

---

KaosQueer+  
Queer Çalışmaları Dergisi  
Sayı 2 ilkbahar 2015



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

Umut Güner

**Genel Yayın Yönetmeni**  
Aylime Aslı Demir

**Editör**  
Ayşe Uslu

**Grafik Tasarım**  
Can Kaya

**Kapak Görseli:**  
Patricia Piccinini

**Ön kapak,**  
Atlas, 2012  
Silicone, fibreglass, human hair, auto paint, 86 x 55 x 45 cm

**Arka kapak,**  
Orchard, 2013  
Silicone, fibreglass, human hair, 70 x 70 x 7 cm

**İletişim**  
KaosQ+

Adres: GMK Bulvarı 29/12 Demirtepe - Ankara  
Telefon: 0-312-230 0358 - Faks: 0-312-230 6277  
E-posta: kaos.queer@kaos-q.com  
Web: http://www.kaos-q.com

**Abonelik için**  
kaos.queer@kaos-q.com  
Bu sayının ücreti 15 TL'dir.

**Basım**  
Yerel Süreli / Yılda iki sayı yayınlanır.

**Basım tarihi**  
25 Nisan 2015

**Baskı**  
Ayrıntı Basımevi, İvedik Organize Sanayi Bölgesi  
28.cad. 770 sok. No: 105 Ostim Ankara.  
Telefon: 0 312 394 55 90

**ISSN**  
2148-8681

**Yayın Kurulu**

Ali Erol  
Ayşe Uslu  
Barış Kılıçbay  
Demet Gülçiçek  
Emek Çaylı  
Gülbanu Altunok  
Gülsüm Depeli  
Hande Ögüt  
Haydar Öztürk  
İdil Engindeniz  
Remzi Altunpolat

**Danışma Kurulu**

Aksu Bora, Hacettepe Üniversitesi  
Alev Özkazanç, Ankara Üniversitesi  
Ayşe Devrim Başterzi, Mersin Üniversitesi  
Betül Yazar, Gazi Üniversitesi  
Devrim Sezer, İzmir Ekonomi Üniversitesi  
Elifhan Köse, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi  
Figen Çok, TED Üniversitesi  
Gülşah Şeydaoğlu, Çukurova Üniversitesi  
Judith Butler, Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley  
Koray Başar, Hacettepe Üniversitesi  
Levent Şentürk, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi  
Melek Göregenli, Ege Üniversitesi  
Nilgün Toker Kılınç, Ege Üniversitesi  
Nilgün Tatal Cheviron, Galatasaray Üniversitesi  
Osman Elbek, Adnan Menderes Üniversitesi  
Selçuk Candansayar, Gazi Üniversitesi  
Sema Buz, Hacettepe Üniversitesi  
Sibel Yardımcı, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi  
Simten Coşar, Hacettepe Üniversitesi  
Şahika Yüksel, İstanbul Üniversitesi  
Şevki Sözen, İstanbul Üniversitesi  
Yusuf Eradam, İstanbul Kültür Üniversitesi  
Zafer Aracagök, Bilgi Üniversitesi

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

Dağıtım: NotaBene Yayınları  
© Renas Yayıncılık Matbaacılık Filmcilik Reklam Yazılım Donanım  
Bilişim San. ve Tic. Ltd. Şti. • Adres: Bankacı Sok. 18/1. Çankaya/  
ANKARA • Tel: 0312 417 05 44 • Sertifika No: 18074

Kaos Q+ Dergisi, Gökkuşuğu Projesi Hazırlık Dönemi kapsamında,  
İşveç Uluslararası Kalkınma ve İşbirliği Kurumu SIDA tarafından  
desteklenmektedir.



# içindekiler

	Bedeni Olumlamaya Doğru	4	Ayşe Uslu
TEORIA.....			
	Post-Queer Değerlendirmeler	6	David V. Ruffolo
	Bedenleri Yeniden Düşünmek	17	Elizabeth Grosz
	Bilişsel Bilimde Beden	35	Alper Açık
	Solanaceae	48	Anıl Saldıran
QUEER ÇALIŞMALARI.....			
	Queer Posthümanizm: Sayborglar, Hayvanlar, Ucubeler, Sapkınlar	58	Patricia MacCormack
	Queer Teori İnterseks İçin Ne Yapabilir?	69	Iain Morland
	Biyolojik Olarak Queer	86	Myra J. Hird
	Mecburiyet Kapısı: Genelev'den Sonra Ulus'ta Seks İşçiliğinin Mekansal Düzeni	96	Şenay Yılmaz
	Toplumsal Cinsiyet Halleri: <i>Butch</i> ve <i>Femme</i> Perspektiflerine Bakmak	108	Burcu Şenel
	Self-Pleasure Fascicule for Displeased Powers	120	Özgür Erkök
	"Başka bir yöne, kenarlardan aşağılara, oradan içeriye": Jack Halberstam ile bir buluşma	130	Begüm Başdaş
	Tez Tanıtımları	138	
QUEERESK.....			
	Figürsel Oluş	144	Zafer Aracagök
		147	Hande Ögüt
	Bir Yazı Sathı Olarak Makine Beden Ya Da Beden Yoktur	149	Şakir Özüdoğru
	Anıl Saldıran'ın çizimlerinin bedensel dili üzerine bir söyleşi	155	Esra Özkay
	Torso	161	Belma Fırat
QNEWS.....			
	10. Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma	166	Ezgi Koçak
	Kitap Tanıtımları	169	
	Yazarlar Hakkında	174	

# Bedeni Olumlamaya Doğru

Ayşe Uslu

İkinci düşüncelerin bu kadar zaman görmezden geldiği şey neydi? Bu soruya ilk verilecek cevap herhalde Descartes'ı hatırlatmakla başlar. Zihne iltimas geçen Kartezyen ikicilik, insan-özneyi bedensel ya da uzamsal özelliklerinden çok, karşı kampta duran zihinsel faaliyetiyle tanımlar. Feministler tarafından bu ayrım toplumsal cinsiyetlere vurulduğunda ortaya şu sonuç çıkmaktadır; erkeklik ve kadınlık karşıtlığı sırasıyla, akılsallık ve duygusallık, ciddi olmak ve hafifmeşrep olmak, düşünümSELLİK ve kendiliğindenlik arasında kurulan ikili karşıtlarla paralel bir söylemselliğe sahiptir, hatta iç içe gelişirler. Aynı ayrımın LGBTİ bireyselleşmeler için kullanılması sonucu pek değiştirmez; butch ve femme tabirleri neredeyse cinsiyetler ve cinsel kimlikler ötesi aşkın bir ayrım yaratır. Erkek-insan özneliğinde birleşen özelliklerin genişliği, cinsler ve türler arası kategorileri yeniden yapılandırabilecek kadar kapsayıcıdır. Aşkinci ve hümanist geleneklerin ikinci mantığa dayalı yapısı, insan/insan olmayan hayvan, makine/hayvan, organik/inorganik ayrımlarının bu temelde kolaylıkla kurulabilmesini sağlar. Yeni maddeciliğin, madde ve zihin, beden ve ruh, doğa ve kültür arasındaki ayrımlar üzerine dönerek, bu konuda aktif bir kuramsallaştırmaya daveti bu ayrımları, karşı kutuplarda duran uçları birbirine yakınlaştırarak ve birbiri arasında geçişliliklerine vurgu yaparak, daha da önemlisi tüm bu varoluşların 'oluş'ları, akışkanlıkları üzerinde ısrarla durarak yıkma niyetindedir. Vurgunun isimlerden ziyade fiillere, eylemliliklere, sonuçlardan ziyade süreçlere, ve aslında tüm bunların içinden geçip giden fark mevzunda vurguyu 'fark'tan 'farklanma'ya kaydırmak tüm ikili ayrımları ve önceliklendirmeleri yıkıp geçmektedir. Olumlayıcı bir fark okuması, bu ikilikler arasında önceden belirlenmiş bir ilişkisellik anlayışıyla çalışmaz. Ya da bu terimler arasında karşıtların hiyerarşisini kurmaz. Queer tahayyülle birlikte keşfettiğimiz şeylerden biri de, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında kuracağımız bir karşıtlığın, toplumsal cinsiyet kavramsallaştırmasını kendilerine baz alanlar tarafından,

cinsiyet farklılaşmasının en dar anlamı olan biyolojik özcülüğe dek sürüklenip bırakılması ve yeniden olumlanmasıdır. Bu ayrım, madde yani cinsiyet, söylem yani toplumsal cinsiyet arasında kurulan karşıtlığa tekabül eder. Yeni materyalizm, sadece cinsiyet değil, ırk, sınıf ve toplumsal farklılaşmaların her türlüünün içinde değişerek dönüştüğü ve birbiri içine girdiği 'metamorfoz' kavramıyla farklanmayı karşılar. Bu, maddenin kendi kendini organize edebilme gücüne yeniden bir vurgudur. Sadece metamorfoz vardır, insan yeni bir icattır. İkinci düşünce ağlarımız insanmerkezcilikle aynı anda ve birlikte şekillenmiştir. Foucault'nun altını çizdiği şey, söylemin ve bedenlerin nasıl iç içe katlanan güçler olarak birbirine dolandıkları değil miydi? Biri diğerini öncelemeden. Tüm olayların maddesel-söylemsel niteliğini görmek, madde ve anlam sürekliliğini görmek anlamına geliyor. Maddenin form alırken oynadığı aktif rolü görmezden gelmemek. Ya da başka bir yoldan Spinoza'nın deyişiyle, zihnin hali hazırda bedenin bir ideası, bedenince zaten zihnin yegane nesnesi olduğu söylemekle eşdeğerdir bu. Form ve madde aynı andalık taşıyan, karşılıklılık ilkesince organize olan ayrılmaz bir birliktir. Madde ve anlamın birbirine dolanan metamorfozu.

"Beden politiktir" söyleminin altında yatanın, bu düşünce mekanizması içinde sinsice işleyen bir ikicilik olmadığından emin olmak lazım. Toplumsal olayın nasıl bedenleştiğinden bahsederken, bu maddeselleşmeyi dışardan içeriye doğru tek yönlü bir ilişkisellik içinde anlıyorsak, hâlâ beden ve onu etkileyen söylemsel sarmalı birbirinden ayırıyoruz demektir. İç ve dış ayrımına varamayacağımız bir noktadan 'bedenleşme'yi görmek gerekir. Bedenin doğrudan doğruya toplumsal olduğunu bir türlü kabul edememenin nedeni, ona sürekli bir içsellik atfetmemiz. Bu içsellik, en fazla tıbbi bir görselleştirme müdahalesiyle görünür hale gelen ham etin dokusal imajlarından ibaret olarak kabul ediliyor. Ya da en çok başvurulan bir görüşte içsellik, daha çok "ruhsal" ya da olmadı "zihinsel" bir antite

olarak okunmaya devam ediyor. Beden hala bir kap; aslında zihinsel ya da ruhsal olarak deneyimle değişikliğe uğrayan iç bir kendiliğin, içinde hareket ettiği mutlak bir mekan olarak anlaşılıyor. Kendisine bir “içsellik” atfedilen taşıyıcı bir gövde. Bu yakalaşımından çıkarsanacak bir beden anlayışı, farklılaşmayı ancak mekanizması sözselleşen toplumsallığın, bedeninin mutlak yüzeyi üzerinde bıraktığı izler olarak okunur kabul ediyor. Hâlâ ham etin, kendi kendini organize etmeye dönük değişim yaratabileceğine, etin farklılaşmada bir rol üstlenebileceğine dair bir inançsızlık sözkonusu. Farklanmaya dair ete olan güvensizlik genel olarak maddeye karşı bakışımızı yansıtıyor. Mesele etten bir mucize beklemek değil, tam tersine ne görünür olanın ne de görünmez olanın birbirine indirgenemeyeceğini, bedeninin tüm bedensellikler gibi –cisimsel olmayanlar da dahil– içerden dışarıya açılan ve her zaman başka bedenlerle ilişkisinde ortaya çıkan farklanmasını kavrayabilmek için yeni kuramsal araçlar yaratmaktır. Bu araçlar, ne sadece kendisi de bir söylemin içine düşmekten kurtulamayan bilimlerden ne de kendini yalnızca kavramsal düşünceye bırakan analizlerden gelecektir. Bugün bedensel duygulanımın bilişsel süreçlerde rolünü araştıran bilimlerde ve felsefelerde baskın görüş, zihnin kontrolünde olmayan bir bedensel duygulanımın düşünülmemesine dayanmaktadır. Düşünen bir öznenin varlığına ihtiyaç duyuyor genel kanı, bedeninin kendi tepkiselliğini üretebilmesi karşısında. Ya da anlamın üretilebilmesi bedeninin yalnızca araçsal olarak hizmet ettiği, başlıca bedenden ayrı zihinsel bir faaliyetin yani aslında düşünceyi her defasında sahiplenecek bir öznenin ürünü olarak görülüyor.

Öznesiz saf farklanmayı düşünmek bir çoğumuz için zor, çünkü kendimizi her eylemimizin faili olarak görmek yanılışına çok kolay kapılıyoruz. Kimliklenmeler altında yatan, onları her defasında yeniden sahiplenecek bir ben aramak zorundaymışız gibi. Aklın aşkınlığının yerine bu yeni materyalizmi geçirmek, bizi bedeni, türleri ve cinsleri aşan bir maddesellikte anlamaya götürecektir. Merkezinde insanın olmadığı, duygulanımlar ve arzuların kimlik oluşumunda asli bir yere sahip olduğu bir görüşü savunmak, doğal ve yapıtı arasındaki kurulan karşıtlığı da boşla çıkaracaktır. Makinelerin, sayborgların ve ucube bedenlerin oluşunu, öncelik sonralık dizilimine ya da asıl ve kopya olup olmadıklarına göre değil de, maddenin farklanmasının farklı derecesel katmanlılıklarına göre değerlendirmek, bedene, arada-olmamlık mefhumu ve duygulanımsal yani etkileyebilir ve etkilenebilir olmamlık kadar genel bir ilişkisellik kategorisi ile bakabilmeyi gerektirir gibi görünmektedir. Doğa-kültür sürekliliğinde ortaya çıkan, yatay düzlemdeki bu beden anlayışı, iktidarın tekniklerini görmezlikten gelmek anlamına gelmez.

Tam tersine bizi kategorik farkların bulanıklaşması üzerine yeniden düşünmeye davet eder. Maddenin farklanması dışlama ve tahakküm mekanizmalarını nasıl işletmektedir? Taze bir bakış açısıyla yeniden bakmamız gereken bu mekanizmaların içinde insanın sürekli kendine biçtiği, diğer tüm farklanmaları baştan başa kateden bir “insanlık” kategorisi değil mi? İnsan olmamlık kategorisi, tüm kimliklerin ötesinde, onları aşan bir normallik, sağlıklı olmak, mükemmel işleyen bir fiziksel doğaya sahip olmak tahayyülünü sözlüğümüze sokuyor. Bedeni verili bir tahakkümün ve zaman dışı bir iktidarın işlediği mutlak bir kap haline getirmek, ve ayrıca bulanıklaşan cinsiyetler arası kategorik ayrımı heteroseksüel ikiliklere sıkıştırarak anlamaya çalışmak, cinsiyetlenen bedenlerin nelere muktedir olduğunu anlamaktan uzaklaştırır bizi. Ne iktidar ne de bedenler verili değildir. Braidotti’nin dediği gibi, ikisi de daha ziyade karşılıklı birbirine sarmalanan bir “etkiler akışı” olarak anlaşıldığında, tahakküm mekanizmalarının bir yerlerde gizli, bulunmayı bekleyen kaynağına ulaşmaya çalışmaktan çok, iç ve dış ayrımını yıkan bir maddesellikte nasıl cisimleştiğini anlamaya koyuluruz.

Bu sayıda KaosQ+ üzerine düşen görevi yapıyor ve bedene daha önce bakmadığımız açılardan bakmaya, başka açılardan dokunmaya ve başka açılardan onu dinlemeye çalışıyor. Odağına sadece insan bedenini değil, “ne idiği belirsiz” ya da soyu soppu belli olmayan melez bedeni alıyor. Melez beden bize, öncelikle insan merkezilikten kurtulmuş, merkezizleştirilmiş, türler ve cinsler arası ayrımları yıkan, madde ve söylemi birbirinden ayırmayı reddeden, bu ikisinin birliğinde şekillenen yaşamsallığı ön plana çıkaran bir “yaşam siyaseti” öneriyor. Normal, sağlıklı, mükemmel bir fizyolojiye sahip hetero-insanın mülkünde olmayan üretken canlılığı ortaya koyarak, birbirinden ayrı tutulan türler ve kategorileri yıkarak geçen, yaşamın dinamik ve kendini örgütleyen gücüne vurgu yapıyor. Kimliklerin ve kategorilerin çürütürük öldürdüğü bedenleri yeniden diriltiyor. Ama bu defa, zombilerin biyopolitiğini yapan siyaseti hümanist bir ölü sevicilikten kurtarıp, onu tüm yaşamsal güçlerin eşitliğinde kavrayacak bir anka kuşu olarak beliriyor. Köpek başına, insan yüzüne ve aslan pençelerine sahip memeli bir tavus kuşu olarak; birbirinden ayrı düşündüğümüz Dünya ve göğü birbirine bağlayacak olan, hayat ağacına konmuş bir yaratık olarak görünüyor melez beden. Melez olanı odağıma aldığımızda, öleceği zaman ateş olup kendini yakan ve sonra kendisinden yeniden doğan yaşamın küllerinden doğacaktır siyaset.

Ankara

Queer çalışmalarını yeniden düşünme olasılığı ve potansiyeli nedir? Queer politikasını ve politikanın queerleşmesini yeniden tahayyül edebilecek, *olasılıklar* ve *potansiyellikler* arasında yapılması gereken ayrımlar var mıdır? Bu bölüm, *queeri* olasılıklara ve *post-queeri* de potansiyelliklere bağlayarak, bu ayrımı eleştirel bir inceleme altına alır. Queer teorisinin yirminci yüzyılın son döneminde ortaya çıkışı bedenler, kimlikler ve kültür arasındaki ilişkileri keşfetmekte yeni yollar geliştirerek bedene dair kavrayışlarımızı dönüştürdü. “Beden”, eleştirinin merkezi ve sıklıkla kimlik politikalarının vazgeçilmez çıkış noktası haline geldi. Her ne kadar, queer teorisinin sabit ve durağan bedenlere atfedilen adaletsizlikleri teşhir etmeye olan adanmışlığı yoluyla, kimlik politikalarından kimliklerin politikasına doğru önemli kaymalar gerçekleşmiş olsa da, (çoğu kez devinimli ve akışkan maddesellikler olarak anılan) queer bedenler analizin temel çıkış noktası olma ilişkisini korur. Bu bölümdeki post-queer zaman ve mekan araştırmasında, *özünde* queerden kurtulmanın gerektiğini değil, çağdaş queer çalışmaları ve teorileriyle bağlantılı olan “bedenler”in yok edilmesi gerektiğini öneriyorum. Queer çalışmalarında ve teorilerinde var olan bedene dair mevcut kavramsallaştırmalara, post-queer zaman ve mekandaki bedenleri düşünmek için yeni mekanların yaratılması yoluyla meydan okuyarak, queer teoriye ait beden politikalarının radikal yeniden dirilişini gerçekleştirmeyi savunuyorum. Aşağıda bahsedilenler yirminci yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve yeni binyıl içerisinde oldukça iyi biçimde maddeselleşmeye devam eden çeşitli queer teorilerindeki baskın bir analiz merceği olarak ele alınan “bedenin” içsel durumları, kullanımı ve genel kavramlarını karşısına alacaktır. Bu iddia, bedenin bir şekilde queer politikası için daha az önemli hâle

geldiği imasında bulunmaz. Aksine queer teori için, (queer) bedenleri eleştirel olarak yeniden değerlendirmek ve dünyamızın şimdiki ve gelecek politikalarını birbirine bağlama yeteneğine sahip, yaşamsal önemde yeniden bir canlanma yaratmak için şu andan daha iyi bir zaman yoktur.

### Queer Olasılıklardan Post-queer Potansiyelliklere

Benim queere dair eleştirim, queer bedenlerin öznelik aracılığıyla düşünülmesinde gördüğüm sınırlamalardan kaynaklanıyor; imlemeler, temsiller ve kimliklenmeler içerisinde ele alınan bedenler. Çağdaş queer çalışmalarının bu post-queer analizi için, bedenin öznelikle olan ilişkisi en önemli sorgulama alanıdır. Okuyacağımız kısımda, queer teorileri ve çalışmalarında geçtiğimiz yirmi yıl boyunca ortaya çıkan birçok gelişmenin, özneliğe bağlı olma durumundan ciddi anlamda beslendiğini savunuyorum. Her ne kadar bu gelişmeler queer politikası ve politikanın queerleşmesinde tartışmasız bir zorunluluk olsa da, geçmişi yinelemesi ve ancak öncül oluşumlar çerçevesinden bir gelecek hayal edebilme yetisi sebebiyle, bedenler ve öznelik arasındaki ilişkinin sınırlayıcı olduğuna inanıyorum. İşte bu, olası olanın alanı olarak adlandırdığımdır: bedenleri öznelik, imeleme, temsil ve tanımlama üzerinden keşfetme. Öte yandan post-queer değerlendirmeler, beden ve öznelik arasındaki bağı sekteye uğratmaya, böylece bedenler ile ilgili daha yaratıcı düşünceler biçimleri öne sürmeye adanmıştır. Ben bu nedenle queer olasılıklardan –boyunduruk altına alınmış olarak gördüğüm özneliklerden–, –

oluşlar diye nitelendirilebilecek– post-queer potansiyelliklere geçişin çağrısını yapıyorum. Bir başka deyişle, queer sonrası yaklaşımlar *gerçeğin* alanı içerisinde işleyen olasılıkların boyunduruk altındaki bedenlerinden, *gücülün* (*virtual*) alanı içerisinde işleyen potansiyelliğin post-queer bedenlerine kritik geçişi sağlamaktadır.<sup>1</sup>

Potansiyellikler geleceğe doğru yönlendirilmiş, şimdiki zamanda hayata geçirilen gücüllüklerdir –bu edimselleşmeler de en nihayetinde gelecek gücüllükleri bilgilendirir. Deleuzecü gücüllükler farklılığın ciddi anlamda damgasını vurduğu deneyimlerdir: geleceği bilgilendirecek şimdiki zamanı oluşturmak için gelecekte vuku bulan olaylardır. Diğer bir ifadeyle, gücüllüklerinin potansiyellikleri edimsel deneyimler içerisinde bilinmez, ancak bu deneyimler sonucu gerçekleşir. Bu, eğer isterseniz, söz konusu geleceği bilgilendiren şimdiki zamandan yönetilirken, gelecekte oynanan bir oyundur. Bu durum, geçmişin şimdiki zamana ait yeniden/imlemelerle temsil edildiği öznellikten çok keskin bir farklılaşma sunar. Deleuzecü gücüllük bu nedenle gerçeği imgelerde temsil eden “sanal bir gerçeklik” değildir. Gücül olan her zaman edimsel olandan üstün gelir ve bu durum gücülün farklılık üretebilen, bilinmeyen potansiyelliğinden kaynaklanmaktadır. Bu durum post-queer bedenler üzerine düşünmemizde önemli çıkarımlar sunar çünkü dünya her ne kadar edimsel bedenlerden oluşmuş olsa da, farklılığın potansiyelliği bedene öncül olanlar tarafından belirlenmez (işte bu, öznellik ilişkilerinde olduğu gibi, queerin olasılıkları olarak tanımladığımdır). Post-queer farklılık, halihazırda ortaya çıkmış olanla sınırlanmak yerine (öznellik), gücüllüklerin sadece bedenleri hayata geçiren değil aynı zamanda bu edimsellikten etkilenen potansiyelliktir. Bu nedenle, post-queer, açık bir geleceğe (gücüllükler) doğru yönlenmekte iken, queer, geçmişte zaten ortaya çıkmış olanla (gerçeklikler) sınırlanır. Dolayısıyla oluş, gücüllüklerin edimsel olana dönüştüğü bir süreçtir ve bu nedenle öznellik kısıtlamaları ile sınırlanamamaktadır.

Benim postqueer, post/queer ya da (post)queer yerine “post-queer” kullanıyor olmam stratejiktir: ben “post-queer”i, queer ile queerin mevcut kavranışlarını takip eden bir zaman ve mekan arasında (queerin ardından tanımlı bir zaman önerebilecek ‘postqueer’in; queeri geride bırakma konusunda ısrarlı olabilecek queer/sonrasının; ya da sonrayı veya queeri imtiyazlı kılacak (post)queerin aksine) Deleuzecü bir yayla olarak algılıyorum. Ben post-queeri Deleuzecü-Guat-

tarici bir kaçış çizgisi olarak görüyorum: post-queerin, yeni oluşlar üretmek amacıyla, queer ile bağlarını kopararak queerden farklılaştığı yeni bir yön olarak (Deleuze ve Guattari 1987). Queer ve post-queer arasındaki ilişki aynı zamanda Bakhtinci söyleşimsel (dialogic) bir ilişki olarak algılanabilir (Bakhtin 1981). Bakhtinci söyleşimsellik, söyleşimsel ilişkilerin söyleşimsel katkılarına indirgenmediği bir açıklık düzeyinde ısrarcıdır. Queer ve post-queer eş zamanlı yaratılmıştır ve söyleşimsel karşılaşmaları yoluyla dönüşmüştür, dolayısıyla hiyerarşiler içine yerleştirilemezler (queer, post-queer üzerinde üstünlük sağlayamaz, ve tersi de aynı şekilde). Bu söyleşimsellikler üzerinden ortaya çıkan farklılıklar –kaçış çizgileri– queer ve post-queer arasındaki söyleşimsel ilişki yoluyla her zaman yeni bir şey yaratma potansiyeline sahip olduğunu öne sürer. Ben bu söyleşimsel ilişkilerin bedenler, kimlikler ve kültür arasındaki ilişkiler üzerine düşünmede yeni ve yaratıcı yollar üretebileceğini öne sürüyorum. Netice itibarıyla, benim queer eleştirim queeri sadece yeniden tahayyül etmeyi değil, queerin gelecek *potansiyelliklerini* de göz önünde bulundurmaya amaçlar. Queer ve post-queer arasındaki ayrımı daha da net konumlandırmak için, bu bölümde *bedenler* kullanımımı netleştirmek isterim. Queer teoriler ve çalışmalar ‘beden’i öznellik, farklılaşma ve hareket üzerinden kavramsallaştırdığında, burada genellikle fiziksel bedenlerin yeniden anlamlandırılması ağırlık kazanır ve bençe, buna bağlı olarak, beden maddesel boyutları ile sınırlanır. Aksine, post-queer bedenler katı bir biçimde maddesel ya da bedensel değildir. Bundan dolayı da benim post-queer bedenlere dair tartışmam fiziksel olanla kısıtlı değildir. Bedenleri post-queer anlamı ile kullanımım, özellikle gücüllükler üzerinden okunduğunda, teorik çalışma bedenlerine, bilgi bedenlerine, beden bilgisine, kurumsal bedenlere, düşünce bedenlerine, sistematik bedenlere ve kültürel bedenlere dek uzanır. Bu nedenle ki post-queer, queerden sonra gelen bir zaman ve mekan olarak okunmamalıdır. Ben bunu, öznellik (gerçek olan) ve oluş (gücül olan) arasında yükselttiğim gerilimle müzakerede bulunan bir yayla –daimi bir arada kalma durumu– olarak okuyorum.

## Queer Teoriyi Post-Queerleştirmek

Queer teorisinin öznellik tatbiki bedenlerin, kimlik normları ile ifade edilen özneller olarak çoğunlukla belirli bir temsilini

tasvir etmiştir. Birçok queer kuramcısı ve aktivisti tarafından, bedenlerin, kimliklerin ve kültürün heteronormatif örgütlenmesini açığa çıkarmak yoluyla, bu temsillere meydan okunmuş ve okunmaya devam edilmektedir. Sabit bedenleri ikili kimlik kategorilerinde konumlandırılan kimlik normları, erken queer kuramlaştırmalarının temel odaklarından. Bu önemli katkılar, bedeni birleşik bir bütün olarak istikrarlı hâle getirme girişimindeki hiyerarşik, ataerkil ve örgütlü sistematik süreçlerin altını çizer. Bedenin bu aşırı basitleştirilmişliğini teşhir ve altüst etmek bedenlerin *normatif olarak özselleştirildiği* kavrayışına yol açar. Michel Foucault tarafından kaleme alınan *Hapishanenin Doğuşu* (1977) ile birlikte, *Cinselliğin Tarihi* ciltleri (1978; 1985; 1986) ve bedenler, güç ve öznellik arasındaki kesişimleri gören diğer yazıları, erken queer kuramlaştırması üzerinde önemli bir etkiye sahiptir (Foucault için 1980a; 1980b; 1997a; 1997b; 1997c; 1998; 2000). Bu soykütüksel araştırmaların birçok queer çalışmasında bedenler ve öznellik arasındaki bağlantıyı kurmada önemli bir köprü olduğunu düşünüyorum. Özellikle, tâbi olma, disiplin, itiraf, gözlem, inceleme ve biyoiktidar kavramları bu incelemeler aracılığıyla yükselir ve rahatsız edici normatif kimlik siyaseti ile queer teorisinin ilgi alanının en ön saflarına kaçınılmaz biçimde getirilir. Böylelikle, bedenler ilişkisel bir güç üzerinden ortaya çıkan, disipline sokulan özneler olarak ele alınır. Bu güç özneleri, bedenleri kapalı maddesellikler olarak disipline sokmak (yani normalleştirmek) ve böylece bedenin imlemeler ve temsiller üzerinden kavranmasını daha da güçlendirmek için çalışan sosyo-politik pratiğin içine derinlemesine karışmıştır. Örneğin, *Cinselliğin Tarihi, Cilt I*'de Foucault, cinselliğin baskıcı varsayımına karşı tartışma açarak nasıl söyleme dönüştüğünü (*scientia sexualis*) ortaya koyar. Burada beden sürekli olarak cinsel söyleme maruz bırakılır, dolayısıyla bu ideolojiler tarafından temsil ve ifade edilir. Bu durum cinsellikle ilgili hiçbir zorunlu ya da doğal tarafın bulunmadığını, buna karşılık 'cinselliğin' beden-öznelerin tâbi olması yoluyla üretilen bir söylem olduğunu iddia eder. Foucault'nun cinsellik üzerine soykütüksel araştırması bedeni öznellik ile ilişkilendirir, çünkü cinsiyetin temsili ve ifadesi, cinsel söylem biçimindeki güç ilişkileri olarak bedeni bedenden önce gelmiştir. Foucaultcu *kayıt* kavramı tâbi kılınan öznelliklere biçim vermenin merkezidir. Örneğin burada şunu görüyoruz, bedenler cinsiyeti ve dolayısıyla cinsiyetlendirilmiş-bedenleri üreten, cinsiyetin söylemsel girişimleriyle kayıt edilir. Bedeni sabit, bütün ve tamamıyla bilebilir bir maddesellik olarak normalleştirmek için çalışan

farklı düzeylerdeki bedensel kayıtlar, queer teorisinin kolektif kimlik kategorilerini merkezsizleştirme eğiliminde ortaya çıkar. Bana göre bu durum, queer teorisinin (potansiyelliklerden ziyade) olasılıklar coğrafyasında seyahat etmeye karşı duyduğu ilgiyi güçlendirir. Bu, özellikle de queer teorisinin, özünde bedeni önceleyen "doğal" kategorileri bozma arayışında olan kimlik siyasetiyle ilgili çalışmalarında kaydedilmiştir. Bu çalışmalar, görünüşte sabit bedenler üreten kayıt teknikleri ve teknolojilerinin karmaşıklığını göz önüne serecek imlemeler ve temsillere dayanan incelemelerdir.

Judith Butler'ın 1990'ların başındaki çalışmaları –ağırlıklı olarak *Cinsiyet Belası* (1990) ve *Bela Bedenler* (1993)– queer teorileştirmelerinde önemli ölçüde etkiye sahip olmuştur ve birçok yönden hâlâ da olmaya devam etmektedir. Butler, pek çok bakımdan, toplumsal cinsiyetin söylemsel üretimi analizinde bedeni öznellik ile ilişkilendirmesi açısından Foucault'ya benzer bir yol izler. Toplumsal cinsiyetin biyolojik cinsiyete kesin biçimde eşitlenebilecek temel bir kategori olmadığını savunan Butler, toplumsal cinsiyeti temelde söylemsel bir kategori olarak konumlandırarak bedeni yeniden imler. Her ne kadar Butler bu önerme için yepyeni bir tartışma alanı açsa da, bedenin söylemsel alanda tekrarlandıkça öznelliğe olan yakınlığını muhafaza ettiğini düşünüyorum. Sonuç olarak da, bunun sınırlı bir okuma olduğunu, çünkü bedenin, bedeni önceleyenle ilişkilendirilmiş olan yeniden/imleme ve yeniden/temsil edilme olasılıklarıyla sınırlanmış olduğunu düşünüyorum. Butler'ın performatiflik kuramı bu iddiayı somutlaştırır. Performatiflik Butler'ın queer teoriye büyük olasılıkla en çok etkisi olan ve en çok alıntılanan katkısıdır ve kimlik kategorilerinin normatif üretimini ifşa etmeye ilgi duyan birçok queer kuramcısı tarafından benimsenmiştir. Toplumsal cinsiyet performatifliği, "toplumsal cinsiyet" kategorisinin zaman içerisinde cinsiyetçi normların sürekli tekrarı yoluyla nasıl maddeselleştirildiğini: bedeni önceleyen ve onu çevreleyen belirli toplumsal cinsiyet normlarının yinelenmesi yoluyla bedenin nasıl toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş bir özneye dönüştüğünü inceler. Butler, Foucaultcu bir öznellik ve söylemsellik çerçevesi içerisinde çalışıyor olmasına rağmen, performatiflik üzerine yaptığı çalışmada Foucault'dan ciddi bir farklılaşma kurar (Butler 1989; 2002). Foucaultcu kayıt kavramı bedene bir şey yapıldığını ima ederken, Butler'ın performatifliği *beden üzerinden* bir şey yapıldığını iddia eder. Burada yaptığım ayırım Foucaultcu bedenin söylem ile üretildiğini, Butlercı bedenin ise söylem *üzerinden* üretildi-

ğini öne sürer. Queer çalışmaları, sabit ve durağan bedenlerden, özdeşleştirmeler, temsiller ve imlemeler ile anlaşılır hale gelen hareketli ve akışkan öznelere geçişi gerçekleştirmek için performatifliği kullanarak bedenin öznellikte olan ilişkisini güçlendirir.

Bu elbette Foucault'nun tabi kılma üzerine çalışmaları ve Butler'ın performatiflik teorisinin bedenlerin önemli ölçüde öznelliğe bağlanıyor olmasında kullanılan tek araç olduğu anlamına gelmemektedir. Kesinlikle Butler'ın queer çalışmalarının ve teorilerinin bedeni kavramsallaştırmasını tek başına etkilediğini ima etmiyorum. Beden üzerine üretilmiş queer çalışmalarının önemli bir kısmı geçen birkaç on yılda ortaya çıkmıştır. Bunlardan birçoğu, bana göre, queer bedenlerin olasılıkları olarak adlandırdığım duruma eklenmiştir. Eve Kosofsky Sedgwick'in özcülük ve inşacılıktan "azınlıklaştırıcı" ve "evrenselleştirici" kimlik anlayışına doğru geçişi (1990); Diana Fuss'un, cinsel farklılığı psikoanalitik kimliklenmeler üzerinden ele alışı (1991; 1995); Judith Halberstam'ın "dişi erilliğini" şekillendirmesi (1998); Viviane Namaste'nin "queer teorisinin cinsiyet değiştirmenin (transgender) öznelliğini silmesi" üzerine eleştirisi (2000); David Eng'in ırkın erillikle olan ilişkisi ve cinselliğin siyaseti üzerine araştırmaları (2001); ve Jose Esteban Munoz'un ırk ve cinsiyete atfedilen konvansiyonel normlardan "kimliksizleşmesi" (1999) bazı örnekler olarak verilebilir. Bunlar, yine, queer çalışmalarının ve teorilerinin fiziksel, maddesel ve/veya fiziksel bedenleri öznellikte nasıl keşitirdiğinin örnekleridir. Değişim imkanının bu noktada kısıtlı olduğunu çünkü bedenin her zaman kendinden önce gelen kimliklenmeler, temsiller ve imlemelerle ilişkilendirildiğini iddia ediyorum. Queerin isim, fiil ve sıfat olarak kullanılması, onun nasıl tanımlanacağı, kullanılacağı, siyasallaştırılacağı, kişiselleştirileceği, uygun hale getirileceği, sömürüleceği ve ona nasıl meydan okunacağı ile ilgili çeşitli yaklaşımlar kurulmasını sağlamıştır. Benim queere dair eleştirim bu tanımlardan, araştırmalardan ve incelemelerden kaynaklanır. Ancak bir kez daha yinelersek, bu söz konusu iddiaların politik etkilerini kaybettikleri anlamına gelmemektedir. Aslına bakılırsa, queer teorileri ve çalışmaları alanında yapılması gereken çok iş var ve ben *post-queer* mefhumunu bu yollardan biri olarak ortaya atıyorum.

## Hareket: Gücül/Edimsel olana karşı Gerçek/Olası olan

Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*'da (1994) gücül/edimsel ve gerçek/olası olanı tanıtmak için Henri Bergson'un çalışmalarına dikkat çeker. Gücül/edimsel ve gerçek/olası arasındaki farklılıkları sırasıyla post-queer ve queer arasındaki söyleşimsel ilişkilere eşitliyorum. Yukarıda da önerdiğim gibi, gerçek/olası, geçmiş/şimdiki imlemeler ve temsillerle sınırlıyken (queer), gücül/edimsel oluşun potansiyelidir (post-queer). Brian Massumi *Parables for the Virtual*'da gücül/edimsel ve gerçek/olası arasındaki farklılığı Bergson'un kötü şöhretli yay ve ok analojisini kullanarak dile getirir ("Zeno'nun hareket paradoksu"; Massumi 2002, 6). Gerçek/olası üzerinden düşünmek, hareketin bir ok fırlatıldıktan sonra "okun birbiri ardına ele geçirdiği noktalar ya da konumlar silsilesinden oluşan doğrusal bir yörünge" üzerinde izlenebilir olduğunu söyleyen bir konumsallık çerçevesinde çalışmaktadır (2002, 6). Gerçek/olası hareket oldukça saptanabilirdir çünkü izlenebilir: okun hareketi belirli noktalar boyunca doğrusal yolunu izlemekle belirlenebilir. Bana göre bedeni imlemeler, temsiller ve özdeşlik kurma (öznellik) üzerinden düşünme biçimleri bedenin gerçek/olası üzerinden kavramsallaştırılmasıdır. Gerçek/olası beden sürmekte olan bir yeniden ortaya çıkıştır, hareketliliği geçmiş yinelenmelerle bilgilendirilen şimdiki zamanın olasılıkları ile tanımlanmaktadır. Böylelikle hareket öznellik içerisinde durdurulmuştur çünkü beden konumsallık üzerinden hesaplanmaktadır. Örneğin, bedenlerin kimlik üzerinden tanımlanması bedenlerin hareketini durdurur ve onları kimlik kategorilerinin doğrusal yörüngelerinde konumlandırır. Sonuç olarak bedenler sadece kimlik kategorilerine atfedilen olasılıklarla sınırlanmakla kalmaz, aynı zamanda temsilin kapsamlı kısıtları ile de bağlanır, bu noktada hareket imlemeler konumsallığı sonucu durmuştur –bedenler, belirli konumlara dönüştürülen, "bölünebilirlikleri" ve "ölçülebilirliklerinin" bir sonucu olarak belirir (bu durumu Massumi "art-yapım" ya da geri-oluşum olarak adlandırır).

Gücül/edimsel ise tam aksine, imlemeler, temsillere ve özdeşleme ye(olasılıklara) indirgenemez çünkü o *potansiyelin* evreninde çalışır. Gücül olan, gücül potansiyelliklerin edimsellik sürecinden geçtiği, kendisi içinde ve dışında bir gerçekliktir. Hareket, bir oluş olarak, içkin bir süreçtir. İçkinlik, gücül olanın edimselleşmesinin imlenebilen ya da temsil edilebi-

len belirli noktalara dönüşmediğini ifade eder: edimsellikler her zaman gelecek gücüllükleri bilgilendirir, burada örneğin ok, uçuşu boyunca hiçbir zaman tamamen belirli noktalarla tanımlanmaz. Massumi potansiyel (gücül/edimsel) ile olası (gerçek/olası) arasındaki ilişkiyi şu şekilde tanımlar:

Potansiyel kurullarla belirlenmemiştir. Sadece ileriye doğru besler, bir olayın kaydını yapmaya doğru yavaş yavaş kendini açılar: tam isabet. Olasılık, ne olduğunu ancak hedefte olduğu zaman söyleyebildiğimiz şeyde ima olunan bir değişim halidir (variation). Potansiyel ise, bir nesnenin henüz belirlenmemiş değişime, seyir halinde yolda olana içkinliğidir. İma yani saklı olan anlam kod bir sözcüktür. İçkinlik süreçtir. (2002,9)

Ben gerçek/olası olanın *varolmayla* ilgili, gücül/edimsel olanın ise *oluş* ile ilgili bir soru olduğunu düşünüyorum. Deleuze gücül/edimsel olanla ilgili şu iddialarda bulunur:

Gücül olanın edimselleşmesi... her zaman farklılık, sapma ya da farklılaşma ile meydana gelir. Edimselleşme bir prensip olarak kimlikle olduğundan daha az olmayacak şekilde, bir süreç olarak benzeşimle de bağlarını koparır. Edimsel koşullar hiçbir zaman vücut kazandırdıkları tekilliklere benzemez. Bu, önceden var olmuş bir olasılıktan kaynaklı bir sınırlandırmanın sonucu değildir... Potansiyel ya da gücül bir nesne için gerçekleştirilmek, gücül bir çokluğa –benzeşme olmadan- karşılık gelen, birbirinden sapan hatlar yaratmaktır. Gücül olan, yerine getirilmesi gereken bir görevin ya da çözülmesi gereken bir sorunun gerçekliğini elinde tutar: çözümleri yönlendiren, şartlandıran ve tehlikeye atan sorunun kendisidir, ama bu çözümler sorunun koşullarına benzeşim göstermez. (1994, 212)

Bedenin gücül potansiyellikleri, edimselleşmiş bedenin her zaman gücül olarak *oluş*ma potansiyelinin olduğu bir oluş siyaseti kurar.

Post-queer bedenlerin yaratıcılığı, gücül/edimsel olanın bedenin henüz edimselleşmemiş olan gelecek potansiyelliklerini dikkate alma yeteneğinde yatar. Bu durum bir kez daha, tâbi kılınmış bedenlerle çelişir ve Massumi'nin de ifade ettiği gibi, bedenin nihayetinde “kördüğüm” ulaştığı “kültürel bir donmuş görüntüyle” sonuçlanır (2002, 3). Gerçek/olası için hareket, bedenin bir pozisyondan bir başka pozisyona doğru hareket ettiği bir “yer değiştirmedir”. Diğer yandan, gücül/

edimsel için hareket dönüştürücüdür, çünkü beden kendisine ya da yeniden-yerdeğiştirmenin belirli noktalarına gönderme yapmaz, onun yerine “gerçek-maddesel-ama-beden-siz” bir beden olarak *dönüşümsel geçişin kendisiyle* bağ kurar (2002, 5). Massumi bedenlilik ve bedensizlik arasındaki ilişkiyi, enerjinin madde ile olan bağıyla karşılaştırarak anlatır:

Enerji ve madde aynı gerçekliğin karşılıklı olarak birbirine çevrilebilir halleridir. Bu durum bedensizliği, zamanda ondan sonra gelen bir şeye değil ama bilindik anlamıyla bedenin faz-değişimi gibi bir şeye dönüştürür. Bu, her hareketine eş zamanlı olarak bedenin dönüşümü ya da kendini açıklamasıdır. Her zaman beraberindedir. Aynı gerçekliğin yol arkadaşı boyutudur. (2002, 5)

Gücüllük edimselleşen bedenleri nasıl işaretliyorsa, enerji de maddenin potansiyelliğine öyle seslenir. Bu dönüşümler, geleceği henüz gerçekleşmemiş ama ilerde gerçekleşebilecek olan gücül potansiyelliklerden oluşan, etkilenmiş bir bedeni işaretler. Bu gücüllükler önceden belirlenmemiştir ve edimsellikler konumsallığa indirgenmemiştir. Gücüllükler ve edimsellikler, Bakhtinci anlamda sürekli olarak yeni bağlantılar üreten söyleşimsel ilişkilerdir; Massumi'nin deyişiyle birinin daralırken diğerinin genişlediği *daralmalar ve genişlemeler* (1992, 65). Bu Manuel DeLanda'nın (2002; 2006) yaşamın uzam-zamansal boyutları üzerine yaptığı çalışmaya benzer. Burada, gücül olanın radikal potansiyeli, belirli gücüllüklerin edimselleşmesinden önce belirlenemeyen yeni yaşam biçimlerini edimselleştirme yeteneğinde yatar. Bu yine, “önceden tanımlanmış bir biçime, gerçeklik dışında hiçbir şey eklemeyen” gerçek/olasıya karşıttır (DeLanda 1999, 34). Dolayısıyla, çağdaş queer çalışmalarında hareketli ve akışkan bedenler için yapılan çağrılara rağmen beden, öznellik süreçlerinden geçerek nihai olarak temsil edildiğinde ve yeniden imlendiğinde, yapışkan bir sabitliği korur. Bu bedenler birçok yönden sürekli olarak yer değiştiren, ancak olası olanın dünyasıyla sınırlandırıldıkları için henüz hiçbir yere ulaşamayan hareketli-sabitliklerdir. Madalyonun öbür yüzünde, post-queer bedenler gücüllüklerin edimselleşmesi yoluyla bağlantıları sürekli kuran ve bozan yaratıcılıkların bir assemblajı hâline gelir.

## Arzulayan-Makineler, Rizomlar, Akışlar, Eşikler

Bedenleri gücül bağlantıları açısından düşünmek gerektiğini savunuyorum. Kastettiğim bedensel bağlantılar, Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin *arzulayan-makineler* olarak adlandırdığı bağlantılardır. Arzulayan-makineler, hareketin bir yeniden/imleme alanı olmasından çok bir oluş süreci olduğu, kopuşlardan ve akışlardan oluşur:

Her makine, bağlı olduğu makine ile ilişkisi içinde akıştaki bir kopuş olarak çalışır, ama aynı zamanda kendisi de bir akıştır, ya da kendisine bağlı olan makine ile ilişkisi içinde bir akış üretimidir. Bu üretimin üretimi kanunudur. Bu sebeple, enine uzanan ya da sonluötesi tüm bağlantıların sınır noktasında, kısmi nesne ve sürekli akış, kesinti ve bağlantı, bir içinde eriyip birbiriyle kaynaşır: her yerde arzunun dolup taşmasına neden olan kopuşlar-akışlar vardır, böylece üretkenliğini tesis eder ve ürün üzerine üretim sürecini sürekli aşılır. (1983, 36-7)

Bedenleri arzulayan-makineler olarak kavramsallaştırmak, onların üretim akışları oluşturmak amacıyla, sürekli olarak diğer arzulayan-makinelerle bağ kuran (bağlanmak) ve bu bağları bozan (koparmak) rizomatik (kök-sap) maddesellikler olduğunu ima eder: “Makineler her yerdedir –mecazi değil, gerçek makineler: tüm gerekli eşleşmeler ve bağlantılarıyla, makineleri yönlendiren diğer makineler, diğer makineler tarafından yönlendirilen bir diğer makineler” (1983, 1). Rizomatik bedenler sürekli bir oluş durumunda bulunan arzulayan-makinelerin asamblajıdır: “Burada hiçbir şey temsili değildir; aksine, bu tümüyle yaşamdır ve yaşanmış deneyimdir... Başka hiçbir şey değil ama yeğnilikler, potansiyeller, eşikler ve aşamalı değişimlerdir” (1983, 19). Post-queer rizomatik bedenler, Deleuze ve Guattari'nin “ağaca biçimli” (arborescence)<sup>2</sup> dediği kavramla zıtlık içerisindedir. Ben ağaca biçimli olmayı, öznelikle ilişkilendirilmiş fiziksel, maddesel ve cisimsel bedenlere denk tutuyorum. Ağaç biçimlilik maddeselliği kavramsallaştırmanın hiyerarşik bir yoludur: her bir parçanın bütün yapı ile ilişkiye geçmesi sonucu bedenin anlaşılabilir hale geldiği bir durumda, beden parçalarının toplamı olarak kabul edilir. Arzulayan-makineler rizomatiktir, çünkü kurulan ve koparılan bağlantılar mevcut olan bir duruma işaret etmez –işte gerçek/olası olanın tâbi kılan uygulamaları olarak ele aldığım şey budur. Post-queer bedenler olu-

şun eşigidir, bu eşikte beden her zaman iki çokluk arasında müzakere yürütme durumundadır<sup>3</sup>. Arzulayan-makinelerin oluş-bedenleri, rizomatikler, akışlar ve eşikler geçmişi tekrarlamaz ve mevcut durumlara gönderme yapmaz çünkü diğer oluş-bedenlerle bağlar kurarak ve bu bağları kopararak daima geleceğe yönelmiştir. Gerçek/olası yerine gücül/edimsel olana odaklanmak, özcü söylemler kullanarak bedeni durağan kılma eğilimini ortadan kaldırır, çünkü beden diğer arzulayan-makinelerle yeni söyleşimsel bağlar yaratmakla ilgilenerek bir oluş-beden olarak daima ileriye doğru hareket eder.

