmızı ojeyle boyadım." [4]

Cesaretini toplayarak babasına ilettiği konservatuar okuma hayali, günün sonunda temiz bir sopa yiyip sadece erkek öğrencilerin okuduğu Motor Meslek Lisesi - Gemi Makineleri bölümüne gönderilmesiyle son buluyor. Bugün olduğu gibi o zamanlarda da cesur olan Ceyhan, haksızlıklara karşı takındığı dik tavriyla, yeri geldiğinde öğretmenlerine bile baş kaldırışıyla okuldan en ufak yara almadan mezun oluyor.

Ablasının üniversiteyi kazanıp evden ayrılmasıyla, babasının baskısına daha fazla dayanamayan Ceyhan, annesiyle beraber evi terk ediyor. Uzun bir süre Paris'te yaşamış, Fransızca ve Arapça bilen anneannesi Kudiş'in İstanbul Arnavutköy'deki güzel evinde soluğu alıyorlar. Eski bir İstanbul hanımefendisi olarak tanımladığı Kudiş, Ceyhan'ı kapıda ilk gördüğü an farklı biri olduğunu ve cinsel eğiliminin de farklı olduğunu anlıyor. Ceyhan'ın gittikçe değişen dış görünüşüne rağmen bu konuda tek bir yorum bile yapmıyor. Kudiş'in yanında yaşadığı özgürlük dolu yıllar, Beyoğlu Mim Han'da bulunan butikte çalışarak geçiyor. Bu huzur dolu günler, Ceyhan'ın ablasıyla beraber babaları tarafından kaçırılmasıyla sona eriyor. Bu olaydan yedi yıl sonra yeniden İstanbul'a gelip annelerini buluyorlar.

Siyah Perdeler, Beyoğlu ve Ülker Sokak

Ceyhan, Bacak Böcek Oyunu'nda yaşam öyküsünü ele alırken kronolojik bir sıra izlemiyor. Çocukluk dönemi ve yirmili yaşlar anlatının içinde birbirine dolanıp aynı anda izlenebilen fragmanlara dönüşüyor. Ailesinin yanından ayrılıp Ülker Sokak'ta yaşadığı zamanları da dışarıdan bir göze dönüştürerek anlatıyor. Kendi kimliğini aradığı gecelerden birinde ilk trans arkadaşı olan Meral ile tanışıyor. Kısa sürede birlikte yaşamaya ve 90'larda Beyoğlu'nun gözde kulüplerinde çalışmaya başlıyorlar. Ceyhan, Meral'le yakın arkadaş olduğu zamanlarda dış görünüşünde daha köklü değişimlere ihtiyaç duyarak ara sokaktaki bir tuhafiyecinin arka odasında ilk hormon iğnesini vuruluyor.[5] İğne ağır gelip Kazancı yokuşunda bayılmasına sebep olsa da, yıllardır uğruna mücadele verdiği kadına bir adım daha yaklaşmış oluyor.

Ceyhan'ın dönüşümünün başladığı zamanlarda Pürtelaş Sokak'ta ne olduysa Ülker Sokak'ta da aynı senaryo yavaş yavaş gerçekleşmeye başlıyor. Hortum Süleyman, Beyoğlu Belediyesi, Beyoğlu Güzelleştirme Derneği, Ülkü Ocakları ve mahalle "sakinleri" bir araya gelerek Ülker Sokak'ta yaşayan trans kadınları evlerinden, yaşam alanlarından uzaklaştırmak istiyorlar. Tüm bunlar olurken Ceyhan, çalışkan ve dışa dönük kimliğiyle saat pazarlamacılığından sekreterliğe birbirinden farklı işleri deneyimleme fırsatı yakalıyor. Medya

sektöründeki yakın bir arkadaşı aracılığıyla 1988-1990 yılları arasında o zamanların önemli gazetelerinden Güneş Gazetesi'nde çalışmaya başlıyor. Henüz 18 yaşındaki Ceyhan, kısa bir süre içinde gazetenin gençlik köşesinin editörlüğünü üstleniyor. "Ruhunuzu silip atamazsınız" isimli ilk yazısını da Pakize şiiriyle beraber 9 Şubat 1990'da yayımlıyor. O dönemde kendilerini ifade etmek için platform bulamayan LGBTİ+ bireyler adına, Cihangir'in ara sokaklarında yaşanan transfobik olayları okuyuculara aktarıyor.