## Asamblajlar, Uzam-Zamansallıklar ve Tutarsızlıklar

Post-queer, öznel temsil ve imleme eylemlerindense, bedensel bağlantıların nesneliliği ile ilgilenir. Bununla birlikte, bu nesnel bağlantılar öznel eylemlere karşı kutuplaşma olarak konumlanmaz. Nesnel bağlantılar, bedenleri maddesel akışlar yoluyla üretilen çoklu asamblaj biçimleri halindeki yaratıcı oluşlar olarak ortaya çıkarılırlar. Burada bahsedilen maddesel asamblajlar, maddesel “bedenlerin” akışlarını aşar: Deleuze'ün posthümanist olumlamaları “insan dışı aktörleri” de içeren tüm üretim akışlarını kapsamaktadır (De Landa 1999, 41). Bu da yine benim bedenleri kavramsallaştırmamın neden fiziksel, maddesel ya da cismi bedenlerle sınırlanmadığını ama tam tersi örneğin, teorik çalışmanın bedenlerine, bilgi bedenlerine, beden bilgisine, kurumsal bedenlere, düşünce bedenlerine, sistematik bedenlere ve kültürel bedenlere değin uzandığını göstermektedir. Gücül dünyaya belirgin bir erişim bulunmasa da gücülün edimselleşmeleri, değişimin kaçınılmaz olduğu noktada bedenlerin gelecek potansiyelliklerini açığa çıkaracaktır. Elizabeth Grosz (1994; 1995; 1999; 2005) bedenlerin uzam-zamansallığına ilişkin çalışmasında bu iddiaların çoğuyla ilgilenir. *Time Travels*'da (2005), Grosz bu post-queer düşünceleri bedenlerin potansiyellikleri, çoklukları ve bağlantılarını araştırarak, onlardan övgüyle bahseder. Grosz'un feminizme dair Deleuzcü eleştirisi, temsil ve imlemenin belirli biçimlerine bağlı olduğunda bedenlerin nasıl kısıtlandığını ortaya koyarak benim queer eleştiriye katkıda bulunur. Örneğin, Grosz temsiller üzerine kurulmuş feminist politikaların, önceden belirlenebilen politik, toplumsal ve/veya ekonomik hedeflere dönük çalıştıklarında nasıl kısıtlandıklarını açıklar (2005, 162). Bir kez daha, bunlar potansi-

yellikten çok olasılıklardır. Grosz'un bedenlerin gücüllükleri ile ilgilenen feminist bir geleceğe dönük yaptığı çağrı, cinsiyet farklılıklarının potansiyelliklerine –henüz bilinmeyen bir geleceğe– odaklanarak çağdaş feminizmde kritik bir dönüşüme işaret eder (2005, 164). Grosz'un savlarını bu derece kışkırtıcı kılan, bedenlerin kesin olarak bilinmeyen ama edimsel olanın gücül mevcudiyeti yoluyla hayal edilebilen bir zaman ve mekanda oluş halinde olabilme potansiyelidir. Grosz'un cinsiyet farklılığına dair gücül tahayyülleri, çağdaş queer çalışmaları için önemli çıkarımlar sunar, çünkü bilinebilen ve halihazırda erişilebilir olan araçlar yoluyla görselleştirilebilen bir geleceğe yönelik politikaların sınırlandırmalarına dikkati çeker. Grosz'un tâbi kılınmış öznellik eleştirisi, duyumsanamayanın siyasetine olan çağrısı, yeni problemler ve deneyler yaratmaya olan ilgisi ve edimselleştirilmemiş gücüllüklerin incelenmesine olan merakı post-queer düşünceler için çok önemlidir (2005, 167-8). Her ne kadar, bu bölümde bahsedilen kaydedilmiş ilerlemelerin tümüne değinemesem de, Grosz'un gücüllüklerinin dıştan-içer değil de içten-dışa (benim söylemsellik ve kayda [inscription] atfettiğim) çalıştığını dikkate almak önemlidir. Gücül/edimselin içten-dışa oluşu (bedenin gerçek/olası olan aracılığıyla görüldüğü biçimiyle ne *olduğundan* ziyade), bedenin ne *yapabileceği* ile ilgilenir. Grosz'un ifadesine katılarak, zaman ve mekan “pasiflikleriyle maddenin özgünlüğünün kendini ortaya çıkarmasını sağlayan nötr ya da saydam araçlar” değil, “maddenin yaratılmasında aktif rol oynayan içeriklerdir” (2005, 174). Post-queer bedenleri, zaman ve mekânın aktif kuvvetleri yoluyla kavramsallaştırmak *geçmişin gerçekleşmemiş gücüllüklerini* ve *geleceğin potansiyel edimselliklerini* açığa çıkarabilir.

J. Bobby Noble'in *Sons of the Movement*'ı (2006) burada bahsettiğim geçmişin gerçekleşmemiş gücüllüklerine ve geleceğin potansiyel edimselliklerine açıklama getirir. Bu kitap, queerin sınırlamalarını tanımladığı gibi dışıdan-erkeğe (female-to-male) (FtM) geçiş sürecine sosyo-politik bir bakış takınarak queerin gelecek potansiyelliklerini tanımlar. Noble, trans hareketinin kültürel yönlerine odaklanarak, öznelğin dünyası ile kısıtlanmamış teorik ve politik bir yolculuğu benimser. Örneğin Noble trans hareketini çoklukla bedeni normalleştiren, kolektifleştiren ve belirleyen tıbbi temelli uygulamalarla sınırlandırmaz., “Oğlanın/erkek çocuğun (boy/boi) adam-öncesi mekânının” politik cisimlenmesine dair Noble'in düşüncesi, bedenin belirli kategoriler ve normlara indirgenmediği, bunlarla yeniden tanımlanmadığı *tutar-*

*sızlığın* gücüllüğünü ortaya koyar. Tutarsızlığın politikası, mevcut bedensel biçimlerin yinelenmesi yerine bedenlerin gelecek potansiyelliklere yönlendirilmiş politik bir projeyi yürüterek, queer teorisinin öznelliğe adanmışlığının sınırlılıklarına meydan okur. Noble'in Halberstam eleştirisinin, bedenin öznellik ile ilişkisinin sınırlayıcılığa dair savıyla özellikle ilişkili olduğunu düşünüyorum: her ne kadar Halberstam'ın “dişi erillik” erillik hemen erkekliği çağrıştırmaya meydan okusa da temelde bedeni, bedene öncül ifadeler (örneğin dişi ve erillik) kullanarak onu yeniden anlamlandırmaktadır. Halberstam'ın “kategorik düşünme problemine getirdiği çözümün, daha fazla kategori ile sonuçlanır” iddiasında bulunan Noble'a, katılıyorum (2006, 25). Queerin “merkeze doğru yaklaşma veya iz bıraktığı mekânı sabitleme, ya da merkezden uzaklaştırma yani işaretlediği mekânları istikrarsızlaştırma potansiyeline sahip olduğunu iddia ederek, queerin artık kullanılamaz bir kavram olduğunu” (2006, 9) ifade eden Noble'in iddiasını son derece önemsiyorum. Noble'in tutarsızlık politikasını, bir temsil, imleme ve kimlikleme (queer) politikası yerine bir oluş politikası (post-queer) olarak okuyorum.

## Post-queer Gücüllükler ve Edimsellikler: Neoliberal Kapitalizm, Küreselleşme, Yenisömürgecilik

Post-queer zaman ve mekânı dair yaptığım çağrıyı daha da kavramsallaştırabilmek için çağdaş siyaset, küreselleşme ve ekonomi bağlamında bedenlerin gücüllükleri ve edimsellikleri üzerine odaklanmak istiyorum. Çağdaş neoliberal kapitalizmin gücüllüklerinin, çağdaş queer çalışmaları ve teorileri için bedensel edimselleşmeleri düşünmede yeni doğrultular sunabileceğini düşünüyorum. Bu yüzyıl dönümü birçok akademisyen ve aktivistin küresel politikalara daha fazla ilgi duymasını sağladı. 11 Eylül'ü belirleyen olaylar ve “11 Eylül-sonrası” bir dünyanın yaratılması muhtemelen yeni bir küresel çağın başlangıç anını tanımladı: terör, güvenlik, korku ve gizlilik (ya da bunların eksikliği) çağdaş politikaların küresel pazarlama araçları haline geldi –bu, en azından, Batı'da siyasetin ideolojisi oldu. Queer akademisyenler ve aktivistlerin arasında küresel politikaya duyulan ilgi kesinlikle yeni değildir. Yine de, 11 Eylül olayları ekonomi, terörizm ve ulusçuluk/uluslararasılık bağlamında küreselleşme üze-

rine yeni düşünme biçimlerini tetiklemiştir. 11 Eylül-sonrasındaki dönem üzerinden kavramsallaştırılan bu yeni dünya düzeni bedenler, kimlikler ve kültürün kesişimi ile ilgilenen akademisyenler ve aktivistler için analizin yeni bir aşamasını somutlaştırmıştır. Örneğin, *Social Text*'in David Eng, Judith Halberstam ve Jose Esteban Munoz tarafından editörlüğü yapılan özel bir sayısında, küresel ölçekte çağdaş queer politikalarının gerçekliğini yakalayan bir derleme ortaya çıkmıştır. “Queer Çalışmalarıyla İlgili Queer Olan Nedir Şimdi?” sorusu –aynı zamanda sayının başlığı– “yenilenmiş bir queer çalışmaları” alanı için yaptıkları çağrıya övgüler getirir. Katkıda bulunanlar çağdaş queer çalışmalarının eşiklerini zorlar ve küreselleşmenin, terörizmin, göçün, vatandaşlığın ve insan haklarının küresel politikaları nasıl yeniden tasavvur ettiğini ve küresel politikaların queeri nasıl yeniden tanımladığını araştırarak çağdaş queer çalışmalarının geleceğini sorgular. Bu derleme çağdaş queer çalışmaları ve teorileri için devasa sıçrayışlar yaratır, çünkü bu alanlar beden politikalarının gücüllüklerini dikkate almaya başlar: bedenler, söz konusu geleceği en nihayetinde bilgilendiren mevcut neoliberal edimsellikler tarafından yönlendirilmesine rağmen, küresel politikanın geleceğinde nasıl bir rol oynar.

Bu son kısımda, bedenlerin nasıl gücül olarak üretildiğini ve yenilenme, hareket ve erişim gibi neoliberal kontrol mekanizmaları yoluyla nihai olarak nasıl edimselleştiklerini tartışarak bu bölüme ait post-queer düşünceleri somutlaştırmak istiyorum. Post-queer zaman ve mekan, disiplin toplumundan (Foucault) denetim toplumuna Deleuzecü bir geçişi bedenleştirir: “Artık insanları hapsedmek yoluyla değil sürekli denetleme ve anında iletişim kurma yoluyla işletilen denetim toplumlarına doğru yol alıyoruz” (Deleuze 1995a, 174)<sup>4</sup>. Deleuzecü denetim toplumları, bedenlerin nasıl sürekli olarak üretildiğini ve açık sistem bilgi ve iletişim kanallarıyla nasıl izlendiğini anlatmak için kullanılmıştır. “Satış hizmetleri” ve “satın alış aktivitelerinin gücüllükleri, küresel pazarlar aracılığıyla toplumsal süreçleri kontrol edebilen, benim *bilgi-maddesel* dediğim *bilgileri* (*info-material knowledges*) nasıl edimselleştirdiğini açığa çıkarmak istiyorum. Post-queer bedenlerin şimdiki ve gelecek edimselliklerini araştırmanın bir yolu da, biyoteknolojilerin gücüllüklerinin incelenmesinden geçer. Nikolas Rose’un *The Politics of Life Itself*’i (2007) biyopolitika, biyotıp ve bilgi ekonomileri arasındaki ilişkiyi deşifre eder. Rose, bedenler üzerine yeni düşünce biçimlerinin, tıp araştırmaları ile bağlantılı olarak farmakolojik girişimler-

ce nasıl geliştirdiğini gösterir: biyotıp bedenlerin tanımlanması, tedavi edilmesi ve dolaşımı konusunda düşünebilmek için nasıl yeni teknolojiler geliştirir. Örneğin, anksiyete ve depresyonu moleküler düzeyde saptamak, bedeni genetik yoluyla bireyselleştirir. Bu yolla biyoloji artık bir sınır olarak değil sınırsız bir maddesellik olarak okunur. Bedenin bu şekilde yeni yollarla ifade edilmesi, özünde psikofarmakoloji, tarafından doğrudan ortaya konan, bedene dair yeni bir ontolojidir. Rose, bedenler, kimlik ve kültür arasındaki ilişkileri serimlerken Foucaultcu bir bakış açısı kullanır. Önemli ilerlemeler kaydetmesine rağmen, Rose’un *yaşamın kendisine ait politikalara dair* incelemesi sınırlıdır, çünkü öznellik çerçevesi içerisinde çalışır (savları, güç, tâbi kılınma ve disiplinle beslenir). Her ne kadar Rose kendiliğın yeni teknikleri/teknolojilerinin (Foucault) ortaya çıkışını tanımlasa da, analizi Foucaultcu özneye ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğunda sınırlı hâle gelir. Örneğin, Rose bedenlerin yüksek düzeyde ırksallaştırıldığı, sınıflandırıldığı ya da toplumsal cinsiyetle belirlendiği farklı “biyodeğer” düzeylerine nasıl eriştiğini belirler: bir örnekte Rose, biyotibbin “suçla ilgili bir geni” ararken belirli grupları hedefleyerek nasıl bir araç olduğunu açıklar (bkz. Bölüm 8). Rose’un burada bahsettiği “biyolojik suçbilimi”, bedenleri biyoteknolojinin disiplin uygulamalarının konusu olarak üretir. Bedensel imleme, öznelleşme ve temsil burada psikofarmakoloji ve biyotibbin kesişmesi yoluyla yaratılan yeni biyotoplumsal topluluklar olarak ifade edilir. Rose, bu yeni biyolojik yurttaşlık çağının bileşiği olan yeni tâbi kılma biçimlerini tanımlasa da, ben biyoteknolojinin *etikeleri* üzerine vurgu yapıldığında “beden” ve “yaşamın kendisine ait politikaların” sınırlandırıldığını savunuyorum. Sonuç olarak, biyoteknolojik yeniliklerin Deleuzecü gücül/edimsel aracılığıyla incelenmesi gerekliliğini öne sürüyorum. Bu şekilde, bedenler artık biyoteknolojinin öznesi -biyoteknolojik yeniliklerin disiplin uygulamalarına maruz bırakılan bedenler- olmaktan çıkar, biyotıp ve bilgi ekonomilerinin gerçekleştirilmesi yoluyla gücül olarak oluşan açık varlıklar halini alır.

Biyoteknoloji ve bilgi ekonomilerinin *bedeni* gücül olarak *yenileme* yollarına odaklanmak istiyorum. Kaushik Sunder Rajan, Birleşik Devletler ve Hindistan’da genomla ilgili araştırmaların yaygınlaşmasının nasıl gücül olarak bedenler üzerine yeni düşünme biçimleri ürettiğini, –daha özelde de, “yaşamın artık nasıl paketlenen, bir meta haline dönüştürülebilir ve bir veri tabanı olarak satılabilir bilgi terimleri ile temsil

edilebildiğini” belirtir (2006, 16). Bedenlerin güçlü süreçler yoluyla nasıl edimselleştiğini ve bu edimselliklerin nasıl en nihayetinde edimselleşen gelecek güçlükleri bilgilendirdiğini açıklamak için Sunder Rajan’ın biyolojik maddesellik, biyolojik bilgi ve yenilikçi bilgi okumasının üzerinde yoğunlaşmak istiyorum: biyolojik maddeselliği araştıranın güçlükleri biyolojik bilginin oluşturulması yoluyla edimselleşir, daha sonra biyolojik maddesellik üzerine yapılacak olan gelecek araştırmaları bilgilendiren yenilikçi bilgiye dönüştürülür. Diğer bir deyişle, biyoteknolojik yeniliklerin güçlükleri ve edimsellikleri biyolojik maddesellik ve biyolojik bilginin söyleşimsel ilişkileri yoluyla bedenler üzerine düşünmede yeni biçimler üretir. Bu bölümün girişinde bahsettiğim gibi, benim bedenleri kullanmam fiziksel varlık alanı ile sınırlı değil. Bu en çok, biyoteknolojik yeniliklerin sadece bedenleri kavramsallaştırmada yeni biçimler önermediği, aynı zamanda Nitzan ve Bichler’in “farklılaştırılmış birikim” (differential accumulation) (2002) adını verdiği şey aracılığıyla sosyal süreçleri kontrol etme görevini de icra ettiği noktada belirgin hâle gelir: kontrol toplumlarına ait sistemlerin üretim yoluyla sermayeyi kontrol etmek için kullandığı uygulamalar. Bu tartışmanın en ön saflarında biyoetiğin olması gerektiğini düşünüyor ve toplumsal kontrolün yeni biçimlerinin kurulduğu bu biyolojik vatandaşlık çağında çağdaş queer çalışmalarının bedenini böylesi kavramsallaştırmalarıyla ilgilenmesi gerektiğini savunuyorum. Buradaki amacım bedeni psikofarmasötik-öncesi bir duruma döndürmek değildir. Beni ilgilendiren şey, biyoteknolojinin güçlü potansiyelliklerine bakarak yeni bedenlerin üretilmesidir.

Gargi Bhattacharyya, *Traffick: The Illicit Movement of People and Things*’te (2005) yeni sömürgeciliğin bir biçimi olarak neoliberalizm ve küreselleşmeye yönelik eleştirisi aracılığıyla çağdaş biyopolitikalar üzerine önemli bir okuma sunar. Ben bu noktada 11 Eylül-sonrası dünya içerisinde post-queer bedenlerin güçlüklerini ve edimselliklerini eleştirel olarak düşünmek için Bhattacharyya’dan yararlanıyorum. Bhattacharyya’nın çalışmasını öznellikten ziyade bir oluş politikası ile aşılabilir olarak görüyorum çünkü küreselleşmenin “bel altın” tartışmalarında şimdiki zamanın güçlüklerini ortaya çıkarıyor: paranın, uyuşturucunun, insanların ve silahların yasadışı dağıtımını. Bu bağlantılar, post-queer bir zaman ve mekanda bedenleri üretilmiş bir etki ya da sonuçtan ziyade etki eden olarak yeni biçimlerde düşünmeyi önerdikleri için önemlidirler. *Traffick* insanların ve şeylerin yasadışı do-

laşımının –organize suçlar, yasadışı uyuşturucu ticareti, hafif silahların dolaşımı, insan kaçakçılığı, zorla çalıştırma, seks ticareti– küreselleşmenin sonucu olmaktan çok nasıl ona yön verdiğini örneklerle anlatır. Bhattacharyya’nın tanımladığı kapitalizmin ve küreselleşmenin bel altı, öznellikten (diğer bir deyişle, kapitalizmin ürettiği etkiler ya da sonuçlar olarak tabii kılınmış bedenler) insanların ve şeylerin yasadışı hareketinin çağdaş vatandaşlık söyleminin güçlüklerini belirlediği bir oluş politikasına önemli bir geçiş yapar. Örneğin, insan ticaretinin hayata geçirilmesi yeni sömürgeciliğin, küreselleşmenin ve neoliberalizmin güçlüklerini ifşa eder: ticareti yapılan bedenler küreselleşmenin ve neoliberalizmin ürettiği bir etki ya da sonuç değil, aksine yeni sömürgeciliğin dolaşımını bütünleyen etkilenmiş bedenlerdir. Bu, küreselleşmenin insan ve şeylerin görünüşte “özgür” dolaşımını özendirmesinin karşısında hayati önemde bir tezatı resmeder. Bhattacharyya, her ne kadar bu ilişkiler “alışılmıştan dışında ve yarı-muteber uygulamalar” olarak görülse de, “dünyanın birçok bölgesinin uluslararası ticaret alanına adım attığı” noktada, “küreselleşmenin kuytu köşelerinde ve yarıklarında ortaya çıkan ekonomik katılıma alternatif güzergâhların” nasıl erişim noktaları olduğunu gösterir (2005, 26). İnsanların ve şeylerin yasadışı dolaşımının kapitalizmin bir sonucu değil aksine küresel politikaların itici gücü olduğu apaçık ortaya çıktığında, bu çalışmadaki yeni sömürgeciliğin ve küreselleşmenin güçlükleri ve edimsellikleri, bedenleri düşünmede yeni ve önemli yollar sunar. İnanıyorum ki, biyopolitikanın, biyoteknolojinin ve bilgi ekonomisinin güçlükleri ve edimsellikleri çağdaş queer çalışmaları için yaratıcı bölgeler çizecektir ve beden politikalarının “bel altını” ifşa etmekle ilgilenen yeni potansiyelliklerini ortaya çıkaracaktır. Post-queer bir oluş politikası, bedenleri edimselleştiren biyoteknolojik yenilikler, biyopolitik girişimler ve küresel altyapıların güçlükleri aracılığıyla üretilmiş rizomatik ağları, üretim akışlarını ve potansiyel eşikleri ortaya çıkarabilir.

Bu yazı yayınevinin izniyle *The Ashgate Research Companion to Queer Theory* (2009. (ed.) Noreen Giffney & Michael O’Rourke. Ashgate Publishing, Ltd.) kitabından alınmıştır. Başak Gücyeter tarafından İngilizce’den çevrilmiştir.

## Notlar

- 1 Bu geçiş, gerçek/olası ve edimsel/güçöl arasındaki Deleuzecü farklılaşmaları temel almaktadır. Bkz. Deleuze (1994).
- 2 “Arborescence”, matematik ve enformatikte kullanılan, bir zirvesi bulunan, kökten bütün diğer zirvelere giden biricik yolların bulunduğu bir yapıdır. Deleuze ve Guettari tarafından geliştirilen “arborescent” ifadesiyse ısrarla totaliterleştirici ilkeler, binarizm ve dualizm tarafından belirlenmiş düşünce biçimini anlatmak için kullanılır.
- 3 ‘Çokluk, kendi unsurları ile tanımlanmaz, ne de bir birleşme ya da kavrama merkezi olmakla. Sahip olduğu boyutların sayısıyla tanımlanır; bölünebilir değildir, doğasını değiştirmeden boyut kazanamaz ya da kaybedemez. Çeşitlilikleri ve boyutları kendisine içkin olduğu için, her çokluğun ortak yaşam (symbiosis) içindeki heterojen koşullardan halihazırda oluşmuş olduğunu söylemek ve bir çokluğun, kendi eşikleri ve kaplarına göre sürekli kendini bir başka çokluk zincirine dönüştürdüğünü ifade etmek aynı anlama gelir’ (Deleuze and Guattari 1987, 249).
- 4 Özellikle de disiplin toplumların karşılık kontrol toplumları ile ilgili kapsamlı bir okuma için, bkz. Deleuze ‘Control and Becoming’ (1995a) ve ‘Postscript on Control Societies’ (1995b).

## Önerilen Ek Okumalar

- Deleuze, G. (1994), *Difference and Repetition* (New York: Columbia University Press).
- Grosz, E. (2004), *In the Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely* (Durham, NC: Duke University Press).
- Massumi, B. (2002), *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (Durham, NC: Duke University Press).
- Noble, J.B. (2006), *Sons of the Movement: FtMs Risking Incoherence on a Post-Queer Cultural Landscape* (Toronto: Women’s Press).
- O’Rourke, M. (2005/2006) (ed.), ‘The Becoming-Deleuzoguattarian of Queer Studies’,
- Special issue of *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*, 11/12.

## Kaynakça

- Bakhtin, M.M. (1981), ‘Discourse in the Novel’, in M. Holquist (ed.), *The Dialogic Imagination: Four Essays by M.M. Bakhtin* (Austin, TX: University of Texas Press) .
- Bhattacharyya, G. (2005), *Traffic: The Illicit Movement of People and Things* (London: Pluto Press).
- Butler, J. (1989), ‘Foucault and the Paradox of Bodily Incriptions’, *The Journal of Philosophy* 86:1, 601-7.
- (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York and London: Routledge).
- (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of ‘Sex’* (New York and London: Routledge).
- (2002), ‘Bodies and Power, Revisited’, *Radical Philosophy* 114, 3-9.
- DeLanda, M. (1999), ‘Deleuze, Diagrams, and the Open-Ended Becoming of the World’, in E. Grosz (ed.), *Becomings: Explorations in Time, Memory, and the Future* (Ithaca, NY: Cornell University Press).
- (2002), *Int ensive Science and Virtual Philosophy* (New York: Continuum).
- (2006), *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity* (New York: Continuum).
- Deleuze, G. (1994), *Difference and Repetition* (New York: Columbia University Press).
- (1995a), ‘Control and Becoming’, in *Negotiations* (New York: Columbia University Press).
- (1995b), ‘Postscript on Control Societies’, in *Negotiations* (New York: Columbia University Press).
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1983), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press).
- (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press).
- Eng, D. (2001), *Racial Castration: Managing Masculinity in Asian America* (Durham, NC: Duke University Press).
- Halberstam, J. and Munoz, J.E. (2005), ‘Introduction: What’s Queer about Queer Studies Now?’, *Social Text* 23:3-4, 1-17.
- Foucault, M. (1977), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. A. Sheridan (New York: Random House).
- (1978), *The History of Sexuality: An Introduction, Volume One*, trans. R. Hurley (New York: Random House).
- (1980a), ‘Body/Power’, in C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (New York: Pantheon).
- (1980b), ‘The Confession of the Flesh’, in C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (New York: Pantheon).

- (1985), *The History of Sexuality: The Use of Pleasure, Volume Two*, trans. R. Hurley (New York: Random House).
- (1986), *The History of Sexuality: The Care of the Self Volume Three*, trans. R. Hurley (New York: Random House).
- (1997a), ‘The Birth of Biopolitics’, in J. Faubion (ed.), *Michel Foucault: Ethics* (New York: The New Press).
- (1997b), ‘Subjectivity and Truth’, in J. Faubion (ed.), *Michel Foucault: Ethics* (New York: The New Press).
- (1997c), ‘Technologies of the Self’, in J. Faubion (ed.), *Michel Foucault: Ethics* (New York: The New Press).
- (1998), ‘Nietzsche, Genealogy, History’, in J. Faubion (ed.), *Michel Foucault: Aesthetics, Method, and Epistemology* (New York: The New Press).
- (2000), ‘The Subject and Power’, in J. Faubion (ed.), *Michel Foucault: Power* (New York: The New Press).
- Fuss, D. (1991), ‘Inside/Out’, in D. Fuss (ed.), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories* (New York: Routledge).
- (1995), *Identification Papers* (New York: Routledge).
- Grosz, E. (1994), *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* (Bloomington, IN: Indiana University Press).
- (1995), *Space, Time, and Perversion* (New York: Routledge).
- (1999), ‘Thinking the New: Of Futures Yet Unthought’, in E. Grosz (ed.), *Becomings: Explorations in Time, Memory, and the Future* (Ithaca, NY: Cornell University Press).
- (2005), *Time Travels: Feminism, Nature, Power* (Durham, NC: Duke University Press).
- Halberstam, J. (1998), *Female Masculinity* (Durham, NC: Duke University Press).
- Massumi, B. (1992), *A User’s Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari* (Cambridge, MA: MIT Press).
- (2002), *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (Durham, NC: Duke University Press) .
- Mufi.oz, J.E. (1999), *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press).

# Bedenleri Yeniden Düşünmek

Elizabeth Grosz

Beden, hem anaakım Batılı felsefi düşüncede, hem de çağdaş feminist teoride kavramsal bir kör nokta olmayı sürdürüyor. Feminizm, bedenın toplumsal, politik, kültürel ve cinsel yaşamdaki rolüne dair birçok felsefi varsayımı eleştirel olmayan bir tarzda benimsemiştir ve en azından bu bağlamda, Batı aklını biçimlendiren misojenin<sup>1</sup> suç ortağı olarak kabul edilebilir. Feministler ve filozoflar, insan özneyi, dikotomik bir tarzda iki karşıt özellik tarafından oluşturulmuş bir varlık olarak gören bir bakışı paylaşıyorlar: zihin ve beden, düşünce ve uzam, akıl ve duygu (*passion*), psikoloji ve biyoloji. Varlığın bu çatallanması basitçe, tamamen kuşatılmış bir betimsel sahanın tarafsız bir ayrımı değildir. Dikotomik düşünme, zorunlu olarak kutuplaştırılmış iki terimi hiyerarşiye tâbi tutar ve derecelendirir, bu yüzden bir tanesi ayrıcalıklı hale gelirken bir diğeri de bastırılmış, tâbi kılınmış olur ve olumsuz karşıt haline gelir.<sup>2</sup> Tâbi kılınmış terim, birincil terimin yokluğu ya da yoksunluğu, sırf yadsınması ya da reddedilmesidir, onun gözden düşüşüdür. Birincil terim, kendini kendi ötekisinin dışarıda bırakılışı üzerinden tanımlar ve bu süreçte, kendine bir kimlik yaratmak üzere kendi limitlerini ve sınırlarını inşa eder. Beden işte böylece akıl olmayan, ayrıcalıklı terimden ayrı ve başka olandır. Beden, aklın kendi “bütünlüğünü” elinden kaçırmamak amacıyla dışarıda bırakılması gereken şeydir. Beden, dolaylı bir biçimde asi, yıkıcı, yönlendirilmesi ve yargılanması gereken, bilince, psişeye ve psikolojik düşüncedeki diğer ayrıcalıklı terimlere olan karşıtlığı aracılığıyla zihnin, aklın ya da kişisel kimliğin tanımlı özelliklerine göre sadece önemsiz olarak tanımlanmıştır.

Daha sinsice olanı, zihin/beden karşıtlığı her zaman bir dizi başka karşıt çiftle ilişkilendirilmiş olmasıdır.

Yanal ilişkilendirmeler zihin/beden karşıtlığını, diğer karşıtlaştırılmış (ya da kutuplaştırılmış) terimlere, en azından belirli bağlamlarda birbirinin yerine geçebilecek şekilde işlemelerine izin vererek bağlar. Zihin/beden ilişkisi sıklıkla, akıl ve duygu, anlam (*sense*) ve duyumsama (*sensibility*), dışarı ve içerisi, kendilik ve başkalık, derinlik ve yüzey, gerçeklik ve görünüş, mekanizm ve dirimselcilik (*vitalizm*), aşkınlık ve içkinlik, zamansallık ve mekansallık, psikoloji ve fizyoloji, biçim ve madde ile buna benzer terimler arasındaki ayrımlarla ilişkilendirilmiştir. Bu yanal ilişkilendirmeler, herhangi bir “olumlu” niteliğin, bedenın aklın karşıt parçası olarak tâbi kılınmış olduğu sistemlere uymasını sağlar. Bu terimler, bedeni örtük olarak tarihsel olmayan, natüralist, örgenselci (*organicist*), edilgin, durağan terimlerde belirlemek üzere, bedeni aklın işleyişini bir ihlal ediş ya da ona müdahale ediş, üstesinden gelinmesi gereken yabancı bir verilmişlik, aşılmaya muhtaç bir hayvanlık ve doğa olarak görerek işler. Bu ilişkilendirmeler aracılığıyla beden, kendileri gelenek tarafından değersizleştirilmiş terimlerle kodlanır.

Burada konumuzla en çok bağlantılı olan şey, zihin/beden karşıtlığının, erkek ile zihnin ve kadın ile bedenın temsil eder şekilde eşitlendiği yerde, eril ve dişil arasındaki karşıtlıkla olan bağıntısı ve ilişkilenesidir. Böyle bir bağıntı beklenmedik ya da tesadüfi olmak bir yana, tarihsel olarak felsefenin gelişiminde merkezidir ve kendisini bugün dahi bu merkezilikte görür.<sup>3</sup> Felsefe daima kendini öncelikle ya da özellikle fikirlerle, kavramlarla, akılla ve yargıyla ilgilenen bir disiplin olarak addetmiştir. Yani, açık olarak akıl kavrayışı tarafından çerçeveselenen, bedenın öneminin marjinalize edildiği ve dışlandığı terimlerle kendini düşünmüştür.

Bilginin tamamıyla kavramsal bir şey olarak görülmesiyle beraber, bilginin bedenle ilişkisi, hem bilenlerin hem metinlerin bedensellikleri ve bu maddeselliklerin birbirleriyle nasıl etkileşime girdiği muğlak kalmak zorundadır. Bir disiplin olarak felsefe, akıl olmayanın bedenle ilişkilendirilerek kodlanması aracılığıyla, kaçamak bir şekilde dışılığı ve nihayetinde kadını düşünce pratiklerinden kovmuştur.<sup>4</sup> Bildiğimiz felsefenin, bilmenin bir tarzı, rasyonalitenin bir tarzı olarak, sadece beden, spesifik olarak erkek bedeninin inkarı ve bedenden ayrılmış bir öge olarak aklın yüceltimi aracılığıyla kurulmuş olduğu iddia edilebilir.<sup>5</sup>

Üstü kapalı olarak kendi kavrayışlarına ve yöntemlerine güvenen felsefe ve feminist teoriler, bedenselliği tanımayı reddeder. Fakat aynı zamanda kendi biçim, yapı ve statüleri için, anahtar soruları çerçevelemek ve kendi açıklama tarzlarının geçerliliğini ve hakikiliğine bir ölçüt sağlamak için bedenselliğe güvenmek zorundadırlar. Felsefe, beden işleyişi ve bulunduğu konumun belirsiz cazibesine kapılmış görünüyor. Bir yanda, aslında felsefe tarihindeki tüm baskın figürlerin, bilginin üretiminin ister geliştirilmesinde ya da ister engellenmesinde olsun beden rolünü tartışmaları anlamında bu rolün tanınması vardır. Diğer yanda ise, beden her tartışıldığında, onun sınırlı ya da sorunlu, dikotomikleştirilmiş terimlerle kavranması olgusunun gösterdiği gibi bedeni tanımayı bir reddediş vardır. Bu durum, felsefi değerlerin üretiminde beden biçimlendirici rolünü minimize ya da iptal eden hakikat, bilgi ve adalet gibi terimler üzerinden anlaşılabilir. Bilhassa, beden cinsel özgüllüğü ve hakikati, bilgiyi, adaleti vs. üreten ve etkileyen cinsel farklar asla düşünülmemiştir. Belirli bir bilginin belirli bir türünün (nesnel, doğrulanabilir, nedensel, ölçülebilir) üretken bedeni olarak erkek bedeninin özgül rolü asla teorize edilmemiştir.

Akl ile erillik, beden ile dişilik çiftleri ve felsefenin bizzat kendini bir kavramsal girişim olarak anlıyor olması verili olmasını, kadının ve kadınlığın bilen felsefi özne ve bilinebilir epistemik nesne olarak sorunsallaştırılmış olması takip eder. Kadın (büyük harfle ve tekilliğinde) felsefenin sonsuz muamması, gizemli ve anlaşılmaz nesnesi olmayı sürdürür. Belki de bu, bir bilgi tarzı olarak felsefenin inşasında, genelde beden, özelde kadın bedeninin, tercihen gizemli, ziyadesiyle engellenmiş ve sınırlanmış konumunun bir ürünüdür.<sup>6</sup>

## Felsefe ve Beden

Antik Yunan'da<sup>7</sup>, felsefenin ayrı ve kendi kendine yeten bir disiplin olarak ortaya çıkışından bu yana, felsefe kendini derin bir somatofobinin (*beden fobisi*) temelleri üzerine kurdu. Burada uygun ya da detaylı bir şekilde bedenin felsefe tarihindeki rolü üzerine bir tartışma sunmasam da, hiç olmazsa, bizim mevcut beden kavrayışlarımızı miras aldığımız, bilinen tarihin bir kısmının kabataslak bir özetini verebilirim. Beden, aklın işleyişine dair bir engel ve tehlike olarak kabul edilegelmiştir. Platon *Kratilus*'da, *beden (soma)* kelimesinin, tinsel ya da bedensel olmayan insanın, bir zindan (*sema*) olarak bedende tuzağa düşmüş bir varlık olduğuna inanan Orfik rahipler tarafından ortaya konulduğunu iddia eder. İdealar kuramında Platon, maddenin kendisini, İdeanın daha aşağı ve mükemmel olmayan bir versiyonu olarak görür. Beden, ruha, akla ya da zihne ihanet ve ruhun, aklın ya da zihnin hapisanesidir. Platon için, aklın bedene ve ruhun irrasyonel ya da arzu ile ilgili işlevlerine hakim olması gerektiği apaçıktır. Devletteki, ailedeki ve bireydeki uyumu, bir tür doğal hiyerarşi ve kendinden menkul bir yöneten-yönetilen ilişkisini mümkün kılabilir. Burada, beden politikasının en erken temsillerinden birine sahip oluruz.<sup>8</sup> Aristoteles, anneliğin bir ortak üreticidense sadece bir ev, yuva ya da varlığın bakıcısı olarak görüldüğü *Timaeus*'taki *chora* anlatısında, muhtemelen Platon'un öneyaklık ettiği bir geleneği sürdürürken, madde ya da bedeni formdan ayırt etmiş ve üreme konusunda annenin, baba aracılığı ile formu, biçimi ve hatları sağlanan ve baba olmasa eksik kalacak özel nitelikleri verilen, biçimsiz, edilgin, biçimlenmemiş maddeyi sağladığına inanmıştır. Cinsiyetlerin ikiye ayrılması, dünyanın ve bilginin dikotomikleştirilmesi Batı aklının başlangıcında hâlihazırda etkindi.

Madde/form ayrımı, öz ve ilinek ile Tanrı tarafından verilmiş ruh ve ölümlü, kösnül, günahkar şehvet arasındaki ayrım olarak yeniden şekillendirilir. Hristiyan gelenek içerisinde, zihin ve beden ayrımı, ölümsüz olan ile ölümlü olan arasındaki ayrım ile ilişkilendirilmiştir. Özne canlı olduğu sürece, belki de İsa figüründe en iyi şekilde örneklendiği gibi, zihin ve ruh bozulmaz bir birlik biçimlendirir. İsa, ruhu ve ölümsüzlüğü Tanrı'dan kaynaklanan fakat bedeni ve ölümlülüğü ile insan olan bir adamdı. Yaşayan ruh, aslında, dünyanın ve bilhassa doğanın bir parçasıdır. Hristiyanlık öğretisinde o,

deneyimleyen, ıstırap çeken, tutkulu jenerik bir varlıktır. Bu, çeşitli psikolojik karmaşalara ahlaki nitelikler verilmesinin ve birinin ruhunun, bedensel zevkler ve cezalandırmalar aracılığıyla yönetilmesi için var olan cezaların ve ödüllerin nedenidir. Örneğin, Orta Çağ'da cüzzam, çapkınlığın ve açgözlülüğün hastalıklı bir sonucu, günahın bedensel bir göstergesi olarak kabul edilmiştir.<sup>9</sup>

Descartes'ın asıl başardığı şey, zihnin bedenden ayrılması (Platon'un zamanından beri Yunan felsefesinde hâlihazırda önceden tahsis edilmiş olan bir ayırmadır bu) değildir gerçekte, daha ziyade ruhun doğadan ayrılmasıdır. Descartes tözün iki türünü ayırt eder: düşünen tözü (*res cogitans*, zihin), yer kaplayan tözden (*res extensa*, beden); yalnızca sonuncusunun, doğanın, onun fiziksel yasaları ve ontolojik zorunlulukları tarafından yönetilen bir parçası olarak göz önüne alınabileceğine inanmıştır. Beden kendi kendine hareket eden bir makinedir, mekanik bir aygıttır, nedensel yasalara ve doğa yasalarına bağlı olarak işler. Zihin, düşünen töz, ruh ya da bilinç, doğal dünyada yer almaz. Ruhun doğanın dışında bırakılması, bilincin dünyadan bu tahliesi, bilgiyi ya da daha iyisi, doğayı yöneten yasaların bilimini, öznenin mülahazalarına duyarsızlaşan ve onları dışlayan bir bilimi tesis etmek için bir ön gerekliliktir. Gerçekten de, öznelğin ihlalleri, Descartes'tan bu yana, bilimsel formülasyonların statüsünü ve değerini düşüreceklerdir. Bilimsel söylem, nesnellikle eşdeğer olmaya götürecek kişilerüstü bir söylem yaratmanın peşindedir. Fikirlerimizin dünya ile karşılıklı ilişkisi ya da onların temsil ettiği gerçeklik ikincil bir işlev, bilincin varlığından bağımsız, öncelikle ruhun şüphe götürmez öz kesinliğidir. Gerçekliğe özne tarafından ancak dolaylı olarak, sonuç çıkarma, tüm dengelim ya da yansıtma sayesinde erişilebilir. Kısacası Descartes, zihin/beden karşıtlığını bilginin temellerine bağlamayı başarmıştır. Bu bağ, zihni, bedenın doğasını da içeren doğanın üzerinde ve ondan üstün bir hiyerarşik üstünlük konumuna yerleştirmiştir.<sup>10</sup> O zamandan bu zamana, özne yada bilinç, bedenın, nesnelere, niteliklerin dünyasından ayrılmıştır ve bu dünya üzerine düşünebilir olmuştur.

## Düalizm

Descartes felsefi düşüncenin üç yüzyılı boyunca üstesinden gelinmeye ya da uzlaştırılmaya teşebbüs edilen bir düalizm inşa etti. Dualizm, iki ayrı, karşılıklı olarak birbirini dışlayan ve karşılıklı olarak eksiksiz iki tözün, her biri kendine yeten kendi alanında ikame eden zihin ve bedenın var olduğu varsayımdır. İkisinin birlikte bağdaşmaz niteliklere sahip olduğu kabul edilmiştir. Dualizmin ve onun üstesinden gelmeyi hedefleyen bütün yaklaşımların yüzleştiği ana sorun –deneyimde ve günlük yaşamın içinde ortaya çıkan iradi davranış ve sorumluluk taşıyan fiziksel reaksiyonlarda ikisi arasında aşikâr bir bağlantı görüldüğünü düşünürsek– görünüşte uyumsuz olan bu tözler arasındaki etkileşimi açıklamaktır. Uzama yerleşmiş olan bir şey nasıl olur da, uzamsal olmayan bir şeyi etkiler ya da onun tarafından etkilenir? Bilinç, bedenın hareketlerini kavramsal taleplere olan açıklığını ve isteklerini nasıl garanti altına alabilir? Beden nasıl olur da, zihni kendi ihtiyaç ve istekleri konusunda bilgilendirebilir? Dualizm sadece çözülemeyen felsefi sorunlar ortaya koymaz; aynı zamanda, en azından dolaylı olarak, doğa bilimlerinin, sosyal ve beşeri bilimlerden, fizyolojinin psikolojiden, niceliksel analizden niteliksel analizden ayrılmasından ve matematik ile fiziğe, bütün türlerdeki bilgilerin amaç ve isteklerine dair ideal bir model olarak ayrıcalık tanınmasından da sorumludur. Kısacası dualizm, bilincin bedenselliğın üzerine yükseltilmesinin modern biçimlerinden (özgül olarak Descartes tarafından sunulan ruh teriminin modern versiyonundan) sorumludur.

Bu ayırımın elbette kendi bedelleri vardır. Descartes'tan beri bilinç yalnızca dünyanın, kendi bedenının ve doğanın dışına yerleştirilmekle kalmamış; aynı zamanda diğer zihinlerle ve bir sosyokültürel toplulukla olan doğrudan bağını da yitirmiştir. Uç noktada, bilincin emin olabileceğinin hepsi hepi topu kendisinin kendinden emin varoluşudur. Diğer zihinlerin varoluşu, diğer bedenlerin aşikâr varoluşundan çıkartılmalıdır. Eğer zihinler kişisel, öznel, görünmezse ve sadece birinci-şahsın bilgisine cevap verebilir durumdaysa, zihinlerimiz hakkındaki çıkarımlarımızın doğrulanması konusunda gerçekten hiçbir garantimiz olamaz. Bedenlerimiz basitçe, hiçbir fiziksel içsellığe, duygulanımlara ya da bilince sahip olmayan karmaşık otomatonlar, androidler ya da hatta yanılısamalar olabilirler. Bilinç, gerçekte kendi başına bir ada

haline gelir. Diğerleriyle, dünyayla ve kendi bedeniyle olan ilişkileri, dolayımlanmış yargıların, çıkarımların sonuçlarıdır ve artık doğrudan ve dolayımlanmış olarak anlaşılabilir.

Kartezyen düalizm, zihin ve madde arasına, üzerine köprü yapılamayacak bir uçurum yerleştirir; indirgemecilik tarafından, her halükarda sorunsal olarak kolayca doğruluğu kabul edilmeyecek bir uçurum. Hem zihni bedene, hem de bedeni zihne indirgemek, onların etkileşimini açıklanmamış, örtbas edilmiş, olanaksız bir halde bırakmaktır. İndirgemecilik, zihin ile beden arasındaki herhangi bir etkileşimi inkâr eder, zira o çift terimlerden birinin eylemine, öteki pahasına odaklanır. Rasyonalizm ve idealizm, bedeni ve maddeyi zihin, fikirler ya da akıl açısından açıklama girişiminin bir sonucu iken; ampirizm ve maddecilik ise zihni bedensel deneyim ya da madde (bugün çoğunlukla zihin, daha ziyade beyin ya da merkezi sinir sistemine eşitlenmektedir) açısından açıklama girişiminin sonuçlarıdır.<sup>11</sup> Her bir indirgemecilik türü de, çift terimlerden ya birinin ya da öbürünün, “gerçekte” kendi karşıtı olduğunu ve öteki tarafından açıklanabileceğini ya da ona çevrilebileceğini iddia eder.

İndirgemeciliğin düalist ikileme iyi bir çözüm olduğunu reddetmek için sadece iyi felsefi gerekçeler değil ama psikolojik gerekçeler de vardır. Terimler karşılıklı olarak birbirini dışlayan bir tarzda belirlenince, onları uzlaştırmak için, karşılıklı etkilerini anlamak ya da aşikâr paralelliklerinin hesabını vermek için hiçbir yol kalmaz. Dahası, fikirler ya da zihinsel süreçler ile nörolojik işlevler arasında bağ kurmaya girişmek, şimdiye kadar hep başarısız oldu ve projenin kendisi ölüme mahkûm görünüyor.<sup>12</sup>

## Kartezyanizm

Kartezyanizmin varisi olarak kabul edilebilecek olan çağdaş düşüncede bedenin soruşturulması konusunda en azından üç hat var. Bunlar, negatif olarak da olsa, feminist kuramın, felsefe tarihindeki kendi yatırımlarına meydan okuması vasıtasıyla ötesine geçmesi gereken kavrayış türlerini belirtirler.

Soruşturmanın ilk hattında beden, doğa bilimleri, özellikle yaşam bilimleri, biyoloji ve tıp için bir nesne olarak ele alınmıştır; ve diğer taraftan beden, beşeri ve sosyal bilimler,

özellikle psikolojinin (örneğin disiplin “duygular”, “duyumsamalar”, “deneyimler” ve “davranışlar” ile ilgilendiğinde), felsefenin (örneğin, felsefe bedenin ontolojik ve epistemolojik konumu ve içerimleri ile ilgilendiğinde) ve etnografyanın (örneğin, bedenin kültürel değişkenliğinin, çeşitli toplumsal dönüşümlerinin analiz edildiği yerde) etkisi altında kalmıştır. Beden, ya doğa bilimlerinde organik ve araçsal işleyişi ile anlaşılabilir ya da beşeri ve sosyal bilimlerde *sadece mekansal ve fiziksel* olarak, diğer nesnelere gibi bir nesne olarak konumlandırılmıştır. Her ikisi de, farklı yollarla, kendi araştırmalarında bedenin özgüllüğünü tanımamıştır. Daha tıbbileştirilmiş bir biyolojizm, insan ve hayvan arasında kökten bir sürekliliği ima eder. Öyle ki bedenler, özellikle türden ziyade temel olarak derece bakımından organik maddeden farklı olan bir psikolojik örgütlenmenin karmaşık bir biçimine sahipmiş gibi görünür. Bir anlamda bu konum, bedenin doğal ya da dünyevi düzenin bir parçası olduğu Hristiyan insan bedeni kavrayışının mirasçısıdır. Organizma olarak beden, sadece başka tür organik birliklerin daha karmaşık bir türüdür. Niteliksel olarak diğer organizmalardan ayırt edilemezdir; fizyolojisi, hayvan fizyolojisi tarafından öne sürülmüş olanlara benzeyen genel sorular ortaya koyar.<sup>13</sup> Bedenin duyumsamaları, etkinlikleri ve süreçleri “daha küçük-düzen” doğal ya da hayvani fenomenlere, organik formların (eğer kozmolojik ya da ekolojik terimlerle anlaşılırsa) birbirine bağlı bir zincirinin parçası haline gelir. Doğa bilimleri, bedene, kendileri daha büyük bir ekosistem düzeni tarafından çevrelenmiş olan, birbirine bağlı parçaların organik bir sistemi olarak muamele etmeye eğilimlidir. Beşeri bilimler, bedeni, vahşi, inorganik maddeyle temel bir sürekliliğe indirger. Aşikâr benzeşmezliklerine rağmen, ikisi de, organik bedenlerin ayırt edici karmaşıklıklarının, bedenin içsel, psişik ve anlamlayıcı bir bakış açısını, bir bilinç ya da perspektifi hem inşa ettiği, hem de onun tarafından inşa edildiği gerçeğinin ortak bir reddini paylaşır.

Soruşturmanın ikinci hattı çoğunlukla bedene, onu bir araç, bir alet ya da bilincin emrine amade bir makine, canlı, istemli bir öznellik tarafından işgal edilmiş bir kap olarak yorumlayan metaforların açısından bakar. Locke ve daha genel olarak liberal politik gelenek için beden, dünyevilikten ayrılan ve bedeni ve onun güçlerini nasıl kullanacağı konusunda kararlar veren ve seçimler yapan (sözgelimi, emek piyasasında) bir öznenin iyeliği, mülkü olarak görülmüştür. Descartes’inkini de içeren bazı modeller, bedeni kendiliğinden hareket eden bir

otomaton, tıpkı bir saat, araba ya da gemi olarak (şon derece yaygın olan fakat hiç de özel olmayan imgeler), teknolojinin yaygın suretlerine uygun olarak yorumlamışlardır. Bedene dair bu anlayış, yalnızca ataerkil felsefelere özgü değildir, aynı zamanda ataerkiyi kadın bedeninin temellük edilmesine dair bir evrensel erkek egemenliği sistemi olarak gören ve başka feministler (örneğin Butler ve Cornell) tarafından eleştirilmiş olan feminist kuramın bazı versiyonlarının (MacKinnon, Dworkin, Daly ve Pateman) da temelini oluşturur. Kadının bedeni ve onun kadınlar tarafından denetimi konusunda açık ve öz bilinçli olan (örneğin cinsel saldırganlık ve taciz, tecavüz, doğum kontrolü gibi bazı sorunlar etrafındaki kampanyalar) birçok feminist politik mücadelede (örneğin, eski “yasalarını bedenimden çek” sloganını kullananlar), beden tipik olarak, edilgin ve yeniden üretilen fakat fazlasıyla üretken olmayan, “ikamet edenleri”yle ötekiler/istismarcılar arasındaki mücadelelerin üzerinde mümkün kılındığı bir nesne olarak görülmüştür. Sahip olduğu tüm aktörlük ya da irade, canlı ve psişik yönelimlerin bir sonucudur. Devinimsizliği, eyleme geçirilmeye, zorlanmaya ya da dışsal güçler tarafından mecbur bırakılmaya muktedir olduğu anlamına gelir. (Bu elbette kadın bedeninin, gerçek ve devamlı suiistimali, kıskançlık ve erkeklerin sakatlayıcı düşmanlığı altında zorlayıcı kötüye kullanımları olduğunu reddetmek değildir, daha ziyade kadın bedenlerinin etkin, görünür olarak tanınmış olmasını zorunlu kılan ve bu pratikler artık saf bir şekilde rasyonalize edilemesin ya da istemli bir şekilde yeniden üretilmesin diye özerkliklerinin tasarlanmasının zorunlu olduğu bir çerçeveyi önermektedir.) Bir araç ya da alet olarak, beden dikkatli bir disiplin ile terbiyeye ve edilgin bir nesne olarak, boyun eğdirilmeye ve işgale gerek duyar. Bu tarz bir bakış aynı zamanda, bazı feminist çevrelerde, özellikle psikoloji ve sosyolojide (Gilligan, Chodorow) popüler olan “koşullanma” ve “toplumsal inşa” modellerinin altında yatar.

Üçüncü soruşturma hattında, beden çoğunlukla bir gösterge, bir ifade aracı, esas olarak özel olanın (fikirler, düşünceler, inançlar, hisler, etkilenimler) kamusal ve iletilebilir sunumunun bir tarzı olarak düşünülmüştür. Aslında, iki yönlü bir kanal vardır: bir yanda, beden organizmanın dışından duyuşal aygıtlar aracılığıyla taşınan enformasyonun aktarımı için bir devre; diğer yandan, başka türlü belirlenmiş, kendine yeten ve iletilemez bir psişenin ifadesi için bir araçtır. Öznenin kendi içsellliğini ifade edebildiği şey baştan sona bedendir ve kişinin dış dünyanın girdilerini aldığı, kodladığı ve çevirdiği

şey de. Bu bakışın da altında yatan, bedenin temel olarak edilginliğine ve şeffaflığına duyulan inançtır. Beden herhangi bir yerden gelen (öznenin cisimsiz içsellığının “derinlerinden” olduğu kadar “dışsal” dünyadan da) bilgileri toplayan bir ortamı ya da taşıyıcısı olarak görüldüğü kadar, bedenin özgüllüğü ve somutluğu da tarafsızlaştırılmış, evcilleştirilmiş ve başka amaçlara hizmet etmek üzere imal edilmelidir. Eğer özne, dış dünya hakkında bilgi elde etme görevindeyse, diğerleri tarafından anlaşılmasını sağlamaya dair biraz şansı varsa ya da bu modeldeki bir dünyada etkinse, beden, bilgiyi minimal olarak bozan ya da en azından sistematik ve anlaşılır bir tarzda bozan –ki böylece etkileri hesaba katılabilir ve bilgi doğru bir şekilde kurtarılabilir– dirençsiz bir uysallık olarak görülmelidir. Onun bedenselliği, öngörülebilir ve bilebilir bir şeffaflığa indirgenmelidir; düşüncelerin, hislerin, duyguların ve psişik temsillerin biçimlenmesindeki kurucu rolü, kendi rolü toplumsal ve doğal olan arasında bir eşik olmak zorundaymış gibi görmezden gelinmelidir.

Modern felsefenin tarihindeki ve daha genel olarak bilgi yaklaşımlarına nüfuz eden bedene dair konuşulmamış varsayımların bazıları bunlarmış gibi görünüyor. Feminist kuram bu varsayımları eleştirel olmayan bir tarzda devraldığı ölçüde cinsiyetçilik ile el ele giden, bedenin toplumsal olarak değersizleştirilmesine iştirak etmektedir.

## Spinoza'nın Monizmi

Kartezyen gelenek, felsefi düşünüm için gündem oluşturmada ve konum belirlemede, ister olumsuz ister olumlu olarak, daha sonraki öznellik ve bilgi kavrayışları için diğer herhangi bir gelenekten çok daha etkili olmuştur. Yine de, Spinoza, Nietzsche ve Vico gibi, Kartezyen düalizmdeki ve tüm yan ürünlerinde çerçevelenmiş olan terimleri öz bilinçli olarak sorgulayan, kuralsız filozoflar olarak anılabilecek bir avuç filozof da var olmuştur. Spinoza'nın çalışması Kartezyen düalizmi reddeden, ziyadesiyle etkiliyici bir konum sunar; burada incelenecek olan bir dizi kuramcıya ilham verir.<sup>14</sup>

Gatens (1988) Spinoza'nın çalışmasının, erkek ve kadın ilişkilerini yeniden formüle etmek için kullanışlı ve belki de gerekli bir fark anlayışı (yani karşıtlara dayanmayan bir fark kavrayışı) oluşturmasının yanında, geleneksel felsefeye

hakim olan dualizmi yerinden edecek, bir yol sunduğunu da iddia eder:

Spinoza'nın yazıları, feminist kuram ve baskın kuram arasındaki ilişkide oluşan, fazlasıyla tartışılmış mevcut güçlüklerin bazılarını çözme konusunda imkân sağlar. Bu “çözüm”, bu zorluklara dair “cevaplarla” değil, daha ziyade sorunları tamamen “farklı” kuramsal terimlerle ifade etmeyi mümkün kılmak için gerekli çerçeveyi sağlamakta ilgilidir (Gayens, 1988, 68).

Spinoza'nın en temel varsayımı, hem türde hem de sayıda tekil olan, mutlak ve sonsuz töz mefhumudur. Eğer töz sonsuz ve bölünmezse, sonlu tözlere ve şeylere indirgenemez ve bunlarla özdeşleştirilemezdir. Sonlu şeyler tözler değil ama tek tözün kipleşmeleri ya da duygulanımlarıdır; tözün kip ya da belirlenimleridir. Bireysel bir varlık (insan ya da benzeri) kendi kendine var olmaz (*self-subsistent*), daha ziyade kendi kendine var olan (tözün) gelip geçici ya da nihai olmayan bir belirlenimidir. Töz potansiyel olarak kendi doğasını ifade etmek üzere sonsuz sığata sahiptir. Her bir sıfat uygun olarak, sonsuz olduğu kadarıyla tözü ifade eder (uzayın sonsuzluğu, sözelimi, uzam sıfatını ifade eder), yine de her bir sıfat aynı zamanda, tözü yalnızca bir tarzda ifade ettiği kadarıyla da uygunsuzdur ya da tamamlanmamıştır. Uzam ve düşünce–beden ve zihin–böyle iki sıfattır. Böylece Descartes, iki indirgenemez şekilde farklı ve uyumsuz töz önerirken, Spinoza için bu sıfatlar sadece tek ve aynı tözün, birbirinden ayıramaz farklı görünümüdür. Sonsuz töz –Tanrı– uzamda da düşüncede olduğu kadar kolayca ifade edilmiştir ve zihinsel olduğu kadar bedenseldir de. Etkileşim sorunu yoktur, zira ikisi tek bir madeni paranın iki yüzüne benzerler. Kartezyen düalizmin ikiliği –iradenin nasıl olup da (uzamdaki) bedeni hareket ettirebildiği ve bedeninin nasıl olup da iradeyi ihtiyaçları konusunda bilgilendirdiği– yerinden edilmiş olur. İradenin bir edimi ve bedeninin hareketleri farklı görünüşler altında beliren tek bir olaydır; bir ve aynı şeyin iki ifadesidir. Her bir uzam kipine karşılık, düşüncenin bir kipi var olmaktadır. Karşılıklı ilişkileri ya da tamamlayıcılıkları, ikisinin de eşit olarak bağımlı görünümün olmasıyla ilgili olan ortak zeminlerinden ileri gelmektedir.

Spinoza sadece Descartes'ın ortaya koyduğu düalizmi yerinden etmez; aynı zamanda bedeni hakim mekanik modellerden ve Kartezyen düalizmin bedeni çevrelediği metaforlardan özgürleştirir.<sup>15</sup> Makine metaforu, her halükârda, bir sistem

modeli üzerinde eyliyor olmasına dayanarak yalnızca hayvan bedenlerini temellük eder, bitkilerinkini değil. Metabolizma verili olan bir makinenin etkili bir şekilde yakıtla doldurulması değildir basitçe, zira o gelişme, büyüme ve makineyi oluşturan parçaların değişme gereksinimlerini de karşılamak zorundadır. Spinozacı anlayışa göre, metabolizma makine oluşturur; basitçe zaten verili olan bir varlık ya da bileşik için bir itici güç ya da bir girdi değil, makinenin üretkenliği ya da var olma tarzıdır. Başka bir deyişle, metabolizma basitçe, makine-bedenin dışından temin edilen bir enerji girdileri sistemi değildir, daha ziyade organizmanın kendi kendini inşasında devam eden bir süreçtir. Bir kuramcı makine ya da bir bozuk paranın iki yüzü metaforu (yapısal bir türdeşlik, bire bir ilişki içeren bir metafor) yerine alev metaforunu önerir:

Yanan bir mumda olduğu gibi, bir alevin sürekliliği bir tözün değil, “beden” ile onun içsel ve dışsal katmanlarının, materyallerin, bir öncekinden ve sonrakinden farklı yeniden kuruluşu olan “yapısının” her bir anının işleyişinin sürekliliğidir. Böylece, yaşayan organizma, kendi bileşenlerinin daimi bir değişimi olarak var olur ve kendi sürekliliğine ve özdeşliğine bu sürecin devamlılığında sahip olur (Spicker 1970, 55 içinde).

Kendisiyle ilgili hiçbir şey bireysel olmadığı için, töz bu türden bir özdeşlik sağlamaz: bedeninin ve şeylerin bireyselliği, kendi özgül tarzlarının, kendi somut belirlenimlerinin ve diğer şeylerin belirlenimleriyle kendi etkileşimlerinin ürünüdür. Belirlenilmişlik biçimleri, zamansal ve tarihsel süreklilik, ve bir şeyin birlikte var olduğu şeylerle ilişkileri, bu şeyin kendi özdeşliğini sağlar. Birliği, kapalı bir sistemin (yani, onun işlevsel bütünleşmesi) makinesel işleyişlerinin bir fonksiyonu değildir, fakat birleşik bir çoklukta durumların devamlı ardışıklığından ileri gelir (yani, tözel bütünlükten önce biçimsel bir bütünlüğe sahiptir). Gatens'in belirttiği gibi,

Bedenin Spinozacı tanımı, zaman karşısında kendisiyle özdeş olmadığı için kesin olarak “bilinemeyen” üretken ve yaratıcı bir bedeninin tanımıdır. Beden, bir süreç olduğu için ve anlamı ile kapasiteleri bağlamına göre değişeceği için bir “hakikate” ya da “hakiki doğaya” sahip değildir. Biz bu bedeninin erişebileceği sınırları ya da güçleri bilemeyiz. Sınırlar ve kapasiteler, yalnızca bedeninin ve ortamının sürmekte olan etkileşimlerinde açığa çıkabilirler (Gatens, 1988, 68-9)

Spinoza, Kartezyen düalizmi ve öteki zihinler sorununu yerinden eder. Eserlerinin, 1960'lardan bu yana gelişmekte olan bir antihümanizmin ortaya çıkışının temeli olduğu iddia edilebilir. Ruh edimsel olarak var olan bedenin fikriyle ilişkilendirildiği için, karmaşıklıkla, farklılaşma ve fikrin açıklığı tamı tamına beden durumunu ile orantılıdır. Bu, ruhun insan bedeninin bir niteliği değil ama özgül tipte bir beden örgütlenmesinin ifadesi olduğu fikrini içerir. Ruhun türünün, beden türü ve karmaşıklığına bağlı olarak elbette değişecek olmasına rağmen, "ruh", hayvanlara, bitkilere ve hatta inorganik maddeye bile verilmiş olur. Ruhun birçok türü ve derecesi olduğu gibi, beden de birçok türü ve derecesi vardır. Spinoza bu yüzden, beden fiziksel örgütlenmesinin türü gereğince "canlılığın" ya da ruhun sonsuz derecesi fikrini takdim eder. Bedenin zihnin bir uzantısı olduğu kati aşamaya kadar, zihin, beden fikridir.

Spinoza, daha sonra keşfedeceğimiz nörofizyolojide yankılanacak olan bir temada, tikel bir anda bedeninin bütün durumunun bir yandan beden kendi biçimsel modelinin ve içsel yapısının, diğer yandan "dışsal" faktörlerin, sözgelimi diğer bedenlerin etkisinin bir işlevi olduğunu iddia eder. Organizmanın özsel nitelikleri, doğuştan bir "doğası" yoktur. Zihin/beden ikiliğinin yerinden edilmesinde Spinoza doğa ile kültür, öz ile toplumsal inşa arasındaki egemen karşıtlıkları da altüst eder. Kısacası, bedenler, bireyselleşmeler, biyolojinin tarihsel, toplumsal, kültürel örüntüleridir. Organizma ya da bütünlük, kendi potansiyellerini, güçlerini, imkânlarını ifade etmeye ve maksimize etmeye çabalar. Bu itici güç, basitçe içsel yapısının bir etkisi değildir, daha ziyade çabaladığı durumun somut seçenekleri açısından ölçülmüş, edimselleşmiş olabilir. Kendisiyle özdeş olmayan beden, varlığın sabitlenmiş bir durumundansa bir oluş süreçleri dizisi olarak görülmelidir. Beden, kökensel olmamasına rağmen, aktif ve üretkendir: özgüllüğü, sırasıyla, diğer bedenler tarafından etkilenebilme kudretinin sonuçları ya da çıkarımları olan derecelerinin bir işlevi ve bir örgütlenme kipidir. Sonuç itibarıyla, kartezyen modele karşıt olarak, öznellik ya da psişe bedenden daha kesin ve şüpheden yoksun değildir: özbilincin dolaysızlığında olduğu gibi, bilim biçiminde bilgiyi güvenceye alan ya da kuran tek bir kurucu ilke yoktur.

Spinoza'nın beden modeli temelinde mekanist, düalist ve özcü olmayan bir model olduğu gibi, yalnızca çağdaş Fransız düşüncesiyle (Althusser'den Foucault aracılığıyla Deleuze,

Derrida ve Irigaray'a kadar Fransız teorisinde Spinozacılıkla karşılaşma sıklıkla farkedilmiş fakat nadiren üzerinde detaylı bir şekilde durulmuştur) değil, fakat aynı zamanda bir dizi nörofizyolojistin çalışmasında organizmanın radikal tanımıyla da geniş yankılanmalara sahip olması sürpriz değildir. Yine de, Spinoza'nın monizminin Kartezyen düalizmden anlamlı bir ayrılmayı temsil etmesine rağmen, onun da kendine özgü sorunları ve sınırları vardır. Bu bağlamda, ben yalnızca ikisinin üzerinde duracağım. Öncelikle, Spinoza bir düalistten ziyade bir monist ise de, zihin ve beden nedensel ya da başka türlü etkileşimleri açıklanamayan bir psikofiziksel paralelizme bağlıdır: "Beden zihnin düşünmesine neden olamaz, aynı şekilde, zihin de beden hareket etmesine ya da hareketsiz kalmasına ya da herhangi bir duruma (eğer başka durumlar söz konusuysa) neden olamaz."<sup>16</sup> Zihin ve beden, zorunlu olarak kenetlenmiş olarak düşünülebileceği ölçüde, belki de ortada etkileşimlerine dair bir soru yoktur. İkincisi, Spinoza toptancı ve bütünselci, tamamlanmış ve bütünleşmiş bir sistem (her ne kadar büyüyen ve kendini dönüştüren bir şey olsa da) olarak beden (ve aslında özne) mefhumuna bağlıdır. Organik bedenler, daha üst düzey bağlaşımlar ve birleşmeler biçimlendirmek için, en üst düzeyin bağlanmış üyelerinin hak sahibi olduğu çeşitli katmanlaşma, birikimli bir karmaşıklıkla süreci aracılığıyla bir araya gelen azınlık toplamların bileşiminin bir sonucudur. Bu pozisyon, kendileri mikrosistemlerin bileşimi olan, bütünleşmiş toplamları biçimlendirmek üzere bütünleşmiş çeşitli altsistemlerin, daha üst düzenli birliği olarak ekosistem mefhumuna dair çağdaş takıntıdan farklı değildir.

Bu iki varsayım bana, iki koşuldan kaçınmanın beden mefhumunun feminist bir yeniden şekillendirilişi için gerekli olduğunu gösteriyor: insan bedenlerinin, ilişkileri bilinemez olmayı sürdüren indirgenemez nörofizyolojik ve psikolojik yönlerinin olduğu ve insan bedenlerinin, organik ve psişik bütünlükleri için, bütünleşme ve birleşme adına çalışırken, bedenleri ve beden parçalarını diğer bedenlere ve beden parçalarına yönlendiren parçalanmaların, kırılmaların ve yerinden edilmelerin ihtiyaçlarını karşılamak ve aslında üretmek üzere muazzam bir kudrete sahip olduğu (koşulu).

Eğer Kartezyenizm bugün, feminist kuram ve öznellik teorileri için sorunlu bir konuma işaret ediyorsa, belki de Spinoza tarafından başlatılmış ve Foucault, Deleuze ve

diğerleri tarafından geliştirilmiş olan Kartezyen-olmayan açıklama modelleri, feminist amaçlar için daha fazla verimlilik ve kullanılabilirlik gösterebilir. Bu kitabın keşfetmeye başladığı patika budur.

## Feminizm ve Beden

Kadın düşmanlığı genellikle kadınların toplumdaki ikincil konumlarının kendi kendine gerçekleştirilmesi için bir dayanak bulur. Bu konum kadınları, bilincin kontrolü altında olmayan ihlallere tâbi olan, narin, eksik, asi ve güvenilmez olarak temsil edilmiş hatta inşa edilmiş bedenlerin içine yerleştirir. Kadın cinselliği ve kadınların yeniden üretim gücü kadınların tanımlayıcı (kültürel) özellikleridir ve aynı zamanda, bu işlevlerin ta kendisi, ataerki tarafından buyrulduğu şekilde kadınları kolay incinir, korunmaya ya da özel bir muameleye muhtaç hale getirir. Erkek/kadın karşıtlığı sıkı bir şekilde zihin/beden karşıtlığına katılır. Tipik olarak, kadınlık bu karşıtlıkların çapraz-eşleşmesindeki iki yoldan birinde (ya açıkça ya da dolaylı olarak) temsil edilmiştir: ya zihin erkeksi olanın, beden kadınsı olanın eşdeğeri olarak sunulmuştur (ki böylece kadın apriori olarak bilginin olanaklı mümkün öznesi ya da filozof olarak diskalifiye edilmiştir) ya da her bir cinsiyet kendi bedenselliğinin biçimi ile nitelenmiştir. Ancak, kadının bedensel özgüllüğün özerk ve etkin bir biçimi olduğunu kabul etmek yerine, kadınların bedeni en iyi ihtimalle, sanki bedenlerin değeri için cinsiyetten bağımsız bir standart ya da ölçüt varmış gibi “doğal bir eşitsizlik” bakımından yargılanmıştır. Diğer bir deyişle, kadınların bedensel özgüllüğü, toplumsal konumların ve iki cinsiyetin bilişsel yeteneklerinin farklılıklarını (eşitsiz olarak okuyun) açıklamak ve bunları doğrulamak için kullanılmıştır. Üstü kapalı olarak, kadın bedeninin erkeklerin başarıları konusunda yeteneksiz, daha zayıf ve hormonal düzensizliklere, ihlallere ve öngörülemezliğe daha yatkın olduğu farzedilmiştir.

Diğer bir deyişle, ataerki baskı en azından kısmen, kadını erkekten daha sıkıca bedene bağlayarak kendini haklı çıkarır ve bu tanımlama sayesinde, kadınların toplumsal ve ekonomik rolleri (sözde) biyolojik terimlerle sınırlanır.<sup>17</sup> Özcülüğe, doğalcılığa ve biyolojizme güvenen kadın düşmanı düşünce, belirli biyolojik, fizyolojik ve endokrinolojik dönüşümler

yüzünden kadının, erkekten *daha* biyolojik, *daha* bedensel ve *daha* doğal olduğu varsayımı üzerinden, kadını yeniden biyolojik gereksinimleri ile sınırlar. Kadınlığın bedensellik kodlanması aslına bakılırsa erkekleri, kendi bedensel temas ihtiyaçlarını (çoğunlukla inkâr edilen), kadın bedenine ve onun hizmetlerine olan erişimleri aracılığıyla tatmin etmelerini kolaylaştırırken, aynı zamanda saf bir kavramsal düzene olan (yanlış) inançlarını yaşamaları için özgür bırakır.

Ataerkinin kadını içermek için sabitlenmiş bir beden kavrayışını kullandığı yerde, feministlerin, entelektüel ve kavramsal temelde ya da soyut evrenselcilik ve hümanizm açısından eşitlik ararken, bedensel olmayan ve beden üstü terimlerle kendilerini tanımlamaya girişmeleri ve bu şekilde kavramaları anlaşılabilir. Kadın düşmanı düşüncenin kadına ve kadınlığa doğrudan yönelen düşmanlığı, çoğunlukla kadın bedeninin karşı koyuşu ve alayı vasıtasıyla rasyonalize edilmiştir. Bu doğrudan, kadın bedenselliği mefhumunu yeniden keşfetme, inceleme ve kadın bedeninin, doğrudan onların bakış açısından ve onların menfaatleri yönünde temsil edilmesi durumundan, erken feministlerin neden nefret etmiş olduklarını ya da bundan şüphe duyduklarını açıklamaktadır.<sup>18</sup> Bedenselliğin yakın zamanlı yeniden değerlendirilmesinde feministler, bir dizi asi erkek filozofun yazılarında, bedenlerin ya da öznelliklerin cinsel (ya da ırksal) özgüllüğüne dair yeni bir kavrayışın formüle edilmesine yardım edecek alternatif ya da eleştirel bir çerçeve öneren beklenmedik müttefiklikler buldular.

Feministler beden kavrayışına dair tutum ve tepkilerin geniş bir yelpazesini ortaya koydular ve bedeni politik eylemin ve kuramsal üretimin merkezine oturtmaya giriştiler. Feminist teori içindeki soyut ya da muhtemel konumların aşikar bir dizisinde, bedeni ataerki ve ırkçı kategorilerin ve kavramsal çerçevelerin dışında yeniden düşünmek ve kuramsallaştırmak için hangi potansiyellerin var olduğunu göstermek adına kısa bir bakış sunmak belki zahmete değerdir. Bu pozisyonlar, asla katı ya da değişmez değildir; kuşkusuz ya bir kategoriden daha fazlasına girebilecek, ya da hiçbir kategorinin tanımlayamayacağı birçok kuramcı vardır. Yine de bu kategorilerin hem tarihsel gelişimi hem de bedene bakışın farklılaşmasını, hatta belki de karşıtlaşmasını daha açık kılacağına inanıyorum.

## Eşitlikçi Feminizm

İlk kategori, Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Mary Wollstonecraft ve diğer liberal, muhafazakâr ve hümanist feministler, hatta ekofeministler gibi çeşitli figürleri içerir. Burada, kadın bedeninin kendi özel doğası ve bedensel döngüleri –âdet, gebelik, annelik, emzirme vs.– gibi özgünlükleri bir durumda, kadınların haklara ve ataerkil kültürün erkeklere verdiği ayrıcalıklara erişimi için bir kısıtlama sayılırken; bir diğer durumda, bazı feminist epistemologlar ve ekofeministlere yabancı olmayan daha olumlu ve eleştirel olmayan terimlerle, beden, bilgiye ve yaşamının yollarına erişimin tek aracı olarak görülmektedir. Olumlu görüşte kadınların bedenleri ve deneyimleri kadınlara erkeklerde olmayan bir içgörü sunuyor olarak görülürken; olumsuz bakış açısından, kadınların bedeni, eşitlik için gerekli olan, kadınların kapasitesi üzerinde doğal bir sınırlama sayılmaktadır. İki taraf da, kadın bedeninin bir şekilde erkek bedeninden daha doğal, daha az bağımsız, nesnesine daha bağlı ve doğrudan onunla ilişkili olması gibi ataerkil ve kadın düşmanı varsayımları kabul ediyor görünmektedir.

Sonuç olarak, olumsuz bakışa sahip feministler, beden sınırlarının ötesine hareket etmenin yolunu aramışlardır. Kadın bedeni, kadınların eşitlik ve üstünlük kapasitelerini sınırlar; beden, eğer eşitliğe erişilmek isteniyorsa, üstesinden gelinecek bir engeldir, aşılması gereken bir manidir. Bu kategori içindeki birçok feminist, annenin rolü ile politik ya da sivil varlık arasında bir çatışma görür.<sup>19</sup> Kadının anne rolünü benimsediği ölçüde, kamusal olana, toplumsal sahaya erişimi, imkânsızlaşmasa da zorlaşır ve iki cinsiyetin rollerinin eşitlenmesi anlamsızlaşır. Olsa olsa cinsiyetler arası ilişkilerin eşitlenmesi yalnızca kamusal alanda mümkündür. Özel alan, cinsiyet rolleri özellikle üremeye dair roller ikili bir şekilde farklı kalmayı sürdürdüğü ölçüde cinsel olarak kutuplaşmış olmayı sürdürür. Beauvoir ve Firestone, üremeyi düzenleyen ve kadınların özgül biyolojilerinin kadınların toplumsal, ekonomik, kültürel ve cinsel rolleri üzerinde etkisini ortadan kaldıran yeni teknolojik araçların gelişiminin keyfini çıkarır. Böyle bir konum, bazı feministler tarafından kuvvetle savunulan (ve diğerleri tarafından kuvvetle eleştirilen, örneğin Rowland) yapay döllenme programlarına muğlak ve paradoksal bir şekilde bağlı kalmaktadır. Bu konum, üreme

zounluluğunu herkesin malumu kadınlığın tanımlayıcı temel bir özelliği olarak görür ve aynı zaman da kadın bedenlerinin yetersiz olduğunu, ilave destek yapılması ya da bir parçasının yerinden çıkartılması (bu durumda cerrahi müdahale) gerektiğini kabul eder. Bunlar arasındaki farklar, laboratuvar ortamında döllenme programlarının savunucuları için annelik kadınlığın hedefi ya da nihai hedefi iken, bazı eşitlikçi feministler için anneliğin üstesinden gelinmesi gereken bir olgu olmasında yatar. Bunlar, kadınların doğum kapasitelerinin olumsuz ve olumlu yanlarıdır.<sup>20</sup>

İlk tutumun üyeleri, eşitlikçi kategoridekiler, bir dizi inancı paylaşırlar: biyolojik olarak belirlenmiş, kültürel ve entelektüel başarılarla kökten yabancı bir beden mefhumu; cinsel açıdan nötr bir zihin ve cinsel olarak belirlenen (ve sınırlanmış) bir beden arasındaki ayrım (oysa erkek bedeninin erkekliğinin asla erkeklerin üstünlüğüne bir sınır olarak görülüyor oluşunun altını çizmek gerekir; erkeğin bedeninin insanlığı –gerçekliği ve ölümlülüğü– olsa olsa onların üstünlük potansiyellerini sınırlayabilecek soyut ve evrensel niteliklerdir;<sup>21</sup> kadınların boyunduruğunun (ataerki ile uyuşan bir biçimde) yetersiz, yani dışı ya da potansiyel olarak anne olan bir bedene sahip olmalarının bir sonucu olduğu fikri (mesele sadece basitçe bedenin toplumsal ya da tarihsel bağlamı ve özerk bir bedene dayatılan toplumsal kısıtlamalar değildir, asıl kadınların toplumsal itaati sorununu ortaya koyan, kadın bedeninin gerçek yaralanabilirliği ya da kırılabilirliği); son olarak en azından bir noktaya kadar, çocuk bakımı ve yetiştirilmesi sırasında erkeklerin toplumsal denklemleri olarak kadınların, toplumsal, politik ve entelektüel olarak katılımlarının azlığına bakarak kadınların boyunduruğunun biyolojik olarak doğrulandığı olduğu görüşü. Bu yüzden biyolojinin kendisi değişmeye ve dönüşmeye muhtaçtır.

## Toplumsal İnşacılık

İkinci kategori, bugünkü feminist teorisinin çoğunluğunu içerir: Juliet Mitchell, Julia Kristeva, Michèle Barrett, Nancy Chodorow, Marksist feministler, psikanalist feministler ve öznelliğin toplumsal inşası mefhumuna bağlı olanların hepsi. Bu grup, bedenin temsilinin ve işleyişinin politik ve toplumsal açıdan belirgin biçimde erkek ve kadın şeklinde

işaretlenmiş olarak görmeyerek, ilk gruba nazaran bedeni aşılması gereken biyolojik bir nesne engeli olarak görmez, bu nedenle çok daha olumlu bir tavra sahiptir. Eşitlikçi feministler için olduğu gibi, zihin/beden karşıtlığı, bir doğa/kültür ayrımı tarafından kodlanmış olmak yerine, biyoloji ve psikoloji arasındaki ayrım, ve üretme/üreme (beden) ile ideoloji (zihin) arasındaki karşıtlık tarafından kodlanır. Bu kodlama, açık bir şekilde hem erkeğin hem de kadının maddi ve ideolojik sahalara katılımını sağlamak için, doğrudan erkek/kadın karşıtlığı ile eşleştirilmiş değildir; fakat bu alanların her birinin içinde, erkek ve kadınların konumları ayrıdır. Maddesel üretim sahasında, örneğin erkek üretimde bir işleve sahipken, kadın üretimde çalışsa bile, çoğunlukla üremede işlev sahibidir; ve ideolojik alanın içinde, kadınlar edilgin ve kadınsı olarak üretilirler ve erkekler de etkin ve erkeksi.

Eşitlikçi feministler gibi, toplumsal inşacılar da, biyolojik olarak belirlenmiş, sabitlenmiş ve tarihdışı bir beden mefhumunu ve zihin/beden düalizmini sürdürmeyi içeren (zihin bedensiz var olamasa bile, beden doğal ve kültür öncesi kalmayı sürdürürken, zihin toplumsal, kültürel ve tarihsel bir nesne, ideolojik bir ürün olarak görülmüştür; bedenler, ideolojinin telkini ve ideolojiye çağırma için bir dayanak, hammadde oluştururlar fakat, ideolojik üretim/yeniden üretimin bir nesnesi ya da odağı olmaktan ziyade iletişim için sadece bir ortamdırlar) bazı vaatleri paylaşırlar. Bu yüzden politik mücadeleler doğrudan cinsel olarak özgülleşen bedenin nötrleştirilmesine yöneltilmiştir. Bu nötrleştirme, Chodorow'un açıklığa kavuşturduğu üzere, hiç de mediko-teknolojik güçlerin müdahalesinin değil, çocuk yetiştirmenin ve toplumsallaşmanın toplumsal yeniden örgütlenmesi aracılığıyla işleyen eşitleme programının bir sonucudur. Bu yüzden, kadın ve erkek bedenleri bu programlar tarafından dokunulmamış kalmayı ve konu dışı bırakılmayı sürdürürken, erkekliğin ve kadınlığın bağlantılı olduğu toplumsal cinsiyet özellikleri, ideolojinin dönüşümü aracılığıyla ideal olarak dönüşmüş ve eşitlenmiş olacaktır.

Eşitlikçi pozisyonun aksine inşacılar, biyolojinin kendisinin bir gereği olarak değil, bilakis toplumsal sistemin kadınlar için baskıcı olan biyolojiyi örgütleyip anlamlandırıldığını savunan bir dizi ayırıcı vaade sahiptirler. "Gerçek" biyolojik beden ile temsilin nesnesi olarak beden arasındaki ayrım, temel bir varsayımdır. Bu yüzden bedenin ya da biyolojik

fonksiyonların hükümsüz bırakılması sorun değildir; amaç onlara farklı anlamlar ve değerler vermektir. Bununla bağlantılı olarak, biyolojinin sunduğu kendi kendine yeten "doğal" bir altyapı ve ideolojinin sunduğu eklenmiş olan ya da eklenmiş olmayıp altyapıyı az ya da çok olduğu gibi bırakan parazit bir "ikinci öykü" üzerine kurulmuş altyapı/üstyapı modeli önvarsayımı vardır. İnşacılar için, beden ya da biyolojik ve doğal olan ile zihin ya da toplumsal ve ideolojik olan arasındaki ayrımının şekil değiştirmiş hali olan cinsiyet/toplumsal cinsiyet karşıtlığı hâlâ geçerlidir. Feministler, biyolojinin ya da cinsiyetin sabit bir kategori olduğunu kabul ederek, toplumsal cinsiyet düzeyindeki dönüşümlere odaklanmaya meylettiler. Projeleri biyolojik farklılıkları en aza indirmek ve onlara farklı kültürel anlamlar ve değerler sağlamaktır. Ayrıca eğer her bir toplumsal cinsiyetin psikolojik işlevi anlaşılabilir ve dönüştürülebilirse, iki cinsiyet arasındaki ilişkilerin eşitlenmesinin imkânı da devam eder. Eşitlenme bedenin dönüşümünü ve değiştirilmesini gerektirmez. Bu yaklaşımın en sert versiyonunda, bedenin kendisi politik dönüşüm için konu dışıdır. En zayıf versiyonunda ise sadece psikolojik değişim için bir aracı ve "daha derin" bir sonuç elde etmek için sadece bir araçtır. Değişmesi gereken bedenin kendisi değil, tavırlar, inançlar ve değerlerdir.

## Cinsel Farklılık

Hem eşitlikçiliğe hem de toplumsal inşacılığa karşıt olarak üçüncü bir grup ayırt edilebilir. Katılımcıları arasında Luce Irigaray, Helene Cixous, Gayatri Spivak, Jane Gallop, Moira Gatens, Vicki Kirby, Judith Butler, Naomi Schor, Monique Wittig ve daha birçok kişi sayılabilir. Onlar için beden, kadınların psişik ve toplumsal var oluşlarını anlamak için elzemdir, fakat beden artık, tarihdışı, biyolojik olarak verili ve kültür dışı bir nesne olarak anlaşılmaz. Tekil kültürlere özgü biçimlerde temsil edilen ve kullanılan *yaşayan beden* ile ilgilenmişlerdir. Onlar için beden ne yabani, ne de edilgindir, fakat anlam, anlamlandırma ve temsil sistemleri ile birlikte örülmüş ve onlardan meydana gelmiştir. Bir yandan, hem imeleyen hem de imlenen bedendir; diğer yandan da toplumsal baskının, yasal kaydın ve cinsel ve ekonomik mübadelenin nesnesidir. Bu kapsamı geniş grup, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı konusunda daha şüpheci olmaya ve özneliğin kültürel inşası sorusuyla, böyle bir inşanın

kendisini taklit ettiği maddesellik ile ilgilendiklerinden daha az ilgili olmayacağıdır.<sup>22</sup>

Bu grup, onları kendi entelektüel öncüllerinden açıkça ayırt eden birçok ortak özellik taşıyor. Zihin/beden düalizminin reddi ya da ihlali söz konusudur. Monizm ya da daha rahatsız edici olmasına rağmen ikili kavramlar arasında kurulacak karşıt olmayan bir ilişki, ya da imkan dahilinde kutuplaşmış kavramların kafa kafaya bir meydan okuması bu ikiliğin yerini alabilir. Monist yaklaşımların beraberinde getirdiği holizmin, zihin ve beden arasındaki ilişkiler problemine gerçek bir çözüm oluşturup oluşturmadığı açık değildir. Örneğin, zihin ve beden arasında uyumlar ve paralellikler aramak (düalistlerin yapmaya eğilimli olduğu gibi) belki de onların uyumsuzluğu, arıza durumları, aksaklıkları ya da parçalanmaları (bu, bir sonraki bölümde araştırılacaktır) problemine oranla daha az ilginçtir. Beden en mükemmelinden, politik, toplumsal ve kültürel bir nesne olarak görülür, işlenmemiş, edilgin bir doğanın, kültür tarafından üzeri kaplanmış, cilalanmış ürünü olarak değil. Bu grup, cinsiyetler arasında kökten, indirgenemez farklılıklar fikrine (bu fikir özcülük anlamı taşımaz, zira evrenselci özlere ya da kategorilere eleştirel olmayan bir yaklaşımla başvurmaktan ziyade, aynı cinsiyetin üyeleri arasındaki farkların değerlendirilmesinde bile içten bir onaylama söz konusudur) ortak bir bağlılık taşıyor. Hangi sınıf ya da ırk farklılığı kadınları bölerse bölsün,<sup>23</sup> cinsel farklılıklar toplumsal tanınmayı ve temsil edilmeyi talep eder ve bu farklar teknolojik yeniliğin ya da ideolojik eşitlenmenin hiçbir oranda inkâr edemeyeceği ya da üstesinden gelemeyeceği farklardır. Bu farklılıklar biyolojik ya da evrensel olabilirler ya da olmayabilirler. Fakat biyolojik de olsalar, kültürel de olsalar, kökleri kazınmaz. Onlar kültürel işaretlemeye ve kayda gereksinirler. Aynı zamanda, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına ihtiyatlı yaklaşırlar. Her halükârda, birinin nasıl olup da (biyolojik) cinsiyetin katkılarını görmek için toplumsal cinsiyetin etkilerini saf dışı bırakabildiği anlaşılır değildir. Beden, kendisine erkekliğin ya da kadınlığın bir fark olmaksızın yansıtıldığı nötr bir ekran, biyolojik bir *tabula rasa* olarak anlaşılabilir. Cinsiyeti özcü, toplumsal cinsiyeti ise inşacı bir kategori olarak görmek yerine, bu düşünürler dikotominin altını oymakla ilgilenmişlerdir. Bu amaç için toplumsal beden kavramı başlıca stratejidir. Cinsel olarak özgülleşmiş olarak beden, ona cinsel olarak belirlenmiş şekillerde yansıtılan anlamları kodlar.<sup>24</sup> Bu feministler böylece, kültür, toplum ya da dil

öncesi saf bir bedeni değil, aksine toplumsal ve söylemsel bir nesne olarak, arzusunun, imlemenin ve iktidarın düzeni ile ilişkili bir bedeni harekete geçirirler.

Bu belki de, ataerki ile feministler arasındaki mücadelelerde kadın bedenini tanımlamaya dönük yapılan muazzam yatırımı açıklayabilir: tehlikede olan şey, kadınlara uyumlu hale getirilen etkinlik ve faillik, hareketlilik ve toplumsal uzamdır. Hareketsiz, edilgin, kültür dışı ve tarihsiz bir öge olmaktan çok uzak olan beden belki de, bir dizi ekonomik, politik, cinsel ve entelektüel mücadelede kritik bir öge ve bir çekişme mevzisi olarak görülebilir.

## Beden İzleri

Eğer kadınlar, kendilerini anlamının özerk biçimlerini ve eril bilgi ve paradigmalara meydan okuyacak özerk konumlar geliştirmeyi üstleniyorlarsa, kadın bedeninin ve kadın öznelliğinin özgül doğasının, onun bütünlüğünün (ya da belki onun yoksunluğu) ve erkeklerin bedenlerine, onların kimliklerine benzerliklerinin ve onlardan farklılıklarının açık bir şekilde ifade edilmesi gerekir. Bedenlerin özgülüğü onun basitçe biyolojik somutluğundansa, tarihselliğiyle anlaşılmalıdır. Doğrusu kendi başına beden yoktur: yalnızca *bedenler* –erkek ya da kadın, siyah, esmer, beyaz, uzun ya da kısa– arasındaki derecelenmeler vardır. Bedenler, kendinde varlıklar olarak ya da kutupsal uçları, erkeksi ve kadınsı bedenler (“cinsiyetler arası” bireylerin aralarındaki çeşitli derecelerle birlikte) tarafından tutulmuş, çizgisel bir süreklilik üzerinde temsil edilemez ya da anlaşılabilir. Ancak, içinde ırkın (ve hatta mümkündür ki, sınıfın, kastın ya da dinin) bedeninin özgülüğünü biçimlendirdiği bir alan ve iki boyutlu bir süreklilik olarak anlaşılabilir.

Bedenin her zaman yalnızca belirli bir cinsiyet, ırk ve fizyonomi ile birlikte belirlenimlerinde somutlanan özgül türleri vardır. Bir beden (batılı, beyaz, genç, eril, eril beden), bütün diğer beden tipleri için model ya da ideal bir insan bedeni olma işlevini üstlendiğinde, çokluğun, farklılıklar alanının, diğer bütün beden türlerinin ve öznelliklerin, meydan okuyucu olumlanması aracılığıyla işte o zaman belki de bu bedeninin ortaya koyduğu tahakkümün altı oyulabilir. İdeal imgelerin ve her bireyin kendine özgü bir yolla peşinden koştuğu beden türlerinin üretimi, yansıtılması ve onlar

için çaba gösterilmesini garantiye almak için bir dizi ideal beden türü varsayılmalıdır. Ancak zihin ile beden arasındaki ilişki layıkıyla yeniden kuramsallaştırıldığında, biz beden, bilgi sistemlerine, temsil rejimlerine, kültürel üretime ve sosyoekonomik mübadeleye katkılarını anlayabiliriz. Eğer zihin zorunlu olarak, belki de hatta onun bir parçası olarak bedene bağlıysa ve eğer bedenlerin kendileri her daim cinsel (ve ırksal) olarak ayrılmışlarsa, tekil bir evrensel modele dâhil edilemiyorlarsa, öyleyse öznelğin aldığı pek çok biçim de genelleştirilemezdir. Bedenler her zaman indirgenemez bir biçimde cinsel olarak özgüldür ve zorunlu olarak ırksal, kültürel ve sınıfsal özelliklerle içiçe geçmiştir. Bu içiçe geçme, kesişme yoluyla cereyan etmez (sınıf, ırk ve cinsiyet eksenlerinin, sonradan diğer yapılarla dışsal bağlantılara ihtiyaç duyan özerk yapılar olarak tasarlandığı tel örgü biçimli model yapısal analiz tarafından varsayılmıştı), daha ziyade karşılıklı kurulmayla cereyan eder. Dahası, eğer öznellik hümanizmin evrenselci ideallerine bir türlü uydurulamıyorsa, eğer şiddet, kayıp olmadan ya da birilerini geride bırakmadan tüm öznelere içerecek bir “insan” kavramı bulunamıyorsa, o zaman bilginin biçimlenmesini ve evrimini içeren kültürel yaşamın tümü, kendi konumlarının cinsel (ya da kültürel) özgülükleri dikkate alınarak sorgulanmak zorundadır. Toplumsal üretimin tüm diğer formları gibi bilgiler de, en azından kısmen, üreticilerinin ve kullanıcılarının cinsiyetlendirilmiş konumlanmalarının bir sonucudur; bilgilerin kendisi cinsel olarak belirlenmiş, sınırlanmış ve bitimli olarak kabul edilmelidir.