"Acı çeken bütün arkadaşlarım hepinizi seviyorum, hepinize saygı duyuyorum. Güçlü olun, yarınlara hepimizin! Şubelerde kesilen saçlarımızın açık bir pencereden caddelere, sokaklara süzülüp sizi anlatmasını bekleyin insanlara. Aynı saçlarınızın sert rüzgârlarla insanların yüzüne bir tokat misali çarpıp ibret almalarını bekleyin." [6]

Ceyhan bir süre sonra Güneş Gazetesi vasıtasıyla tanıştığı bir arkadaşının desteğiyle Genel Yayın Yönetmenliği'ni üstlendiği ve Bacak Arası köşesinde yazdığı Nataşa isimli bir gazete çıkarmaya başlıyor.[7] Nataşa, hem erkek hem de kadın erotizmini bir arada harmanlayarak okuyucuya sunmasıyla kısa sürede dönemin en çok satan gazetelerinden biri oluyor. Fakat polis, eşcinsellik propagandası yapması endişesiyle Ceyhan'ın peşini rahat bırakmıyor ve ofise sık sık baskınlar düzenleniyor. Baskınlardan kısa bir süre sonra da gazetenin kapısına mühür vuruluyor. Gazetenin kapanmasının ardından Ceyhan yakın bir arkadaşıyla beraber İsviçre'de ünlü bir kabarede dansçı olarak çalışmaya başlayıp yurtdışına ilk ziyaretlerini gerçekleştiriyor. İsviçre ve Türkiye arasında mekik dokurken 1993 yılında Erhan Akyıldız'ın HBB TV'de sunduğu Yüksek Tansiyon isimli programa konuk oluyor. LGBTİ+'lara uygulanan baskı ve şiddetin arttığı o günlerde, ulusal bir kanalda transfobik bir psikiyatriste karşı eşcinselliğin ne kadar normal bir şey olduğunu savunuyor. O sırada Avrupa ziyaretleri devam eden Ceyhan, Atıf Yılmaz'ın yönetmenliğini yaptığı, Yıldırım Türker'in senaryosunu kaleme aldığı Gece, Melek ve Bizim Çocuklar (1994) filminde hem kamera önünde hem kamera arkasında yaklaşık dört ay çalışıyor. Başrollerini Derya Arbaş, Deniz Türkali ve Uzun Heparı'nın paylaştığı Gece, Melek ve Bizim Çocuklar, Beyoğlu'nun arka sokaklarında yaşam mücadelesi veren seks işçilerinin sosyal yaşantısını aşk ekseninde inceliyor.[8] Gündelik hayat dışında LGBTİ+'ların

dayanışma pratiklerini de odağına alan film, zamanla queer sinema tarihinde önemli bir yere sahip oluyor. Ceyhan, bu filmde kısa bir süre sonra çeşitli dizi ve filmlerde küçük de olsa roller alarak, sinema ve televizyonda LGBTİ+ bireylerin görünürlüğüne dair önemli mücadeleler veriyor. Hatta senaryosunu Tekin Akmansoy'un üstlendiği Türkiye'nin ilk yerli dizisi Kaynanalar'a konuk olup senaryo gereği bir şirkette işe alınıyor. Dizinin o bölümünde, seks işçiliği dışında başka bir meslekte çalıştırılmayan trans kadınların gündelik hayatta karşılaştığı engellere değiniliyor.[9]



Ceyhan Fırat Gece, Melek ve Bizim Çocuklar film setinde, 1994
(Fotoğraf: Enis Tayman)

1996 yılına doğru Ülker Sokak'ta yaşayan seks işçileri ve trans kadınların evlerinin kapıları polis ekiplerince kırılmaya başlanıyor. Gündüz dışarı çıkmaları, sokaktaki bakkaldan alışveriş yapmaları hatta nefes bile almaları engelleniyor. Çalıştıkları kulüplerden eve dönerken nedensiz yere polis arabalarına bindirilerek karakola götürülüyor, saçları kazınıyor, şiddet dolu bir iki günden sonra Zührevi