Eğer feministler kendi amaçları için beden kavramını yeniden canlandırma işini üstlenmişlerse, beden tarihsel olarak sahip olduğu, ıstırabını çektiği, biyolojik ve sözde doğalcı temellüğünden kurtarılmalıdır. Beden, bir dizi birbirinden farklı söylem aracılığıyla anlaşılmalıdır ve tamamen doğalcı ve bilimsel açıklama tarzlarıyla sınırlanmamalıdır. Cinsiyete bağlı özgül bedensel farklılıkların anlaşılabilmesinde, daha geleneksel ve bilimsel bağlamlarda geliştirilmiş olanlardan başka yollar da vardır. Beden çalışmalarını biyoloji ve yaşam bilimlerine sınırlamaya uğraşmak ve başka herhangi bir yerde (yani, epistemik, sanatsal, toplumsal ve kültürel ilgi alanlarında –basitçe biyolojinin sahasının dışındaki yaşamın kalanında) görünecek en ufak bedensellik kırıntısını bile inkâr etmek ve var olan bilgilerin yapısında büyük değişiklikler yaratabilecek, bedene dair alternatif açıklamalar geliştirilmesini reddetmek, iki cinsiyetin ilişkilerini yöneten

iktidar ilişkilerini dikkate almamaktır. Eğer beden, bütün bilginin (biyolojiyi de içeren) bastırılmış ya da inkâr edilmiş hali olarak işliyorsaydı, bundan sonra bedeni yeniden düşünmek için dayanak sağlamak, bu bilgilerin kolayca anlaşılmayan varsayımlarını paylaşabilir. Bilginin hâlihazırda galip gelenden farklı diğer formlarını yaratmanın sorumluluğunu almamız gerekecektir. Diğer şeylerin yanında, bu sadece biyolojik kavramlarla beden hâkimiyetine karşı koyma değildir, fakat aynı zamanda biyolojinin kavramlarının kendisine karşı koymak, biyolojinin bedeni bugüne kadar geliştirilenlerden farklı kavramlarla görmesini mümkün kılabilmek için biyolojiyi yeniden düşünmektir.

Örneğin, Nietzsche'nin yaptığı gibi beden kaşısında zihne ayrıcalık tanımayı reddeden bir felsefe geliştirmek, felsefi girişimin karakterini tümünden değiştirecektir; ve muhtemelen aynı şey, bedeni reddedilmiş bir koşul olarak kabul eden diğer bütün bilgi alanları içinde geçerli olacaktır. Eğer, feministlerin talep ettiği üzere, “politikamız duygularımızdan başlıyorsa” ve eğer deneyim ya da duygu kategorileri, kendi ideolojik üretiminin farkında olarak sorunsallaştırılmışsa, –yani eğer deneyim bazı hakikatlere ulaşmanın ham yolu değilse– o zaman beden, sadece içsel olarak öznenin kendisinin erişebildiği bir algı ile dışardan gözlemlenebilir arasında bir arabulucu nokta sağlayabilir. Bu arabulucu nokta, içerisi ile dışarı, özel olan ile kamusal olan, kendilik ile ötekilik ve zihin/beden karşıtlığıyla bağlantılı bütün diğer ikili çiftler arasındaki karşıtlığı yeniden düşünmemizi sağlayabilir. Son olarak, eğer kimliğin özcü olmayan merkezsizleşmesini ciddiye alırsak ve eğer bununla bağlantılı olarak, “öznelğin antihümanist üretimi ya da inşası” mevhumuna tutunursak, o zaman öznenin inşası sürecinin “ham maddeleri” açıklanmadan ve ham ya da kayıt öncesi (*preinscriptive*) maddeler olarak sorunsallaştırılmadan, öznellik üretimi ile meta üretimi –Marksist ideoloji mefhumu için son derece önemli olan– arasındaki analogi çöküntüye uğrar. Ancak sadece esnek “ham maddeler”, bu modele akla yatkın bir beden açıklaması kazandırabilir. Bu arada, bu açıklama beden hiçbir anlamda doğal ya da ham, yani toplumsal olmadığı ya da toplum öncesi olduğu anlamını taşımaz. Ne de tam tersine buradan beden kendi maddiliğinin ağırlığını eksilten, *tamamıyla* toplumsal, kültürel ve anlamlamaya bağlı üretildiği anlamı çıkabilir. Doğal olanla kültürel olanın tam etkileşimi ve bağı, doğal olanın kültürel olanın (özgül) kavramlarında üretimi, doğal olanın (tersine çevrilmiş) önkoşulu olarak kültürel

olan –kısacası, kültürel olan ile doğal olan arasındaki ikili karşıtlık– dikkatli bir şekilde yeniden düşünülmalıdır. Doğa kategorisini peşinen bırakmak, onu kültürel olana tamamen yeniden uyarlamak uygun değildir: bu en mükemmelinden kendinde monist ya da sözmerkezci bir jest olur. Daha ziyade, doğal ve toplumsal ya da kültürel olanın birbirlerini karşılıklı içermelerinin daha fazla araştırılması gerekir, kültürün doğanın içinde üretilmesine ya da onun içine sızmasına izin veren doğadaki boşluk, kültürel üretim için doğal bir koşul sağlamalıdır. Kültürün kendisine gelirse, kültürel olan da doğal eklemlemeyi gerektiren yetersizliğiyle birlikte kendi sınırlarıyla anlaşılmalıdır. Kültürün kendisi de, yalnızca anlama ve değeri, kendi ötekisinin terimleriyle sahip olabilir: ötekileri yokedildiğinde –toplumsal inşaıcılığın sorunsalında cereyan ettiği üzere– kültür doğal düzene atfedilmiş yürürlükte olan bütün sabitlenmiş ve değişmez özellikleri üstüne alınır. Belki doğa, kökensel kaynak ya da değişmez bir şablon olarak görülmez ama en genel anlamıyla maddesellik ve bir yazgı olarak (bu terimin, Derrida’dan bu yana içerdiği gibi bütün imkansızlıklarıyla beraber) görülebilir. Onların ilişkisi ne bir diyalektik (ikili kavramların yer değiştirmesinin mümkün olduğu durumda) ne de bir özdeşlik ilişkisidir, fakat aralık tarafından, saf fark tarafından damgalanmıştır.

O halde, beden farklı bir analizine nasıl girişilebilir? Hangi teknikler ve varsayımlar beden dikotomik olmayan bir şekilde anlaşılmasını mümkün kılar? Daha izleyeceğimiz somut analizleri önden benimsemeksizin, alternatif ve daha olumlu bir beden açıklaması yaratmak için hiç olmazsa üstesinden gelinmesi ve tartışılması gereken şeyler, daha açıkça ortaya çıkarılabilir. Feminist bir beden felsefesinin ideal olarak, nelerden kaçınması ve neleri hesaba katması gerekir? Hangi feminist kuramsal yaklaşım beden kavranmasına dair hangi ölçüt ve hedefleri kullanmalıdır?

Öncelikle, özneyi karşılıklı olarak birbirini dışlayan zihin ve beden kategorilerine ayıran, dikotomik birey anlayışlarının dayattığı çıkmazdan kaçınmalıdır. Bizim entelektüel mirasımızda böyle kavramları tanımlayacak bir dil, bu kutuplaştırmaya dayanmayan hiçbir terminoloji olmasa da, farklı türlerden *bedenleşmiş öznellik* ve *psşik bedensellik* anlayışlarının geliştirilmesi gerekir. İndirgemeciliği reddeden, düalizme direnen, holizme ve monizmin öne sürdüğü birliğe karşı kuşkusunu sürdüren bir yaklaşıma ihtiyacımız var. Yalnızca düalizmden değil, aynı zamanda

ona alternatifler yaratabilen sorunsallarından da bizi uzak tutacak ve onu eleştirmeyi mümkün kılacak bir bedensellik mefhumuna ihtiyacımız var. Kültürümüzün dar sabitlerinin, maddeselliğimizi kavrama biçimlerimize dayatılması, topyekün yeni maddesellik kavrayışlarının –işte bunlar, diğer görüşlerin ipuçlarını ve önerilerini kullanır, fakat aynı zamanda ikilikler tarafından yönlendirilen bağlam ve ufuk çizgisinin ötesine geçebilirler– geliştirilmesi gerektiği anlamına gelir. İnsanın maddiliğini, inorganik ve organik madde ile süreklilik halinde fakat aynı zamanda maddenin diğer formları ile anlaşmazlık içinde gören; canlı maddiliği ve dilin maddiliğini etkileşim halinde gören, fizikalizmi (yani, gerçekliğin yasalar, prensipler ve fiziğin kavramlarıyla açıklanabileceği inancını), aşmayı ve onu sorgulamayı mümkün kılacak, ve fiziği kendine yeniden uyarlayacak, bir maddeselleşimin geliştirilmesine ihtiyacımız var.

İkinci olarak, bedensellik artık, ötekinin bedenselliğinin yükünü öteki için üstlenen tek bir cinsiyet (ya da ırk) ile ilişkilendirilmemelidir. Erkekler kuramsal düşünümün ve kültürel üretimin doruklarında süzülme için özgür kalırken, kadınlar erkekler için *beden* işlevini üstlenmemelidirler artık. Siyahlar, köleler, göçmenler ve yerli halkların bedenleri, beyaz “vatandaşları” değer, ahlak ve bilgi yaratmak için özgür bırakarak onlar için çalışmamalıdır. En az iki tür beden vardır. Cinsiyet, alta yatan insanlığın olumsal, yalıtılmış ya da ikinci dereceden bir değişkesi değildir. Cinsiyet, birinin kendi toplumsal ve politik konumu karşısında, göz rengi için geçerli olduğu gibi, önemsiz değildir: öznenin konumu ve toplumsal pozisyonunun ayrılmaz bir parçasıdır. Özneye nüfuz eden etkisi ve sonuçları vardır. Birinin cinsiyeti, basitçe onun birincil ve ikincil cinsel özelliklerine indirgenemez ve bu özelliklerle sınırlanamaz, çünkü cinsiyet, biyolojik, toplumsal, kültürel *her* işlevde bir fark yaratır.

Üçüncüsü, diğer bütün bedenlerin kendisine göre yargılanacağı bir norm olarak ortaya çıkan tek bir beden tipine dayalı tekçi modeller reddedilmelidir. İnsanı tüm zenginliğinde ve çeşitliliğinde temsil edebilme kapasitesine sahip tek bir model yoktur. Biri diğerlerinin temsilcisi olmayan olanaklı tüm beden türlerinin, çoklu ve çoğunlukçu alanı yaratılmak zorundadır. Kendi özgüllükleriyle tanınan beden türlerinin –genç ve yaşlı, siyah ve beyaz, erkek ve kadın, hayvan ve insan, cansız ve canlı– bu alanı, tek bir normun ya da herkese aynı anda hitap eden ideallerin zorlayıcı rolünü

üstlenemez. Buna benzer çoklu modeller, yalnızca sağlık ve beden formda olmanın norm ve ideallerini tanımlamak için değil, aynı zamanda güzellik ve arzunkileri de tanımlamak için kullanılmalıdır.<sup>25</sup> Fakat beden türlerinin bir alanını önerirken ben, şiddet devreye girmeden adil ve eşit bir şekilde değerlendirilebilirler diye her çeşit beden tipi için tek bir homojen alanın var olduğunu öne sürmek istemiyorum. İşte bu alan tarafından kurulan ölçütleri ve bu ölçütleri ortaya koyan çıkarları açıklanmadan bırakan liberal bir paradigmadan başka bir şey değildir. Bir alan belki de türler arasındaki farklılıklara, ölçülemezliğe, aralıklara ya da boşluklara meydan verecek ölçüde süresiz olup, homojen ve tekil olmayan bir uzam olabilir; kısacası, farklı çeşitliliklerde bakış açısı, ilgi ya da çıkara uygun olarak kurulmuş ve düzenlenmiş bir alan.

Dördüncüsü, düalizmden kaçınmak zorunlu olmakla birlikte, aynı şey beden biyolojist ve özcü açıklamasını mümkün kılmanın kendisi (her zaman durum bu olmasa da –insan her zaman ondan kaçarken bile özcülüğe bulaşabilir) için de geçerlidir. Beden, toplumsal, politik, kültürel ve coğrafi kaydın, üretimin ya da oluşumun alanı olarak görülmelidir. Beden kültüre karşıt ya da doğal bir geçmişe dair dirençli bir atıcılık değildir; kültürel ürünün bizzat kendisidir. Biyolojinin ontolojik konumuna dair sorunun tam da kendisi, organik süreçlerin kültürel müdahaleye, dönüşüme ve hatta üretime açık olması durumunun keşfedilmesi gerekliliğidir. Bu bilhassa, felsefe tarihinde baskın olan mekanik olanların haricinde başka olanaklı metaforlar yelpazesini üretmenin ve araştırmanın zorlu görevine işaret eder. Bu metaforlar, biyolojik ve toplumsal olan arasındaki ilişkinin, makine, altyapı-üstyapı ya da bina modeli ve ikili karşıtlıklar modelinin temsil ettiğinden daha farklı yönlerini açığa çıkaracak ya da tanıtır kılacaktır. Bu metaforlar nesneye –bedene, bedenlere– imkansız olduğunu iddia ettiğim, belli bir üstünlük ve dışsallık atfetmektedirler. İhtiyaç duyulan şey, üstünlük kurmayı ve dışsallığı istenmeyen ilan edip, nesnedeki özneyi ifşa edecek metaforlar ve modellerdir.

Beşincisi, geliştirilen her model zihnin beyne indirgenmesinden kaçınırken, biyolojik olan ile psikolojik olan ve beden içi ile dışı arasında, bir tür içsel ya da kurucu eklemlenmeyi ve hatta ayırmayı göstermelidir. Elverişli herhangi bir model, psişik temsil süreçlerinin kuruluşunda, beden jestleri, duruşu ve hareketleri arasındaki ilişkilerin

olduğu kadar, öznenin yaşayan bedeninin fiziksel bir temsilini de içermelidir. Bedenin yeniden kavramlaştırılmasında, hem psişik hem de toplumsal boyutlar, birbirlerine karşıtlık içinde değil fakat zorunlu olarak etkileşim içinde kendi yerlerini bulmalıdır.

Altıncısı, ikili bir çifte –yani bir tarafa ya da ötekine bağlı kalmak– dahil olmak yerine bu çiftler, bedeni tehlikeli ve karar verilemez bir biçimde ikili çiftlerin eksen noktasında salınan bir eşik ya da sınır çizgisi kavramı olarak ele alarak, daha kolayca sorunsallaştırılabilir. Beden, ne özel olan ne de kamusal olan, ne kendi ne de öteki, ne doğal ne de kültürel, ne psişik ne de toplumsal, ne içgüdüsel ne de öğrenilmiş, ne genetik ne de çevresel olarak –aynı zaman da her ikisi de olarak– belirlenmiştir. Toplumsal inşacılığın karşısında, beden somutluğu, maddesi, (yarı) doğası hatırlatılabilir; fakat beden, özcülüğe, biyolojizme ve doğalcılığa karşıt, kültürel bir ürün olarak vurgulanması gerekir. Bu belirlenemez yaklaşım, bu ikili çiftleri hesaba katan yapıları altüst etmek için güçlü stratejik kavramlar kullanmayı kolaylaştırabilir. Karşıt kategorilerin çözülmesini istiyorsak, bir daha onların kavramlarıyla konuşmamaya yemin ederek onları basitçe yok sayamayız. Bu kategorilerin hükümsüz kılınması için onlarla bağlantıya geçmek gerektiğinden, bu ne tarihsel olarak mümkündür ne de arzulanır bir şeydir. Fakat, ikili çiftlerin uzağında ve dışında bedeni konuşabilmek için, yeni kavramlar ve farklı kavramsal çerçeveler icat edilmek zorundadır.

Bu metin Elizabeth Grosz'un *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* kitabından alınmıştır. (1994. 3-27. Indiana University Press). Oğuz Karayemiş tarafından İngilizce'den çevrilmiştir. Yazısının dergimizde maddi bir karşılık ödemedi yer almasını sağladığı için Elizabeth Grosz'a teşekkür ederiz.

## Notlar

- 1 Kadın düşmanlığı (çn.)
- 2 Dikotomik düşüncenin sorunu çift olanın (iki sayısının doğasında varolan bir sorun) baskınlığı değildir; daha ziyade onu sorunsal hale getiren *bir olandır*, gerçek şu ki bir olan bağımsız ve özerk bir ötekiye izin vermez. İlk terimin özerk ya da sözde-özerk terim olarak işlenmesiyle birlikte bütün ötekilik ayınlığın kalıbına dökülür. Bir, ikilere, üçlere, dörtlere izin vermez. Herhangi bir ötekiye hoş görmez. Bir, içeri/dışarı, varlık/yokluk ikiliklerinin tesisinde zorunlu olarak ortaya çıkmak durumunda olan, bir olmak amacıyla kendi etrafına bir bariyer ya da sınır çizmelidir.

İkili kutuplaştırmanın doğasında olan şiddet sorunu üzerine bakınız: Nancy Jay (1981), Jacques Derrida (1972, 1976, 1981a ve 1981b) ve Elizabeth Gross (1986b). Derrida'nın pozisyonu önemli derecede Jay'inkinden farklıdır. Jay, ikili çiftler arasında üçüncü bir terimin ya da bir orta bir zeminin bulunuyor oluşunun, kutuplaştırmanın yapının bir şekilde dışında bir noktanın, diyadik yapıyı meydana getiren gerilimleri çözüme kavuşturabilecek ya da açık kılacak bir noktanın ya da kavramın ve bir tür karşı terimlerin Hegelci sentezinin olanaklılığını önerir. Derrida, ikiliklerin iptali yoluyla bu yeniden tesisine dair reddini nettir. Hem Derrida'nın hem de Irigaray'ın varlığının tanınmasında ısrar ettikleri ikili çifti olumsuzlama durumu ya da ondan kurtulmak, bu ikili çift arasındaki aralığı yok eder:

Bundan böyle, daha iyi vurgulamak amacıyla bu aralığın ... felsefe tarihi metni içerisinde analiz etmek, bu işe girişmek gerekir .... Belirli imler, hadi diyelim ki ... *analoji* yaparak ... karar verilemez olana, yani simulakrum birliklerine, artık felsefi (ikili) karşıtlıkların içinde içerilemeyen, bu felsefi karşıtlıklara direnen ve onu altüst eden, hiçbir zaman herhangi bir üçüncü terim oluşturmayan, hiçbir zaman spekülatif diyalektik biçiminde bir çözüme yer bırakmayan, “yanlış” fiili özellikler (nominal ya da semantik) diyorum. ... Aslında, simulakrumun bu işleyişinin Hegelci diyalektik tarafından aralıksız olarak yeniden sahiplenilmesine karşı koymak için, eleştirel bir işe girişiyorum ... Zira Hegelci idealizm, bir taraftan farkı bir öz-mevcudiyete (self-presence) hapsederken, anamnezik bir içsellik (*Erinnerung*) haline yükseltirken, idealize ederken ve yukarılara taşırken, klasik idealizmin ikili karşıtlığının kusursuz bir ikamesini, karşıtlığın üçüncü bir kavramda çözümlenerek ortadan kalkmasını (*aufheben*) ve farkın reddini ortaya koyar (Derrida 1972, 42-43).

Vicki Kirby'ye Jay ve Derrida arasındaki bu farka dikkat çektiği için teşekkür borçluyum.

- 3 Bakınız: Genevieve Lloyd (1984).
- 4 Hiç değilse bir filozofa –Michèle Le Doeuff– göre kadınların, en azından bu yüzyılın ortasına kadar, farklı olan tüm yaklaşımları, anlaşmaları ve anlaşmazlıkları ile birlikte felsefe disiplininin kendisinden “büyük” bir erkek filozofla kurulan teorik-tutkulu bir ilişkisi aracılığıyla felsefe disiplinine geniş oranda erişim sağlamış olması önemlidir. Eloise ve Abelard, Wollstonecraft ve Mill, Beauvoir ve Sartre bu tarz felsefi çiftlere örnekler sunarlar; burada kadın “partnerin”, erkek filozofun zihin olarak konumunun karşısında beden rolünü üstlendiği farz edilebilir. Bakınız: Le Doeuff (1989), Gatens (1986b ve 1991b) ve Grosz (1989, özellikle 6. bölüm).
- 5 İnkâr, Freud'un, fetişist ve ödipal öncesi çocuğun bölünmüş davranışını tanımlamak için kullandığı terimdir. Terim, tanıma ve tanımanın reddini eşzamanlı olarak içerir (fetişistin durumunda, annenin hadımının kabulü ve reddi.) Bu, “egonun bölünmesi” süreciyle sonuçlanır. Bakınız Freud, “Negation” (1925a), “Fetishism” (1927) ve “The Splitting of Ego in the Processes of Defence” (1938).
- 6 “Kadın” imkansız ve erişilemez hakikat olarak temsil edilmiştir, örneğin bedenin olumsuzluğunu keşfeden çok az filozoftan biri olan Nietzsche'nin çalışmasında; “kadınların” hazzı bilinemez ve konuşulamaz olarak temsil edilmiştir Lacan tarafından, özellikle “God and Jouissance of Women”, J. Mitchell ve J. Rose 1982 içinde.
- 7 Bakınız Dodds (1973) ve Adkins (1970).
- 8 Daha ileri detaylar için bakınız: Elizabeth V. Spelman (1982, 111-19).
- 9 Cüzzamın Ortaçağ'daki açıklanışına ve tanımlanışına adanmış dikkate değer detaylılıkta bir kitapta bu özetleniyor. Bakınız: Brody (1974, özellikle 11).
- 10 Bakınız: *Meditations*, R. Descartes (1931-34). Erwin Straus'un analizi bilhassa zekice ve amaca uygun; bakınız: Straus (1974, özellikle 11).
- 11 Bakınız: D. M. Armstrong (1968) ya da ustalıkla ama küçümseyerek zihin ya da psikik içsellik kavrayışını “halk psikolojisi” olarak değersiz gören Paul Churchland'in (1989) ve Patricia Churchland'in (1986) çalışmaları.
- 12 Çalışmaları takip eden bölümlerde daha detaylı olarak incelenecek olan bir grup nörofizyolojist ve nöropsikolog, psikik ve davranışsal fenomenlerin nörolojik bağlantıları hakkında kesin bir lokalizasyon yapmanın imkânsız olduğunu öne sürüyorlar, bilhassa da nörolojik süreçlerinin lezyonlar ya

da diğer nörolojik tahribatlar neticesinde yer değiştirebilmesi yüzünden. Bakınız: Kurt Goldstein (1963, 1971), A. S. Luria (1973) ve Oliver Sacks (1985).

- 13 Gerçekten de insan öznelere yerine hayvanları kullanan tıbbi deneylerin herhangi bir anlamı olduğu yalnızca bir tür varsayımdır.
- 14 Spinoza'ya dair ilginin feminist evrimi için bakınız: Moira Gatens (1988, özellikle 66-70).
- 15 Kartezyanizmin ve bedeninin mekanik açıklanışının daha ileri örnekleri için bakınız: Hobbes, *The Leviathan*; La Mettrie, *Man a Machine* (1988) ve Descartes, *The Meditations*.
- 16 Spinoza, *Etik*. (2011). Çev. Çiğdem Dürüşken. III, önerme 2., Kabalıcı Yayınları.
- 17 Özcülük en iyi, tarihsel ve kültürel olarak değişmeyen, sabit bir öz varsayımı olarak anlaşılabilir. Çok sık olarak özcülük, natüralizme ya da biyolojizme başvurur, fakat aynı zamanda, makul bir biçimde kültürel ve teolojik faktörlere de başvurabilir. Biyolojizm, kültürel ve davranışsal özelliklerin açıklanması için kullanılan biyolojik bir evrenselliğin varsayılmasıdır; ve natüralizm, biyolojizme başvurabilse de başvurmasa da (ki çoğunlukla başvurur), kendi evrenselci iddialarını haklı çıkarmak için bir tür doğayı –Tanrı vergisi, kültürel ya da biyolojik olabilen- yardıma çağırır. Genellikle atlanan bu terimlere dair daha ileri farklılıklar için, bakınız: Grosz (1990c).
- 18 Bu geniş feminist projeye dahil olanlar arasında şunlar vardır: Alison Caddick (1986), Philipa Rothfield (1986, 1988), Susan Bordo (1988, 1989a ve 1989b), Judith Butler (1990), Moira Gatens (1988, 1990, and 1991a), Diana Fuss (1989), Vicki Kirby (1987, 1989a and b), and Elspeth Probyn (1987).
- 19 Bu, Kristeva tarafından “Women’s Time” (Kristeva 1986) yazısında önerilen feministlerin üç “kuşağı” tanımındaki ilk kategoriye tesadüf eseri çok yakındır: Açıkça Behoiver’a gönderme yaptığı ilk kuşak ile tutarlıdır.
- 20 Anoreksikler, özneyi, bedensel ihtiyaçlar ve sınırlamalar tarafından sınırlanmayan saf bir aşkınlık, bir saf irade olarak düşünme girişimlerinde kadın bedenselliğinin eşitlikçi hor görülmesinin, en tepesinde görünüyorlar. Bir tür istekli megalomani, kendi kendine imal edilmiş ve tamamen kendi kendini kontrol eden özneye, hiçbir şeye ve kimseye ihtiyaç duymayan özneye dair bir fantezi sergiliyorlar.
- 21 İrkçı baskı durumunda bile, erkekleri içkinliğe hapseden, onların rengi ya da etnik geçmişidir, erilliği değildir. Bu

anlamda, Elizabeth V. Spelman bana, sınıf ve ırk baskısının özgüllüğünün, vurgusunu kaybetmeksizin, içsel bir şekilde cinsel baskıya bağlı olduğunu iddia edermiş (ki onaylayacağım bir iddia) gibi görünüyor: önemli olan şu ki, erkekler, erkekler olarak baskı altına alınmazlar ve şurası açık ki pek çoğu –hatta muhtemelen erkeklerin çoğunluğu- baskı altındadır fakat erkekler olarak değil, “renklendirilmiş” ya da sınıf gruplaşmalarının üyesi olarak, cinsel yönelimler ya da erkeklerin baskılanmış olduğu dinsel aidyetler bakımından.

- 22 Özcülük ve yapısalcılık arasındaki karşıtlık bana yanlış bir şeymiş gibi görünüyor: yapısalcılık doğası gereği özcülüğe bağlıdır, zira yapısalcılık yapının işleyişinin hammaddelerinin neler olduğunu açıklığa kavuşturmaya ihtiyaç duyar ve bu hammaddelerin kendisi sonsuz bir geri çekilme varsayımı olmaksızın inşa edilemezdir. Bloklar ya da hammaddeler inşa etmek, bir anlamda, özcü olmalıdır. Kısacası, yapısalcılık eninde sonunda özcülüğü içerir ve ona dayanır.
- 23 Bakınız Spelman (1982).
- 24 Bakınız Gatens (1990) ve ardından Gatens’in çalışmasının etrafındaki tartışmalar, Val Plumwood (1989)’de ve Gatens’in cevabı *Radical Philosophy* 52 (1990)’de içermektedir. Ayrıca bakınız Gatens (1989), Denise Thompson (1989), Genevieve Lloyd (1989), ve Anne Edwards (1989).
- 25 Popülerleştirilmiş ve estetize edilmiş sağlık tutkusuna rağmen, en fit ya da çalışılmış bedenin en güzel beden olduğunu varsaymak için hiçbir sebep yok. Sağlıklı beden normunun inşası üzerine bakınız: Jill Matthews (1987).

## Kaynakça

- Adkins, A.W.H. (1970). *From The Many to the One*. London: Constable.
- Armstrong D. M. (1968). *A Materialist Theory of Mind*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Caddick, Alison. (1986). "Feminism and The Body." *Arena* 74: 60-88.
- Churchland, Patricia. (1986). *Neurophilosophy: Toward a Unified Understanding of The Mind-Brain*. Cambridge: MIT Press.
- Churchland, Paul. (1989). *A Neurocomputational Perspective*. Cambridge: MIT Press.
- Bordo, Susan. (1988). "Anoxeria Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture." Ed. Irene Diomand and Lee Quinby, *Feminism and Foucault: Reflections On Resistance*. Boston: Northeastern University Press.
- (1989a). "The Body and Reproduction of Femininity: A Feminist Appropriation of Foucault." Ed. Alison M. Jaggar ve Susan R. Bordo, *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing* içinde. New Brunswick: Rutgers University Press.
- (1989b). "Reading The Slender Body." ed. Mary Jacobus et al., *Women, Science, and The Body-Politic: Discourses and Representations*. New York: Methuen.
- Brody, Saul Nathaniel. (1974). *The Disease of The Soul: Leprosy in Medieval Literature*. Ithaca: Cornell University Press.
- Butler, Judith. (1990). *Gender Trouble: Feminism And The Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Derrida, Jacques. (1972). *Positions*. Çev. Alan Bass. London: Athlone.
- (1973). *Speech and Phenomena and Other Essays On Husserl's Theory of Signs*. Çev. Alan Bass. Evanston: Northwestern University Press.
- (1976). *Of Grammatology*. Çev. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (1981a). *Dissemination*. Çev. Barbara Johnson. London: Athlone.
- (1981b). "Economimesis" *Diacritics II*: 3-25.
- Descartes, René. (1931-34). *The Philosophical Works of Descartes*. 2 vols. Çev. E. S. Haldane and G.T.R. Ross. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dodds, E.R. (1973). *The Greeks and The Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Edwards, Anne. (1989). "The Sex/Gender Distinction: Has It Outlived Its Usefulness?" *Australian Feminist Studies* 10: 1-12.
- Freud, Sigmund. (1925a). "Negation." *Standard Edition* içinde. Vol. 21.
- (1927). "Fetishism." *Standard Edition* içinde. Vol. 19.
- (1938). "The Splitting of Ego in the Processes of Defence" *Standard Edition* içinde. Vol. 23.
- Fuss, Diana. (1989). *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge.
- Gatens, Moira. (1986a). *Dualisms and Difference: Constructions of Subjectivity in Modern Philosophy*. Ph.D. diss. University Of Sydney.
- (1991a). "Corporeal Representation in/and The Body Politic." Ed, Rosalyn Diprose ve Robyn Ferrell, *Cartographies: Poststructuralism and the Mapping of Bodies and Spaces*, 79-87 içinde. Sydney: Allen and Unwin.
- (1991b). *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality*. Cambridge: Polity Press.
- (1988). "Towards A Feminist Philosophy of the Body." ed. Barbara Caine, E. A. Grosz, ve Marie de Lepervanche, *Crossing Boundaries: Feminism and The Critique of Knowledges*, 59-70. İçinde, Sydney: Allen and Unwin.
- (1990). "A critique of The Sex/Gender Distinction." Ed. Sneja Gunew, *A Reader In Feminist Knowledge* içinde. London: Routledge.
- Goldstein, Kurt. (1963). *Human Nature In the Light of Psychotherapy*. New York: Schocken Books.
- (1971). *Selected Papers*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Grosz, Elizabeth. (1989). *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Sydney: Allen and Unwin.
- (1990c). "A Note On Essentialism and Difference." Ed. Sneja Gunew, *Feminist Knowledge: Critique and Construct*, 332-44 içinde. London: Routledge.
- Jay, Nancy. (1981). "Gender and Dichotomy." *Feminist Studies I*: 38-56.
- Jonas, Hans. (1970). "Spinoza and The Theory of Organism." Ed. Stuart Spicker, *Philosophy of The Body* içinde, 50-69. Chicago: Quadrangle Books.
- Kirby, Vicki. (1987). "On The Cutting Edge: Feminism and Clitoridectomy." *Australian Feminist Studies* 5:35-56.
- (1989a). "Corporeographies." *Inscriptions: Journal for The Critique of Colonial Discourse* 5:103-19.
- (1989b). "Habeas Corpus." *After Image* 17, no.3 8-9.
- Lloyd, Genevieve. (1984). *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. London: Methuen.
- (1989). "Women as Other: Sex, Gender and Subjectivity." *Australian Feminist Studies* 10:13-32.
- Le Doeuff, Michèle. (1987). "Women and Philosophy." Ed. Toril Moi, *French Feminist Thought: A reader* içinde, 181-209. Oxford: Blackwell.
- Luria, A.R. (1973). *The Working Brain: An Introduction To Neuropsychology*, çev. Basil Haigh. Harmondsworth: Penguin.

- Matthews, Jill Julius. (1987). "Building The Body Beautiful: The Femininity of Modernity." *Australian Feminist Studies* 5:17-34.
- Mitchell, Juliet ve J. Rose. (1982). *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and The Ecole Freudienne*. London: MacMillan.
- Plumwood, Val. (1989). "Do We Need Sex/Gender Distinction?" *Radical Philosophy* 51 (Spring): I-II.
- Probyn, Elspeth. (1987). "Bodies and Anti-bodies: Feminis and the Postmodern." *Cultural Studies I*, no.3: 349-61.
- Rothfield, Philipa. (1986). "Subjectivity and the Langugae of The Body." *Arena* 75, 157-65.
- (1988). "Habeus Corpus: Discourse and The Body." *Writings On Dance* 3:6-12.
- Spelman, Elizabeth V. (1982). "Woman as Body :Ancient and Contemporary Views." *Feminist Studies* 8, no. I:109-31.
- Sacks, Oliver. (1985). *The Man Who Mistook His Wife for A Hat*. London: Picador.
- Spelman, Elizabeth V. (1982). "Women as Body: Ancient and Contemporary Views." *Feminist Studies* 8, no.I:109-31.
- Thompson, Denise. (1989). "The Sex/Gender Distinction: A Reconsideration." *Australian Feminist Studies* 10:23-32.

# Bilişsel Bilimde Beden

Alper Açık

Body In Cognitive Science

## Özet

Disiplinler arası yöntemlerle akıl mefhumunu anlama gayretinde olan bilişsel bilim, başlangıcında hâkim olan “bilgisayar olarak akıl” metaforu yüzünden bedeni ihmal etmiştir. Çeşitli dönemlerde bilişin bedenlenmiş bir eylem olduğuna dair uyarılar, son dönemlerde fenomenolojinin de etkisiyle gelişen bedenlenme yaklaşımında önemsenmiş, bilişsel bilimin yapı ve yöntemleri değişmeye başlamıştır. Bilişin mekânını beyin olarak belirleyen eski indirgemeci ve temsilci yaklaşımlardan farklı olarak, akılı çevre-eyleyici etkileşimlerinin bütünlüğünde arayan yeni yaklaşım, algısal bilinçten dile tutarlı açıklamalar sunmaya başlamıştır. Fenomenolojik yöntemle ortaya konan bedensel hislere dair ayrımlar, hem klinik hem de laboratuvar ortamlarında kullanılmaktadır. İkicilik tuzaklarından kaçınılmasını sağlayan bu yeni yönelim, kendini beyinden ibaret görmeye koşullandırılmış insanı bedeniyle barıştıran, bu bedeni de fiziksel ve toplumsal çevre içinde konumlandırarak bütünlüklü bir akıl ve bilinç tahayyülü sunmaktadır. Ne var ki toplumsallığa ve politikliğe yapılan atıflar henüz sınırlı kalmakta, bu da akıl kavramının bireysel sınırlardan kurularılmasını ve hâkim bilimsel nesnellik kandırmacasının yerine bedenlenmiş bir nesnellğin oturtulmasını geciktirmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Bilişsel bilim, bedenlenme, konumlanmış biliş, fenomenoloji, deneysel psikoloji

## Abstract

The early phase of cognitive science - the interdisciplinary study of the mind – neglected the body due to the prominence of the “Mind As Computer” metaphor. Warnings about the embodied nature of cognition that have appeared at different times are now being integrated into the embodiment framework, the recent approach to cognition that is under the influence of phenomenology. Consequently, the structure and methods of cognitive science are changing. The embodied approach is already able to provide consistent descriptions for perceptual and linguistic aspects of cognition. Phenomenologically derived descriptions of aspects of bodily sensations are being employed in clinical and laboratory settings. The new attitude serves the avoidance of dualist traps set by representationalist and reductionist accounts, makes the human come to terms with the body, situates the body within the physical and social environment, and provides a holistic consideration of mind and consciousness. Nevertheless, the references to the political and cultural are still limited, and this delays both the freeing of the mind from the borders of the individual and the replacement of the false objectivity of the hegemonic science with an embodied objectivity.

**Keywords:** Cognitive science, embodiment, situated cognition, phenomenology, experimental psychology

## Bilişsel Bilimin Bedensiz Doğuşu

Bilişsel bilimin (*cognitive science*) tanımını sunan kaynaklarda kısmi farklılıklar göze çarpsa da (Gardner, 1987; Miller, 2003) akıllı ve bilişi (*cognition*) disiplinler arası fikir ve yöntemlerle inceleyen bilim tanımını kullanmak mümkün. Disiplinler arası olma vurgusu tüm eserlerde bulunurken, bilişsel bilimle anılan bilimlerin hangileri olduğuna baktığımızda gene kaynaktan kaynağa ufak farklılıklar olabiliyor (Miller, 2003; Thompson, 2007). Bilişsel bilimin kökenine – ya da köken mitine – dair değerlendirmelerde (Miller, 2003) felsefe, dilbilim, antropoloji, sinirbilim, bilgisayar bilimi ve psikolojinin sıralandığını görüyoruz. Bu yazıda aklın ne olduğunu araştıran bilişsel bilimin bedene dair yöntemsel ve kavramsal tercihlerinin, biliş nedir gibi sorulara verilen cevapları nasıl etkilediğine odaklanılacak.

Bilişsel bilim tabiri 1970’lerden itibaren duyulmaya başlanırsa da (Gardner, 1987), doğumunu 1950’lere, psikoloji tarihinde bilişsel devrim<sup>1</sup> denen sürecin başlangıcına götürmek mümkün. Her psikoloji tarihi değerlendirmesinde görülebileceği gibi, deneysel psikolojinin<sup>2</sup> yirminci yüzyılın ilk yarısında hâkim yaklaşımı davranışçılıktı. Bu dönemde psikoloji, uyaranlar ve tepkiler arasındaki kurallı ilişkiler üzerinden davranışın tanımlanması ve kontrolüne yönelik çaba olarak tanımlanıyordu (Watson, 1913). Bilincin bilimi olarak 19. yüzyıl sonlarında kurulan psikoloji, davranış bilimine dönüşmüştü. Hafıza, bilinç gibi mefhumlar dışarıdan gözlenemedikleri için bilimin konusu sayılmıyor, akıl “kara kutu” addediliyordu. Ancak fizyolojideki gelişmelerle beyinden alınan elektriksel ölçümler kara kutuyu açmaya başlarken, Nazi şifrelerinin kırılması gayesiyle geliştirilen bilgisayarlar, akıl kavramını sadece psikolojide değil, yapay zekâ çalışmalarından dilbilime merkezi bir konuma oturtuyordu.

Bilişsel bilimin “bedensiz” doğuşunun en önemli sebebi kara kutu metaforunun yerini alan “Bilgisayar Olarak Akıl” metaforuydu. İkinci dünya savaşında Almanya ordusunun kullandığı kodların çözülmesi için binlerce kişinin kâğıt kalemle gerçekleştirdiği işlemlerin otomatikleşmesini sağlayacak bilgisayar öncülleri geliştirilmekteydi. Alan Turing gibi araştırmacıların hem bilgisayarların yapacakları hesaplamaların prensipleri konusunda (Turing, 1937) hem de bilgisayarların gerçek anlamda düşünebileceklerine dair

fikirleri (Turing, 1950) tüm toplumu etkilemekteydi. Bilgisayarların, mantıksal işlemleri üzerlerindeki yazılımlara uygun olarak gerçekleştiren makineler olduğu söylenebilecekse de, bilişsel bilimde aklın ne şekilde tanımlanacağını belirleyen, bilişin bilgisayarda olduğu gibi sembolik temsiller üzerinde gerçekleşen hesaplamalar (*computation*) olduğu fikriydi (Thompson, 2007; Varela vd., 1991). Nasıl bilgisayarlar kendilerine girdi olarak sunulan sembolleri hesaplamalara tabi tutup yine sembolik olarak ifade edilen çıktılara dönüştürüyorsa, beyin de böyle çalışıyor olmalı, bu işlemler düşünceden algıya, hafızadan hayal kurmaya tüm bilişsel becerileri açıklayabilmeliydi. Bilgisayarlarda önemli olanın donanım değil yazılım olması, yazılımın da beyinde gerçekleşen, semboller üzerindeki mantıksal operasyonlara indirgenmesi, bilişsel bilimin akıl ve bilişi anlamak için bedeni ve çevreyi topyekûn kadrajdan çıkarmasına yol açıyordu.

Bilişsel bilimde sık karşımıza çıkan temsil fikrine yakından bakmakta fayda var. Bir nesneye bakıldığında yüzeyinden yansıyan ışık göze girer ve retinaya ulaşır, ışıkla etkileşen hücrelerin elektriksel durumları değişir, elektrik akımları görme siniri üzerinden beyne gider. Beyinde ortaya çıkan elektrokimyasal durumlar, göze ulaşan ışıkla, yani karşılaşmış nesne ile ilintili olur. Renge, şekle, büyüklüğe ve uzamda konuma göre değişkenlik gösterir. Bu açıdan beyin durumlarının dışarıdaki nesne hakkında, hatta bu nesneyi tabirin esnek kullanılışıyla temsil eder nitelikte olduklarını ifade etmek yanlış olmayabilir. Ne var ki bir su birikintisine birkaç taş attığımız zaman su yüzeyinde belirecek dalga desenleri de attığımız taşların sayısı, yoğunluğu ve hacmi gibi özellikleri ile alakalı olacaktır. Ya da ayın yüzeyinde gördüğümüz kraterin boyutu, yüz bin yıl önce o noktaya düşmüş ve yok olmuş meteorun özelliklerini çıkarsamak için kullanılabilir. Ama bilişsel bilimin başlangıcında karşımıza çıkan ve halen etkisini sürdüren yaklaşımda böylesine ilişkiler değil, dışarıdaki nesnelerin yerini tutan sembolik temsiller ve bunların üzerinde gerçekleştirilen hesaplamalar var. Bu hesaplamaların bilişin kendisine tekabül ettiği söylenirken gözden kaçan önemli bir detay mevcut. İnsanların hesaplama eylemi bireysel değil sosyokültürel bir eylemdir (Hutchins, 1995). Hesap yapan kişi, ya da tercih edeceğimiz terimle eyleyici<sup>3</sup>, sosyokültürel olarak gelişmiş sembol sistemleri (harfler, sayılar vs.) ile kâğıt- kalem kullanarak hesaplama gerçekleştirirken hem algılar hem de hareket eder. Bu da hesaplamının sosyokültürel kaynaklarını ve

bedenlenmiş (*embodied*) bir eylem olduğunu göstermekte. Bilgisayarlardaki donanımın, yani bedenin, hesaplamalar açısından önemsizliği ve sadece yazılımda hayat bulan soyut mantık işlemlerinin akıl süreçlerine tekabül ettiği hatırlanır- sa, bilişin bireye atfedilişinin sorgulanması gerekliliği de ortaya çıkıyor. Thompson'un (2007) da altını çizdiği gibi, bu haliyle bireyin eyleminden soyutlanan hesaplama, bireysel bilişin değil sosyokültürel semboller sisteminin özünü ortaya çıkarıyor. Bağlamdan koparılmış ve yerine oturmayan bir benzetme ile bireysel akla atfedilmiş hesaplama fikri, bilişi açıklamak için akılda oldukları varsayılan sembolik temsillerle birleştirilmiş oluyor.

Literatürde bilişselcilik (*cognitivism*, Varela vd., 1991) ifade- siyle karşılanan bu yaklaşım<sup>4</sup>, bedeni –metafiziksel tavra göre – akıl ve/veya beynin hükmünde hareketler gerçekleştiren bir nesneye dönüştürüyordu. İşlevselci (*functionalist*) felsefeciler (Putnam, 1960), sembolik temsiller üzerindeki işlemlerin bilişin özü olduğunu ve bu işlemleri gerçekleştirebilen tüm sistemlerin –biyolojik, yapay, ya da sanal– bilişsel özellik gösterceklerini söylüyordu. Bilgisayarın üzerindeki yazılım ile yaptığı bir hesabı, benim sosyokültürel tarihim içerisinde elime kâğıt kalem alıp el hareketleri ve çizimler ile yapmayı öğrenmiş olmam, yüzeysel ve bilişin kendisiyle alakası olmayan bir detaya indirgeniyordu. Bilişin bu tanımı, kafadan dikkatlice çıkarılmış, hasar görmeden kendisini hayatta tutacak sıvılarla dolu bir fiçiyi yerleştirilmiş beynin (Putnam, 1981), bir bilgisayarca kontrol edilen elektrik akımları sayesinde normalde aldıklarına eş girdileri alması ve çıktılarını dışarıya sunması sağlanırsa düşünmeye devam edeceğini, bilinç sahibi olacağını anlatan düşünce deneylerini beraberinde getirmektedir. Bedenden ve çevreden bağımsız kurgulanan biliş ve bilinç, dünyaca ünlü sinirbilimcilerin suratımıza “bir avuç nöronun başka bir şey değilsin” (Crick, 1994) diye haykırmasını sağlıyordu. Nöral indirgemecilik denilen bu paradigmada beden ve çevreden bahsedilirken kast edilen, beden ve çevrenin asılları değil, akıldaki temsilleri oluyor. Beyni temsil üreten değil, eyleyici-çevre etkileşiminin kurallarını öğrenen bir organ olarak ele alan, dünya ulaşılabilirliğim mesafede dururken ben neden onu zihnimde temsil edeyim diye soran teoriler (O'Regan & Noë, 2001) ve öznel deneyimle sinir sistemini metodolojik olarak birleştiren nörofenomenoloji (Varela, 1996), bilişselcilik ege- menliği yüzünden bilişsel bilim tarihine oldukça geç gireceklerdi. Akıllı ve açıklanması çoğu zaman imkânsız görünmüş

bilinci beyindeki sembolik temsiller üzerinde gerçekleşen hesaplamalara indirgeyen bilişsel bilim çocuğu, bedensiz doğmuştu.

## Beyin ve Beden

1950'lerde, Penfield (Penfield & Jasper, 1954) epilepsi ve beyin tümörü ameliyatlarını lokal anestezi kullanarak hastaları bilinçli olarak gerçekleştiriyor, bu sırada beynin farklı kısımlarına uyguladığı küçük elektriksel akımların etkilerini ölçerek insan serebral korteksinin fonksiyonel haritalandırmasını çıkarıyordu. Belli korteks bölgeleri uyarıldığında kişiler farklı uzuvlarına dokunulduğunu hissettiklerini söylerken, diğer bölgeler uyarıldığında belli uzuvlarda istemsiz hareketler meydana geliyordu. Söz konusu bölgelerde bedenin her uzvu için o uzvun işlevine göre büyüklüğe sahip alanların olması, bedenin beyinde topografik olarak temsil edildiğini gösteriyordu. Sanatçılar tarafından uzuvları asıl büyüklüklerinde değil, beyinde kapladıkları alana göre çizilen dudakları ve elleri büyük, gövde kısımları dar *erkek* figürleri, uzuvların beyindeki temsil boyutlarının uzvun hareket repertuarı ile orantılı olduğuna işaret ediyordu. Bu bulgular beden yüzeyinden gelen bilgileri toplayan ve bedene komutlar gönderen beyin tahayyülünü güçlendiriyor, beyin faaliyetlerinin beyin bedenin bir parçası değilmişçesine ele alınmasına sebep oluyordu.

Günümüzde bedenin duruş ve hareketlerine dair birçok nöral faaliyet tanımlanmış durumda. Bunların bazıları insanı insan yaptığı düşünülen özelliklerle ilgili. Beyinden yapılan ölçümlere dayalı çalışmalarda, insanlarda eylem istemi oluşmadan saniyeler önce istemin öngörülebileceği, eylem bir karar içerecekse, kararın ne yönde olduğunun önceden bilinebileceği gösteriliyor (Soon vd., 2008), bu sonuçlara bakılarak serbest iradenin yanılsama olduğuna dair iddialarda bulunuluyor. Beyine elektriksel akımların gönderildiği araştırmalarda kişilerde eylem isteminin yaratılabileceği, ortada gerçek hareket olmamasına rağmen kişide hareket etmişlik hissinin uyandırılabilirliği sergileniyor (Desmurget vd., 2009). Bir hayvanda hem kendisi bir hareketi gerçekleştirirken hem de aynı hareket başka bir hayvan tarafından yapılırken aktifleşen ayna nöronlarının, dil becerisinden zihin kuramına, duyguların bulaşıcılığından taklit yetimize tüm sosyalligimizi

açıklayacağı iddia ediliyor (Rizzolatti & Sinigaglia, 2008). Toplumsallığı ve bedeni de kapsayarak tüm bilişin sadece beyindeki faaliyetlerle ve nöral temsillerle açıklanışı nöral indirgemeciliği gözler önüne seriyor.

Sinirbilimdeki heyecan verici gelişmeler, genel olarak sinir sisteminin bedeninin içerisinde neden evrimleştiği konusunun ihmal edilmesini de sağlamakta (Maturana & Varela 1986/2010, 157-163). Amip gibi tek hücreli bir canlıda, tanım gereği uzmanlaşmış hücreler, dolayısıyla sinir sistemi mevcut değil. Gene de amip, diğer canlılar gibi çevredeki durumlardan etkilenir, yani çevreyi duyumsar ve buna bağlı olarak hareket eder. Bu da bu canlıda duyu ve hareket yapının aynı hücre üzerinde olduğunu, bu ikisi arasındaki bağlantılılığın hücrenin metabolik süreçler ağı sayesinde cereyan ettiğini gösterir. Ne var ki, iki hücre katmanından oluşan su canlıları olan hidralarda durum daha farklı. On milimetre civarı boya sahip hidranın hücrelerinin farklı işlevleri var. Duyu hücreleri hidraya dokunuşlara tepki verirken kas hücreleri hidranın hareketini belirler. Organizmanın boyutundan dolayı davranışın oluşması için bu duyu ve hareket yüzeyleri arasında iletişim olması gerekir. Bunu sağlayan duyu ve motor hücreleri arasında bulunan ve her ikisine de bağlantılı nöron denilen sinir hücreleridir. İnsanı düşündüğümüzde, yerdeki cisimden yansıyan ışık retinadaki hücreleri etkiler ve insanın bu cisme ayağıyla vurması söz konusu olacaksa gözle ayak arasındaki mesafenin sinir sisteminin sağladığı elektriksel akımlarla aşılması gerekir. Hidra ve insan örnekleri, sinir sisteminin çok hücreli canlılarda duyu ve hareket yüzeyleri arasındaki bilgi akışının sağlanması için evrimleştiğini gösterirken, neden ve tam olarak hangi evrimsel dönemden sonra sinirsel temsiller üretmeye başladığını sorgulamaya da davet eder.

## Bir öncü: J.J Gibson'ın Sağlayıcıları

Bilişin temsiller üzerinde işlemler olduğu fikrinin bir sonucu özellikle algı çalışmalarında kullanılan metotların yapısıdır. İnsanlarla gerçekleştirilen deneylerin büyük çoğunluğunda, laboratuvarında hareketsiz şekilde ekrandaki basit şekillerle bakan ve bunlara düğmelere basarak tepki veren bir deney katılımcısı görürüz. Katılımcı deney boyunca başına gelecekleri sabitçe beklemekte, gayelerine göre hareket edişini, yani

eyleyiciliğini askıya almakta (Costall, 2008), sadece ekranda olanları, yani kendi başına gelenleri ifade eden bir bildiriciye dönüşmektedir (Gallagher, 2010). Burada katılımcının durumunun ve kullanılan uyaranların gündelik hayat koşullarından farklı olduğunu görmek zor değil. Doğal koşullar, içerik açısından karmaşık ve üç boyutlu görsel dünyayı ve sürekli hareket halinde olmayı içeriyor. Çevresiyle etkileşim esnasında doğal uyaranlarla karşılaşan organizmalardan ve laboratuvarında basit uyaranlara maruz bırakılan deneklerden alınan nöral ölçümlerin niteliksel farkları günümüzde gösterilmiş durumda (Felsen & Dan, 2005). Bilişsel bilime dair ilk gelişmelerin yaşandığı 1950'lerde algı teorisini geliştirmeye başlayan Gibson'un (1950) vurgusu, klasik deneylerdeki basit uyaranlar ve hareketsiz denekler ile algının anlaşılacağıdır. Bunların yerini gerçek dünyayı bedenini kullanarak algılayan eyleyicilerin deneyimlerinin bütünlükleriyle anlaşılmasına yönelik yöntem ve fikirler almalıdır.

Gibson'da bedenlenmiş eyleyiciliğin ekolojisini buluyoruz (Costall, 2008). Gibson uyarını anlamada çevreden gelen ışığın bütünsel bir analizini yapmaya çalışırken, bu uyarın üzerinde bedeninin hareketlerinin etkisini de tanımlıyor. Bedensel hareketlerle algılananda değişiklik olduğu kabulü, bizi uyarın ile başlayan ve tepki ile son bulan doğrusal bir süreç tahayyülünden çıkartıp, hareketlerin algıyı, algılananların da yeni hareketleri doğurduğu döngüsel bir çerçeveye götürüyor. Her adımımızda uzamda yerimiz değiştiği için gördüklerimiz değişiyor, ama bu değişkenliğin içinde düz hareket esnasında varılacak yerin görsel alanımızdaki konumu gibi değişmezlikler de (*invariants*) mevcut. Görsel sistem dendiğinde çoğu araştırmacının aklına sadece gözler ve görsel sinyallere göre faaliyeti değişen beyin kısımları gelirken, Gibson bize görme sisteminin ayakları da olduğunu söylüyor. Çünkü gözler göz kaslarıyla hareket ettikleri gibi kafa hareketleri ile de hareket ederler. Kafa da sadece boyun hareketleriyle değil ayakların bedene yer değiştirtmesi sayesinde de hareket eder. Gibson'daki görmenin bir nesneyi tutmaktan çok da farklı bir kefiye konmadığını söyleyebiliriz (Costall, 2008). Algı, dünyaya uzanma ya da dünya ile temas olarak düşünülebilir, ama tabii görünmez bir uzuvla. Bilişsel bilimdeki ana akım yaklaşımlarda dünya ile sembolik zihinsel temsiller üzerinden ilişki kurulurken pasif arayüz statüsündeki beden, her türlü temsili reddeden (Gibson, 1979, 279) ve bilginin hareketlerimize göre belirlenen, değişmezlikleri de içeren ışıktaki olduğunu söyleyen Gibson'da algıyı mümkün kılan ögeye dönüşüyor.

Gibson'ın özellikle nesnelere tanımda temsilsiz bir teori üretirken yaptığı kritik katkı "sağlayıcı" (*affordance*) kavramı (Gibson, 1979). Çevredekiler hayvana iyi ya da kötü ne sunuyor, ne sağlıyor? Bıçak bana kesmeyi ya da atmayı sağlayabilir, açık bir kapı geçiş sağlayabilir. Su, içmeyi, onunla yıkanmayı sağlayabilir. Ama bıçak bana atmayı ancak elim varsa sağlar, açık kapı bedenim belli bir hacmin altında ise bana geçişe izin verir, su yeni su içmişsem bana susuzluk gidermeyi sağlama özelliğini kaybeder. Bu nesnelere biriyile karşılaşıldığında gerçekleşen, akılda saklanmış temsiline aktif hale gelmesi değil, sağlayıcıların dolaysız olarak algılanmasıdır. Aynı şekilde bir dal parçası benim için deliğe sokulacak araçlığı ya da ısınmayı sağlayabilecekken, kunduz için üstüne çıkıp etrafı yüksekte görmeyi, kuş içinse altında solucanları barındırmayı sağlayabilir. Sağlayıcıların nesne-özne, dışarı-içeri, madde ve mana gibi ikilikleri ortadan kaldıran, hem fiziksel hem zihinsel bir noktada duran, eyleyicinin hem ne amaçladığına hem de nesnenin ne olduğuna özdeş, son derece özgün ve melez bir noktada durduklarını belirtmeliyiz. Eyleyici-çevre bütünlüğünün bozulmazlığını ve nesne tanımının sağlayıcı algılamadan ibaret olduğunu bize gösteren Gibson, bu sayede beden-akıl ikiliğine bir alternatif sunup, ikicilik çıkmazlarından çıkış arayanlara yol göstermiş oluyor (Costall, 2008).

## Bedenlenme Fikrine Doğru

1990'larda belirginleşmeye başlayan bilişsel bilim yaklaşımı, bedenlenmiş akıl fikrini öne çıkaran enaktif/canlandırıcı biliş olarak adlandırılır (Varela vd., 1991). İngilizce'de hem kanun yapma, hem de oyun sergileme veya bir mizansenin canlandırma anlamına gelen *enactment* sözcüğünden türetilen bu kelimenin seçilme sebebi bu yaklaşımı öncekilerden ayıran temel özellikleri de belirlemektedir. Burada biliş kendiliğinden var olan dünyanın yine kendiliğinden var olan akıl tarafından temsil edilmesi değil, "dünyadaki bir varlığın eylemlerinin çeşitlilik tarihi sayesinde akıl ve dünyanın birlikte canlandırılması/ sergilenmesidir" (Varela vd., 1991, 9). Önerilen, akıl ve dünyanın birbirlerinden ayrı düşünülmemeyeceğine dair, Gibson'dakine benzer bir bütünsellik arayışıdır. Aklın durduğu nokta beden sınırları içerisinde, ya da bu bireyin sinir sisteminde değil, eyleyicinin bedensel özellikleri ile şekillenen çevre-eyleyici etkileşimlerinin tüm yönlerindedir.

Varela ve çalışma arkadaşlarının (1991) bedenlenme tanımı bilişsel bilim öncesinde akıl-beden bütünlüğüne dikkat çekenlerin söyledikleriyle ve yakın dönemlerde yapılan tanımlamalarla örtüşmektedir: "Bedenlenmiş terimini kullanarak iki noktanın altını çizmek istiyoruz: öncelikle biliş, belirli duyuşal-hareketsel kapasiteleri olan bir bedene sahip olmaktan kaynaklanan deneyimlere bağlıdır, ve ikinci olarak, bu bireysel duyuşal-hareketsel yetilerin kendileri daha kapsayıcı bir biyolojik, psikolojik ve kültürel bağlama içkindirler" (Varela vd., 1991: 172). Bu yaklaşımda ikicilikten miras kalmış zihin-bedenin ontolojik farklılığına karşı çıkış bulunur. İçteki zihinsel yapıların dıştaki fiziksel olanı temsil ettiğine dair ön kabule karşı çıkılır. Bunun için de beden ve akıl kavramları, süregiden organizma ve çevre etkileşiminin farklı yönlerini belirtmekte işe yarayan, ama ontolojik farkı olmayan araçlar olarak görülür ve kullanılır. Benzer fikirleri John Dewey (1925, 1938; Johnson & Rohrer, 2007) henüz yirminci yüzyılın başlarında dile getirmiştir. O da felsefenin başını ağrıtan soruların cevaplarının organizmanın doğada, sinir sisteminin de organizmanın içinde olduğunu idrak etmekten geçtiğini söylerken (Dewey, 1925), bilişselci indirgemecilikte olacağı gibi biliş konusunda beyne imtiyazlı bir yer tahsis edilmesine karşı durur. Bedenlenmenin, eyleyici bedeninin hayatta konumlanmış (*situated*) bilişte nasıl bir rol oynadığına baktığını söyleyen tanımlar, beden-akıl ayrılığı açısından daha geri bir noktada dursa da, fenomenolojiden etkilenen yaklaşımlarda beden ile mümkün olan eyleyiciliğin, bilişle özdeş olduğunu görüyoruz (O'Regan & Noë, 2001).

Bedenlenmeyi günümüzde heyecan verici kılan bir diğer etmen yukarıda gördüğümüz Francis Crick (1995) gibi bilim insanlarının "beyninden başka bir şey değilsin" tarzı ifadelerinde hayat bulan nöral indirgemeciliğe sıkı bir alternatif oluşturması. Temsiller ve üzerlerindeki operasyonlar olarak tanımlanan bilişin, beyne ve işlevlerine indirgenmesi gerektiğini savunanlar, bilişin sadece beyinde olmadığını söyleyen her yaklaşımın doğaüstüne/ruha kapı açan bir ikicilik olacağını düşünüyor olabilirler. Bu iddiada bulunanlara sorulması gereken soru felsefeci Susan Hurley'den geliyor (*Noë*, 2009): Kafatası tılsımlı bir zar mı da sadece içindekiler düşünce ve bilinci mümkün kılıyor? Asıl ikicilik bilinç üreten şey ile bilinç üretmeyen şey ayrımını kullanmak ve bunların ilkinin kafanın içine sokup gerisini dışarıda bırakmak değil mi? *Noë'nin* (2009) belirttiği gibi deriyi de tılsımlı bir zar kabul etmediğimizde, bilinç dediğimiz olayın ardındaki nedensel

süreçler neden sınırları aşan ve beden ile dünyayı içeren süreçler olmasınlar?

## Beden ve Algısal Bilinç

Algıyı ve algıladıklarımızın bilincimizde belirşlerini temsil kavramına başvurmadan ve kafatası ya da deri içine sıkışmadan nasıl çevre-eyleyici bütünlüğünde konumlandırabiliriz? Sinirbilimsel yazında karşımıza algısal bilincin açıklamaları olarak çeşitli beyin bölgelerindeki aktivasyon, belli frekanslardaki elektriksel dalgalanmalar, hatta kuantum süreçleri çıkmakta. Ama bunların hiç birisi içi ıslak ve karanlık bir kafanın içindeki elektrik akımlarından bazılarının nasıl oluyor da renklere, diğerlerinin notalara, ötekilerin ise tenimizdeki dokunuşlara dönüştüğünü açıklamaya yetmiyor<sup>5</sup>. Eyleyici-çevre etkileşiminin yapısının algısal bilinci oluşturduğunu iddia eden duyu-hareketsel olumsuzluklar<sup>6</sup> teorisi, bu boşluğu kapatabilecek bir bedenlenmiş algı teorisidir (O'Regan & Noë, 2001).

O'Regan ve Noë'de (2001) görme pasif şekilde sahnelerle karşılaşma ve bunlardan temsil üretmekle değil, belli kuralara bağlı olarak gerçekleşen bir keşif faaliyeti olarak açıklanır. Kendi eksenimiz etrafında soldan sağa döndüğümüzü düşünelim. Bu hareket esnasında görme alanımıza sağ taraftan yeni görsel nesnelere girerken, sol taraftakiler ise görme alanını terk edecektir. Bu deneyimin sebebi insanlarda gözlerin öne bakması ve kapsadıkları alanın yaklaşık olarak öndeki 180 dereceye tekabül etmesidir. Aynı hareketi yaparken duyma alanımızda ne olduğuna bakalım. Yer değiştirmeden ses çıkaran cisimler arkamıza geçtiklerinde halen duyulur haldedirler, çünkü onlardan kaynaklanan hava titreşimleri kulak deliğinden girebilmekte, ancak dış kulağın şekli yüzünden önden gelen seslere göre daha farklı bir frekans filtrelemesine tabi tutulmaktadır. Aynı sesin, biz dönüşümüzün farklı fazlarında iken bir kulağa diğerine oranla geldiği zaman da değişmektedir. Bunun sebebi de kulakların kafanın iki yanında olmaları, aralarında mesafe bulunmasıdır. Bu teoride duyu-hareketsel olumsuzluk ile kastedilen de hareket eylemleri ile ortaya çıkan duyuşal değişiklikleri belirleyen kuralların yapısıdır. Gördüğümüz gibi bu kurallar farklı duyuşlar için farklıdır. Eyleyicinin duyuya özgü duyu-hareketsel olumsuzluklara dair bilgisini kullanarak sergilediği keşif faaliyeti de görme ve duymanın tam olarak kendisidir.

Dönme örneği ile açıkladığımız duyu-hareketsel olumsuzluklar duyu organlarının özelliklerinden kaynaklanırlardı, ikinci tip olumsuzluklar algılananın kendisinin görsel (ya da diğer duyuşal) özelliklerinden kaynaklanıyor. Yerde bir küre olduğunu ve bizim bu küreye bakar şekilde ve merkezine uzaklığımızı değiştirmeden, ona bakmaya devam ederek dairesel dönme gerçekleştirdiğimiz düşünelim. Ortam ışığının eşit dağıldığı varsayıldığında hareketimiz esnasında küreden gelen yansıma değişmez. Bu durum nesnenin başka bir şey değil de küre olmasından kaynaklanır. Eğer nesne bir küp olsa idi, bize gelen yansıma kenar ve yüzeyler arasında değişir dururdu. Biz retinamızdan beynin diğer bölgelerine giden bağlantıların tamamını da değiştirsek, tasvir ettiğimiz küre etrafında dönüş esnasında yansımanın değişmezliği baki kalır. Çünkü bu retina veya beynin geri kalanı ile ilgili değildir, nesnenin kendi özelliğidir. Bizim bilincimizde bu anda bir küre belirmesinin nedeni de bir küre temsili-nin akılda oluşması değil, bu deneyim esnasında algılayanın bilgisine vakıf olduğu küreye dair duyu organı ve küre kaynaklı duyu-hareketsel olumsuzlukları aktif bir şekilde kullanmasıdır.

Yukarıdaki örneklerin gösterdiği, görsel şeklin niteliğinin, yani bizim bilincimizdeki belirşinin, biz bu şekle oranla, ya da şekil bize oranla hareket ederken ortaya çıkan algısal değişikliklerin tümü olduğudur (O'Regan & Noë, 2001, 942). Her ne kadar duyu-hareketsel değişiklikler sınırsız sayıda da olsa, beynimiz bu değişikliklere dair kuralları, yani duyu-hareketsel olumsuzlukları öğrenir ve görmedeki rolü de temsil üretmek değil, bu kurallarla keşif faaliyetinin sürmesini sağlamaktır. Görsel bilincimizin içeriğini belirleyen, dikkatimizi görsel dünyanın farklı yönlerine çevirdiğimizde görülen ile görme organları arasındaki ilişkilere içkin bir duyu-hareketsel olumsuzluklar kümesinin aktif olarak kullanılmaya başlanmasıdır. O sırada hangi duyu-hareketsel olumsuzluklar aktif şekilde kullanılıyorsa, bilinç içeriği de başka bir mekanizmaya atfa gerek kalmadan belirlenmiş olur.

## Beden ve Soyut Düşünce

İnsan algısını duyu-hareketsel olumsuzluk teorisi çerçevesinde temsillerden arınmış bir şekilde açıklayabilmek bile bedenlenme yaklaşımı ile soyut düşünce ilişkilerine dair henüz bir

şey söylemedik. Boşluğu doldurmak için gereken, dil ve akıl yürütme gibi yetilerin birbirleri ve çevre ile etkileşen organizmaların temel duyu-hareketsel kapasitelerinden nasıl türediğinin gösterilmesidir. Maalesef bu konuda bedenlenme yaklaşımının kat ettiği mesafe oldukça sınırlı. Önceki cümlelerde kullanılan *boşluğu doldurmak* ve *bedenlenme yaklaşımının kat ettiği mesafe* metaforlarına dikkat edelim. İkincisinde bedenlenme yaklaşımı gibi soyut bir tutumun, mesafe kat etmek gibi oldukça somut, uzamda yer değiştirmeye tekabül eden bir ifade ile verildiğini görüyoruz. Burada karşımıza çıkan, dilden matematiğe tüm soyut düşünce temelli yetileri organizmanın duyu-hareketsel kapasitesinde arayan Lakoff ve Johnson'un (1999) kavramsal metaforlarından biri. Bu metaforlar kendilerine kaynak teşkil eden duyu-hareketsel bir alandan soyut bir kavrama eşleme yapmakta kullanılıyorlar. Örneğimizdeki metafor "amaca yönelik etkinlikler yolculuktur" (*The purposeful activities are journeys*) olarak düşünülebilir. Buradaki kaynak alan, uzamdaki hareketimizden, bunun içerisindeki çıkış ve varış noktalarından, bir istikametten ve hareketimizi kısıtlayacak engellerden oluşuyor. Bunları sırası ile hedefimiz olan akılsal etkinliğin başlangıç ve bitiş durumları (soyut düşüncenin açıklanamadığı ve açıklanabildiği durumlar), ulaşmak istenen kasıt (duyu-hareketsel kapasitelerle açıklanmış soyut düşünce), ulaşma süreci (geliştirilen teori ve yapılan deneyler) ve amaçlara ulaşmaya çalışırken ortaya çıkan güçlükler (eşleme metaforu bulamadığımız örnekler) eşliyoruz. Bir diğer önemli metafor "kategoriler kaptır" metaforu. Kategoriler, kaplar gibi muhtevindirler, bazı şeyleri ihtiva ederler, diğer şeyler ise dışlarında kalır. Buradan şu küme kuralını türetmek çok kolaydır: Kalem kutunun içinde, kutu dolabın içinde ise, kalemin de dolabın içinde olması fiziksel bir gerçekliğe tekabül ediyorsa, insan bir hayvandır, hayvanlar canlıdır dediğimde aynı kesinlikle insanların da canlı olduğunu söyleyebiliyorum. Her ne kadar bedenlenmenin soyut düşünceyi henüz bütünüyle açıklayabildiğini söyleyemesek de, dilde karşımıza çıkan duyu-hareketsel alandan soyut alana yapılan eşlemeler, *atılması gereken adımların doğru yönde gittiğini* gösteriyor.

## Bedenlenmiş Biliş Çalışmaları

Elimizle tuttuğumuz bir cismin sıcaklığı ilk kez gördüğümüz bir kişi hakkında ne düşüneceğimizi, ya da kafamızı

belli bir yönde hareket ettiriyor oluşumuz duyduğumuz bir argümanı ne kadar sağlam bulduğumuzu belirleyebilir mi? Tersinden bakacak olursak, geleceği düşünürken geleceğin dilde önümüzle ifade edilmesi beden duruşunu etkiler mi? Bu bölümde örneklerini vereceğimiz bilişsel bilim çalışmalarında dilde mevcut metaforlar sayesinde bilişten bedensel duruma ve bedensel durumdan bilişe ne gibi aktarımların olduğu araştırılıyor. Bir deneyde (Strack vd., 1998) katılımcılara deneyin amacının bir kalemi elimiz dışında bir uzuvla nasıl kullanabildiğimizi ölçmek olduğu söyleniyor. Gruplardan birine kalemin arkasının alt ve üst dudak arasında, diğer gruba ise dişlerin arasında tutulacağı söyleniyor. Kişiler bu şekilde deneyin asıl amacı ile ilgisi olmayan çeşitli sorulara cevap verdikten sonra tüm katılımcılara aynı karikatür gösteriliyor ve karikatürü ne kadar komik buldukları soruluyor. Dudak grubu karikatürü az komik bulurken, diş grubu karikatürü daha komik bulduklarını söylüyor. Araştırmacılara göre bunun sebebi dudak arasında kalem tutarken suratın somurtkan, dişler arasında tutulduğunda ise gülümseyen bir ifade alması. Katılımcılarsa suratlarında bu ifadelerin oluşmuş olduğunun farkında değiller. Yani suratın durumunun kişiler farkında olmadan değiştirilmesi, karşılaşılan karikatürün komik bulunup bulunmayacağı üzerinde etkili oluyor. Hareket yerine dokunsal duyuları kullanan benzer deneylerde ellerinde sert bir cisim tutanların cinsiyeti belli olmayan suratı7 erkek olarak, yumuşak cisim tutanların ise aynı suratı kadın olarak algıladıkları gösteriliyor (Slepian vd., 2011). Bir başka deneyde (Miles vd., 2010) katılımcıların yarısından geçmişte yaşadıkları bir olay, diğer yarısından gelecekte yaşayacakları bir olay düşünmeleri isteniyor. Birinci gruptakilerin farkında olmadan geriye doğru, diğerlerinin ise öne eğildikleri gözlenince, bu durumun dilde kullandığımız ileri-gelecek ve geri-geçmiş özdeşlikleriyle alakalı olduğu savunuluyor. Bu gibi deneylerde bilişsel durumun bedenin durumunu ya da beden üzerindeki dokunsal değerlendirmeleri, ya da beden dair durumların bilişi farkındalık dışında etkiledikleri savunulmaktadır.

Bu kısımda özetlenen çalışmalarda hem bedenlenmiş biliş, hem de sosyal-eleştirel açılardan can alıcı hataların yapıldığı iddia edilebilir. Öncelikle "bedenin durumunun aklın durumlarını, aklın durumlarının da bedenin durumlarını etkileyeceği" fikrinde unutulmuş olan, önceki bölümlerde ortaya koymaya çalıştığımız felsefe. Eğer aklın bedenden bağımsız durumları yoksa, bilişimiz çevre-organizma bütünlüğün-

den öte var olamıyorsa, o zaman ortada etkilenecek “aklın durumları” diye bir mefhum da yok (Wilson & Golonka, 2013). Belirli gayeler ile çevrelerinde etkin olan eyleyicilerin, amaçları doğrultusunda gerçekleştirdikleri etkileşimler hakkında bize yeni bilgiler sunmuyorlar ve bedenlenmiş eylemin çevredeki hangi bilgi veya kaynaklara yöneldikleri konusunda sessizler. Ayrıca, kullanılan uyaranların basitliği ve sergilenen hareketlerin yapaylığı, gerçek hayatta karşımıza çıkan ekolojiden çok farklı (Gibson, 1950). Üstelik bu tarz çalışmaların aklın veya bilişin ne oldukları konusunda katkılarının olmaması bir tarafa, mesela sertliğin erkeklikle ilişkilendirildiğini, bunun sebebinin öğrenilmişlik ve dil olduğunu söyleyip geçmeleri, sosyopolitik değerlendirmeler adına oldukça düşük bir çözünürlük sunarken, bedenlenme yaklaşımının tersine indirgemeci bir pozisyon aldıklarını gösteriyor.

## Fenomenoloji Etkisi – Beden İmgesi ve Beden Şeması ayrımı

Öznel deneyimlerimize dair farkındalığımızı, inanç, beklenti ve değerlendirmelerimizden arınmış bir şekilde, birinci şahıs bilgisi olarak ifade etmemiz mümkün mü? Karşılaştığımız görüntüler, sesler ve dokunuşlar ile doğrudan ve dilden arınmış bir karşılaşma yaşamak, yani fenomenlerin niteliklerini –kırmızılıklarını, yumuşaklıklarını, güürültülerini– dilsel kavramlardan evvel deneyimlemek, sonra bunları dile getirmek ve bu sayede diğer öznel deneyimleri ile ortaklıklar olduğunu keşfetmek mümkün mü? Çoğu bilişsel bilimci için Husserl (1960) ile başlayan ve Merleau-Ponty (1962) ile devam eden fenomenoloji geleneği bu sorulara olumlu cevaplar veriyor. Fenomenolojik yöntem sayesinde bilincin içeriğini, şeylerin bilincimizde nasıl belirdiklerini O’Regan ve Noë’nin (2001) önerdiğine benzer şekilde ele almayı başarabilirsek, psikoloji deneylerindeki tepki süresi, algı eşliğindeki bir uyarıyı görüp görmeme gibi ölçümlerin kısıtlılığından kurtulabilir ve bu sayede bedenlenmiş bilişi ve bilinci daha iyi anlayabiliriz.

Fenomenoloji bize bedensiz bilişin düşünülemediğini gösteriyor. Dünyaya bakışımız, hep belli bir açıdan ve bu açıyı belirleyen de beden. Gördüğümüz uzaklıklar, uzaydaki hareket kabiliyetimizden bağımsız değil, nesnelere bir yönden bakılınca görülmeyen taraflarının da deneyimlenir olması, bi-

zim hareketli varlıklar olarak tarafları keşfedecek potansiyele sahip olmamızdan ötürü. Tüm bunlar bedenlenmeyi temsilci bilişin yerine koymaya çalışanlar için fenomenolojiyi vazgeçilmez bir kaynak haline getiriyor. Özellikle Merleau-Ponty’de (1962) karşılaştığımız detaylı beden fenomenolojisi, bedenlenme yaklaşımının yaygınlaşması ile laboratuvarlardan kliniğe, birçok alana nüfuz etmiş durumda. İlk amacımız beden bilincimizde ne şekilde belirdiği ya da örtük kaldığının fenomenolojik yöntemle masaya yatırılması. Burada beden bilincindeki görünürlük ve/veya görünmezliğine değinirken, beden şeması (*body schema*) ve beden imgesi (*body image*) arasındaki kullanışlı ayrımı bakmak gerekiyor.

Beden imgesi ve beden şeması kavramlarının farklı anlamlarda kullanılmış olduğunu, aynı gözlemden bahsederken bazen birinin bazense ötekini tercih edildiğini, yani bu kelimelerin neyi ifade ettikleri konusunda tutarsızlıklar ve kafa karışıklıkları olduğunu itiraf edelim. Bu durum sadece araştırmacı ve klinisyenlerin dikkatsizlik ya da yazına hâkim olmamalarından değil, anlaşılmasına çalışılan beden olgusu ve bedenlenme halinin karmaşıklığından da ortaya çıkmaktadır. Bu yazıda bu ayrım yapılırken Shaun Gallagher’ın (2005) ortaya koyduğu sınıflandırmadan hareket ediliyor. Beden imgesi ve şeması kavramları ile farklı kişilerin ne kastettikleri ya da en doğru ayrımın ne olduğu konusundaki diğer fikirler için başvurulabilecek çok sayıda kaynak mevcut (karşılaştırmalar için Gallagher, 2005).

Beden imgesi Gallagher’e göre (2005), bireyin bedenine dair algı, tutum ve inançlar sisteminden oluşan yönelimsel (*intentional*) bir bilinç içeriğidir. Bedenen zayıf olduğumuza inandığımız için, yeme alışkanlıklarımızı değiştirdiğimizi, ilaçlarla bedendeki kas oranını arttırmaya çalışıp bunda başarılı olup olmadığımız konusunda aynadaki görüntümüzden geri bildirim aldığımızı düşünelim. Gerçeklikle örtüşsün ya da örtüşmesin, buradaki beden ile ilgili değerlendirmemiz bedeni bilişin nesnesi haline getiren beden imgesi sayesinde. Cinsel organlarımızdan rahatsızlık duymamız, başka cinsel organlara sahip olmamız gerektiğini hissetmemiz yine beden imgesinden kaynaklanır. Yani beden imgesi, beden bilincinin başka bir nesneymiş gibi değerlendirilişini, hakkında düşünceler oluşturulmasını kapsar.

Beden şeması ise sürekli olarak duruşumuzu ve hareketimizi kontrol eden otomatik bir süreçler sistemidir. Bu sistem al-

gısal denetim olmadan çalışabilen duyu-hareketsel kapasite ve durumları içerir. Algılama, inanç ve tutumlardan bağımsız, bilişin nesnesi haline gelmeyen, bilinç yüzeyine yakın bir noktada beden ve parçalarının yerlerini ve hareketlerini otomatik olarak belirleyen sistemdir. Bu örtük sistem kaslar ve tendonlardan gelen sinyallerin de sayesinde bedenin duruşu ve hareketlerinin sürekliliğini içerdiği için eyleyicinin hareket kabiliyetine tekabül eder.

Beden imgesi ve şemasının birbirine dönüşmeden birbirleri ile etkileşebileceklerini de belirtelim. Gündelik hayatta farkındalık dışında bulunan beden şeması, Leder'in (1990) deyimi ile bedenin kendisine ait öz-saklama yeteneği ile ihmal edilir. Ne var ki, aniden bir beden bölgesinde beliren acı, algıların ve kaygıların bedene yönelmesini sağlar. Bu bağlamda kişi beden şemasının mümkün kıldığı hareketlerdeki acı sonucu oluşan kısıtlamaları dışarıdan izleyerek beden imgesindeki bu yeni durumu değerlendirebilir.

## Klinikte ve Laboratuvarda Beden Şeması ve Beden İmgesi

Bedenlerinin bir parçasını kopma, ampütasyon veya cinsiyet değiştirme ameliyatları ile kaybeden kişilerde ortaya çıkan bir durum, yüzyıllardır doktor ve felsefecileri meşgul ediyor. Hayalet uzuv denilen bu durumlarda kişi artık olmayan organı hala varmış gibi hissedebiliyor. Hatta bu hayalet uzuv acı veya söz konusu bir hayalet penis olduğunda zevk vermeye devam edebiliyor (Wade & Finger, 2010). Bu hayalet uzuvlar şemada mı, imgede mi yoksa her ikisinde birden mi belirleniyorlar? Öncelikle kişilerin muayene sırasında bu uzuvlara odaklanabilmeleri, söz konusu bir el ise kapalı olduğunu söyleyebilmeleri, acıyı tarif edebilmeleri, uzvun beden imgesinde belirlediğini ortaya koyuyor. Öyleyse cevap verilecek soru, hayalet uzuvların şemayı da etkileyip etkilemediği. Bazı parmak ve bacak kayıplarında buna evet diyebiliyoruz. Çünkü birkaç parmağı kopmuş kişiler, şemanın gündelik görünmezliği ile uyumlu şekilde, parmakları hala varmış gibi nesnelere etkileşmeye, nesneyle yapılacak olanı yapamama pahasına devam edebiliyorlar. Bacağını kaybetmiş kişiler bacak oradaymışçasına hareket edip yere düşebiliyorlar. Beden şemasının hareket kabiliyetini bilince örtük şekilde mümkün kıldığını söylediğimize göre, uzvun kaybedilmiş olduğuna

dair unutmada esnasında hayalet uzuv şemada yer almış oluyor. Bu noktada Gallagher (2005: 104) ile ayrıştırdığım bir detay var. Kendisine göre hayalet meme ve hayalet penis durumlarında, bu uzuvlar hareket ufkuna normalde katkı sunmadıkları için, etkilenenin sadece beden imgesi olması gerektiğini söylüyor. Ne var ki bacakların hareketleri tüm bedene yer değiştirttiğine göre, hareket kabiliyetini ve beden duruşunu mümkün kılan şemanın, sadece harekete dolaysız katkı sağlayan uzuvlardan değil, bu hareketlerle yeri değişecek tüm uzuvlardan katkı alması gerektiğini düşünüyorum. Görüldüğü gibi fenomenolojik yöntemle ayrıştırılmış şema ve imge kavramları hayalet uzuvda yaşanan etkileyici durumun idrakine de katkılar sunuyor.

Botvinick ve Cohen tarafından 1998'de bildirilen beden yanılması, aradan geçen yıllarda yüzlerce yeni çalışmaya esin kaynağı oldu. Plastik el yanılmasında (*rubber hand illusion*) katılımcının sol eli, önündeki masada beden merkezinden biraz uzağa ve sola doğru yerleştirilir. Oturmakta olan katılımcının bu eli görmemesi bir engel ile sağlanır. Kişinin önüne bir vitrin mankeninden alınabilecek plastik bir sol el konur. Ardından gerçek ve plastik ellere aynı an ve noktalarda dokunuşlar uygulanırsa, kısa sürede katılımcıların üçte ikisi önlerindeki eli kendi elleri gibi hissetmeye, dokunuşları kendi ellerinde değil, plastik elin üzerinde hissetmeye başlarlar. Kişinin plastik ele bakarak onun kendi eli olduğunu, elindeki dokunuşların yerini oldukları yerden daha sağda hissetmeleri, beden imgesinin plastik eli benimser şekilde esnediğini gösterir. Uyarılma tamamlandıktan sonra kişiden gözlerini kapatması ve sağ eli ile sol elini göstermesi istendiğinde, sol elin gerçek yeri değil, plastik ele birkaç santimetre kaymış bir noktanın gösterildiği görülür. Düşünsel değerlendirmeden bağımsız, otomatik yapılan harekette ortaya çıkan bu kayma, beden şemasında kaymaya işaretler. Eğer gerçek ve plastik ellere uygulanan dokunuşlar eşzamanlı değil ise, iki etki de gözlenmez. Ama eğer dokunuş uygulanmaz, kişinin sadece plastik eli seyretmesi sağlanırsa, gösterme hareketinde kayma olurken, plastik eli kendi eli gibi hissetme ortaya çıkmaz (Rohde vd., 2011), yani beden imge ve şeması ayrımının meşruluğu gösterilir. Kişinin yabancı bir nesneyi bedeninin parçasıymış gibi algıladığı plastik el deneyi ve türevlerini bilişsel bilim ve bedenlenme yaklaşımı için önemli kılan özellikler, birinci şahıs bulgularını üçüncü şahıs bulgularıyla harmanlaması ile beden şeması ve beden imgesinin esnekliklerinin altını çizmesidir.

## Sonuç

Yazıda 1950'lerdeki teknolojik gelişmeler sayesinde doğan bilişsel bilimin temsilci yaklaşım yüzünden bedenle başlangıçta ilişki kuramadığını, ama bedenlenme fikrinin alanın yakın tarihine yavaş yavaş ve eksikliklerle de olsa damga vurmaya başladığını göstermeye çalıştım. Bedenlenme yaklaşımının, bilişi çevre-eyleyici ilişkilerinde doğan bütünsellikte aramasının ve fenomenolojik olarak öznel deneyimi kabullenmesinin akıl-beden ikiciliğine tutarlı bir alternatif sunabileceğini vurgulamak istedim. Nöral indirgemecilikte davranışının tüm sorumluluğu beyne atılan ve bedenine yabancılaşan insan, ancak bu şekilde tarihini beyin dokusundan kurtarır, bu tarihi çevresinde ve çevrenin bedende bıraktığı kas gibi, ağrı gibi izlerde aramaya başlayabilir. Bizi biz yapanın hatırladıklarımız olduğunu düşündüğümüzde bu hatıraların mekânı neden sadece beyin olsun? Ağır işlerde çalışanların kaslarında, transların bedenlerinde, yağmur yağacağı yakın ağrıyan eklemelerde, günlerce yürüyenlerin taban ve göz kapaklarında bilincin izleri yok mu? Ama beynin yanına fenomenolojik gelenekten alınan öznel deneyimi ve bedeni yerleştirmek, insanın düşüncesini ve bilincini anlamasında yine eksiklikler bırakacak. Bilişin kültürel ve politik olarak da (Timur, 2007, 181) konumlandığını kabullenmek, düşüncenin bireyin "içine" değil, fiziksel ve toplumsal çevresi ile etkileşimine denk düşüğünün hakkını eksiksiz teslim etmek gerekiyor. Nasıl organizmanın fiziksel çevre ile bağlandığını söylediysek, bu resmin içerisine organizmalar arası bağlanmaları ve bunlardan zuhur eden sosyopolitik düzlemi de oturtmalıyız. Başlangıçta bilişsel bilim içerisinde gördüğümüz antropoloji gibi geleneklerin, indirgemeci yaklaşımlarla görünmez kılınmalarının tersine çevrilmesi gerekiyor (Beller vd., 2012). Bireysel ve toplumsal davranışa getirilen nörofizyolojik açıklamaların, bireylerin öznelliklerini tanımlayışlarında ortaya çıkardığı tabloya dair eleştirel değerlendirmeler (Martin, 2010; Vidal, 2009) ve bilişsel bilimdeki kök salan cinsiyetçi tavrın ifşası (Fine, 2010) unutulmuş çoğulculuğun hatırlanmasını sağlayabilir.

Haraway (1988/2010), feministler başta olmak üzere tüm imlenmiş bedenlere, erkeklik ve beyazlık gibi egemenlik alanlarında kapitalist bilim anlayışının yeşerttiği sahte mutlak nedenselliği teşhis ettikten sonra yapılması gerekenin bilimden vazgeçmek değil, hâkim nesnellığın yerine *konumlanmış bilgileri* mümkün kılan *bedenlenmiş nesnelligi* oturtmak olduğunu

söyler. Bu fikri üretirken kullandığı metafor, bu yazıda da üzerinde durulmuş olan görme duyusudur. Haraway (1988/2010, s. 100) görmenin bedenlenmiş bir eylem olduğunun altını çizer, görülenlerin hep çevre-eyleyici bütünselliğinde ortaya çıkan bir bakış açısından görüldüklerini hatırlatır. Ne var ki, son elli yılın teknolojileri sayesinde devasa galaksilerden tek tek atomlara değin tüm nesnelere görebilen erkek ve beyaz göz kendisini tanrı pozisyonuna koyar. Her şeyi, en çok da ötekilerin bedenlerini temsillere, üzerinde tahakküm kurulan nesnelere dönüştürürken bakış açısız olduğu için nesnel, bedensiz ve sınırsız bir görme pratiğine sahip olduğu bize yutturulmaya çalışılır. Şeylerin sembolik olarak akılda temsil edildiğini, bunlar üzerinde matematiktekine eşdeğer mantıksal işlemlerin uygulandığını ve bunların hepsinin sadece ve sadece beyinde gerçekleştiğini anlatan indirgemeciliğin beslediği kaynağın aynı egemen kibir olduğunu düşünüyorum. O yüzden tanrıyı oynayanlara bıkmadan sıkılmadan görmenin mutlaka beden gerektirdiğini, bakış açısız olamayacağını haykırabilir, ve sahte mutlak nesnellığın yerine kendi hayatlarımızda kendi bedenlerimizle sağladığımız konumlardan, bakış açılarından topladığımız bilgileri, yani kısmi perspektiften doğan nesnelligi koymayı değerlendirebiliriz. Çünkü "Nesnel olanı, kuramsal ve politik tarayıcılarımıza nasıl iliştiireceğimizi, primat renkleriyle ve stereoskopik görme yeteneğiyle8 donanmış bedenlerimiz dâhilinde öğrenmemiz gerekiyor; nasıl adlandırılacağını pek de bilemediğimiz zihinsel ve fiziksel mekânın boyutlarında nerede olup nerede olmadığımızı tayin edebilmek için bu şart" (Haraway, 1988/2010, 102).

## Notlar

- 1 Kuhn'daki (1970) anlamıyla kullanılan devrim tabirinin seçilmesinde, psikolojinin normal bilim aşamasında olduğunun vurgulanmasına duyulan ihtiyaç yatar. Hâlbuki psikolojide paradigmatik anlaşma ve disiplinler matriks olmadığı için devrim tabiri yersizdir. Her halükarda bilgisayar metaforu sayesinde dönüşüm yaşandığı aşikârdır (Leahey, 1992).
- 2 DeneySEL psikolojiyle kastedilen deneySEL yöntemle ve ampirik bulgularla ilerleyen psikolojidir. Klinik bağlamdan teorik tavrılarla doğmuş psikodinamizm gibi yaklaşımlar yazıda değerlendirilmeyecektir. Oysa davranışçılık ile aynı zamanda gelişen Freud ve takipçilerinin psikodinamizmi, kapsamlı bir akıl teorisi içermektedir. Yazının kapsamı bilişsel bilim, bilişsel bilime dâhil edilen psikolojik yaklaşım da deneySEL olduğu için, bu tercih kaçınılmazdır. Pozitivist çerçeveye oturmadığı için "bilimsel psikolojiden" dışlanan psikodinamizm, günümüzde bedenlenmeye duyulan ilgi sayesinde

fenomenoloji ve sinirbilimle birlikte yeniden değerlendirilmektedir (De Preester & Knockaert, 2005).

- 3 Eyleyici (agent) ile eylem (action) yetisi olan herhangi bir sistem kastedilmektedir. Kavramın bilişsel bilimde çevreleri ile etkileşirken istemli davranışlar sergileyen sistemlere atıfta daha dar anlamda kullanıldığı iddia edilebilir. Güçsal Pular'ın Haraway (2010) çevirisi gibi kaynaklarda fail olarak da çevrildiği görülür.
- 4 Varela ve arkadaşları (1991) bilişsel bilimin ilk aşaması olarak bilişselciliği belirlerken, ikinci aşamayı bağlantıcılık (connectionism) olarak tanımlarlar. Nöral ağlar ile gerçekleşen işlemlerin mantıksal operasyonların yerini aldığı ve ortaya çıkan temsillerin sembolik değil sembolik-altı olduğu bu yaklaşıma, temsil temelli ve beden ile çevreden kopuk bir biliş tahayyülü sunduğu için bu yazı açısından bilişselcilikten önemli bir farklılık göstermez. Üçüncü aşama enaktiflik, ileriki bölümlerde ele alınacaktır.
- 5 Yirminci yüzyıldan itibaren akıl felsefesinde tartışılmaya başlanan kualya (qualia) sorunu bu konu ile alakalıdır. Fenomenlerin "ne gibiliğinden" bahsedilirken renklerin, şekillerin ya da diğer algısal niteliklerin bilinçte belirişlerinin maddesel açıklamalardan kaçan bir yönü olduğu iddia edilir (Nagel, 1974).
- 6 Yazıda sensorimotor tabiri duyu-hareketsel ile karşılanmaktadır. Türkçe literatürde duyu-sal-motor tabiri yaygın kullanılsa da, hem duyu-sal hem hareket ile ilintili süreçlerden bahsedildiğinin daha kolay anlaşılması için bu tercih yapılmıştır. Alıcı (2012) aynı teoriyi özetlerken sensorimotor contingency tamlamasını duyu-sal-motor bağıntısallık olarak kullanmaktadır.
- 7 Psikoloji ve sinirbilim deneylerinde kullanılan cinsiyeti muğlak yüzler, aynı koşullarda çekilmiş yüksek ve aynı sayıda kadın ve erkek surat fotoğraflarının ortalaması alınarak oluşturulur.
- 8 İnsanları da içeren primatların gördükleri renkler, retinalarındaki reseptör hücre çeşitliliği ile alakalıdır, bunlar elektromanyetik tayfın hangi kısmının algılanacağını belirlerler. İnsanlarda gözlerin arasında ortalama olarak altı buçuk santimetre mesafe olması iki göze ulaşan görüntülerin tam olarak aynı olmamasını, bu da gerçek üç boyutlu görmeyi sağlar.

## Kaynakça

- Alıcı, T. (2012). *Gerçek bir yanılısama: Bilişç*. İstanbul: Metis.
- Beller, S. vd. (2012). Should anthropology be part of cognitive science? *Topics in Cognitive Science*, 4, 342-353.
- Botvinick, M., & Cohen, J. (1998). Rubber hands "feel" touch that eyes see. *Nature*, 391, 756.
- Costall, A. (2007). "Bringing the body back to life: James Gibson's ecology of agency". In J. Zlatev vd. (Eds.), *Body, language, and mind: Vol. 1: Embodiment* (pp. 55-84). The Hague: de Gruyter.

- Crick, F. (1994). *The astonishing hypothesis: The scientific search for the soul*. New York: Scribner.
- Desmurget, M. vd. (2009). Movement Intention After Parietal Cortex Stimulation in Humans. *Science*, 324, 811-813.
- Dewey, J. (1925/1981). "Experience in nature". In J. A. Bodston (Ed.), *John Dewey. The later works, 1925-1953*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1938/1981). "The theory of inquiry". In J. A. Bodston (Ed.), *John Dewey. The later works, 1925-1953*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Felsen, G. & Dan, Y. (2005). A natural approach to studying vision. *Nature Neuroscience*, 8, 1643-1646.
- Fine, C. (2010). *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference*. New York: W. W. Norton.
- Gardner, H. (1987). *Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. New York: Basic Books.
- Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2010). Phenomenology and Non-reductionist cognitive science. In D. Schmicking & S. Gallagher (Eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht: Springer.
- Gibson, J. J. (1950). *The perception of the visual world*. Boston: Houghton Mifflin.
- Gibson, J. J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Haraway, D. (1988/2010). Konumlu bilgiler: Feminizmde bilim meselesi ve kısmi perspektifin ayrıcalığı. In D. Haraway (Ed.), *Başka Yer* (pp. 91-119). İstanbul: Metis.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the Wild*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Johnson, M., & Rohrer, T. (2007). We Are Live Creatures: Embodiment, American Pragmatism, and the Cognitive Organism. In J. Zlatev vd. (Eds.), *Body, language, and mind: Vol. 1: Embodiment* (pp. 17-54). The Hague: de Gruyter.
- Kuhn, T. (1970). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books.
- Leahey, T. H. (1992). The Mythical Revolutions of American Psychology. *American Psychologist*, 47, 308-318.
- Leder, D. (1990). *The absent body*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Martin, E. (2010). Self-making and the brain. *Subjectivity*, 3, 366-381.
- Maturana, H. R. & Varela, F. G. (1986/2010). *Bilgi Ağacı: İnsan anlayışının biyolojik temelleri*. İstanbul: Metis.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. London: Rout-

- ledge Press.
- Miles, L. vd. (2010). Moving Through Time. *Psychological Science*, 21, 222-223.
- Miller, G. A. (2003). The cognitive revolution: A historical perspective. *Trends in Cognitive Sciences*, 7, 141-144.
- Nagel, T. (1974) .What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 83, 435-450.
- Noë, A. (2009). *Out of our heads: Why you are not your brain and other lessons from the biology of consciousness*. New York: Hill and Wang.
- O'Regan, J. K., & Noë, A. (2001) . A sensorimotor account of vision and visual consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 24, 939-1011.
- Penfield, W., & Jasper, H (1954). *Epilepsy and the Functional Anatomy of the Human Brain*. London: J. and A. Churchill Ltd.
- Preester, H., & Knockaert, V. (2005). *Body image and body schema: interdisciplinary perspectives on the body*. Amsterdam: J. Benjamins.
- Putnam, H. (1960). "Minds and Machines". In H. Putnam (Ed.), *Mind, Language, and Reality* (pp. 362-285). Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1981). *Reason, truth, and history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rizzolatti, G. & Sinigaglia, C. (2008). *Mirrors in the Brain: How Our Minds Share Actions, Emotions, and Experience*. Oxford: Oxford Universit Press.
- Rohde, M. vd. (2011). The rubber hand illusion: Feeling of ownership and proprioceptive drift do not go hand in hand. *PLoS ONE*, 6(6). doi:10.1371/journal.pone.0021659.
- Slepian, M. L. vd. (2011). Tough and tender: Embodied categorization of gender. *Psychological Science*, 22, 26-28.
- Soon, C. S. vd. (2008). Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nature Neuroscience*, 11, 543-545.
- Strack, F. vd. (1988). Inhibiting and facilitating conditions of the human smile: A non-obtrusive test of the facial feedback hypothesis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54, 768-777.
- Thompson, E. (2005). *Mind in Life: biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Timur, T. (2007). *Marksizm, insan ve toplum: Balibar, Sève, Althusser, Bourdieu*. Istanbul: Yordam Kitap.
- Turing, A. (1937). On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem. *Proceedings of the London Mathematical Society, Ser. 2*, 42.
- Turing, A. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind*, 59, 433-460.
- Varela, F. (1996). Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3, 330-349.
- Varela, F. J. vd.(1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wade, N. J., & Finger, S. (2010). Phantom Penis: Historical Dimensions. *Journal of the history of the neurosciences*, 19, 299-312.
- Watson, J. B. (1913). Psychology as the behaviorist views it. *Psychological Review*, 20, 158-177.
- Wilson, A. D., & Golonka, S. (2013) Embodied cognition is not what you think it is. *Front. Psychology*, 4:58. doi: 10.3389/fpsyg.2013.00058.