Hastalıklar Hastanesi'nde esir tutuluyorlar. Dışarıdan bakıldığında evde oldukları anlaşılmaz diye pencerelerine ışık geçirmeyen siyah perdeler çekip elektrik kullanmıyorlar. Ceyhan kitabında kendisinin ve arkadaşlarının yaşadığı bu zor zamanları tüm ince ayrıntısına kadar anlatıyor. Hortum Süleyman'ın sokakta fırtınalar estirdiği bir gün işten dönerken Ülker Sokak'taki dairesinin önünde polis ordusuyla karşılaşılıyor. Hortum Süleyman ve polisler Ceyhan'ın dairesine çıkarak ne aradıklarını bilmeden evin her köşesini didik didik ediyorlar. Siyah boyalı duvarlarda asılı "erotik" resimler, kocaman bir daktilo ve yerleri kaplayan yüzlerce kâğıt, Hortum Süleyman'ın dikkatini çekiyor. Nasıl olur da bir travestinin fuhuş dışında mesleği olur? Dergilere ve gazetelere yazılar yazar? Sanatla bu kadar içli dışlı olur? Hortum Süleyman'ın kafası bu sorularla dolup taşarken evin altını üstüne getiren polisler politik olabileceği düşüncesiyle Murat Belge'nin Marksist Estetik (1997) kitabını alıyorlar. Ceyhan ve Hortum Süleyman, Marksist Estetik kitabını da yanlarına alarak karakolun yolunu tutuyorlar. O gece karakol ağzına kadar sokaklardan ve evlerinden zorla getirmiş trans kadınla dolu. Ceyhan, karakolda yaşadıklarını Bacak Böcek Oyunu kitabında şu cümlelerle aktarıyor:

"Şina ilk kez nezaret dışında kalıp olayları dışarıdan seyretme şansını yakaladı. Hortum Küheylan'ın hortumuyla yıkanan böcekler, onun içini parçaladı. Boydan boya moraran sırtlar, yüzler gördü. Binbir hakaret işitti. Gördükleri, duydukları yetmiyormuş gibi, Hortum Küheylan'ın hortumunu küçükçük oğlunun eline tutuşturup: Biraz da sen vur oğlum, vur şu puştlara! deyişine tanık oldu" [10]

1996 yazına doğru artan baskı ve şiddetin sonucunda, Ülker Sokak iki ev dışında trans kadınlardan arındırılıyor. Günden güne fiziksel ve psikolojik olarak yıpranan ve yıllardır verdiği mücadelenin havada kaldığını düşünen Ceyhan, bir süredir deneyimlediği İsviçre'ye göç etmeye karar veriyor. Gitmeden önce de Bacak Böcek Oyunu kitabını arkasından gelen arkadaşlarına miras bırakıyor.[11] Bacak Böcek Oyunu, LGBTİ+ derneklerinin gerçekleştirdiği sözlü tarih çalışmaları ve Pınar Selek'in Maskeler, Süvariler, Gacılar – Ülker Sokak: Bir Alt Kültürün Dışlanma Mekânı kitabı dışında Ülker Sokak olaylarına değinen nadir kitaplardan biri oluyor.

Ceyhan, İsviçre'ye yerleşmeden hemen önce 1999 yılında TRANSSŞANS (Bir Cinsel Kimlik Aksiyonu) isimli kolektif sahne performansında yer alma şansı yakalıyor. Ceyhan'a bu performansta Ülker Sokak'ı beraber deneyimlediği LGBTİ+ aktivistleri Demet Demir ve Şevval Kılıç, Norveç'li oyuncu Anna Dworak, cinsiyet ve erkek rolleri üzerine çalışan yerleştirme, video ve performans sanatçısı Diane Torr, İBB Şehir Tiyatroları oyuncusu ve rejisörü Engin Alkan, Toplumsal cinsiyet ilişkilerini oryantal dans pratiği üzerinden inceleyen performans sanatçısı ve akademisyen Öykü Potuoğlu, 1990'larda Türkiye'deki gey kültürünü inceleyen tiyatro eleştirmeni Yiğithan Yenicioğlu, Ayşe Dodanlı, Esma Saç, Füsun Kortel ve Kaan S. Eryılmaz eşlik ediyor.