# ANIL SALDIRAN



Solanaceae

1982 yılında Höxter’de doğmuş, Mersin’de büyümüştür. 2004 yılında Bilkent Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Güzel Sanatlar Bölümü’nden mezun olduktan sonra New York’ta Parsons ve School of Visual Arts’ta grafik dersleri almış, stajyerlik yapmıştır. 2007’de Türkiye’ye dönüş yaptıktan sonra bir tekstil firmasında tasarımcı olarak çalışmıştır. 2011 yılında Yeditepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Plastik Sanatlar Bölümü’nde yüksek lisans eğitimini ve “Psikanaliz ve Sanat” üzerine tezini tamamlamıştır. Bu süreçte Ergin İnan ile çalışmıştır. İlk kişisel sergisi “Habis Arzu/ Bad Desire” 2011 yılında Füsün İnan’da açılmış, ardından İstanbul’da çeşitli karma sergilerde de izlenmiştir. 2013 yılında Galeri Nev’de “Nevnesil: Kafa Kağıdı” sergisinde yer almış, aynı sene İngiltere’de ArtFunkl Residency programına davet edilmiştir. 2015 yılında ikinci kişisel sergisi “Uğultulu Sokaklar/Wuthering Streets” Galeri Nev’de izlenmiş, ardından tekrar Galeri Nev’de “Nevnesil: Oyun Parkı” sergisinde yer almıştır.



isimsiz

2008

Anil Saldıran

59x45 cm  
kağıt üzerine renkli kalem



man in heat I

2012

39x27 cm  
gravür



İsimsiz

2012

Anil Saldıran

39x27 cm  
gravür



isimsiz

2012

190x95 cm  
kağıt üzerine renkli kalem



imago I

2014

151x97 cm  
kağıt üzerine renkli kalem

Anıl Saldıran



genç adam / young man

2014

45x34 cm  
kağıt üzerine grafit



lady datura

2014

74x34 cm  
kağıt üzerine karışık teknik

Anil Saldıran



man in heat II

2014

164x150 cm  
kağıt üzerine renkli kalem



# QUEER ÇALIŞMALARI

## Queer Posthümanizm: Sayborglar, Hayvanlar, Ucubeler, Sapkınlar

Patricia MacCormack

Queer teori, erkeklik/kadınlık, heterocinsel/eşcinsel ve hatıta insan/insan olmayan ikiliklerini değiştirmeye değil, arzu aracılığıyla, kimlik kategorileri arasındaki alanları ve hareketliliği kuramsallaştırmaktır. Öznelliğin oluşumunda ve şeyleşmesinde cinselliğin rolünü irdelemek için kişi ilk olarak yorumbilimsel ontolojik yapıyı, yani insana dair bütün öznelerin tutarlılığını varsaymak zorundadır. Bazı kategoriler insan kavramını, evrimsel yörüngenin her iki yönünde –önsan (hayvan, ucube, molekül), ve post-insan (sayborg, beden değiştiren, cerrahi olarak değişim geçiren)– genişleyen melez arzuların oluşumu üzerinden reddetmekte veya genişletmektedir. Bu melez oluşumlar Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin “doğal olmayan” bir arzu ittifakı olarak adlandırdığı şeyin birer sonucudurlar.

Bu bölüm, insan mefhumuna sıfır düzeyinde dayanak oluşturan beyaz, heteroseksüel erkek olarak insan mefhumuna yatırım yapan çeşitli bilgi ve iktidar yapılarına ilişkin bir değerlendirmeye başlayacaktır. Queer üzerinden post-insan, hümanizme ve psikanalizden felsefeye kadar geleneksel cinsellik çalışmalarına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Önermelerinin nedenlerini, sıfır düzeyinde “insan”ın sabitliği üzerinden gösteren kimlik ve cinsellik çalışmalarının yolunun kapanmasına karşı, ortaya konan insan olmayan ve post-insan meydan okumalardan belli örnekler verilecek, gelişmekte olan bu alanların yaratıcı, estetik, felsefi ve etik sonuçlarına değinilecektir. Queer teorisinin bir yanı ilkin, lezbiyen kuramcılarının gey çalışmaları içinde farzolan erkekliği sorgulamak amacındaki bir tepkiydi. Buna göre gey çalışmalarındaki erillik, kullanılan metodolojiyi “ve lezbiyen” son ekini kullanarak bir ikiliği muhafaza etmekte ve kadını

insan –eril tanımlı insanlık, beyaz vb.– dışı ve daha az insan saymaktaydı. Queer alanın sadece cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve kimliğe değil, aynı zamanda insan kategorisine işaret edecek boyutta genişleyişini, diğer birçok metin arasında, Rosi Braidotti'nin ucubeler üzerine yaptığı çalışmasında ve Elizabeth Grosz'un queer teori ve “hayvan” cinselliğini kullanması ve özne konumlarının karşılıklı rezonanslarını içeren ontolojileri sorgulamasında görmek mümkündür. Post-insan çalışmaları, bir dizi izomorfik (eşyapılı) ikili ayırım (Deleuze ve Guattari'nin gösterilen öznelleştirme adını vereceği şey) üzerine kurulmuş hümanizm ve psikanalitik cinsellik çalışmalarını sorunsallaştırmaktadır. Sapkınlık çalışmaları, –hem teknolojik ve mazoşistik otoerotikler, hem de doğal olmayan katılımlar aracılığıyla– hem cinsel diyalektikleri, hem de geleneksel “gey ve lezbiyen” çalışmaları için aynı cinsiyetten partnerler arasındaki ikilileştirilmiş ilişkileri olumlamaya dönük baskıyı sorgulamaktadır.

Deleuze ve Guattari'nin oluşları, sapkın cinselliğin modern örnekleri üzerinden okunacaktır. Post-insan doğrudan bir meydan okumadır; daha önceden varolmuş bir eski insana değil, bedensel ve söylemsel olarak insan olmaya ya da daha doğru bir ifadeyle insan olarak sayılmaya karşı bir meydan okumadır. Posthümanizm, bilim, cinsellik ve toplumsal öznellik gibi görünüşte tamamen farklı söylemsel sistemlerin,, beyaz olmak ve erkek olmaya eşdeğer mantık, fallisizmin tümleşimiyle kaynaştırılmayı reddeder. Queer gibi, post-insan da belirlenmiş bir hedefi değiştirmeye veya bunun ötesine geçmeye çabalamaz. Queer de post-insan da, hakikat kılıfına bürünen iktidar yapılarının keyfekeder doğasını sorgular. Benlik içinde ve ezilen kimliklere atıfla bir ötekilik

müzakeresi aracılığıyla, queer teori ve post-insan arzu, haz ve saf gücüllük üzerinden şimdi ve burayı harekete geçirir ve radikalleştirirler. Her ne kadar odağıma Deleuze ve Guattari'nin çalışmasını almayı tercih ettiysem de, Tim Dean, Michael Warner, Steve Seidman, Cindy Patton, Leo Bersani ve Vicki Kirby gibi teorisyenler queer teori üzerine yaptıkları farklı çalışmalarda Jacques Derrida'nın çalışmasından hareketle beden ile söylem arasındaki çarpışmayı incelerken, Luciana Parisi gibi kimi diğer teorisyenler bunu Eric Whitehead'in biyolojik bilim çalışması üzerinden yapmaktadır. Judith Butler'ınki de dâhil bütün çalışmalarda queer teoriyi belki de en fazla etkilemiş teorisyen, cinsellik üzerine yaptığı çalışmalarda gerek cinselliğin tarihsel inşasını gerekse cinsel düşüncenin gelecekteki olasılıklarına ilişkin potansiyelini irdelemiş olan Michel Foucault'dur.

Post-insan, Amerika menşeli bir teori olmasına karşın, daha çok Kıta felsefesinin, özellikle feminizm için farklılık kuramının ve hümanizm için de Deleuze, Guattari, Jean-François Lyotard ve Michel Foucault'nun anti-transandantalizminin ortaya çıkan bir semptomudur. Benedictus De Spinoza ve ve Gottfried Wilhelm Leibniz'in çalışmalarını genişleterek devam ettiren bu teorisyenlerin çoğu, insan olmayana karşı insan, inorganik maddeye karşı yaşayan varlık ve ölüme karşı yaşamı oluşturan ikilik mekanizmalarını yıkmaktadır. İnsanlar ve toplum giderek teknolojikleşirken ve sanallaşırken, yaşamın kendisini meydana getiren, onu genişleten ve üzerinden onu müzakere ettiğimiz aygıtlar ve kavramlardan bağımsız bir şekilde yaşamı kavrayabilmek mümkün müdür? Bölünmüş bir varlık olarak insanı veya diğer yaşam formlarından ayrı bir özgünlük olarak insan yaşamını neyin oluşturduğunu nasıl tanımlarız ya da tanımlayabilir miyiz?

Posthümanizm insan olmayan varlıklarda da varlığını bağımsız olarak sürdürebilen bir yaşamsallık olduğunu ve insanın kendisinin inorganik ve söylemsel felsefeden ayrı yaşayan bir organik madde olarak kolaylıkla tanımlanamayacağını kabul eder. Braidotti yaşamı üretici güce sahip varlık anlamına gelen *zoe* sözcüğüyle tanımlar. "Yaşam yarı hayvan, insan olmayan (*zoe*) ve yarı politik ve söylemseldir (*bios*)" (2005, 37). İnsan olmayan, insanın dışında olan değil ve fakat insanı diğer her şeyden mutlak surette ve bunlara indirgenemez şekilde ayrı olarak tanımlamadaki saflığın çöküşü anlamına gelmektedir. *Biyos* daima ve zaten söylemsel olarak insan yaşamıdır, *zoe* ise bir yaşama sahiptir fakat ötekidir, dolayısıyla

ancak söylemimiz vesilesiyle yaşadığı anlaşılabilir. Bu durum, öznel olarak kendi kusurlarını kabullenmek zorunda olan ve baskın olandan (insan) çoğunlukla marjinalleştirilen ve ezilen baskın olmayana (insan olmayana) aktarılan farklılığa bir atıftır.

Posthümanizm insanı insan olmayan ile yıkar; dolayısıyla atıf biçimleri değişmek zorundadır. İnsanmerkezcilik şeyleri insanlaştırarak yaşar kılarak "gezegenin insan sakinleri arasında bir çeşit dayanışma üretir" (Braidotti 2005, 108). Burada vurgulanan, söylemin gerçekliği ürettiği ve şeyleri "bilme"nin ancak onlar söylem aracılığıyla yaratıldığı ölçüde bilme olduğudur. Post-insan yaşam, sınırları çizilmiş varlıkları yıkar ve yaratmaktan ziyade hükmetmek için bilmek yönündeki baskıyı reddeder. Bağlantılar kurmak –ayrılma değil, ilişki olarak yaşam– post-insanın yaşamıdır. Arzu, en basit haliyle ifade etmek gerekirse, diğer şeylerle ilişkiler kurmak ihtiyacıdır, benliği sahiplenmek veya bilmek değil, onu başkasıyla (başkalarıyla) yıkmaktır. Bu anlamda post-hümanizm bir queer arzu, bir queer "yaşam" şeklindedir.

Posthümanizm, *zoe*'nin –canlı madde(ler)– eşsiz yeni yapılar yaratan olaylarıyla, akabinde eşsiz asamblajlar meydana getiren –*biyosun*– olayları arasındaki bağlantısallığı över. Bunun, farklı veya daha iyi bir yaşam formu olarak insan için eşitlik ve insan yaşamının diğer formlardan ayrı olduğuna karşı duyulan inanç aracılığıyla gerçekleşecek bir hakların reddi karşısında modern bir etik olduğu öne sürülebilir. Judith Butler'ın *Kırılğan Hayat*'da (2004) şunu ileri sürer; yaşamın kederli bir ölüm olabilmesi fikri, bariz bir "insan" dürtüsü olan kederli olmak talebinde bulunması nedeniyle derinlemesine insanmerkezcidir. Postmodernitenin imkânları ve etkilerinden hem yakınan hem de bunları kutlayan Lyotard, yaşamın sadece var olmak hakkı olmasıyla ve salt var olarak yaşanabilir olan herhangi bir yaşamın mevcudiyetini kabul etme anlamında diğer yaşamlara karşı sorumluluğun uyuşmazlığına vurgu yapar. İnsan olarak değerlendirilmeyen şeyler sırf biz öyle olduklarını söylediğimiz için dikkate değer değillerdir: "Bir haksızlık... hayvan [veya haksızlığa uğrayan herhangi bir varlığın] savunucusunu bir ikilemin önüne [koyar]. Hayvanın bir kurban paradigması olmasının nedeni budur" (Lyotard 1988, 28). Bu nedenle posthümanizm, hümanizmdeki bir çalışma konusu olan ve yaşamı örnekleyen bir doruk noktası olarak insan üstünlüğünün yeniden düşünülmesini talep eder. Posthümanizm, aynı zamanda insan

da dâhil yaşamı tümünden inşa etmesi ve insan/insan olmayan hayvan ve organik/inorganik ikiliklerinin çöküşü bakımından söylemin maddeselliğini kabul ederek postmodernitede insanı ayrı olarak düşünmenin olanağını da sorgular.

## Hümanizm, Bedenler, Arzu, Söylem

Post-insan, tıpkı queer gibi, hümanizmin paradigmalarındaki bir değişimden ortaya çıkan, maddesel olarak vücut bulmuş eylemliliktir. Hümanizmde düşüncelerin içinde ortaya çıktığı belli başat şablonlar, mantığa, gerçeğe, mutlağın olabilirliğine, nesnellik mitine, kronolojiye ve insanın tam da kendini bilme kabiliyeti sayesinde zaferine dayanır. Erkeğin zaferi –çünkü insan daima öncelikle erkektir. Bu, onu mantıklı nesnel özdeşimsellikten yoksun olarak yanlış tanımlanan hayvandan (ve aslında kadından, cinsel ötekilerden, ırksal ötekilerden) ayırır. Dahası bu erkeğin mantığı, bilim ve teknoloji sayesinde varoluşunu insandan fazlası bir yapıya, varoluş koşullarını hem derinlemesine düşünebilen hem de kontrolüne alabilen bir Tanrı-Erkek'e doğru onun varlığını genişletir. Burada kronolojinin yapısı önemlidir; zira devredilmiş hayvandan evrilmiş Tanrı-Erkek'e doğru varoluş, mantıklı ve mekanikten tekno-mantıklıya, maddesel olarak (kürklü) bedenden zihin gücüne, sanala ve makinesele, ekonomik olarak ilkel ve yoksuldan sermaye açısından başarılıya doğru düşünceye karşılık gelmektedir. Cinsel açıdan, Tanrı-Erkek ekonomik anlamda bir üreyendir; salt dölün değil, yinelenen bir ideolojinin üreticidir ve üreme rahimde değil test tüpünde, bedensel olarak değil sentetik olarak gitgide erkek yapımı olmaktadır. Post-hümanizm, basite indirgenmiş sistemleri ve bilgi yapılarını düşünceye doğru, varoluşu oluşlara doğru, cinselliği farklılaştırılmamış arzuya doğru ve iktidarı etik arabuluculuğa doğru yeniden haritalandırmadır. Tanrı-Erkek hümanizmin içinde, varoluşunun koşullarını ve doğasını yansıtmak ve onları sorgulamakla kalmayıp, bu varoluşu kontrolüne alma ve artık onu genişletme arayışına giren bir tür post-insandır. Bunu “post-insan hümanizmi” olarak adlandırıyorum. Bu post-insan felsefeleri geleceğe dönük ütöpik düşünceler olmaktan ziyade, tıpkı queer düşünce gibi, modern kültür *içindeki* varoluş teknikleri olarak şimdi ve burada mevcuttur.

Toplumsal cinsiyeti ve arzuyu queerleştirmek, sosyal, kültürel ve bireysel olarak kategorilerin keyfekeder doğasına ve bun-

ların iktidar yapılarının anahtarı olarak korunuyor olmasına vurgu yapmaktadır. Queer cinsiyetlendirilmiş lezbiyen ve gey ikiliğinin ötesine geçtiğinde, erkek/kadın yapılarının ve hatta trans-, inter- ve diğer cinsiyetlendirmeleri aşan bir terime ihtiyaç duyarız. İktidarın baskıcı tekniklerine karşı yapısal ve postyapısalci red, feminizm, sömürgecilik sonrası ve ırkçılık karşıtı çalışmalar, lezbiyen/gey çalışmaları, hayvan hakları ve diğerlerinin yanı sıra engelli (eskiden sakatlık) çalışmaları şeklinde vücut bulmuştur. Her söylem doğrudan doğruya izomorfik olarak tanımlanmış bir farklılığa tepki olarak ortaya çıkmaktadır. İzomorfizm, ötekiliği varolan insan tanımına bir türlü uyamama durumuyla tanımlayan bir mantık sistemidir. Jacques Derrida ve Luce Irigaray'la birlikte, izomorfizm zıt kategoriler mitinin altını oyar. Örneğin, erkek ve kadın diye bir şey yoktur; var olan yegâne şey, erkektir ve bir de erkek olmayı başaramayanlar vardır. Bu nedenle, “erkekten az olanlar” –queerler, eşcinsel erkekler, oğlan çocukları, engelli erkekler– tam anlamıyla erkek değillerdir. Modern kültürdeki pek çok sözcük bunun kanıtıdır. Erkekler “amcık”, “kız” sözcükleriyle aşağılanılmaktadırlar, zira bu tabirler en uç hakaretler olarak addedilmektedir. Bunun bir başka örneğini de temelde ten rengi farklılığından ibaret olan ırk meselesinde görmekteyiz. Beyazlara (bambaşka kültürlerden gelen, bambaşka diller konuşan beyazlara bile) nereli oldukları sorusu nadiren yöneltilmektedir İrksal başkalık deridedir. Siyah olan beyaz değildir fakat fazla koyu tenli olan –İspanyol, Asyalı, Hindu, Kızılderili, Aborjin, Polinezyalı ve diğerleri– “kara”dır. “Nerelisin?” sorusu genellikle “Tenin neden beyaz değil?” sorusunu sormanın kestirme yoludur.

Ötekiliğin izomorfizm üzerinden bütünleştirilme biçimi, Deleuze ve Guattari'nin çift-tekanlamlaştırma (biunivocalisation)<sup>1</sup> olarak adlandırdığı şeydir: her kimlik tek bir bireyde birleştirilmiş bu olası başarısızlıklardan bir seçkidir: siyah kadın, beyaz engelli erkek. Bu başarısızlık üzerinden imleme *anlamın* kendisidir. Bu anlam kazanmayla birlikte, her birey hiyerarşik zeminde bir tabakaya yerleştirilir, burası onun öznelleşme yeridir –özne anlam üreten güçler tarafından imlenir. Fakat yine de, bu kapsayıcı yapıların hem harici olarak güçlendirildiğini hem de kimliğin sonlu olanakları olarak içselleştirildiğini akılda tutmalıyız. İmlleme güçleri alınmaktan ziyade verilir. Irigaray, feminizme referansla şunu söyler:

Kadınların toplumsal olarak aşağılanması, kadını kendi kendisinden mahrum barakan “eril” temsil sistemlerine ve

diğer kadınların yardımına başvurmak haricinde, kadınların dile erişimlerinin olmayışı gerçeğiyle güçlendirilir ve çetrefilleştirilir. “Kadınsılık” asla erkek tarafından ve erkek için olan dışında tanımlanmaz (1985, 85).

Burada zaruri bir kimlik rolü yürürlüğe sokulmaktadır. Benlik (I-dentity) ki ben (I) ile kastedilen beyaz erkekinsandır, söylemsel olarak da fiili olarak da tekil, fallik ve tümleşik bir öznedir. Çift-tekanlamlaştırma yüzde ifade edilmektedir.

Yüz, beden ve maddeselliğin söylem ve anlam tarafından sömürgeleştirildiği imlemenin saf yüzeyidir. Cinsellik iki yüzün diyalektik bir karşılaşmada konumlanmasında oluşur. İmleme anatomik toplumsal cinsiyet hakikatının mitsel güvencelerini yaratır. Bir kadın yüzü kadın cinsel organı, bir erkek yüzü penis güvencesi verir. Eşcinselliği ve farklı yüzlerdeki heteroseksüelliği de aynı yüzlerin diyalektiği oluşturur. Etin geri kalanı, kimlik oluşturan yüz ve bunun fantazmasal karşılığı olan cinsel organ tarafından içerilir. Foucault'nun ifadesiyle:

...sadece haz karışımlarına, üretimlerine sahip bedenler mümkün olacak. Kendi yüzün, kendi geçmişin, kendi kimliğindeki hapisliğin sona eriyor... bu, önemli olan özdeşliğin değil, özdeş olmamanın olumlanmasıdır (2000, 243).

Yüz kaybı bir insandılaştırılma biçimidir fakat sadece kimlik, yüzleştirme (facialisation) anlatılarında ve olanaklılık, bağlantısallık ve yeğlilik alanları olarak bedenlerden değil, anlamlama aracılığıyla ortaya çıkan insan anlatısında görülen insanlaştırmamanın insandılaştırılması biçimidir. Bunu cinsel söyleme dâhil ederek, baştan çıkarıcılığı tanımlayan Jean Baudrillard şunu söyler:

Sapkın olan, terimler düzenini saptırandır. Fakat burada artık saptıracak herhangi bir terim yoktur: Sadece baştan çıkarılacak göstergeler vardır... her şey tam da bir sır ve belirlenmiş cinsel vaka varsayımının doğruluğunu sorgulamaktadır (1990, 135).

Herzaman sapkın olmayanların yapmalarına müsaade edilenden fazlası olan bedenlerin saf olanaklılığını keşfe çıktığımızda, orgazm veya partner gibi bir amorti nesne vadiyle değil, ne olacağını bilmemenin riskleri ve hazları tarafından baştan çıkarılabiliriz. Oluş, bizi baştan çıkararak bir varlıkla ittifak kurduğumuz baştan çıkarılmayı içerir, çünkü o ötekidir,

çünkü o yabancıdır ve çünkü o biz değildir. Baştan çıkarma ötekini bilmeye veya asimile etmeye dönük bir arzu değildir, ötekini bütün cinsel anlatıların ötesinde eşsiz bir melez yaratmak için, bizi değiştirmesi ve bizim onun niteliğini değiştirmemiz için ister. Baştan çıkarma queer oluşların cinsel yöntemlerinden biridir.

Queer, nasıl olunacağına ilişkin yeni bir adlandırma değil, buyurucu baskıcı egemenden bir sapma olarak sapkınlık statüsünden kelimenin tam anlamıyla övünç duyar. Fallusla titreşime giren bilim, bir katı maddeler çalışmasıdır. Akışkanlar ve akışkanlık varoluşun uzamsal ve zamansal doğasına direnç gösterir. Post-insan sürekliliktir, devingendir, kendini dönüştürendir ve karşısına çıkan, karşılaştığı şeydir. “Arzu nesnesinin kendisi... sıvı halden katı hale dönüşmek olabilir mi? Rasyonalitenin zaferine hangisi mührünü –bunu tekrar etmeye değer– basar” (Irigaray, 1985, 113). Burada iki önemli unsurdan söz edilmektedir; arzunun rolü ve rasyonalite ve kimlik, hakikat, iktidar, ve söylemin katılaştırılması, haresizleştirilmesi arasındaki ilişki. Bilimsel söylemler, çalışma nesnesi karşısında konuya ilgileri kalmadığı anda, daima rasyonaliteyle ilişkili olan “hakikat”ten söz etmektedir.

İçe kavrılma (involution) nesne ile özne arasındaki ayrıma, düşünüm ve yaratım olan bilgiye meydan okumaktadır –tek bir varlıktan daha fazlasının içerilmesi ve ayrılmazlığı. Yeni bir din olan bilimin zikredilmesi iki açıdan önem taşımaktadır. İnsan olarak beyaz erkeğin üstünlüğü, sorumluluğu dolayısıyla da hesap verilebilirliği ve iktidarlarını sürdürenlerin dışında gerçeği tanımlama hakkı etiğini üstlenenin, doğanın iradesi olduğunu iddia ederek, geçmişteki Tanrı iradesinin yerini almıştır. Beklenildiği gibi, Tanrının erkeksan gibi görüldüğü yerde, yeni bilimler bunun böyle olmadığı üzerine çalışmaktadır. İnsan artık sıradan insanların göremeyeceği kadar küçük, telifli bir genomdur. Kendiliği ve ötekini tanımlamak hakkı, sözlüğü ve grameri saklı olan görünmez bir dildir.

Bilim, rasyonalite ve hümanizmin yeni Tanrısı için iki paradigma temel derecede önemlidir. Bunlardan ilki, insanın fiziksel kimliği olan uzamsal sabitliği, ikincisiyse bu kimliğin zamansal sürerliğidir ki bu, bilimsel söylemlerin zamansal sürerliğini yansıtmaktadır (bilim tarihsel olarak gülünç birtakım iddialarını rahatlıkla unuttur görünmektedir, herhâlde mevcut iddiaları da gelecekte gülünç bulunacaktır). İnsan

olsun ya da olmasın herhangi bir “şeyi”, uzamsal olarak düşünmek veya düşünmemek onun “o oluşunu”, tanımlanmış ana hatlarını, yeniden kavranabilme kabiliyetini gözlemlemektir. Dolayısıyla şey, tekildir, katıdır ve içkin cisimleşmesi üzerinden değil, hangi şeylerin mümkün olduğuna ilişkin hâlihazırda kurulu bir sınıflama içine yerleştirilebilme yetisi üzerinden sınırlanan ve kavranandır. Zamansal olarak, bir şey değişmez fakat belirgin bir şekilde sınırlanan evreler dâhilinde sabit bir şey olarak meydana gelir. Şeyler aralıklarda dönüşmez veya başkalaşmazlar, onlar anlar ya da evrelerdir: sfenksin Oedipus’a –genç erkek, orta yaşlı erkek, yaşlı erkek– bilmecesi; Aristo’nun canlılar sınıflaması –hayvan, kadın, erkek; Darvinci evrimin ısrarla yanlış okunması –omurgalı, omurgasız, memeli, insan; insani gelişmeye ilişkin ırkçı çalışmalar –ilkel, uygarlaşmış, teknoloji uzmanı. Cinsel olarak, kadınlar arzuları üzerinden değil, doğurganlık yetileri üzerinden tanımlanırlar –cinsel açıdan olgunlaşmamış, üreyebilen ve kısır. Şeyler tutarlı sabitliklerden ziyade cisimleşmelerde oluşurlar. Post-insan uzamsal olarak arada olmanın ve birinin terimlendirilmiş, kutsal “şeyliği”nin reddinden doğru kurulan olağandışı birliktelikler sayesinde meydana gelen oluşa henüz ve asla ulaşmamış olan sürekli devingelik anıdır. Bilimsel olarak, bunlar insanın evrimindeki sapmalar ve çarpıklıklar olarak değerlendirilirler: ucubeler, melezler. Din açısından, bunlar şeytani birliklerdir –feminizm, hayvan hakları aktivistleri, diğer politik ötekilik teröristleri, “kitleler” yaratmak olarak siyaset ve diğer iftiralar savuran antiteler.

## Diğer İnsan Olmayanlar

Post-insan insanın başını ağrıttığı noktada tek başına durmaz. Post-insan olarak değerlendirilebilecek pek çok teorisyen insandı, insan olmayan, insanaltı, gelecekteki insan ve uzaylı (alien) gibi kavramlarda dümen tutmaktadır. Neil Badmington posthümanizmin bir emaresi olarak uzaylının fetişleştirilmesini analiz eder. Uzaylı bir kez insanın bütünlüğünü devam ettirmek amacıyla şiddetle geri püskürtüldüğünde der Badmington, “bir zamanlar geri püskürtülmüş olan artık benimsenir olur, bir zamanlar “onlar” olan artık “biz”dir” (2004, 43). Uzaylı sevilir, uzaylıdan nefret edilir, uzaylı fetişleştirilir, uzaylıdan korkulur, uzaylı gizemli ve hastalık bulaştırıcıdır. Doğrudan doğruya kendisi belli ikiliklerin çöküşünü vurgulayan uzaylılar tarafından kaçırılma post-

modern fenomeninde görülen de budur: uzaylı daha zeki ve teknolojik açıdan daha ileridir (“ilkel” ötekinin aksine) ve gitgide cinsiyetsiz ve duygudan yoksun olan uzaylı sıklıkla parlak, çocuksu bir bedene ve boş bakan bir kafaya sahip bir dev olarak temsil edilir. Bu noktada uzaylılar hem bedeninin ötesinde zeki makineler olarak insandılaştırılmaktadırlar hem de zorlayarak geliştirilmiş olmaları itibarıyla süper-insandılaştırılmaktadırlar.

Tim Dean yaşayabilir insanlık bağıntısını, AIDS başta olmak üzere modern hastalıkların belli insanları “altın” adı altında takıntılı çalışma nesnelere ve Badmington’un uzaylısına benzer şekilde sürekli “saf” insana hastalık bulaştırma tehdidi içeren öznelere dönüştürdüğü biyo-cinsel arenaya sokar. Kişinin hayatının (veya hayat tarzının) sosyo-kültürel kabülü olarak heteroseksüelliğin saflığı ve normalliği cinsiyetten hücrelere geçerek moleküler bir düzeyde artırılır, rafine edilir. Yaşam ile insanlık arasındaki ilişki bu noktada açığa kavuşturulur; AIDS ile yaşayan, ırksal veya cinsiyete bağlı ötekiler gibi fiziksel olarak altın insanlar kategorisine yerleştirilerek “hasta” insana altın insan muamelesi yapılır. Antropomorfik etik insan olmayı insan mertebesine yükseltmeye çalışacaktır: eşitlik feminizmi, hayvanların da “bizim gibi” oldukları esasına dayalı hayvan hakları, benzerliğin farklılığa, şeyleşmenin dönüşüme baskın geldiği her türlü siyasetin geçerliliği. Post-insan etiği, doğrudan doğruya terimin kendisinin uygulanabilirliğini sorun ederek her şeyi insan olmayan yapar.

Vicki Kirby, Braidotti’nin *biyos* olarak adlandıracağı yaşam olan *zoë*’yi söylemsel bir cisimleşme olarak inceler. İnsan organik ve ne olduğunu bilme arzusuyla kategori yaratma mecburiyetimizden ayrılamazdır. Posthümanizm, hümanizmin nesnelere *a priori* var olduğu ve sonunda bilinecek olan, incelenen nesnelere oldukları yönündeki savını eleştirir. Posthümanizm bilgiyi bir edim olarak ele alır; düşünümselelik olarak değil, yaratım olarak inceler. Kirby bedeninin kendisini metinsel bir kayıt olarak tarif eder. Bilme zorunluluğu, hiyerarşik olarak kategorilendirir. Kirby’nin eleştirisi, yazılı bedeninin (yüzeyler) ilgi (düşünce –özne/nesnenin çöküşü) değil, merak (bilgi) uyandırmasına gelip dayanır (1997, 57). Yüzeyin kadınlar, ırk temelli ötekiler, nesnelere olarak hayvanlar yarattığı ortadayken, cinsellik bir yüzey olarak biraz daha çetindir. Cinselliğin kimlik halini alması sonucunda, yeğinlik olarak arzu ve edimler olarak cinsel ilişki yapılmış, üretilmiş yüzeylerdir. Cinsel kimliğimiz ve cinsel ilişki hakkındaki ko-

nuşmalarımız arzu ve hazzın bedenleri, edimleri ve etkilerini sanallaştırır. Bu nedenle, cinselliğimiz incelenmeye müsait bir nesne olarak kayıt altına alınır.

## Post-insan

Postmodernite hem ölüm hem de doğum çanını çalmaktadır. Feminist ahlâkbilimci Seyla Benhabib'e göre postmodernite, *Erkek insanın Ölümü'nü*, "hakikat"ın kazısı olan tarihi ya da *Tarihin Ölümü'nü* ve her şeyi bilerek benliğe ve dünyaya egemen olma arzusunun ölümünü, yani *Metafizik'in Ölümü'nü* kapsamıştır (1992, 211). Erkeğin üstünlüğünün sona ermesi, kaçınılmaz olarak erkeğin evrensel ve evrenselleştirici geçmiş algısıyla –tarih– ve dolayısıyla da şimdinin bilgisinin –metafizik– geleceğin güvencesi olarak davrandığı yerde geleceğin öngörülmüş örüntülerini ortaya çıkarmak iddiasıyla denk düşmektedir. Buradan hareketle, post-insan doğası gereği postmoderniteyle karışmış bir haldedir. Büyük postmodernite filozofu Lyotard, hümanizmin gerçeklik üzerine düşünüm-sellik üreten bir sistem olmadığını, fakat kendi postmodernite formu içindeki söylemlerinin gerçeklik ürettiğini vurgular: "bilgi son birkaç onyılıda temel üretim gücü haline gelmiştir" (Lyotard, 1989, 15). Postmodernite düşünmenin yaratım olduğunu ve dolayısıyla birikim geleneğine imkân veren her enformasyon tekrarı için, bu söylem "oyun"unda direngen bir hamle olasılığı bulunduğunu kabul eder. Post-insan bu oyun içinde etkili ve fakat ille de tahmin edilen sonuçları olmayan bir müdahaleyi gerekli bulur. Queer, direnen fakat mevcut anlatisallaştırılmış cinsellik yapılarına eklenecek yeni bir cinsellik biçimi olarak kendi etkilerini ve yaratıcı dönüşlerini ne öngörmeye çalışan ne de onları meşrulaştıran cinselliklidir.

Post-insanın farklı ve daha az şenlikli bir tanımı daha mevcuttur. Bazı melezler post-insanlık ikonaları olarak örnek gösterilmektedirler, ancak bunlar genel itibarıyla melezler yaratmaktan ziyade insanı genişleten örneklerdir. Daha uzun yaşayabilmemiz için diğer duyarlı varlıkların hasadını toplamak üzere hayvan organı nakli arzusu ve hayatta kalmak için yemek üzere toprağı işlememiz bunun iki örneğidir. Hayvanlar sabanlarda değil içimizdedir. Evrimsel anlatıda hayvanlar bizim öncemizde konumlandırıldıklarından, yaşamın doruk noktası (ki bunun kendisi postmodernitede tartışmalı bir

terimdir) olan insan karşısında hiçbir hakkı bulunmayanlar olarak algılanmaktadır. Yük hayvanını insana bağlayan saban çıkıntısı, bedene iştirilmiş olmaktan ziyade, beden dâhilinde varolan aygıtın müdahalesini içeren makinesel veya sayborg bir melezdır.

Donna Haraway'ın makinesel uzantılı organik tartışması, bir sayborg olmanın cinselleştirmesini beraberinde getirmektedir: "Akıl, beden ve alet birbirleriyle fazlasıyla ilişkili olan terimlerdir" (Haraway, 1991, 165). Haraway'ın sayborg olarak biyolojik bilim tartışması, et/inorganik ayrımının bozulmasına vurgu yapmaktadır. Bu ayrımın kesintiye uğraması aynı zamanda, Tanrı tarafından ya da bize zarar veren doğal elementler –hastalık vb.– yoluyla insanın kendi bedeninin kaderinden kurtuluşunun da çöküşü demektir. İnsan kendi öznelliğini, bu öznelikten daha derine inen performatiflik olarak, organik ve fizyolojik bir düzeyde kendi öznelliğini yaratabilir. Haraway'e göre sayborgun "siberetik bir organizma, melez bir makine ve organizma, kurmacanın yanı sıra bir toplumsal gerçeklik yaratıcı" olmasının nedeni de budur (1991, 149). Hayvanlar hümanist anlatıda geriletici varlıklar olarak anılırken, makineler insandan fazlası olarak, bedensizleştirilmiş (decorporealised) saf inorganik teknoloji olarak görülmektedir. Dijital olarak makineler geleceğe işaret ederken, sayborg hiçbir şeyle kıyaslanabilir değildir ama kendi yapısını, benliğini ve dolayısıyla kendi kaderini yaratır –eti genişletmekten ziyade kesip çıkaran ve sömürgeleştiren saf gücüdür– ve bundandır ki *2001* (Stanley Kubrick 1968) ve *Terminatör* (James Cameron 1984) gibi pek çok filmde sayborglar saplantılı bir şekilde kontrolden çıkarlar. *Westworld* (Michael Crichton 1973) ve *Blade Runner* (Ridley Scott 1982) filmlerinde gücül olan ve edimsel olan, temsil edilen ve gerçek olan da yine sayborg olmaları nedeniyle kontrolden çıkar. Modernitede, *Metropolis* (Fritz Lang 1927) ve *Modern Times* (Charlie Chaplin 1936) gibi filmler, insanı daha büyük bir makinesel yapı tarafından fiziksel olarak tüketilecek olan bir çark dişlisi olarak sunmuşlardır.

Önemli bir antoloji olan *Posthuman Bodies*'e yazdıkları giriş bölümünde Judith Halberstam ve Ira Livingstone şu saptamada bulunurlar: "Post-insan insanın değerini yitirmesini gerektirmemektedir: o insanın evrimini ya da gerilemesini temsil etmemektedir. Aksine, farklılık ve kimliğin yeniden dağıtımına iştirak etmektedir" (1995, 10). Yaratıcı post-insan melezler anlatisallaştırılmaya iki şekilde direnmektedir: önce-

likle, bunlar çoklu bağlayıcı düğümler, içkin uzamsal çatlaklar olarak var olurlar. Nasıl ki etkinleştirilmiş uygulamalar nedensel olmayan etkimelerse, aynı şekilde çatlak da bir melezin ne olduğunu ve ne olacağını (nedensellik sunan tarih) düşünmek değil, onu anın içinde ve arada olmaklık dâhilinde düşünmektir –iki ayrı antitenin arasındaki ilişkiyi düşünerek değil hangi unsurların antiteleri birleştirdiğini düşünerek. İkincisi, melezler kendi gelecek(ler)ini bilmezler, dolayısıyla da mevcudiyetlerini muhafaza etmek veya genişletmek arayışında değillerdir. Hakeza kendi mevcut yapı ve kimliklerini olumlamak uğruna diğer varlıkları kurban etmezler. Melez post-insanlar benliğin feda edilmesini kutlarlar, fakat onların ölüm fedakârlığı değildir, queer fedakârlıktır çünkü üreme cinsel edimleri haritalamaz ve esasen bu mümkün de değildir. Bilim bakteri üretme kaplarında ve sanal rahimlerde üreme gerçekleştirirken, ne ironiktir ki toplumda cinsellik ve cinsel edimler geçmişte oldukları şeyi, cinsel “devrim” öncesi üreme yasalarını taklit etmeyi sürdürmektedir. Malum hapın/ilacın icadı tek kelimeyle, üreme olmaksızın cinsel aktiviteye devam edebilmeleri için erkeklere yarandı; sonuçlar değişmiş fakat edimler ve haliyle cinsellikler dönüşmemiştir.

## Sapkınlaştırılmamış Sapkınlar, Seksi Olmayan Cinsel İlişki

Queer post-insan yörüngelerini eleştirmeksizin kutlama noktasında dikkatli olmak gerekir. Özellikle cinsel edimlere referansta –ki bunların geleneksel insan arzusunun ötesinde olduğu düşünülür– dikkatli olunmalıdır, çünkü makinesel-oluş (aynı şekilde) iktidar paradigmalarına hem meydan okuma ama hem de bunları yeniden olumlama riski taşımaktadır. Bu yörüngeler, sapkın olanın normal ile değiş tokuşuna yönelik ekonomilerin içinde hatalı bir biçimde garanti edilmekten uzak olmalıdır. Foucault ve Deleuze kendi iyiliği için suç işleyen, cinsel suçlu özne korkusunu paylaşmaktadırlar; çünkü bu, her ne kadar sınırdaki konumlandırılırsa da öznelştirmeye müsait başka bir kimlik formu olarak suçlu özneyi yaratmaktadır. 1981 yılında, Lotringer “özgür” cinsellikte cinsel ilişki yokluğundan yakınmıştır: “Toplumumuz cinsel ilişkiye doyurulmakta, fakat cinsel ilişkimiz gerçekten de cinsel mi?” (1981, 272). Lotringer cinsel ilişki ve cinselliğin temsili ve artikülasyonunu, et ve haz, arzu, akışkanlık ve bir imgeler ve söylemler dizisine dönük belirsizliğin boşaltılması

ve soğurulması olarak görmektedir. İstedığımız her cinsellik formuna girmekte özgür olabilir, her şeyden zevk alabiliriz, çünkü her şey “insan cinselliği”nin “doğal” bir parçasıdır.

En “sapkın” cinsel özne bile sadece bir başkasına, bu cinsel özneliği beyan eden/oluşturan bir edimler ve bulgular dizisinin ilanı üzerinden kurulur. Toplumsal cinsiyet ve alınan tat akışkan olabilir, fakat özne yine de telaffuz edildiği bir kimlikle yekvücut olur. Suçlular “cinselliği keşfe çıkmazlar, onlar reçeteyi değiştirirler” (1981, 276). Lotringer cinsel radikalizmin bir çeşit yeni tutuculuk (Victorianism) olduğu vurgusu yapmaktadır. Modern tutucular cinsel ilişkiden alıkonmazlar, onu reddederler. Modern cinsellik algılarına dair en büyük problemlere onlar sebep olmaktadır. Yapmamak, yeterince sahip olmamak, “özgür” olmamak ve hepsinden de önemlisi onun hakkında konuşmamak yeni cinsel patolojilerdir. Kişinin cinselliğini ifade etmesinin cinsel ilişkiyle alakası yoktur, tam tersine cinsel ilişkinin olanaklılığı ve hatta kaçınılmazlığı ile ilgisi vardır.

Bizler artık cinsel suçlarımızı itiraf etmiyoruz ve mademki itiraf etmiyoruz, o halde suçluyuz; bundandır ki yapmadığımız cinsel ahlaksızlıkları telafi etmek zorundayız. Yaptığımız şeylere yöneltilen Katolik suçlamaların yerini artık yapmadığımız şeylere dönük kapitalist suçlama almıştır.

Korku ve gizem bir yerlere gitmek –erotik seyahat günlüğü– değil, bir yerin dışında olmak, kişisel zamanı [cinsel geçmiş ve öngörülen geleceği] ve mekânı [imlenen/öznelleştirilen kimliği] hareket rotasında çokertmek anlamına gelmektedir. (Lotringer 1981, 274)

Her sapkınlık listesi, tanıma bağlı olmayı sürdürmektedir. Örneğin, anal takıntı edepsizlik, ahlâksızlık veya cinsiyet muğlaklığı içerebilir fakat yine de beden, bedeninin tam da imlenen yerinde bir göte sahiptir. Eğer ki burası bokun atıldığı yer ve yasak cinsel organ olmasaydı, ahlâksızlık olmazdı. Etin imlenemeyen bir yeri bir fetiş olamaz, çünkü imlenemez. Dolayısıyla, göt takıntısı olan birinin bu merakı hoş karşılanmayabilir fakat yine de bir fetiş ve bu anlamda ayakkabıdan veya arabadan hiçbir farkı yoktur. Queer, konuşmanın ve dolayısıyla imlemenin reddine doğrudan bir tepki olmuştur ve fakat sözsüz bir söz kipi olarak kalmıştır. Post-insan queer, konuşamayan şeylerle ve kişinin kendi sessizliğiyle birleşmeyi, insandışılarla ve insandan az olanlarla birleşmeyi kapsamaktadır. Kimliği reddetmek, kimliktir.

## Oluşlar

Oluş başkasının (başkalarının) alanlarına veya duygulanımlarına girme ve dolayısıyla da tekil benliği, benlikle ve toplum içinde çizgilerle işaretlenmiş olmakla öznelmiş bir ilişkiden, eşsiz ve sürekli devingen bir tekillğe dönüştürmek ve bu benliğe meydan okumaktır. Queer, cinsel kendilikleri, kendiliğe meydan okuyan ve onu yersiz yurtsuzlaştıran arzu nesnelereyle ilişki kurmaya cesaretlendirdiği için, oluşlar bu yersizyurtsuzlaştırmaları teşvik ederken insan olmayan terimleri kullanmaktadır. Yersizyurtsuzlaştırma belli kimliklerin anlamını –kimlik tarafından işgal edilmiş coğrafyayı– oluşturan bölgeleri değiştirmek demektir. Yapı değiştiğinde, söz konusu bölge dâhilinde kalanların anlamı da değişmektedir. Bu nedenle, Deleuze ve Guattari’de temsil edilen haliyle post-insanın queer olduğunu ileri sürüyorum: queerdir çünkü öngörülemeyen ilişki yersizyurtsuzlaştırır, post-insandır çünkü oluşlar bir başka insanın yerine, kendilerini çizgilerin dışına çıkaran azınlıkçı (minoritarian) tarafı koymaktadır. Cinsel açıdan bu insan, acıyla hazı birbirine katan ve görece cinsiyetlendirilmemiş bir mazoşist ve fallustan yoksunluğu, heteroseksüel paradigmalara uyabiliyor olmaktan daha fazlası ve daha azı olan kadın olabilir.

Bir öznenin hangi unsurları bu unsurların kendilerini, kendilerinin azınlıkçılıklarını yaratan bir azınlık yapmaktadır? Hangi öznenin diğer öznenen daha iyi olduğuna karar veren bir hiyerarşide bu, onları nasıl konumlandırmaktadır? Oluş daha çok insan dışı terimlerle ifade edilmektedir –hayvan ve nihayetinde de soyut (müzik). Deleuze ve Guattari’nin ilk örneği hayvan oluşturmaktır. Fakat bizi köpek oluşa karşı uyarmaktadırlar; zira köpekler Ödipal (ailenin küçük çocuğu) veya Jungcu sembollerdir (insani vasıfların antropomorfik bir metaforu olarak köpek). Kurt oluş, (vahşi) hayvanı, geleneksel olarak korkunç melezi (kurt adam) ve sürü hayvanını içerir. Oluş bir metafor değildir; ne de “mış gibi” davranmak veya bir şeye dönüşmektir. Kişi üzerinde ittifaka varılan kavramlar içinden bir yeğinlik seçer; kurt örneğinde bu, dayanılmaz bir açlık, yemek yeme isteğinden çok onun gereksinimi, dolayısıyla kişi Sigmund Freud’un kurduğu istek (*trieb*) ve gereksinim (*instink*) ayırımını ortadan kaldıran farklılaşmamış bir isteğin kapitalist simgesi olarak bütün yiyeceği imha eden aç bir şey olur. Bir sürü, öznenin içinde hem daha büyük bir duygulanımsal asamblajın bir parçası hem de kendi başına

bir benzeşmeyen parçacıklar ve alanlar kolonisi olduğu bir kolektiftir.

Bir sürünün özellikleri arasında, küçük ve sınırlı sayıda olma, yayılma, bileştirilebilir olmayan değişken uzaklıklar, nitel metamorfozlar, artıklar veya melezlemeler olara eşitsizlikler, sabit bir bütünleştirme veya hiyerarşileştirmenin imkânsızlığı yer almaktadır (Deleuze ve Guattari 1987, 33).

Queer ile yankılanmalar anında belirgin hale gelir –diyalektik veya ikilikleri aşan kolektif sayılar, hiyerarşiden arınmış bir beden ki böylece bütünlüğü libidinal olarak mevcut, devingen ve kendi içinde ve bedenler ve etkilediği yeğinlikler aracılığıyla başkalaşmış arzu. Deleuze ve Guattari’nin çalışmalarına çok sık verilen tepki, deneysel oluşların somut örneklerini talep etmektir. Oluşlar aralıksız olduklarından ve dönüştükçe cisimleşmelerini değiştirdiklerinden, geleneksel manada bir örnek sunmak tabiatı gereği imkânsızdır. Ancak doğrudan doğruya modern kültür başlıklarıyla –cinsel, politik ve etik anlamda– ilişkili olan ve bunlara yanıt veren bir ittifak terimi arayabiliriz. Mesele ne yapmamız gerektiği, neyin seksi, *cool* veya queer olduğu değildir; egemen ve baskıcı olarak insanı (erkeği) pekiştiren yörüngeler ve paradigmaları en iyi hangi ittifakların değiştireceğidir. İttifaka yönelik her öneri, her çağ ve kültürün insanına bağlı olarak olumsaldır. Tam da bu nedenle, hakikatler yaratan anlatılar, egemen iktidarı ebedileştiren bir teknik yoktur. Bölünerek çoğalan varlıklar, Şeytanın “Ben kalabalığım, çünkü biz birçoğuz” ilanında vücut bulan tekil özneyi sömürgeleştirmektedir. Bilgisayarlarımızı bozan ve hayvanlar sayesinde sindirdiğimiz virüsler krallıkların içinden geçiyor. Bireyin bir asamblaj içine girmesi politik hareketler içinde meydana gelir. Bu politik hareketler, bireylerin kendilerini ideolojik enfeksiyon olarak bir sürünün içine doğru ya da gütmedikleri çıkarların peşinde başkaları adına (erkek feministler, hayvan hakları aktivistleri ve queer destekçileri gibi). Fakat, “benim gibi ol” düsturuyla hareket ettiklerinden dolayı kürtaj karşıtlarının peşinden değil) harekete geçirecek, kolektif bir baskıyı değiştirme arzusunu paylaşmalarından başka bir şey değildir.

Benzer şekilde her bir oluş, bireyden eşsiz bir varlık, özgün bir melez kimlik yaratmaktadır. Bu, oluş halindeki iki varlığın konumlandırıldığı her arzu durumunun doğası gereği queer olduğu anlamına gelmektedir. Öznel kimlikleri amorf, eşsiz ve devingen ise, olası cinsel ilişkileri de sınırsız ve öngö-

rülemezdır. Bu örneklerde hayvanlar ve makinelerin birleştirilmesi çok alenidir; melezler olarak arkadaşlar ve şeytanlar ve kurt benzeri kıllı feministler sürüsü. Şeytanlaştırılmış kişi, ister hoş olmayan ötekiyle bir asamblaj içindeki birey, isterse politik kolektif bir sürünün bir parçası olsun, daima hem birden fazladır hem de azdır. Bu matriks Irigaray'ın cinsel siyaset –eril, katı, tek, yorumlayıcı vb. olarak fallusun imleyeni üzerine inşa edilen mantık– olarak hümanizm ile ilişkiyi betimleyen içkin bir yapı olan fallusmerkezciğe ilişkin eleştirisi ile aynı unsurları paylaşmaktadır. Irigaray fallusmerkezcilik içindeki kadını, iğdiş edilmiş –birden az– ve güvenilmez biçimde akışkan –birden fazla– olarak açıklamaktadır.

Her şeyi kapsama, her şeyi tek tek sayma, her şeyin özgünlükler olarak sayımı ve numaralandırılması iddiasında olan bir kültürde kadının temsil ettiği gizemin nedeni tam da budur. Kadın *ne birdir ne iki*. Irigaray'ın kadınlığın biçimsiz biçimini keşfi, kadın biçimbilgisinin (morfolojisinin) ve aynı zamanda politik hareketler gibi kolektif sürüler ve diyalektik olmayan queer arzunun yaklaşık bir tasviridir. Sır, ortaya çıkarılabilecek türde değil, aksine bilinme kabiliyetine direnen türdedir. Yukarıda, üreyen olmayan, daima tekrar edilemeyen bir tekillik olması nedeniyle bilinmeyen melezi tarif ettim. Bazı feministler genel itibarıyla maddesel feminizm olarak bilinen şeyi oluşturmak üzere Irigaray'ın feminizmi ile Deleuzeve Guattari'nin oluşları arasındaki bağlantıya değinmektedir. Braidotti, Grosz, Moira Gatens, Elspeth Probyn, Zoe Sofoulis, Rosalyn Diprose (ne tesadüf ki hepsi Avustralyalıdırlar) bu bağlantıyı ve bunun post-insan teknolojisi ve queerdeki içeriklerini incelemişlerdir. Grosz, ötekini erkekinsana benzerliğiyle eşitlik üzerinden kapsamaktan ziyade, bir oluş siyaseti sunan farklılık etğinin nasıl bir politik değişim önerdiğini sorar. Bir oluş siyaseti;

...peşinen bilinemeyecek yansımaları ve sonuçları olan istikametlerde ve alanlarda ayaklanmanın ve öngörülemeyen bir dönüşümün –mutasyon, başkalaşım– rahatsız edici düşüncesini içermektedir (1999, 17).

Siyaset, tıpkı varoluşsal bütün deneyimler (yaratıcı veya tekrarlayıcı geleneksel paradigmlar) gibi, arzuya dayanmaktadır. Posthümanizmde arzu diyalektik bir arzu olmadığından, Deleuze ve Guattari üzerinden iddia edebiliriz ki, bir posthümanizm siyaseti, ister politik olsun, ister cinsiyetlendirilmiş, ırka dönük, hayvana dönük veya cinsel olsun, daima bir queer siyasettir. Posthümanizm, queeri toplumsal-cinsel alandan alıp bütün dönüşüm sistemlerine bulaştırmakta ve

genişletmektedir. Filozoflar, queerler ve diğer bütün özneler eylem ve düşünce anlarını sınıflandırmamaktadırlar. Bizler tarifelenirilmiş bir şekilde cinsel değiliz, günün belli zamanlarında, başı ve sonu olan dilimlerde bir düşünür ve politik aktivist değiliz. Zaten ve daima böyleyiz.

İnsanın dönüşümü için etkili olan ve etik eşitsizliğe cevap verebilen, hayvanlar, makineler ve ucubelerin telaffuz edilmesini de içeren bazı ittifak terimleri halihazırda önerilmiştir. Hayvan insandan az olandır, makine inorganiktir ve diğer ucubeler arasında bir engelli (örneğin tekerlekli sandalyeye bağlı biri, örneğin makinesel bir melez, rehber köpeği olan bir görme engelli kişi hayvan-insan propriyosepsiyonu üzerinden bir hayvan oluş olup, her ikisi de “daha az” engelli kabul edilmektedir), ve yoksulluğun yok sayılan kıldığı evsiz yer almaktadır. Yoksulluğu iyi karşılamak bizi “onlardan” biri yapar ve değerimizi içimizden kesip çıkarır. Bu az sayıdaki örnekler modern ucubelerdir: çatlak, arada olmaklık, oluşum safhasında olmak. Modernite öncesinde şeytani olarak değerlendirilecek olan oluşlar, modernitede patoloji olarak değerlendirilmektedir. Delilik, bu mantık ve değer sisteminde toplumda dümen tutmayı başaramamaktan ibarettir.

Bizler daima birden fazlayız –sadece queer değil, yalnızca politik, salt düşünür değil–birbirine kaynaşık olan tekillikler olarak bunların her biriyiz. Hayvan oluşumuz hayvan gibi davranmak veya hayvanmış gibi yapmak değildir, hayvan kavramını bizim oluşumuzla birlikte dönüştüren melez biçimlenmelere bizi katacak olan, hayvanlarla ortak belli duygulanımlara girmemizdir. Hayvan hakları hayvanların insanlarla benzerlikleri veya denklikleri temelinde değil, insan olmayan kendimizden farklı bir varoluş haline gelme kabiliyetimiz temelinde, hayvandan ziyade insandan çaresizce uzaklaşmak üzerinden bir insan oluş temelinde olmalıdır. Hayvanlarla hangi alanları paylaşmaktayız? Deleuze'e göre mesele şu ki, hayvanlar ne işlevsel ne amaçsal sınıflandırma sistemleridirler, ne de metaforlar ile ilgilidirler:

Onlar daha ziyade başkalaşım ile ilgilidirler... Yazarlar, tıpkı hayvanlar gibi, diğer güçlerle içkin temas noktalarından gelen sinyalleri toplama ve çekme çabasıyla sürekli gergin halde, tam teyakkuz yaşayan kendini buna adanmış ucubelerdir (Braidotti, 2002, 126).

Benzer şekilde, kadınlar da, tıpkı hayvanlar gibi, salt “erkeklerden” değil, cinsel baskıyı muhafaza eden sistemler ta-

rafından sürdürülen şiddetten, bu sistemleri idame ettiren hukuki ve bilimsel yapılara dönük arzudan gelen daimi ve fiili fiziksel tehlike altındadırlar. Kadın oluş bir metafor, giyinip çıkarılabilen transvestizm değildir. Fakat etek giymiş bir erkek, ne erkek ne kadın olan bir erkek, gerçek manada kendini gündelik hayatta şiddet görme tehlikesine atabilen bir melez yaratmaktadır ve bu alan, buna denk bir cinsel şiddetten ziyade, onun kadın oluş alanıdır; çünkü burası öncelikle bir erkek olmayan oluş, bir erkek dışı oluş alanıdır. Sayborg benliği, organların yerini makineselliğin aldığı benlik, bir bilgisayardaki benlik durumu, müzakere etmek için bu benliği farklı bir şekilde kullanmak zorundadırlar. Belli sayborg benlikleri, bilim kurumlarında insanı geliştirmeye dönük patolojik ve teknolojik baskıdan doğmuş zorunlu bir teratolojiyi temsil etmektedir. Buna karşın, ucubeler bilimin kendilerini öngörme ve kontrol altında tutma kabiliyetinin ötesinde yaratılmaktadırlar. Bedenin sonradan benimsenmeye çalışılan aşırı derecede değişikliğe uğratılması, yine de canavarımsıyı, şeytani sürününün bir parçasını temsil etmektedir (bir yüz dövmesini veya penis çatallanmasını (penile bifurcation) düşünün, bunlar kabul görmeyen değişiklik örnekleridir).

Beden değiştiren kimse, sadece tıp ilminin müdahale etmesi gereken kutsal bir mekân olan bedeni ihlal ederek onu cerrahi olarak sorgulamakta ve kendi iradesiyle dönüştürmektedir. Beden değiştirenler, “uygarlaşmamış” olmak yargısıyla (sorunlu olmakla beraber süregelen olan ilkelin hayvan çağrışımı ile) çevrelenerek “modern ilkeller” olarak adlandırılmaktadırlar. Bu modern ilkeller topluca Alphonso Lingis’in hiçbir ortak noktaları olmayabilenlerin birliği olarak adlandıracağı bir grup olarak tasvir edilmektedir:

Avrupa’da Aydınlanma Çağı [hümanizm] bilimsel-teknolojik ve politik kurumlarını bütün gezegene yayarken diğer kıtalarda karşılaşılan yabancılar [uzaylılar] barbar, dili olmayan hayvanlar... farklı bedenlere sahip hayvanlar olarak kavramsallaştırılmışlardır (1994, 144).

Lingis’in antropoloji çalışmasının post-insan bakış açısıyla yorumlanması, olağandışı bir topluluğun varlığını kabul edecektir: eşsiz ve kıyaslanamaz bir şekilde tamamı kadınlardan oluşan feminist politik kolektifler, eşsiz bir şekilde arzulayan, fakat yine de queer akışkanlık arayışında olan queerler, başka hiçbir konuda ortak yanları olmayan hayvan hakları aktivistleri. Beklenildiği gibi, insan kültürü bu ayrık benzeşmeyen

ayrışmaları sıklıkla tekil bir “tehlike” olarak birleştirmektedir: aynı zamanda queer feminist bir komünist olan vegan hayvan hakları aktivisti. Bunların tamamı farklıdırlar ve fakat güç ilişkilerinin yeniden dağıtılması ortak arzusunu taşımaktadırlar ve dolayısıyla post-insandırlar. Bu aktivistler genellikle politik aktivizme, bir delilik biçimi olarak tarif edilen oluşlara sahiptirler. Güçlü ve dirençli kadınlar, ırksal olarak ötekiler, eşcinseller tarihsel olarak delilik biçimleri olarak farklı farklı sınıflandırılmışlardır, psiko-tıbbi açıdan incelenmiş ve “tedavi” edilmişlerdir. Aktivistler herhangi bir bilgisayar virüsü veya hayvandan bulaşan bir hastalık kadar post-insan olarak “normal” topluma virüslerini bulaştıran delilerdir. 1980’lerdeki AIDS paniği bir önceki panik kaynağı olan eşcinselliğe “yakalanma” korkusunda meydana gelen psikolojik dönüşümden ibarettir. Delilik daima bulaşıcıdır, insan bireyin modern Faustçu cazibesinin sürüye dönüşmesidir. Feministler, ekolojistler, antikapitalistler ve hayvan hakları aktivistlerinin, onları kendi saflarına çekebilmek için insanların beyinlerini yıkadıkları düşünülmektedir. Dolayısıyla, nasıl ki postmodernite hakikat ve varoluşa, bilgi ve iktidara meydan okuyorsa, aynı şekilde kolektif ve melez olan da daima insan olmanın anlamına, esasen organik ve canlı olmanın anlamına meydan okumaktadır:

Sınırları ihlal ederek başlamanıza gerek yok, tam da sınırlara ulaşmak zorundayız... çerçeveden tümüyle farklı olan libidinal “beden”in engin kütesini genişletip açmak zorundayız. Bu beden en heterojen tekstürlerden, kemikten, dış katman dokularından (epithelium), üzerine yazılabilir sayfalardan, heyecan yaratan atmosferlerden, kılıçlardan, camekânlardan, insanlardan, çimenlerden üretilmektedir (Lyotard 1993, 2).

Feminizm, hayvan hakları, ırksal çalışmalar, gey ve lezbiyen çalışmaları postmodern kıyaslanamazlardır fakat yine de moderniteyi eş güdümlü olarak sorgulamaktadırlar. Oluşlar farklılaşmamış arzudan doğmakta ve kişiyi materyalist, söylemsel, maddesel bir başkalaşım üzerinden açmaktadır. Post-insan dışlayıcı siyasete ve basite indirgenmiş bilgiye son vermektedir ve onun sınırları tarafından değil, farklı melezler ve kitle karşılaşmaları olarak oluşturulduğundan, daima libidinal, daima politik olan ve başkalık ile indirgenemez ittifaklar kurmayı talep ettiğinden queer etiği olarak anabileceğimiz türde bir etik öneren plastik bir eşikte olmaklık kuvveti tarafından tanımlanmaktadır.

Bu metin yazarın izniyle *The Ashgate Research Companion to Queer Theory* (2009. (ed.) Noreen Giffney & Michael O'Rourke. AshgatePublishing, Ltd.) kitabından alınmıştır. Ali Toprak tarafından İngilizce'den çevrilmiştir. Yazısının dergimizde maddi bir karşılık ödemediği yer almasını sağladığı için Patricia MacCormack'a teşekkür ederiz.

## Notlar

1 Bu kavram Anti-Odipusta "dışlayıcı ayırım" olarak geçer. Ç.N.

## Önerilen Ek Okumalar

- Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses: Toward a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity.
- Deleuze, G. ve Guattari F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. (çev.) B. Massumi (London: Athlone).
- Halberstam J. ve Livingston I. (ed.). (1995). *Posthuman Bodies* (Bloomington ve Indianapolis, IN: Indiana University Press).
- MacCormack, P. (2008). *Cinesexuality*. Aldershot: Ashgate.

## Kaynakça

2001. (1968). Yön. S. Kubrick [sinema filmi].
- Badmington, N. (2004). *Alien Chic: Posthumanism and the Other Within*. London: Routledge.
- Baudrillard, J. (1990). *Seduction*, (çev.) B. Singer .New York: St Martin's Press.
- Benhabib, S. (1992). *The Situated Self*. Cambridge: Polity.
- Blade Runner*. (1982). Yön. R. Scott [sinema filmi].
- Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses: Toward a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity.
- (2005). *Transpositions* (Cambridge: Polity).
- Butler, J. (2004). *Prekarious Life: Powers of Violence and Mourning*. New York: Verso.
- Dean, T. (2000). *Beyond Sexualities*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. (çev.) B. Massumi. London: Athlone.

- Foucault, M. (2000). "Bodies and Pleasure", (çev.) J. Streintrager, içinde S. Lotringer (ed.), *More and Less*. New York: Semiotext(e).
- Grosz, E. (1995). *Space, Time and Perversion: The Politics of Bodies*. Sydney: Allen and Unwin.
- (1999). "Introduction", içinde E. Grosz (ed.), *Becomings: Explorations in Time, Memory and Future*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Halberstam J. ve Livingston I. (ed.) (1995). *Posthuman Bodies*. Bloomington ve Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Irigaray, L. (1985). *This Sex Which Is Not One*. (çev.) C. Porter. Ithaca, NY ve New York: Cornell University Press.
- Kirby, V. (1997). *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*. London ve New York: Routledge.
- Lingis, A. (1994). *The Community of Those Who Have Nothing in Common*. London ve New York: Routledge.
- Lotringer, S. (1981). "Defunkt Sex", içinde Lotringer, S. (ed.), *Polysexuality*. New York: Semiotext(e) .
- Lyotard, J.F. (1988). *The Differend: Phrases in Dispute*. (çev.) D. Van den Abeele. Manchester: Manchester University Press.
- (1989). *The PostModern Condition: A Report on Knowledge*, (çev.) G. Bennington ve B. Massumi (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press).
- (1993). *Libinidal Economy*, (çev.) I. Hamilton Grant. Bloomington ve Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- MacCormack, P. (2004). "Perversion: Transgressive Sexuality and Becoming-Monster", *Thirdspace: A Journal of Feminist Theory and Culture* 3:2, <http://www.thirdspace.ca/journal>.
- May, T. (2005). *Gilles Deleuze: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Metropolis*. (1927). Yön. F. Lang [sinema filmi].
- Modern Timest*. (1936).Yön. C. Chaplin [sinema filmi].
- Nelkin, D. ve Lindee, M.S. (1995). "The Media-ted Gene", içinde J. Terry ve S. Urla (ed.). *Deviant Bodies: Critical Perspectives on Difference in Science and Popular Culture*. Bloomington ve Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Terminator, The*. (1984). Yön. J. Cameron [sinema filmi].
- Westworld*. (1973). Yön. M. Crichton [sinema filmi].

# Queer Teori Interseks İçin Ne Yapabilir?

Iain Morland

## Dokunma Zamanı

Queerler ve queer olmayanlar için de benzer şekilde, cinsel temasın organsal dolayimsızlığı aşikâr görünebilir; aşığının bedeni ile kişinin kendi bedeni arasındaki temas, tipik olarak söz konusu temasın karşılıklı duyumuyla aynı ana denk düşer. İstenmeyen bir cinsel hamle bile dokunsal etkisiyle fark edilebilir; örneğin, okşayan bir el ile kişi anında irkilir. Özetle, hayat dokunmak ve hissetmektir.

Bu makaledeki çıkış noktam şu: kişinin üreme organındaki sınırlar cerrahi operasyonda hasar gördüğünde, dokunmanın zamanı değişir. Kişi sevgilisinin elinin, örneğin, üreme organına dokunduğunu görür ve fakat hissetmez. Dolayısıyla, cinsel deneyimin gerçek zamanı –Sarah E. Chinn’in queer temas ile ilgili bir makalede ifade ettiği, “bedenlerimiz salt görme algısı dışında hisseder ve hissedilir”– belirgin bir şekilde pornografinin düşünsel röntgenciliğine dönüşür.<sup>11</sup> Dokunma gerçekleşir ancak hissedilmekten ziyade görülür ve Chinn’e göre, görme “mesele cinsel haz deneyimini anlamak ve açıklamak olduğunda, fiili olarak yararsızdır” (182). Bunun son derece kafa karıştırıcı bir şey olduğunu bizzat kendi deneyimlerimden biliyorum; üreme organı hissiz olduğunda, dokunma zamanı fiziksel temas anından sonsuza doğru alabildiğine uzayıp gider. Kişi genital bölge operasyonu geçirmezden önce dokunulduğunda nasıl hissettiğini hatırlayabilir veya gelecekte üreme organı duyarlılığını geri kazandığında nasıl hissedebileceğini hayal edebilir; her halükârda dokunmak ve hissetmek birbirinden ayrılmıştır, kesişmeleri için ya çok geçtir ya çok erken.

Kuzey Amerika İnterseks Topluluğu’nun (ISNA) kurucusu Cheryl Chase’in tanınmış bir dergi olan *Journal of Urology*’ye gönderdiği ve topluluk üyelerinin aktardığı ameliyat sonrası sorunlardan bazılarının anlatıldığı 1996 tarihli mektubunu bu bağlamda değerlendireceğiz. Üyelerin bazıları interseks operasyonunun ardından genital duyarlılık azalması veya kaybı yaşamıştır. Klitorisi çocuk klitorisi boyutuna indirilmiş olan bir üye, orgazmı “ulaşılması çok güç ve nadiren erişilen” bir noktada bulmuştur ve “cinsel işlevinin ortadan kalktığını” düşünmüştür.<sup>22</sup> Ne üzücüdür ki, bir başka üye de cinsel uyarımın hemen akabinde “yoğun genital ağrı” hissetmiştir (1, 140). Daha yakın bir geçmişte ortaya konan bir çalışmada Londra merkezli bir tıp ekibi, klitorisleri cerrahi operasyonla kısaltılan altı interseks kadında yaşanan klitoral duyarlılığı incelemiştir. Çalışma, cinsel tatmin sorgulamasından ibaret olmayıp aynı zamanda klitorisin ısı ve titreşime duyarlılığını ölçen elektronik cihazların da kullanılmış olması itibarıyla çığır açıcıdır. Cihazlar katılımcılara herhangi bir hissiyat duyduklarında bunu kaydeden butonlara basana kadar kademeli bir şekilde artan uyarıcı sağlamıştır. Böylelikle, ilk defa genital cerrahi geçmişi olan bireyler üzerinde böylesi bir “tarafsız duyusal test” uygulanmıştır.<sup>3</sup> Çalışma sonunda, ameliyat sonrası klitoral duyarlılığın altı kadında da “ciddi biçimde anormal” olduğu saptanmıştır (138). Katılımcıların tamamı soğuğa duyarlılıkta atipik sonuçlara sahipken, beşi sığa ve titreşime duyarlılıkta atipik sonuçlara sahip olarak çıkmıştır. Yapılan anketteyse, dört kadın orgazma ulaşmada sorun yaşadığını belirtmiştir. Endişe verici olan şu ki, bu durum, modası geçmiş cerrahi yöntemlerin mirası değildir: çalışmada yer alan yazarlar “modern cerrahi yöntemlerin klitoral duyarlılığı korumada eski yöntemlerden daha iyi olduğu yönünde iyim-

ser bir kaniya kapılmak için mevcut hiçbir gerekçe bulunmadığı” konusunda uyarılmışlardır (138). Bu uyarı, Chase’in mektubunda sözü edilen bireylerin 1970’lerin ortalarından beri “cerrahi yaklaşımdaki değişiklikler”den yararlanmadığı argümanını eleştiren eski klinisyenlere de son derece açık bir yanıt olmuştur.<sup>4</sup> Teorik beşeri bilimlerdeki akademisyenler Londra ekibinin tarafsızlık iddiasını sorgulasalar dahi, Chase’in mektubunu doğrulamasının yanı sıra, çalışmalarının diğer doktorlar için güvenilir olması her halükârda pragmatik açıdan yararlıdır.

Öyleyse, Queer teori genital cerrahiye ilişkin ne tür eleştiriler sağlamakta veya onu ne yönde desteklemektedir? Bu makalede, queer teorinin genital cerrahi tarafından duyarsızlaştırılan interseks bedenler için ne yapabileceğini inceliyorum. Elbette ki, interseks yönelik ameliyat bütün bedeni tümüyle duyarsızlaştırmamaktadır; fakat ileriki kısımlarda sıklıkla sadece üreme organlarına değil, ameliyat sonrası *bedenlere* atıfta bulunacağım ve bunun üç nedeni olacak. İlk neden, salt interseks yönelik değildir: her ameliyat deneyimi neşter kesişinin ötesine geçer. Anestezi bile ameliyat sonrası bulanıklı ve kusmalara sebebiyet verebilmektedir.<sup>5</sup> İkinci ve üçüncü nedenler biraz daha interseks yöneliktir. Sinir zedelenmesi kesim işleminin gerçekleştirildiği bölge dışındaki bölgelerin de algılama ve dokunulurluğunu değiştirebilmektedir.<sup>6</sup> Son olarak, interseks yönelik ameliyat sadece dış üreme organlarına müdahale etmemektedir; kolon kesitinden vajina oluşturulmasında olduğu gibi ameliyat ile iç yapılar da değiştirilebilmekte, yeniden yerleştirilebilmekte veya alınabilmektedir.<sup>7</sup> Özetle, ameliyata giren bedenin tamamıdır ve kesilen kısım bedenin sadece küçük bir bölgesini oluştursa bile, ameliyat deneyimi bir bütün olarak beden tarafından yaşanmaktadır; bir ISNA üyesinin, geçirdiği klitoral cerrahi operasyonun “cinsel işlevini” bütünüyle ortadan kaldırdığını iddia etmesinin nedeni de budur. Dolayısıyla, bu çalışmadaki amacım queer teoriyi genital ameliyatın farklı bedensel etkilerini telafi etmek için kullanmak değil. Daha ziyade, queer teorinin bedene dönük teorik bakış açısından, bir ameliyatın etkilerine ilişkin bir kritiğin mümkün olup olmadığını değerlendirmektir.

Bu amaçla, queer haz ve utanç söylemleri konusunda şüphelerimi de muhafaza ederek dört ana iddia ortaya atıyorum. İlk iddiam, cinsel hazzın hedonistik bir aktivizm biçimi olduğu bir queer söylemin ameliyat sonrası duyarsızlaştırılmış bedene

ni izah edemeyeceğidir. Bu nedenle Robert Jensen’in cinsel muhalifler olarak görevimizin “ille de yeni temas yolları hayal etmek değil, dokunmanın etik ve siyasetine karşı daima dikkatli olmak”<sup>8</sup> olduğunu belirten tavsiyesine kulak vermek istiyorum. Başka bir şekilde ifade etmem gerekirse, interseks ameliyatındaki sorunlara verilecek queer tepki, basit bir şekilde daha fazla ve daha iyi cinsellik savunuculuğuna indirgenemez; zira interseks ameliyatının en iyi olasılıkta manasız, en kötü olasılıkta imkânsız kılabilirdiği şey tam da budur. Bunun yerine, interseks bedenler üzerindeki eski dokunuşların, örneğin duyarsızlaştırıcı cerrahi dokunuşun bu bedenleri nasıl değiştirdiğine dair titiz bir farkındalıkla ilerlemeli ve böylelikle queer eleştiri açısından olasılıkları daraltmalıyız. İkinci iddiam, queer utanç söyleminin, cerrahi atipik duyu bedenleri yaratımı hakkında eleştirel bir inceleme olanağı sunduğudur. Sara Ahmed’in yorumlamasıyla, dokunma etiği sadece başka bedenlere dokunmak ile ilgili değildir, aynı zamanda diğer bedenlerin hâlihazırda dokunulma ve etkilenme biçimlerine dönük –bu örnekte, etkilerini silmeyi çaresizce ne kadar çok istersek isteyelim, bedenlerin utanç verici cerrahi dokunuşu nasıl da inatla unutmadığına dönük– bir duyarlılıkla da ilgilidir.<sup>9</sup> Yine de, queer eleştirinin interseksi kuramlaştırma noktasında, haz ve utanç bağlamlarından birini tercih etmesi gerektiğini iddia etmek arzusunda değilim. Bu ikisi arasında bir karşıtlık bulunmamaktadır. Buradan hareketle üçüncü anahtar iddiam, queerliğin haz ve utanç arasındaki karşılıklı duyumsal ilişkiyle karakterize edildiğidir; zira David M. Halperin’in ifade ettiği gibi, “eşcinsel cinselliğinin –sadece *gay* cinselliğinin değil– yaratıcılığı tam da aksi halde nahoş toplumsal aşağılanma deneyimlerinden ibaret kalacak olan deneyimleri haz deneyimlerine dönüştürebilme hünerinde saklıdır.”<sup>10</sup> Şayet Michael Warner’ın ifadesiyle “utançta queer bir yücelik etiği” var ise, benim ilgilendiğim, utancı bir tür haz kaynağı olarak ya da tam tersi olacak biçimde ortaya çıkarmak değildir.<sup>11</sup> Aksine, ben utanç ve hazzın ikisinin de birer queer *duyum* olduğu gerçeğiyle ilgileniyor, queer teorinin duyumsal temelli kültür eleştirisi varsayımının duyarsızlaştırılmış interseks bedenle karşılaştığında, bocaladığımı savunuyorum. Bunun ışığında, dördüncü ve son iddiam, eğer ki queer teori bir çeşit erişme –fakat ille de dokunmak değil– olarak anlaşılırsa, interseks ameliyatının sorunlu etkilerini değerlendirme noktasında fazlasıyla yararlı olabileceğidir. Şu halde, erişmek dokunmaktan daha queerdur; zira kabul edilmektedir ki, Lee Edelman’ın tespitiyle, “queer teori sadece bir arzu olarak kalabilir ve tıpkı arzu gibi enerjisine, bizi tut-

ma gücüne, kendi sınırlarını bilmemesine, bir durum, bir hal olarak kendi bütünlüğünü bilmesine borçludur.”<sup>12</sup> Bana göre arzu, queer teorinin ameliyat sonrası interseks beden ile ortak noktasıdır. Fakat tam da bu nedenle, Edelman’ın “tutma” (gripping) fikrinde pek de haklı olmadığını, kendi adıma arzunun queer ve interseks bedenler aracılığıyla benzer şekilde *eriştiğini* düşünüyorum. Arzunun eriminin/menzilinin, onları cinsel anlamda normal kılmak üzere yapılan cerrahi dokunma projesini yitkiğini iddia ederek bitiriyorum.

## Queer Hazlar

Queer teori, interseks ameliyatı sonrası meydana gelen cinsel haz azalmasına ilişkin bir kritiğe olanak verir görünebilir. Bu queer teorinin konuyla ilgili üçüncü dalga feminizm ile birlikte insan cinsel hazzının kültürel önemi ve deneyimi hakkında en fazla söz söyleyebilecek akademik söylem oluşu ile ilgilidir: queer teori, Edelman’ın ifadesiyle, “libidinalle ilgilenen bir toplumsal üretim vizyonudur” (344). İkinci dalga feminizmdeki toplumsal cinsiyet vurgusu ile özellikle “anti-seks” feminizmindeki bir cinsel baskı hilesi olarak cinsel haz vurgusundan farklı olarak, queer teori cinselle dair olanı ve onun hazlarını çalışma odağına almıştır. 1979 yılında yayınladığı çığır açıcı makalesi “A Secret Side of Lesbian Sexuality”de, Pat Califia sadomazoist “haz” ile “fili kölelik ve sömürü” arasındaki tezatlığa dikkat çekmiştir.<sup>13</sup> Söz konusu tezatlık hem üçüncü dalga feminizm hem de queer teori için temel bir mesele haline alacaktı. Califia özellikle bunu “ekonomik kontrol veya zorunlu üreme”nin aksine “gelip geçici” sadomazoizm hazları olarak tasvir etmiştir (166). Buradaki karşıtlık sadece haz ile memnuniyetsizlik arasında değil, aynı zamanda cinsel faaliyetlerin hissedilen dolaysızlığı ile kurumsallaştırılmış heteroseksüelliğin uzun soluklu tarihselliği arasındaydı. Bu suretle, sadomazoizm, Califia’nın ifadesiyle “vakit öldürücü ve tüketicidir” (166), çünkü paradoksal olarak hazları geçicidir – regüle edilmiş cinsel öznenin sonuç olduğu bir cinsellik tarihinden ziyade, cinsel nesneyi duygusal olarak kuşatan bir şimdiki anlar silsilesidir. Sadomazoizmi eşsiz bir haz zamanı ile özdeşleştiren Califia, belirgin bir şekilde ne heteroseksüel ne de anti-seks olan bir feminizmi ortaya koyabilmiştir. 1980’ler ve 90’lar boyunca bu tür karşı kültürel cinsel haz olanakları, üçüncü dalga feminizm ve akabinde queer teori tarafından analiz edilecek ve kutlanacaktır.

Elbette ki –utanç, kayıp, *drag* ve zamansallık gibi konuları odağına alan– başka queer teoriler de ortaya çıkacaktı, fakat benim burada öncelikli olarak tartışmak istediğim konu haz, zira hazzın azalması genital duyarsızlaşmadaki belirleyici sorun gibi görünmektedir. Eğer ki queer teori bize hazzın neden değerli olduğunu söyleyebiliyorsa, queer haz söylemi haz azalmasının neden genital duyarsızlaştırmayı yanlış kıldığını da açıklayabilir görünmektedir.

Califia’nın değerlendirmesindeki ana fikir –cinselliğin kurumsal oluşumlarının aksi olarak cinsel haz– queer teori ile interseks arasındaki arayüzü ortaya çıkarmaktadır. Queer teorinin önemli temel aksiyomlarından biri, cinsel edimlerin anaakım normlar dışında meydana gelseler dahi –hatta belki de tam da bu nedenle– haz verici olabildikleridir. Califia bunu altkültürel sadomazoizm ile kurumsallaştırılmış heteroseksüellik arasında kurduğu zıtlıkta göstermektedir. Nasıl ki queer haz söylemi, geçici cinsel faaliyetleri sabit ve değişmez toplumsal cinsiyet kimliklerinden önde tutuyorsa, aynı şekilde interseks aktivizmi de toplumsal cinsiyet kategorilerini yeniden düzenlemeye bir alternatif olarak sağlıklı bir şekilde işleyen faal cinsellik vurgusu yapmaktadır.<sup>14</sup> Dolayısıyla, interseks aktivizmi ve özellikle queer teori, queer teori çalışan bir eleştirmenin ifade ettiği gibi “arzu öznesine yeni bir alan açma” ortak projesine sahiptirler.<sup>15</sup> Bu anlamda iki söylem de cinselliği anaakım normlara bağlı kalmayan bir özneye işaret etmektedir. Buradan, interseks anatomiye sahip bireylerin ille de queer arzular duyacağı anlamı çıkmamaktadır; daha ziyade, birçok interseks aktivisti ve queer akademisyeni interseks bedenleri bedenleşme (embodiment) normlarından sapmaları itibarıyla queer olarak tanımlamaktadırlar.<sup>16</sup> Queer teori ve interseks aktivizmi tıp biliminin geleneksel olarak varsayageldiğinin aksine, bu tür bir sapmanın cinsel haza engel teşkil etmediği görüşünde birleşmektedir. Dolayısıyla queer bir haz söylemi, genital ameliyat uygulamasını normalleştirici işlevi nedeni ile eleştirmek için elverişlidir –örneğin, vajina ameliyatı sonrası doktorların “yeterli bir penetrasyonu...başarılı bir vajinal penetrasyon” ihtimali bağlamında veya çocuklukta geçirilen cerrahi operasyonlarının sonuçlarına ilişkin çalışmalarda, hastaların daha sonraları heteroseksüel evlilikler yapıp yapmadıklarının rapor edilmesi bağlamında değerlendirmelerinin eleştirilmesine imkan sağlamaktadır.<sup>17</sup> Morgan Holmes’in yakındığı gibi, “ebeveynler doktorlara çocuklarının erojen dokularını alma izni veren rıza belgesini imzaladıklarında, insan hayatını ya erkek ya da kadın olarak sürdürme yönündeki heteroseksist koşula

bilerek ve isteyerek uymaktadırlar.”<sup>18</sup> Holmes’in karşı çıktığı, duyumun (“erojen doku”), norma (“heteroseksist koşul”) kurban verilmesidir. Yine de, anaakım normlar dışı cinsel hazzın tadını çıkarmak, bütün kısıtlamalardan arınmış bir şekilde cinsel hazzın tadını çıkarmak ile aynı şey değildir, ki bu uyarıya daha sonra kısaca değineceğim.

Califia’nın makalesinde öngörülü bir şekilde konu edilen bir diğer queer aksiyom ise, hazzın, anaakım heteroseksüelliğin de diğerleriyle beraber bir oluşumunu teşkil ettiği cinselliğin kurumsallaştırılmış biçimlerine direnmek üzere mevzilendirilmesinden ziyade, basitçe heteroseksüelliğin reddidir. Örneğin, Douglas Crimp eşcinsel evliliğin öngörülen kurumsallaşmasından, eşcinsel altkültürün “hayatla barışık ve haz dolu dünyası” adına çekinmektedir.<sup>19</sup> Bir toplumsal cinsiyet kimliği eleştirisinden çok daha fazlası olan queer teori cinsel edimlerin cinsel kimlik göstergeleri olarak değil, haz göstergeleri olarak kavranmasının ve deneyimlenmesinin yolunu açmıştır. Şu halde, nasıl ki *queer* sözcüğü kendi karşı kültürel yeniden düzenlenme ve değişimini yaşadysa, cinsel edimlerin queer bir haz söylemi içinde yeniden göstergeleştirilebilmesi de aynı şekilde mümkündür.<sup>20</sup> Bu tür yeniden göstergeleştirmeler yaygın bir şekilde heteroseksüel addedilen edimleri de kuşatmakta, çevrelemektedir; zira Califia’nın saptamasıyla, “cinsel farklılıklar ve cinsel haz için bunlara bağımlı olmak inanışı sapıklıkların en yaygın olanıdır.”<sup>21</sup> Bu bakış açısına göre, cinselliği teşvik eden heteroseksüel kimlik değildir; bu, haz arayışındaki pek çok sapkınlıktan ayrıcalıklarla bezenmiş bir tanesidir. Heteroseksüel cinsellik diğerleri gibi bir haz olarak kurgulanırsa, heteroseksüelliğin kurumsallaştırılmış ayrıcalıkları esassız, nedensiz olarak vurgulanmaktadır. Bu nedenle, genital duyarlılığın cerrahi bir müdahaleyle heteroseksüelliğe kurban verilmesi sadece bireysel hazzın azaltılması değil, aynı zamanda bir kurum olarak bireye ilişkin temel bir yanlış tanımlamadır da. İlki açısından, heteroseksüel cinsellik bir haz kaynağıdır; ikincisindeyse, heteroseksüel kimlik bir ayrıcalık kaynağıdır. Sonuç itibarıyla, duyarsızlaştırıcı genital ameliyat yoluyla heteroseksüel bir birey yaratmak kavramsal bir çelişkidir.

Michel Foucault’nun çalışmaları yeniden anlamlandırma siyasetinde yararlı olagelmektedir. Foucault’nun *Cinselliğin Tarihi* çalışmasının birinci cildine, bazı sol çevrelerin, cinsellik ve iktidar gibi kapsamlı bir meseleyi iktidara direnişin imkanları gibi ziyadesiyle geniş bir tartışmayla birlikte ele alışı

neniyle yönelttiği itirazlara rağmen, Halperin’e göre, “lezbiyen ve gey savaşçıları” Foucault’nun görüşlerini belki de en çabuk kavrayan kitle olmuştur.<sup>22</sup> Buna, İktidarla Mücadele için AIDS Koalisyonu gibi aktivist gruplar da dâhildir, zira Halperin’in ifadesiyle, 1980’ler Amerikasında “toplumun AIDS’e tepkisi” cinsellik konusunda Foucault’nun analiz ettiği “iktidar ve bilginin birbiri içine geçmesi” durumunu –örneğin, “uzman söylemi ile kurumsal otorite arasındaki bitimsiz yer değiştirmeler... ve yerel hayatta kalma ve direniş mücadeleleri”ni– kusursuz bir şekilde resmetmiştir (27). Dolayısıyla, Halperin AIDS aktivizmini “politik mücadele alanlarının seçim süreçleri gibi geleneksel arenaların ötesine geçecek boyutta” ve “nihai olarak beden ve hazlarının kamusal ve özel yönetimi”ne erişecek kadar çoğaltılmasını hızlandıran bir aktivizm olarak tasavvur etmiştir. Tıbbi uygulamalara ciddi müdahaleler de içeren bu strateji, *Cinselliğin Tarihi*’nin birinci cildinin “hâlihazırda bedeni bir politik mücadele alanı olarak ele almış olması” itibarıyla Foucaultcudur (28). Burada Foucault, cinselliğin “bedenleri ve bunların maddeselliğini, güçlerini, enerjilerini, duyarlıklarını ve hazlarını kontrol altında tutan iktidar tarafından düzenlendiği” iddiasını ve “iktidarın kontrolüne” ancak “bedenler ve hazlar” ile direnilebileceği yönündeki meşhur tavsiyesini ifade etmiştir.<sup>23</sup> Başka bir ifadeyle, Foucault iktidara direnme yolu olarak bedensel hazza işaret etmiştir.

Queer teori içinde, bedenler ile hazlar arasındaki ilişkiye dair iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerden ilkinde, haz özellikle ve en etkili haliyle üreme organlarının kullanımı sayesinde sağlanır. Dolayısıyla, Queer Nation’a göre üreme organı, Lauren Berlant’ın ifadesiyle, “sadece erotik şükran organları değil, aynı zamanda bizatihi kendi baskılanmışlıklarına karşı hazzın silahlarıydı.”<sup>24</sup> Bu türde bir genital terörizmi queer yapan şey, verili bir cinsel edim içindeki üreme organı kombinasyonudur; queer cinsellik tam da bu nedenle heteroseksüel kültürü şok edebilmektedir. Tim Dean’in queer teorisinin “bütün politik uğraşların temeli olarak genital temasın özgüllüğündeki ısrarı”<sup>25</sup> olarak adlandırdığı şey de budur. Bedenler ile hazlar arasındaki ilişkiyle ilgili bir ikinci bakış açısına göre, queer haz üreme organına değil, bir bütün olarak bedene odaklanmakla karakterize edilir. Örneğin, Mark Blasius’a göre, eşcinsel ilişkiler “olası en yüksek haz yoğunluğuna erişmek için bedenin her kısmından bir cinsel araç olarak” yararlandığında queerleşmektedir.<sup>26</sup> Sonuç, Halperin’in ifadesiyle, beden düzeyinde “politik mücadele alanlarının ço-

ğaltımıdır.” Bu ayırt edici biçimde Foucaultcu bakış açısında queer cinsellik, katılımcılarının genital morfolojileri dışında, karşılıklı “erotik hazzı” dönük biçimlenmiş dikkati sayesinde kültürel değişimi etkileyebilir.<sup>27</sup> Bu bakış açısı, heteroseksüel ilişkilerin çoğunlukla benzer şekilde “genital olmayan açıdan düzenlendikleri”<sup>28</sup> müddetçe kabul edilebilir olduğu queer teori ile üçüncü dalga feminizm arasındaki sürekliliği işaret etmesi bakımından da dikkate değerdir. Califia gibi yazarlar için sadomazoşizm bu tür ilişkiler paradigmatıdır.

Her iki bakış açısında da, queer altkültürlerdeki haz değerlendirmesi bir övünç kaynağı olabilmektedir. Fakat ameliyat sonrası beden bu tür altkültürlere katılma kapasitesi belirsizdir. İnterseks genital ameliyat sonrası anorgazmi yaşayan Chase, aksi yönde direktmesine rağmen kendisinin “vajinal” ve “tam vücut” orgazmlarına sahip olduğunu iddia eden “cinsellik radikalleri ve aktivistleri”ni eleştirmiştir. Chase, gayet anlaşılır bir şekilde, bu kişilerin kendisinin “orgazma nasıl ulaşılacağını öğreneceği” varsayımlarını fazlasıyla üstten ve küstahça bulmaktadır.<sup>29</sup> İster salt genital, isterse “tüm bedene” yayılmış halde olsun, sadece hazzı odağına almış bir queer teori, ameliyat sonrası interseks bedenleri, geri dönüşü olmayacak şekilde güçsüzleştirilmiş olmakla niteleme tehlikesi barındırmaktadır.<sup>30</sup> Buna paralel olarak, ameliyat öncesi interseks bedenlerin fiziksel cinsel ihtilaflarıyla queer olmaları zemininde geliştirilecek bir queer interseks tedavi eleştirisi, ameliyat sonrası interseks bedenleri daha az *queer* –ya da zinhar queer olmayan– olarak çarpıtılabile potansiyeli barındırmaktadır. Bu savı açıklamak gayesiyle, ameliyat sonrasında interseks bedenlerin daha az queer olduğunu çünkü ameliyatın ameliyat öncesi queer bir anatomiyi başarılı bir şekilde yok ettiğini söylemiyorum. Daha ziyade, psikolojik işleyişe ilişkin bir noktaya parmak basıyorum: ameliyat sonrası beden, hâlâ cinsel yönden ne derece muğlak görüldüğüne bakmaksızın, azaltılmış olan cinsel haz kapasitesi itibarıyla queer analize ve politik katılıma daha az uygun olabilmektedir.

## Queer Utanç

Okurların, interseks ameliyatı *geçirmemiş* olan bedenler arası cinselliğin doğrudan doğruya haz verici olduğunu ve hazzın varlığının hazzın yokluğu ile ters orantılı olduğunu *varsayan* bir önceki kısımdaki değerlendirmeme karşı çıkmaları müm-

kündür. Fakat burada bütün queer teorilerin cinselliği bu şekilde algıladığını ifade etmiyorum, ameliyat sonrası interseks bedene ilişkin oldukça farklı queer teoriler mümkündür.

Kişinin cinsel hazzı algılama biçimi, duyarsızlaştırıcı genital ameliyatı yaralanmalar olarak algılama biçimini belirlemektedir. Her ne kadar yukarıda tartışılan haz söylemleri cerrahi operasyona ilişkin olarak cinsel haz kaybının kötü olduğu temelinde bir queer eleştirinin yolunu açsa da, bu tür eleştiriler cinsel hazzın kaybolabilen, kaybedilebilen bir şey olarak algılanmasına dayanmaktadır. Benzer şekilde, bu queer söylemler içinde cinsel hazzın azalması kısmen uygunsuzdur zira cinsel hazzın yok olma olasılığını yükseltmektedir. Şimdi, eğer ki cinsellik salt haz verici ve haz, haz yokluğunun tersi ise, cinsel haz kabiliyetinin ve haliyle deneyiminin yitirilmesi, cinsel haz vericilikten daha fazlası veya başka türde bir şey ise, hazzın varlığı ile yokluğu ille de birbirinin zıttı olmak durumunda değildir ve dolayısıyla cinsel haz kaybı düşüncesi daha az doğrudur. Bazı queer teoriler eşcinsel onur söylemiyle oldukça uyumlu olarak homofobinin etkilerini homofobinin altkültürel cinsel hazları ne derece sınırladığına göre ölçmekte, değerlendirmekteyken, kimi başka queer cinsellik kuramlaştırmaları çok daha çelişik olabilmektedir. Bu cinsellik kuramlaştırmaları özellikle bir bedenler ve hazlar meselesi olarak Foucaultcu cinsellik fikrini sorgulamaktadırlar; zira Sally Munt’un iddia ettiği üzere, cinsel ayrılıkta onur “stratejik olarak” ne denli “asli” olursa olsun, “utançın varlığı eşcinsel hakları söyleminde nezaketsiz bir biçimde bastırılmaktadır ve daha büyük bir temsil kazabilmek için bunun çelişik etkilerini yeniden değerlendirmeyi öğrenmek zorundayız.”<sup>31</sup> Munt’un iddiası ışığında, hazzın ziyade utanca dönük queer ilginin interseks için ne yapabileceğini değerlendirmek istiyorum.