TRANSSŞANS (Bir Cinsel Kimlik Aksiyonu) Performans Afişi, 27 Ocak 1999, Ceyhan Fırat Arşivi

Theatre des Augenblicks (Viyana, Avusturya) ve İstanbul Cinsel Haller Grubu'nun işbirliğiyle düzenlenen TRANSSŞANS, "Yargı ve önyargılar, cinsiyet ve cinsel kimlik değişimi, toplumsal ve kişisel kimlik, yaparak öğrenme, kategoriler ve birbiriyle karıştırılmalar, üçüncü cinsiyet, dördüncü cinsiyet, marjinaler ve kenardakiler, Mahrem sorular üzerine bir oyun, Cinsel yönelimler üzerine bir diyalog" başlığıyla o zamanlar Galatasaray Meydanı'na yakın bir kulüp olan Magma Müzik Club'ta sahneleniyor.[12] 90'lı yıllarda Türkiye sınırlarında dile getirilemeyen cinsel kimlik sorunlarını odağına alan oyunun yönetmenliğini Jörg Weber, sanat yönetmenliğini ise Gülşen Gürses üstleniyor. Dünyadan çeşitli performans sanatçıları ve oyuncularını bir araya getiren bu performans, LGBTİ+ aktivizmi, tiyatro ve performans sanatı arasındaki kolektif belleği açığa çıkarmayı hedefliyor. Ceyhan, TRANSSŞANS isimli sahne performansına Bacak Böcek Oyunu kitabından bir bölüm

ile dahil oluyor. Kitabın sonlarına doğru “oğlan çocuğu” diye bahsedilen eski Ceyhan, hormon tedavisine başlayıp dış görünümünde değişikliklere giden yeni Ceyhan’la sahilde karşılaşp yüzleşiyorlar.

- Bak açık söylüyorum, istersen çeker giderim; bir daha da karşına çıkmam. Geçmişini unutmak istiyorsan, ben de unutulmaya hazırım.

- Aksine, sık sık seni hatırlamam gerektiğini düşünüyorum şimdi. Yeter ki benim doğru olanı bulmaya çalıştığımı kabul et.

- Belki bunu kolaylıkla kabullenebilirim. Ama yine de anlamıyorum. Beni yok etmek için başka hiçbir sebebin yok muydu?

- Aşk vardı. Sana sığdıramadığım öyle çok aşk vardı ki bende.

- Benden tamamen kurtulacağını söylemiştin; yapacak mısın bunu?

- Bilmiyorum. Bugünden sonra yapabileceğimi hiç sanmıyorum. Seni yok etmek büyük bir hata olur. Ama yine de bir gün kararımı değiştirecek olursam, bunu ilk defa sana söylerim.[13]

Oyuncu Engin Alkan, TRANŞŞANS sahnesinde Ceyhan’ın eski halini canlandırırken Ceyhan da kendine hayat veriyor. Birbirinden tamamen farklı hislere ve görünüme sahip olan iki Ceyhan, sahnede karşı karşıya geliyor. Bu yüzleşme, zaman zaman tartışmalarla şiddetlenirken Ceyhan’ın geçiş sürecini tamamlama konusundaki kararsızlığıyla sakinliyor.

Ruhuma Asla, İsviçre ve Zamansız Şarkılar

Ülker Sokak’taki evine ait eşyaları tek yönlü İsviçre biletine takas eden Ceyhan, Lozan şehrinde güvenli ve izole bir hayat yaşamaya başlıyor. Çıktığı bu sürprizlerle dolu yolculuğun sonunda, kendisine böbrek yetmezliği teşhisi konulduğunu ve düzenli aralıklarla diyaliz makinesine bağlı

kalması gerektiğini öğreniyor. Hastalığını öğrendikten kısa bir süre sonra da filmlerinde kimlik, cinsiyet ve toplumsal rollere odaklanan Türkiyeli yönetmen Kutluğ Ataman’dan Ruhuma Asla (2001) filmi için davet alıyor. Ruhuma Asla, 1970’li yıllarda çekilen Türk melodramlarının işleyişini anımsatan, fakat geleneksel sinema anlatısının dışında belgesel, otobiyografi ve kurmaca türleri arasında gidip gelen bir film. Filmin adı ise eski Türk filmlerinin çoğunda tecavüze uğrayan kızın kötü adama söylediği “bedenime sahip olabilirsin, ama ruhuma asla!” klişesinden esinlenerek oluşturuluyor.[14] Ceyhan, kamera karşısında tıpkı Bacak Böcek Oyunu kitabında olduğu gibi hayat hikâyesini yeniden anlatmaya başlıyor. Çocukluk yıllarında babasından yediği dayaklar, eşcinselliği sebebiyle on üç yaşında psikiyatriste zorla götürüldüğü günler, seks işçiliği yaptığı zamanlar, Ülker Sokak’ta Hortum Süleyman’dan gördüğü şiddet ve gündelik hayatından bilinmeyen kesitler bir anda ortaya dökülüyor. Belgesel ve söyleşiyi andıran bu ilk çekimden sonra Kutluğ Ataman, Ceyhan’a bu metni ezberleterek kamera önünde yeniden canlandırmasını istiyor. İkinci çekimde senaryoya göre tekrar oynayan Ceyhan, unuttuğu repliklerin yerine çocukluktan beri hayran olduğu Türkan Şoray’ın melodramlarındaki repliklerini yerleştiriyor.[15]



Ceyhan Fırat, Ruhuma Asla (Kutluğ Ataman), 2001 (Kaynak: SALT Araştırma)

Ataman, ilk çekimlerle son çekimleri birbirine harmanlayarak kurmaca ve gerçeklik arasında sentetik bir bağ kuruyor. Ceyhan'ın çocukluğundan bugüne olan hikâyelerinin arasına sıkıştırdığı hüznü şarkılar, 70'lerin Yeşilçam filmlerindeki yapay repliklerle tuhaf bir bütünlük oluşturuyor. Üç saat süren film, sergilendiği mekânlarda altı farklı kanaldan izlenebilecek şekilde kurguluyor. Contemporary Art Center, The Serpentine, The Barbican, Santa Barbara Museum of Art ve 2. Berlin Bienali'nde gösterilen Ruhuma Asla, Türkiye'de ise 2003 yılında küratörlüğünü Fulya Erdemci'nin üstlendiği Yaya Sergileri I için Nişantaşı'nda bir apartman dairesinde gösteriliyor. Filmin müstehcen sahneler içerdiği gerekçesiyle çevreden şikayetler gelince sergilendiği alana perde çekiliyor. New York Times, Los Angeles Times, The Guardian gibi önemli yerlerde hakkında yazılar yayımlanan Ruhuma Asla, New York Modern Sanat Müzesi (MoMA) tarafından daimî koleksiyonuna dahil ediliyor. Ruhuma Asla filminin başarısı, Ceyhan'ın İzmir'de başlayıp İstanbul'un ara sokaklarına yayılan hikâyesini dünyanın farklı ülkelerine ulaştırıyor.

Kutluğ Ataman sayesinde sinema ve güncel sanatla yeniden buluşan Ceyhan, 2004 yılında senaryosunu yazıp yönettiği ilk kısa filmini çekiyor. Müziğini Coni Allemann'ın üstlendiği beş dakikalık Bekle Beni (J'Arrive) filminde Ceyhan'a, İsviçre'de ünlü bir travesti olan Pascal Gurtner eşlik ediyor. Babasının İsviçre'de saldırgan bir politikacı olması nedeniyle tanınan, evli ve dört çocuk sahibi Gurtner, sarı saçları ve renkli kıyafetleriyle İsviçre basınında sıklıkla yer alıyor. Medya görünürlüğü ve toplum baskısı her ne kadar yorucu olsa da, benliğinden vazgeçmeyip çizdiği yolda ilerlemeye devam ediyor. Bekle Beni (J'arrive) filminde ise işlek bir otobanda yolculuğuna devam edebilmesi için topuklu ayakkabılarının ayağına gelmesini bekliyor. Bekle Beni (J'arrive), ana fikri itibarıyla Pascal Gurtner'in hayatını konu alan Fernand Melgar yönetmenliğindeki Remue-Ménage (2002) belgeseline selam veriyor. Pascale Gurtner ve Ceyhan'ın yaptığı bu işbirliği, farklı coğrafyalarda benzer deneyimler yaşayan öznelerin kurabileceği ortaklıklar üzerine düşündürüyor. Aynı zamanda queer sanat üretimindeki kolektif gereksinim ve LGBTİ+ dayanışmasının bir kez daha altını çiziyor.



Ceyhan Fırat, Bekle Beni (J'arrive), 4'58', 2004

Dolu dolu geçirdiği yıllardan sonra bir süre sessizliğe gömülen Ceyhan, uzun zamandır yazdığı şiirleri şarkılara dönüştürmeye başlıyor. Ülker Sokak'ta geçirdiği günlerde yazdığı Bir An, Mario'nun Şarkısı, Pürtelaş (Taş Takıştır) ve Savaşa Boyandım gibi şiirler, çeyrek asırlık bir zamandan sonra 90'larda Başkurt, Pürtelaş ve Ülker Sokak'ta komünal yaşamı deneyimleyen trans yol arkadaşlarına armağan ediyor. 2007 yılında Mario'nun Şarkısı'nı kendi YouTube kanalı üzerinden yayınlıyor. 2019'a geldiğimizde ise söz ve müziği Ceyhan'a, düzenlemesi Tansel Doğanay'a ait olan Pürtelaş (Taş Takıştır), Sony Music Türkiye etiketiyle dijital müzik platformlarında yayınlanıyor. Ceyhan, müzik kariyerini yapılandırıp ikinci kitabı üzerine çalışırken Belçika ve İsviçre'de yürürlüğe giren "Kolaylaştırılmış Cinsiyet Değişimi" kanununun ilk yararlanıcılarından biri oluyor. Son yıllarda yürürlüğe giren bu yasayla beraber, cinsiyetini değiştirmek isteyenler tıbbi operasyon geçirmeden, doktor ya da psikiyatrist raporuna gerek duymadan cinsiyetini değiştirebiliyor. Ceyhan, bu yasadaki yararlanışını Barış Sulu ile yaptığı bir röportajda şöyle aktarıyor;

"Ben kanun henüz çıkmadan cinsiyetimin "kadın" olarak tanınması için dava açmıştım. Normalde bir duruşma görülecekti, benim bekleme sürecimde kanunun işleme girmesiyle duruşmaya çıkmaksızın cinsiyetim "kadın" olarak tanındı. Kendi kantonumda bir ilkim. Aynı zamanda Türk vatandaşı olduğum için de kendimi "vücut bütünlüğünü

bozmadan kadınlığını resmi mercilere tanıtan ilk Türk trans kadın” olarak da görüyorum. Biz Türkler çok uzun yıllar İsviçre medeni kanununu kullandık noktasına, virgülüne dokunmadan. Gönül isterdi ki aynı rahatlama Türkiye’de de olsun. İnsanlar ameliyatı bir mecburiyet gibi algılayıp kendilerini mafyanın bir oyuncuğı haline getirmesinler. Nasılsak öyle yaşayabilelim!”^[16]

Ceyhan’ın bitmek bilmeyen hikâyeleri ne Ülker Sokak’ın üçra köşelerine ne de Lozan’ın ünlü sokağı Reu de Bourg’un kaldırım taşlarına sığıyor. Sosyal medyayı aktif olarak kullanan Ceyhan, oynadığı üç saatlik filmler ve otobiyografik metinlerden sonra şimdi de hayatını YouTube kanalı üzerinden paylaşıyor. 90’lı yıllarda katıldığı televizyon programlarının kayıtlarına, şarkılarına, tozlu arşivine ve gündelik hayatından fragmanlara, Ceyhan’ın kanalından ulaşılabilir. Günümüzün değişken dinamiklerini, üretkenliğini devam ettirmek ve deneyimlerini sınırsızca aktarmak için kullanıyor. Tüm bunları yaparken Bacak Böcek Oyunu’nu oynamayı da ihmal etmiyor. Her zamanki gibi zamansız, açık sözlü ve muzip.

Notlar

- [1] Ceyhan Fırat, Bacak Böcek Oyunu, Karbahçe Yayınları, 1996, s:147
- [2] Ceyhan Fırat, Bacak Böcek Oyunu, Karbahçe Yayınları, 1996, s:10
- [3] Ceyhan Fırat, Bacak Böcek Oyunu, Karbahçe Yayınları, 1996, s:12
- [4] Ceyhan Fırat, Bacak Böcek Oyunu, Karbahçe Yayınları, 1996, s:14
- [5] Radikal Gazetesi, İnsan, Kendi Bedeninin Şairi, 12.06.1998
- [6] Ceyhan Fırat, Ruhunuzu Silip Atamazsınız, Güneş Gazetesi, 09.02.1990
- [7] Pressenza, Türkiye’den Göç Eden Translar – 1 - Ceyhan Fırat Hızal, 01.02.21
- [8] Kenan Tekeş, Türkiye Sinemasının “Onur” Yürüyüşü, Bianet, 28.06.2013
- [9] Pressenza, Türkiye’den Göç Eden Translar – 1 - Ceyhan Fırat Hızal, 01.02.21
- [10] Ceyhan Fırat, Bacak Böcek Oyunu, Karbahçe Yayınları, 1996, s:132
- [11] Pressenza, Türkiye’den Göç Eden Translar – 1 - Ceyhan Fırat Hızal, 01.02.21
- [12] TRANSŞANS Poster, 27.01.1999
- [13] Ceyhan Fırat, Bacak Böcek Oyunu, Karbahçe Yayınları, 1996, s:138
- [14] Meryem Uzunoğlu, Kutluğ Ataman’ın Yapıtlarında Kimliğin Temsili, 02.07.2002
- [15] Sanat Dünyamız, Çerçeve: Belge(sel)den Kurmacaya Levent Çalıkoğlu / Kutluğ Ataman, Sayı:94, Bahar 2005
- [16] Pressenza, Türkiye’den Göç Eden Translar – 1 - Ceyhan Fırat Hızal, 01.02.21

Berk Kır



Berk Kır (d. 1997) Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sanat Tarihi departmanından “Fluxus Hareketinde Performans Sanatı Öncülü Happening’e, Sanata ve Sanatçıya Dair Beden Odaklı Bir Bakış” başlıklı bitirme ödeviyle 2019 yılında mezun oldu. Kadir Has Üniversitesi Kültür Varlıklarını Koruma yüksek lisans programında eğitimine devam ediyor. Genç sanat tarihçi, araştırmacı ve fotoğraf üreten bir sanatçı olarak İstanbul’da yaşıyor. Fotoğrafları hayatın akışına aykırı bir müdahale içeriyor. Sanatçı, zaman içinde meydana gelen olayları fotoğraflamak yerine anları orada yarattığı sağduyu yaklaşımıyla bir araya getiriyor ve kurgular yaratıyor. Üretim ve araştırmalarında eğilim gösterdiği temalar arasında kavramsal düşünce, imge teorisi, kültürel miras, insan-beden ilişkisi ve kent görülüyor. 2021 itibarıyla Amsterdam merkezli GUP Magazine tarafından “Avrupa’nın Yükselen 150 Yeteneği” arasında gösteriliyor. Güncel olarak Samsung Türkiye’nin marka elçiliğini ve Unlimited Publications’ın fotoğraf editörlüğünü üstleniyor.



Berk Kır, Başımın Üstünde Yerin Var I, 2019



Berk Kır, Başımın Üstünde Yerin Var II, 2019



Berk Kır, Başımın Üstünde Yerin Var III, 2019

Berk Kır



Berk Kır, Başımın Üstünde Yerin Var IV, 2019



Berk Kır, Başımın Üstünde Yerin Var V, 2019

Berk Kır



Berk Kır, Gözyaşlarımdan Çay, 2021



Berk Kır, İsimsiz I, 2019



Berk Kır, Plastik Tepecikler, 2021

Yaptığımız şey kimliklerimizin gerçekliğini açıkça göstermektir, biz translar dünyaları beraberimizde getirebiliriz. Sırtlandığımız yük, ihtiyacımız ve ödölümüz budur, bu bizim süper gücümüzdür. Arzu ile hakikatin ayrı düştüğü yarık boyu filizlenen transgerçeklikler, olandan olacak olana akan yeni gerçeklikler şimdi meydana çıkıyor.

Bir şeyler çoktan dönüştü; yer yerinden oynadı, iklim değişti. Ufalanarak durdukları yeri yeniden belirleyen kıtaları ya da toprak, hava, ateş ve suyun gezegenin ısınan yüzeyi boyunca oluşturduğu yeni desenleri görebildiğimiz gibi, bunun izlerini etrafımızda açıkça görürüz. Kimliğimizin sırlarını kulağımıza fısıldayan ve bizi bizim gibilerin yanına ilıştiren uçsuz bucaksız bir gayrişahsi sosyal aygıt — toplumsal cinsiyet başlı başına değişti, değişiyor ve bizi değiştiriyor. Hepimizi. Bizler de onu değiştiriyoruz. Bireyliğin alışılmadık biçimlerinin bugünlerde kültürel kazanı en tepesine dek kaynatıyor olması ve yeni azınlıkların tanınma için seslerini yükseltmeleri yaşamın içinde daha derinlerdeki bir akıntının göstergesi, aynı zamanda semptomudur. Her birimizin kendine özgü yollar izleyerek içerisinde ve karşısında hareket aldığı o şekil değiştiren Leviathan'ın hikâyesi — toplumsal cinsiyet — tam da şimdi yeni baştan anlatılmalıdır.

Prof. Dr. Susan Stryker

30 TL