Queer teori içinde, en bilinen cinsellik –salt queer cinsellik değil!– değerlendirmesi Leo Bersani’nin 1987 yılında kaleme aldığı “Is the Rectum a Grave” adlı makalesinde ortaya attığı haz vericilikten daha çelişik bir deneyim olarak cinsellik değerlendirmesidir. Yazının kışkırtıcı başlığı, Bersani’nin AIDS krizine tepki olarak yazması gerçeğini yansıtmaktadır. Hâlihazırda açıkladığım üzere, Halperin eşcinselliği toplumsal çöküş ve ölümle birleştiren söz konusu bilgi ve iktidar yapılarına direnmek üzere bedenler ve hazlara doğru Foucaultcu bir dönüşü temsil ederken, Bersani’nin aynı salgına gösterdiği kışkırtıcı tepki, eşcinselliğin son kertede anaakım Batı

kültüründe tanımlanageldiği şekilde toplumsala karşıt olup olmadığını sorgulamak olmuştur. Bersani'nin savına göre, cinsellikle ilgili büyük sır, "pek çok insanın ondan hoşlanmamasıdır" ki bu, ne insanların cinsellik hakkında çok fazla düşünmedikleri ne de çok fazla cinsel ilişki yaşamak istemedikleri anlamına gelmektedir.<sup>32</sup> Bunun yerine, Bersani'nin işaret ettiği nokta, cinselliğin bizim sandığımız, hakkında hayaller kurduğumuz kadar haz verici olmadığıdır. Fiili olarak cinsel ilişkiye girdiğimizde, der Bersani, önceden düşünüp tasarlamış olduğumuz kolayca ölçülebilir bir haz deneyiminin tadını çıkararak bağımsız özneler değildir artık. Bilakis, Bersani'ye göre cinsellik, Bersani'nin "kendini yıkım" edimi olarak adlandırdığı radikal bir çözünme edimidir (222). Dolayısıyla cinsellik, Bersani'nin ifadesiyle, "toplumsal anlamda işlevsizdir" ve bunun nedeni, zaman zaman Queer Nation'ın genital terörizmi olabilmesi değil, Bersani'nin makalesine ilişkin yorumda ifade edildiği üzere, daima "çiftin varsayılan ilişkiselliği ve ortaklaşılığı"nın (ki bu, kendiliğe bağlıdır) feshedilmesidir.<sup>33</sup> Katılımcı sayısına bakılmaksızın, cinsellik son derece solipsist (tekbenci) bir deneyimdir. Dolayısıyla, Bersani'nin değerlendirmesinde pasif eşcinsel erkeğin "intihar esikliği" genel bir ilişkisel olmayan cinsellik teorisine örnek teşkil etmektedir.<sup>34</sup> Bu, daha sonraları queer teoride "antisosyal tez" olarak bilinmeye başlamıştır.<sup>35</sup>

Antisosyal cinsellik değerlendirmesi, duyarsızlaştırıcı genital ameliyatın bariz kusurluluğunu sorgulamaktadır. Eğer cinsellik her halükârda haz verici değilse, cinsel haz kaybı veya yitimi de en hafif haliyle bir yanlış adlandırma ve hatta belki de bir çelişkidir. Eğer ki ameliyat sonrası cinsellikte kaybolan –bir yıkım– hazdan başka bir şey ise, yanlış adlandırmadır; fakat eğer ki bir haz kaybı –yine bir yıkım– genel anlamda cinselliği niteliyorsa, söz konusu olan bir çelişkidir. Diğer taraftan, yıkımın Bersani'nin başka bir yerde mazozizmin aşıkâr acısı hakkında öne sürdüğü üzere hazın başka bir adı olduğunu ifade etmek bu muammayı çözenin bariz bir yolu olacaktır: bu halde, kendini yıkımın sadece Bersani'nin mazozizme ilişkin yorumladığı haliyle "genel anlamıyla acı üretimiyle ilişkilendirilen uyarıcının, yoğun süreçleri tetikleyen haz verici olarak tanımlanabilen uyarıcıya" dönüşmesini betimlediğini söyleyebiliriz.<sup>36</sup> Fakat yıkımı "haz verici alçalma" olarak savunarak onu sterilize etmeye çalışmak yerine, queer teorideki antisosyal tez olumsuzluk, gelecekçilik ve –buradaki tartışmam açısından en mühimi– utanç hakkında karmaşık bir söylem geliştirmiştir.<sup>37</sup> Sözün özü, cinselliğin antisosyal

karakteri –alçaltma, parçalanma, aşağılanma– cinselliği utanç verici kılmaktadır. Hâlihazırda ifade edildiği üzere, queer alt-kültürler bu türde utanç ile kendine özgü bir ilişki kurmaktadır; şayet cinsellik gerek queerler gerekse queer olmayanlar için bir çeşit yıkımsa, queer altkültürleri öne çıkaran şey, belli cinsellik edimlerinin (genital terörizm, bütün vücuda dönük sadomazoşizm ve sairin) icra edilmesi değil, antisosyal cinsellik deneyimine yönelik özel bir tavidir. Queer altkültürlerde, Warner'a göre, "kişi, cinselliğin küçük düşürücülüğünün üzerindeymiş gibi davranmaz" çünkü "onun içinde hepimiz bir aradayızdır."<sup>38</sup> Böylelikle, "kendi başına en küçük düşürücü, en az saygıdeğer olan bütünün itirafı" –yani, Bersani'nin betimlediği tekbenci boşalma– "queer kültürü bir arada tutan özel sosyallik biçimini" sapkınca mümkün kılar (35). Bu doğrultuda, queer altkültürler cinselliğin antisosyal olduğuna ilişkin bir kabul ile karakterize edilmektedir.

Bununla birlikte, şayet cinsellik gerçekten de Bersani'nin betimlediği kadar utanç verici şekilde antisosyal ise, insanların neden cinsel ilişkiye girdiğini merak ediyor insan. Bu konuyu ortaya atma nedenim, Bersani'nin iddiasından sevimli bir ele tutuşma anlamında bir queer cinsellik versiyonuna geri çekilmek değildir; Bersani'nin iddiası önemlidir ve soruşturulmayı hak etmektedir. Her ne kadar Bersani, antisosyal niteliyle "erotik olanın cinsellikle bağına koparmayı" amaçlasa da, gey anal penetrasyona dönük olumlu değerlendirmesi sonucunda kendi açıklaması açıkça cinselleşmiş görünmektedir; aynen Kathryn Bond Stackton'un utanç konusunda kitabındaki<sup>39</sup> "zaten ve her daim parçalanmış olan kendinin yoğunlaşması veya... kendini açma hali" örneğinde olduğu gibi. Sonuç olarak, Bersani'nin argümanında bir dairesellik mevcuttur. Cinselliğe referansla neden "bir çok insanın cinselliği sevmediğini" açıklar, adeta bir çok insan aslında ona sahipmiş de, fakat cinselliğin kendilerini parçalamak/kırma biçimini sevmemişler ve bundan dolayı da onu sevmiyorlarmış gibi. Bu açıklama cinsel ilişki yaşamayan, yaşamayan ve bunu yaşamında öncelikli bir yere koymayan insanları hesaba katmaz. Bu insanlar yine de daha az queer olamazlar. Heather Love'un ortaya koyduğu queer teori eleştirisi bu noktada yararlı olacak gibi durmaktadır. Love'un savına göre, "queer haz sıklıkla... aşırı, uygunsuz arzu olarak resmedilmektedir. Fakat bu, queerliği bir cinsel yokluk veya isteksizlik olarak kavramayı da anlaşılır kılacaktır."<sup>40</sup> Love'un sunduğu her iki queerlik biçimi de antisosyal tez temelinde mümkündür ve fakat queer teori daha çok ilkinde (utanç ve-

rici yıkımın aşırı benimsenmesi olarak queerlik) bulunurken, ikincisini (cinselliğin reddi veya cinsellikten el çekme olarak queerlik) irdelemeyi başaramamaktadır. Cinsel yokluk bağlamı, Love'un da itiraf ettiği üzere, "çok da seksi" bir konu değildir ve tam da bu nedenle çok sınırlı bir eleştirel dikkat çekmiştir (175n22). Ne var ki, şayet queer teori interseks için bir şey yapacaksa, ameliyat sonrası bedenlerin aseksüel olabilme ve hatta bazı insanlara –ki böyle bedenlere sahip kişiler de bunlara dâhildir– doğrudan cinsel anlamda itici görünme biçimlerini kuramlaştırmak zorundadır. Cinselliğin yıkım deneyimi utanç verici olabilir –antisosyal tez bize bunu fevkalade öğretmiştir– fakat cinsellik yaşamamak veya yıkım olmayan cinsellik yaşamak da hakeza utanç verici olabilir.

Queer söylemde, *stone butch* [partnerinin cinsel temasından hoşlanmayan *butch* lezbiyen] bedeni zaman zaman Love'un betimlediği cinsel yokluk veya cinsel isteksizliğin tensel kişileştirilmesi olarak sunulmaktadır. Geleneksel olarak, bir *stone butch* kadın partnerini sevip okşar ve fakat onun kendisine dokunmasını reddeder.<sup>41</sup> Konu üzerine kaleme aldığı çığır açıcı makalesinde, Judith Halberstam *stone butch* "girilemezliği"nin "kapalı" bir cinsellik olarak yorumlandığı her tür basit kavrayış biçimini eleştirmiştir (63, 68). Chase'in nasıl orgazma ulaşacağını öğreten türdeki iddiaları reddetmesine denk düşen bir argümanla Halberstam taş olma halinin (*stoneness*) "inşa edilmiş olan ve ancak doğru kadınla yıkılabilecek olan bir duvar" şeklindeki temsil edilmesine karşı çıkmaktadır (68).

Genital penetrasyona kapalı olmakla beraber, Halberstam'a göre *stone butch* bedeni "sürünmeye ve sürtünmeye açıktır" ve bu anlamda, Halberstam'ın değerlendirmelerini yorumlayan bir eleştirmenin ifadesiyle "*butch* dokunulmazlık, dokunma ve temas olanaklarını çoğaltmaktadır".<sup>42</sup> Şu halde, Halberstam'a göre, taş olmak "bir kadın bedeninde *butch* olmanın birbiriyle çelişen talepleri ve dürtüleriyle başa çıkmanın gözüpek ve yaratıcı bir yoludur" (69). Gelgelelim tam da bu nedenle *stone butch* ile interseks arasında iki önemli farklılık söz konusudur. İlki bir "cinsel kimlik" iken (71), ikincisi anatomidir. Buradan hareketle, başka bir dergide yayınlanan yazısında bu meseleyi ele alan Ellen K. Feder'in "interseks bireyler" in, "eşcinsel bireyler" in var olduğu şekilde var olmadığı yönündeki tespitine katılıyorum.<sup>43</sup> Dahası, *stone butch* queerliği cinsel "kapanma"da değil, belli dokunma biçimlerinin ifa ve kabulünde saklı olduğundan *stone butch*

bedeni hâlâ dokunulabilir bir bedendir. Dolayısıyla, ameliyat sonrası interseks beden açısından queerlik, dokunulabilirlik ve temas arasındaki ilişkide benzer bir yer olup olmadığının irdelenmesi son derece önemlidir.

## Queer Dokunuş

Queer teorinin bir tür dokunma biçimi olduğu görüşü, Carolyn Dinshaw tarafından yazılan "Chaucer's Queer Touches/A Queer Touches Chaucer" adlı makalede öğretici şekilde değerlendirilmiştir.<sup>44</sup> Dinshaw'a göre, queerlik bedenlere ve kültürel yapılarla benzer şekilde dokunabilir ve bunların ikisi üzerindeki gücü de dönüştürücü mahiyettedir. Bu kısmında Dinshaw'ın argümanının eleştirel bağlamı ile birlikte, bu argümanın queer teori ile dokunsallığı azalmış interseks bedenler arasındaki zorlu ilişkiye dönük göndermelerini inceleyeceğim. Her ne kadar bozulmaya uğramış dokunsallık bazen bu tür bir azalma ile ilişkili olsa da, ben burada ameliyat sonrası bir cinsellik veya cinsel dürtü azalmasına göndermede bulunmuyorum.

Dokunmak üzerine yazmak, genellikle insanlık durumu üzerine yorum yapmak anlamına gelmektedir. Örneğin, konu üzerine kaleme alınmış önemli kitaplardan birinde, antropolog Ashley Montagu ağır ve ciddi bir tespitte bulunarak "yetersiz dokunma deneyimi... insani açıdan başkalarıyla birçok temel ilişki kurma beceriksizliği ile sonuçlanacaktır" demektedir.<sup>45</sup> Buradan bakıldığında, dokunmak sıklıkla kişilerarası ilişkilerin hem biçimi hem de zemini olarak değerlendirilmektedir: dokunma aynı anda hem ilişkileri somutlar hem de onları mümkün kılar. Bunun nedeni şudur; dokunma, Margrit Shildrick'in sözleriyle, kişinin "bütünlük ve kendine yeterlik hissinin çözüldüğü" "karar verilemez bir takas anı"dır.<sup>46</sup> Burada yıkım asosyal olarak değil, bilakis sosyalliğin temeli olarak gerçekleşmektedir. Buna bağlı olarak, birçok feminist ve queer kuramcı, Shildrick'in, bazı eleştirmenlerin görme ile bağlantılı düşündüğü "ayırma ve bölme" üzerine temellendirilmiş anestezi bir etik olarak adlandırdığı şeye karşın "dokunmanın birleştirici gücünü" savunurlar.<sup>47</sup> Birleştirme denilen şey, Dinshaw'un "Chaucer's Queer Touches/A Queer Touches Chaucer" başlığındaki söz diziminde önerilmektedir: queer eleştirinin özellikle ve tam da yazar ile eleştirinin temas ettiği yerde ortaya çıkacağına işaret etmektedir.

Karar verilemez takas Dinshaw'ın başlığa iki nokta yerine yerleştirdiği kararsız taksim işareti yoluyla vurgulanır ki bu simge başlığı ve altbaşlığı hiyerarşik bir ilişkiye sokar.

Metnin ve eleştirinin hiyerarşik olmayan yapıdaki tasavvuru, dokunmanın bireyler arasındaki eşitliği çağrıştırdığını göstermektedir; benzer şekilde, Warner queer altkültürlerde cinselliğin küçük düşürücülüğünün “kimseyi dışarıda bırakmayarak ve esasen bireyleri birbirine bağlayarak odaya yayılması”<sup>48</sup> nedeniyle, utançta bir eşitlik olduğunu öne sürerken mekân metaforunu kullanmıştır. Burada utanç ayırmaksızın ve bölmeksizin bireylere dokunmakta ve onları ağ gibi birbirlerine bağlamaktadır. Ve nasıl ki Dinshaw'ın başlığında bir “alt” başlık yoksa, aynı şekilde Califia da dokunmaya odaklı queer cinsel edimlerin karşılıklı saygı içeren ve hiyerarşik olmayan edimler olduğunu savunmaktadır. Eşcinsel cinsel ilişki esnasında, diye yazar Califia, “çokça dokunmanın olduğu iyi seks vardır, ve bir de duyumsal olmayan kötü seks vardır”: dokunmak önsevişmeden çok daha fazlasıdır.<sup>49</sup> Bu nedenle, yukarıda tartıştığım beden ve hazlar arasındaki ilişkiye dönük her iki queer bakış açısında da dokunmak hayati önemdedir. Blasius'un tüm bedeni birbirine bağlayan cinsellik modeli cinsel edimin öncelikli yeri olarak genitalleri daha aşağı seviyeye çekerken, aynı zamanda dokunmayı en az genital merkezli davranışlar kadar destekler ve öne çıkarır.

Dokunmaya dönük queer ilgi şüphesiz ki üreme organlarına onları duyarsızlaştırma pahasına normal görüntü verme tıbbi projesinin etkili bir karşı sürümüdür.<sup>50</sup> Örneğin, queer beden imgesi üzerine yazıların bir araya getirildiği bir antolojide, Chase “benim üreme organım, benim hazzım” zemininde “çocuk üreme organlarının... oğlan çocuklarını kız çocuklarından ayırmak üzere” kültürel kullanımından sakınmıştır.<sup>51</sup> Bu bağlamda, queer teori bize şunu tartışma olanağı sunar; duyarsızlaştırma normalleştirici cerrahi müdahalenin kabul edilebilir bir yan etkisi olarak görülemez, çünkü genitaler bakmak için değil dokunmak içindir. Fakat tıbbi bir görünüm kaygısının queer bir dokunma kaygısından ayrıldığı bu eleştiri türünde ima edilen, oldukça önem arz eden bir dokunma ve dokunulurluk tümleştirmesidir.<sup>52</sup> Dokunma ve dokunulurluk aynı şey değildir: ilki bir eylem, ikincisiyse bir duyumdur. Dolayısıyla, bir beden dokunulurluk olmadan da –örneğin, kişinin elleri soğuk havadan uyuştığında bile dokunabilir. Benzer şekilde, dokunulur bir beden ille de dokunulan bir beden olmak durumunda değildir ki *stone butch*

figürü buna iyi bir örnektir. Ve yine bazı bedenler de hem dokunulur, hem dokunan, hem de dokunulan bedenlerdir. İfade etmeye çalıştığım şey, dokunmak ile dokunulurluğun farklı iki şey olduğu ve dolayısıyla pek çok bedenin bunu yaptığını bilmekle beraber, bu ikisinin her zaman kesişmediğidir. Bu nedenle, dokunma ile dokunulurluğun tümleştirilmesi ameliyatın queer eleştirisine imkân verir. Bunun nedeni, cerrahi duyarsızlaştırmanın, ancak dokunmanın dokunulurluğu zorunlu olarak içermesi varsayıldığı durumda dokunmaya zarar vermesidir. Sonuç olarak, duyarsızlaştırılan üreme organları hâlâ dokunabilir ve dokunulabilir; ameliyatın zarar verdiği şey bunların dokunulurluğudur.

Dokunulurluğun zarar görmesine ilişkin queer eleştiriden daha fazlasını tartışma konusu haline getirerek, queerliğin kendisinin bir tür dokunulurluk veya etkilere duyarlılık olup olmadığını incelemek istiyorum. Elizabeth Freeman'ın kısa bir süre önce queer tarihi, “*dokunulurluk* hissinin bir kuruluş biçimi” olarak adlandırmış olmasından hareketle, ben ameliyat sonrası bedenlerin bu tür bir queer duyumsal biçim içinde kendilerine bir yer bulup bulamayacağıyla ilgileniyorum.<sup>53</sup> Bersani'nin betimlediği yıkım deneyimi, queer haz ve utançın zorunlu olarak birbirine zıt olmak durumunda olmadıklarını, zira haz ve utançın her ikisinin de Berlant'tan ödünç alınan güzel ifadesiyle, “azınlığın duyumu” olduğunu gösterir.<sup>54</sup> Duyumlar olarak haz ve utanç, toplumsal olana dışsal olma konumunu paylaşmaktadır. Bu iddiayı ortaya atarken, amacım bu tür duyumların engellenemez biçimde antisosyal olup olmadıklarını belirlemek değildir; sadece, şayet haz ve utanç bedenleşmiş duyumlarsa, haliyle tanım gereği toplumsalın dışında konumlandırıldıklarıdır. Bu duyumlar bedene içkindir. Örneğin, eleştirmenler utancı “bedenimizi korkunç bir şekilde duyarlı kılan” bir “bedenlenmiş duygu” olarak tarif etmektedirler.<sup>55</sup> Bu arada, Foucault “modern Batı toplumlarını” “bedenin gerçekliği ve hazlarının yoğunluğu”nu kavramayı başaramamakla eleştirmektedir.<sup>56</sup> Yine de, betimlediği dışsallık ilişkisi beden-toplum karşıtlığından çok daha karmaşık bir yapıdadır. Queer duyumların, anaakım Batı kültüründe tanımlanageldiği gibi, toplumsala dışsal olduğunu düşünüyorum çünkü bu tür duyumlar queer topluluklara bedenlenmiş katılımlar aracılığıyla geliştirilmektedir.<sup>57</sup>

Bir “*leather bar*”daki “erotik kasma” performansını izleyen Berlant ve Warner'ın değerlendirmesini bu bağlamda inceleyecek olursak, izleyicilerin hissettiklerini tasvir eden Berlant

ve Warner'ın yorumu şudur: “insanlar hayranlıkla usul usul inliyorlar ve bunu ıslıklar, zıplamalar, tepinmeler, çığlıklarla yüreklendirmeler izliyor.”<sup>58</sup> Başka bir şekilde ifade edecek olursak, hem oyuncuların hem de izleyenlerin bedenleri sahnedeki etkilenmektedir. Berlant ve Warner'a göre bu, “heteronormatif olmayan bedensel içeriklerin” kamusal alanda seks aracılığıyla üretimidir (208). Sonuç, izleyicilerin oyuncular önünde “yekpare ve sıkı fıkı bir gruba” doğru hızla ilerlediği bir queer topluluğudur (207). Azınlığın bedenleşmiş duyularına ilişkin bu dikkat ışığında, Foucaultcu haz vurgusu ve utanca ilişkin antisosyal vurguyu (hiç kuşkusuz, ikisi de erotik kuma performansı esnasında dolaşımdadır) azınlık duyularını ayrıcalıklı kılma yolları olarak okuyabiliriz. Kesin konuşmak gerekirse, bu tür duyular anaakım topluma karşı direngen bir ilişkiye işaret etmekle kalmayıp bu ilişkiyi fiilen kurmaktadır da. Başka bir ifadeyle, bu tür duyular birer karşı kültürel güce sahiptirler.

Buna paralel olarak, Dinshaw için, kültürel değişime tek başına dokunmak üzerinden değil, dokunmanın queer *duyumları* üzerinden ulaşılır. Berlant ve Warner heteronormativitenin imlenmemiş, doğallaştırılmış ve/veya idealleştirilmiş olabildiğine (209n3) dikkat çekerken, benim en çok ilgimi çeken nokta, Dinshaw'un bu atıfların ikincisine –doğallaştırma– ilişkin queer reddidir. Dinshaw, Chaucer'ın Pardoners'i [para ile günah affeden kişi] gibi bir queer karakterin “hayalden uyandırıcı gücü”nün “heterokültürel yapıyı dokunuşuyla sarstığını” ifade eder: bu sarsma ve güç duyumsal metaforları sadece dokunmayı değil, aynı zamanda dokunulananın dokunsal izlenimini de tasvir etmektedir.<sup>59</sup> Benzer şekilde, Dinshaw Pardoners'in yirminci yüzyıl okurlarının karakterin söyleminin “şokunu hissedebileceğini” ve dolayısıyla “bu gücü queer kullanıma alabileceğini” ileri sürer (79). Dinshaw'un argümanındaki queerliğin, dokunma ve dokunulurluğun eşzamanlılığını ilan ettiğini savunuyorum. Bu eşzamanlılık dolayısıyla, Dinshaw'a göre queerlik “dokunulanda algısal değişimler ve bunları takip eden tensel tepkiler uyandırmaktadır” (76). Böylelikle, söz konusu kültürel değişim queer duyular aracılığıyla sağlanmaktadır. Dinshaw bunu şöyle açıklamaktadır: “Queerlik belirli bir şeyi değil, mevcut iktidar yapılarıyla ilişkiyi ifade eder. Hukukun karşı tarafında konumlanmasına rağmen, tutuklayandır: insanları durdurur ve doğal addedegeldikleri şeye bakmalarını sağlar” (77). Queerlik “mevcut iktidar yapıları” ile ilişkilendirilmişçesine ve “hukukun karşı tarafı” bu konular arasında bir tür geçişmeye

olanak tanıyacakmışçasına –queerliği ve heterokültürü temas ettirmenin doğalın en nihayetinde bir inşa olduğunu ortaya çıkaracakmışçasına– hareket etmektedir. Buradan hareketle, Shildrick'in kendine yeterliliğin çözüldüğü karar verilemez bir takas olarak dokunmak tasviriyile ilişki kurulduğunda, queerlik ve heterokültür temas ettiğinde, kültürel değişimin gerçekleşebileceğini tasavvur etmek mümkündür. Fakat dokunulurluğu azaltılmış üreme organıyla beraber, dokunmanın katalizörlük (veya yıkım) potansiyeli oldukça belirsizdir. Dinshaw'ın daha sonradan iddia ettiği üzere, queer dokunuş tuhafı “şimdiye kadar yorumsuz geçilmiş olan ” kılmaktadır (79). Queerliğin bu tür kafa karıştırıcı bir etkisi olduğuna katılıyorum ancak Dinshaw'ın queer analizinde kesinlikle tuhaf *olmayan* olarak kalan şey dokunma ve dokunulurluğun eşzamanlılığıdır.

Özetle, eleştirel bir dokunma biçimi olarak queerlik temasını kaydedilmek için –ister birey olarak bir özne, isterse kültürel bir yapı olsun– dokunulur bir yüzeye ihtiyaç duymaktadır. Dokunma ile dokunulurluğun birleşmesi bariz bir şekilde üreme organı duyarsız olan bireyleri tam insandan az (Montagu'nun ifadesiyle “diğerleriyle ilişki kurma” kabiliyetinden yoksun) olarak damgalayabilmektedir. Fakat benim asıl kavgam bu söylemle değil. Daha ziyade ben genital normalleştirme ameliyatıyla üretilen beden “yorumsuz geçmesi” ve dolayısıyla Dinshaw'un betimlediği şekilde bir queer doğallıktan çıkarmaya elverişli olması varsayımını sorguluyorum. Ameliyatın kendisini dokunmak olarak ele aldığımızda, etkileri daha ikirciklidir; dolayısıyla farklı türde bir eleştiri gerekecektir.

## Ameliyatı Queerleştirmek

Bu bölümde ifade ettiğim ameliyat eleştirimde, dokunmak ile ilgili queer değerlendirmelerin çoğunun, şahsi fikrime göre, interseksi kuramlaştırmada neden yetersiz kaldığını göstermeyi hedefliyorum. Bunun tek nedeni tanınır bir şekilde queer dokunuşların yabancılaştırması değildir. Esasen, cerrahi operasyonla hissiz üreme organlarının yaratılmasının gösterdiği üzere, dokunmak başka herhangi bir duyumla eşzamanlılığından tümüyle bağımsız olarak yabancılaştırıcı olabilmektedir. Başka bir ifadeyle, cerrahın duyarsızlaştırıcı dokunuşu bedenleri yabancı kılmaktadır.

Genital ameliyatının nasıl bir tür dokunuş olduğunu anlamak için öncelikle Dinshaw'unki gibi queer dokunuş değerlendirmelerindeki bariz bir farklılığı incelemek gerekmektedir. Queer dokunuş açık bir şekilde yukarıda tartışıldığı gibi kültürel ile doğal arasındaki bir farklılık ekseninde örgütlenmektedir ve dolayısıyla içinde bir çelişki barındırmaktadır. Bir yandan, queer dokunuş doğallaştırılan kültürel yapılar karşısında kültürel olup doğal durumdan çıkararak inşacı bir gücü aktarırken, diğer yandan queer söylemde dokunmak ile dokunulurluğun eşzamanlılığının yorumsuz geçiyor olması gerçeği doğallaştırıcıdır ve bu bağlamda queer dokunuş insanın ötesinde gibi görünmektedir. Fakat bu çelişki queer dokunuşu kuramlaştırmaya çabalamaktan vazgeçmemiz gerektiği anlamına gelmemektedir; bilakis dokunmanın kültürel ile doğal arasındaki ayırmadan bağımsız bir şekilde kuramlaştırıldığı bir bağlamın kavramlarına başvurmamız gerektiğine işaret etmektedir. Bu durum çok daha ilgi çekici bir genital ameliyat eleştirisine olanak tanımaktadır, zira bu tür bir eleştiri ameliyatın interseks bir genitali doğallaştırdığı mı yoksa doğallığını mı bozduğuna ilişkin yargıya bağlı olmayacaktır.

Bu gayeyi akılda tutarak, Eve Kosofsky Sedgwick'in *Epistemology of the Closet*'te önerdiği "azınlıklaştırma" ve "evrenselleştirme" terminolojisini oldukça yararlı buluyorum. Sedgwick'in terminolojisinin amacı, "eşcinsel/heteroseksüel tanımının kimlerin hayatları üzerinde süregiden bir merkezîyet ve güçlük meselesi olduğu" sorusuna işaret etmektir.<sup>60</sup> Başka bir ifadeyle, eşcinsellik kimler için önemlidir: (azınlıklaştırıcı bir şekilde) eşcinseller için mi yoksa (evrenselleştirici bir şekilde) herkes için mi? Eşcinselliğin öneminin doğal mı yoksa kültürel mi olduğu ikincil plandadır. Örneğin, herkes doğal olarak eşcinsel olabilir fakat çoğu insan heteroseksüel içinde sosyalleştirilebilir; ya da sadece bazı insanlar doğal olarak eşcinsel olabilir ve insanların geri kalanı doğal olarak heteroseksüel olabilir; ya da eşcinsellik tamamen kültürel bir fenomendir ve sair. Sedgwick'in terminolojisinin değeri kültürel ile doğal arasındaki ayrımı açıklayıcı bir çerçeve olarak kullanılmaktan ziyade, söz konusu ayrımın nasıl ve neden kullanıldığının incelenmesine izin veriyor olmasından ileri gelmektedir. Bu nedenle, Sedgwick bu sıradışı terimleri "özcü versus inşacı eşcinsellik kavrayışı"na topyekün bir alternatif olarak önermektedir (40): bu kavrayışlar queer dokunuşta belirlediğim çelişkiye benzer çelişiklere yol açabilirken, evrenselleştirici ve azınlıklaştırıcı eşcinsellik kanıları çelişkisiz olarak birlikte var olabilmektedir. Buradan hareketle, artık

Dinshaw'un queer dokunuşu karakterler ile okurlar arasında el değiştiren "hiçkimsenin malı" olarak evrenselleştirmekte ve eşzamanlı olarak da Pardoner gibi bir karakter karşısında tek başına "şaşkınlık hissi duyabilen" yirminci yüzyılın eleştirel okurlarına azınlıklaştırmakta olduğunu ayırt edebiliriz.<sup>61</sup> Dinshaw'un değerlendirmesinde evrenselleştirme ve azınlıklaştırmanın birarada var oluşu dokunmanın doğallıktan çıkararak iktidarını ve aynı zamanda doğallaştırmasını meydana getirmektedir: bu, eşsiz bir şekilde queerdir ve fakat şeyleri herkes için queerleştirmektedir. Dolayısıyla sormak istediğim soru şudur: dokunmak kimler için önemlidir: queerler için mi yoksa herkes için mi?

İnterseks genital ameliyatı, bedenlerin nasıl dokunduğunun bir örneğidir. Hastalar ile cerrahlar arasında bedenleşen bir karşılaşmadır.<sup>62</sup> Hijyenik olarak biçimlendirilmiş bir alan olan ameliyat odası normalde görünmeyen ve erişilemez olan bedenin iç kısımlarına başka bedenler ve bunların teknolojik protezleri tarafından dokunulduğu sıradışı biçimde sıkı fıkı dokunuşları mümkün kılmaktadır.<sup>63</sup> Neşter gibi teknolojiler cerrahın dokunuşunun zamansal erimini genişletmektedir. Neşter cerrahın dokunuşuna sürekliliğin etken olduğu bir güç vermektedir: bedeni kesme yetki ve iktidarına sahip olan cerrahın dokunuşu hastanın genital bölgesini bir daha değişmesi mümkün olmayacak bir şekilde ömür boyu değiştirir.<sup>64</sup> Ahmed'in ifadesiyle, "yara, bir başka varlığın yüzeyinin... beden üzerinde tesir ettiği yerin izi işlevi görür."<sup>65</sup> Bunun doğal sonucu, etsi uysallığı dokunuşun etkisine açık olan hastanın anestezi verilmiş bedeninin hareketsizliğidir. Ameliyat ve tıbbi müdahale ekibine anestezinin etkisinde olduğu süre boyunca izlenmeksizin kişinin kendisini görme kudretinin gönüllü bir şekilde verilmesi kimi eleştirmenlerin "görülmeden görme kudreti"nin "maskülinist ve emperyalist" bir bü-yülenme olduğu yönündeki varsayımını yıkan maddesel bir hediyedir.<sup>66</sup> Sonrasında, yaraların verdiği acı hafifledikçe yara izlerinin oluşması anestezinin hastanın hafızasından gizlediği kesğin görsel bir kaydını meydana getirmektedir.

Kanımcı genital ameliyatın bedene dokunuşu Esther Newton'un *drag* performanslarının bir smokin veya küpe gibi "cinsiyet rolü göstergelerini" aykırı bir şekilde katıştırma biçimlerine ilişkin değerlendirmesiyle çarpıcı bir benzerlik sergilemektedir.<sup>67</sup> Newton'un çalışmasındaki performansçılar bunu "(kadını) parçalarla çalışma" (101) olarak adlandırmışlardır ki her ne kadar bu "parçalar" terziliğe ait par-

çalar değil, bedenın kısımları olsalar ve değıştirilenler sadece kadınısı parçalar değilse de, bu ifadenin interseks anatomiler üzerinde cerrahi müdahale gerçekleştirirken cerrahların yaptığı şeyi tarif eden bir ifade olduğunu düşünüyorum. Cerrahın dokunuşu söz konusu parçaları sökme, kaldırma, yeniden şekillendirme ve hatta sakatlama gücüne sahiptir. Ameliyat sonucunda ortaya çıkan, “drag” fallus ve labya gibi geleneksel olarak erkek ve kadın addedilen genital organlar arasındaki tezatlıklar ya da yaralı doku ile zarar görmemiş et arasındaki yanyanalıklar şeklini alabilir. Buradan hareketle, genital ameliyatının ameliyat sonrası öznenin hayatında “sürüp giden” performatif bir şekilde toplumsal cinsiyet üreten bir drag edimi olduğunu öne sürmek mümkündür. Yine de, benim ulaşmak istediğim esas nokta burası değil, çünkü ben genital ameliyatın ile de toplumsal cinsiyetle ilişkili olduğunu varsayabileceğimizi düşünmüyorum. Bu sadece bir damgalamadan ibaret de olabilir; toplumsal cinsiyet başka araçlarla oluşturulabilir.<sup>68</sup>

Dolayısıyla bu, kişilik değıştirme veya kişiliğe bürünme olarak değil, ameliyat sonrası bedenın ne interseks kaldığı ne de ikna edici bir şekilde interseks olmayan bir hal aldığı tamamlanmamış bir “parçalarla çalışma” olarak drag’dır. Aynı anda uyumsuzca ikisi şeklinde de okunabilir mahiyettedir. Bunun yaşanmış deneyim hali şudur: kişinin cinsel anatomisi hem ıslıl ıslıl parlayan bir sıradışılık kazanır ve yine de acımasızca normalleştirilmiş gibi görünmektedir ki bu, ameliyat sonrası bireylerin cinsel ilişkiden korkabilmelerinin nedenlerinden biridir.<sup>69</sup> Ameliyat kişiyi, genital görünüş ve işlevi konusunda cinsel ilişki partnerine bir açıklama yapıp yapmayacağı ve açıklama yaptığı durumda bu tür bir açıklamanın, partnerlerin interseksin, ameliyatın veya her ikisinin etkilerini hâlihazırda fark etmiş olduklarını farzedip etmemek konusunda güvensiz bırakmaktadır. Genital ameliyatı kavrama noktasında eleştirel bir çerçeve olarak kültürel ile doğal ayrımının eksikliği yine burada da belirgin bir hal almaktadır: ameliyat sonrası beden ameliyat sayesinde başarılı bir şekilde inşa edilen ne bariz bir erkek veya kadındır ne de artık doğal olarak intersektir. Aynı zamanda, kimin baktığına bağlı olarak, bedenın interseks durumu ameliyatla yeterli derecede doğallaştırılamamış yapay bir kalıntı gibi de görünebilmektedir.<sup>70</sup> Bu nedenle, cerrahın dokunuşunun yarattığı etki, kalıcı şekilde aykırı bedensel “parçalar”ın –erkeksi ve kadınısı, interseks ve interseks olmayan, ameliyat öncesi ve ameliyat sonrası– üretiminde oldukça kararsızdır.

Bu nedenler dolayısıyla, Holmes’in ustaca imlediği üzere, genital ameliyatın bedenleri öncesinden daha *interseks* yaptığı sonucunu çıkarmak mümkündür.<sup>71</sup> Elbette ki genital ameliyat, aksi halde yorumsuz geçilecek olan yabancı anatomilere anlaşılır bir ifade kazandırabilir. Örneğin, yaklaşık on bir yaşındayken, okulun soyunma odasında (bazı cerrahların ameliyat geçirmemiş interseks bireylerin kaderi hakkındaki yargılarının temelini oluşturan meşhur mekân) alaylı satışmalara maruz kalma nedenim ameliyat sonrasında kalan interseks özellikleri değil, bilakis ameliyatın *neden olduğu* yara izleriydi.<sup>72</sup> Ameliyat öncesi ile ameliyat sonrası dönemin bedenimin dış yüzeyinde birlikte var oluşu –ameliyatın parçalarıyla beraber interseks parçaları– interseks durumumu daha az fark edilir, fakat bedenimi de daha yabancı kılmıştı. Bu, Berlant ve Warner’ın ifadesindeki heteronormatif olmayan bir bağlamdı, tabi şayet böyle bir bağlam varsa. Bu nedenle, her ne kadar ameliyat bariz bir şekilde Dinshaw’ın heterokültür olarak adlandırdığı şeyin bir aracıysa da, ben bunun Dinshaw’un kendi tanımına göre yine de bir queer pratik olduğunu düşünüyorum. Ameliyat, Freeman’ın “geçici drag” olarak adlandırdığı şeyin –“tarihsel olarak özgün birkaç olayın bir arada var oluşu”nun bedenın dış yüzeyindeki kaydı– bir örneğidir.<sup>73</sup>

Genital dokunulurluğun azaltılması, tarihsel olarak bir özgün olayın bedenın dış yüzeyinde varlığını sürdürme biçimlerinden biridir. Ahmed’in kültürel duygular siyasetine odaklandığı kitabında ifade ettiği üzere, “bedensel dış yüzeylerin biçim alması, nesnelere ve diğerlerinin etkilerine tepkiler olan duyumların tanınması ve yorumlanmasıyla gerçekleşir.”<sup>74</sup> Bana kalırsa Ahmed haklı, fakat hikâyenin sadece yarısını anlatıyor: ben bir adım daha ileri giderek, bedenın tam da duyum kapasitesinin, nesnelere ve diğerlerinin kendi dış yüzeyi üzerinden kaynaklanan etkileri tarafından şekillendirildiğini iddia ediyorum. Örneğin Cerrahın neşteri bu tür bir nesnedir. Mesele dokunuşları hissetmemiz fakat bu belli dokunuşların güç ve sürekliliklerine bağlı olarak ne hissedebildiğimizi belirlemesinden ibaret değildir. Böylece, “algılanan ve algılayan bir varlık olarak bedenın, tarihin bir altkatmanına bağlı olduğu”<sup>75</sup> konusunda Gayle Salamon’a katılıyorum. Ameliyatın etkileri, dokunulurluğun dokunma ile eşzamanlılığının çok ötesinde, onun nasıl daima kurucu rolde bir tarihe sahip olduğunu göstermektedir. Bir ameliyat tarihi, bir bedenın hissedebildiği dokunuş biçimlerini bedenın elinden almakta ve genitaleyayı kalıcı bir şekilde ameliyatın gerçek-

leştığı esnadaki uyuşturulmuş duyarsızlık anına geri sürüklemektedir. Böylece, genital ameliyat interseks bedenlere sahip bireylere queer dokunuşun evrenselleştirilebilme hududunu sınırlamaktadır. Kişi ameliyatın amaç ve sonuçlarını ister doğallaştırma olarak isterse doğallığından çıkarma olarak değerlendirsin, dokunma bağlamında ameliyat azınlıklaştırmaktadır ve sanırım bu, onu reddetmek için yeterli bir nedendir.

## Ulaşma Zamanı

Bu son kısımda duyarsızlaştırıcı ameliyatın interseks bedenlerin gelecekleri önüne ne tür kısıtlamalar koyduğunu değerlendiriyor ve queer teorisinin ameliyat sonrasında ilginç bir biçimde süren arzuları nasıl konu edinebileceğini ortaya koyuyorum. Halberstam queer altkültürlerin katılımcılarına “geleceklerinin bu hayat tecrübesinin paradigmatik imleçleri –yani doğum, evlilik, üreme ve ölüm– dışında duran mantıklara göre tahayyül edilebileceğine inanma” olanağı verdiğini ileri sürmektedir.<sup>76</sup> Burada queerlik ile interseks arasında bir benzerlik söz konusudur; zira iki fenomen de doğum, evlilik ve üremeye dönük heterokültürel senaryoları altüst edebilmektedir. Ancak queer altkültürler bunu başarmak için, yine Halberstam’ın başka bir yerde geçen ifadesiyle, arzular, edimler ve kimliklemelerde “esneklik” üzerine vurgu yapma eğilimindedirler.<sup>77</sup> Bu durum, Halberstam’ın ifadesiyle, “hareketliliği zaman üzerinden bir çeşit özgürleşme nosyonuna atfeden ve inatçı kimliklemeyi zamanda çakılıp kalma, evrimleşmemiş ve çok yönlü olmadan kalmanın bir yolu olarak kabul eden” bir esneklik-esneksizlik karşıtlığına yol açmaktadır (190). Benim sonuç kısmında dikkat çekmek istediğim nokta ise, kimliklenme (ister queer olarak isterse interseks olarak) değil, esnek/esnek olmayan ikiliğinin kendisidir. Queer dokunuş esnekliğin sembolüdür, zira Dins-haw’un formüllemesinde, “dolaşır, aktarılabilir” olandır ve “zaman genişliğinde” bile yürüyebilir.<sup>78</sup> Ben ameliyat sonrası bedeninin bir queer değerlendirmenin önerebileceğinden bile daha esnek olabileceğini savunuyorum, fakat aynı zamanda esnekliğinin geleceğinin yegâne ölçütü, ya da daha doğru bir ifadeyle geleceğinin tek ölçütü olmaması gerektiğini düşünüyorum.

Dokunulurluğu azaltılmış olan ameliyat sonrası beden, hiç kuşkusuz maddesel olmasına karşın, yine de inşa edilmiştir

ve queer bir okumada bu, gelecekteki bir değişim kapasitesi anlamına gelebilmektedir. Hâlihazırda örneklerle açıklamış bulunduğum üzere, interseks bedenin inşa edildiğini söylemek, bu bedenin maddeselliğini genital ameliyatın kalıcı dokunuşuna bağlı olumsuzluk olarak tarif etmektir. Bu, bedenin gerçekdışı olduğunu ifade etmek değildir, bilakis bedenin gerçeklik tarihini anlatmak ve böylece bedenin gerçekliğinin açıklanmaya değer olduğunda ısrarcı olmaktır. Beşeri bilimlerde interseks üzerine yapılan yorumların çoğunun aksine, ben bu değerlendirmeyi tıp bilimine sert bir yanıt olarak değil, queer teoriye bir uyarı olarak sunuyorum. İnşacı queer ajanda ve onun bedenin kültürel oluşumunun diğer yönlerine dönük dikkatine karşın, queer teori de tıpkı tıp bilimi gibi, dokunulur bedenin inşasını (ki bu, bazı bedenler için dokunulurluğun büyütülmesini, diğer bedenler içinse dokunulurluğun ortadan kaldırılmasını içermektedir) görmezden gelmektedir. Ayrıca, ameliyat sonrası bedenin inşasının ifşası ile başka bir şey olarak yapı sökümü veya yeniden inşa edilmesi arasında zaruri bir ilişki söz konusu değildir; bu tür inşacı bir esnekliğe direnebilmesi de mümkündür. Dolayısıyla, queer teori sıklıkla değişimin inşanın ifşası sonucu ortaya çıkacağını varsayarken, ameliyat sonrası interseks bedenin inşa edilmiş karakterinin ifşası hiçbir değişime olanak tanımamaktadır: hissiz genitalya olduğu gibi kalmaktadır.<sup>79</sup>

Queer teoride kültürel değişim ideası, çoklukla toplumsalın içinde veya dışında cinselliğin yer alacağı bir gelecek ümidi olarak cinselleştirilmektedir. Amber Hollibaugh’un ifadesiyle, “esrime halini vaad etmeyen bir insan umudu yoktur.”<sup>80</sup> Bu bağlamda, Donald Morton’un queer teori üzerine 1995 yılında yayınladığı kötü şöhretli *PMLA* makalesinde yer alan “queer teorisyenler bir gelecek tasavvur ederken, hazza getirilmesi gereken tarihsel kısıtlamaları görmezden gelerek, sürekli genişleyen bir duyumsal haz alanı tasvir etmektedirler” ifadesinde haklı olduğunu düşünüyorum.<sup>81</sup> Her ne kadar Morton’un makalesinin büyük kısmına –özellikle de queer siyaset ile ilgili sorunları “oynak” postmodernizm ile materyalizm arasındaki çürük bir karşıtlığa indirgemesine (372)– katılmasam da, queer bir geleceğin “duyumsal” bir gelecek olması gerektiği varsayımını eleştirmesinde haklı olduğunu düşünüyorum. Bununla beraber, Morton queer duyumlar üzerindeki tarihsel kısıtlamaları maddesel gereksinim meseleleri olarak nitelendirirken, interseks vakasında duyumsal bir gelecek bedenin ameliyat geçmişi tarafından bariz bir şekilde kapatılmaktadır. Başka bir ifadeyle, queer bir interseks de-

ğerlendirmesi açısından genital ameliyatla ilgili sorun queer altkültürlerde ayrıcalıklandırılan ve dokunmak ile örneklenendirilen esnekliğin ameliyatla kaybolmasıdır.

Yine de, Salamon'un bedenini "tortulu tarihi" olarak adlandırdığı şeyi, oynak duyumsamaya karşı maddesel gereksinim ile aynı eksene koymak, ameliyat sonrası bedene mesnetsiz bir çaresizlik vermek olacaktır.<sup>82</sup> Buna itiraz etmem, bir önceki kısımda açıkladığım nedenlerden ötürü, bunun bedeni doğallaştıracağından ileri gelmemektedir. Daha ziyade ben Morton'un "tarihsel materyalizm" bakış açısından çıkan bir queer duyular eleştirisinin, söz konusu eleştiriyi ameliyatın kalıcı etkilerinin tekrarına dönüştüreceğinden kaygı duyuyorum.<sup>83</sup> Başka bir şekilde ifade etmem gerekirse, tarih esneklik anlamına gelecektir. Morton'un queer teoriye yönelik saldırılarında, tarih (onun ifadesinde adeta tek bir "sistematik gelişme"ymişçesine [369]) hazzın sınırlarına ilişkin bir açıklama halini almakta ve böylece eleştirel analize kendi sınırlarını dayatmaktadır: tarih, eleştirinin ötesine geçemeyeceği bir sınır halini almaktadır. Her ne kadar Morton bunu ifade etmese de, bunun nedeni eleştirinin kendisinin tarihsel bir oluşum olmasından kaynaklanmaktadır. Şu halde tarih, duyumsal bir geleceğin neden sorunlu olabileceğini açıklayabilirken, Morton'un eleştirel çerçevesinde bir açıklama olarak tarihin gücü kuramlaştırılamamaktadır. Benzer şekilde, duyarsızlaştırılmış interseks bedeni cinselliği olmayan bir geleceğin tarihsel nedeni olarak sunmak, dokunulurluktan başka bir şeyin cinselliği oluşturabileceğini tahayyül etmeyi başaramamaktır. Bu nedenle, queer teoriyi Morton gibi tarihsel materyalizm çekiciyle başını eze eze eleştirmek yerine, tarihsel esneklik ile queer esneklik arasındaki karşıtlığı yararlı bir şekilde açıklığa kavuşturmak da mümkündür.

Arzunun bu karşıtlığı söküp ortaya çıkaracağına inanıyorum. Genital duyarlık azalması veya kaybının dokunulurluktan bağımsız bir şekilde işlev görebilen arzuya hiçbir ilgisi olmayabileceği göz ardı edilmemelidir. Bir sünnet kazası sonrasında sözde cinselliği erkekte kadına dönüştürülmüş olan ve cerrahın sıradışı üreme organlarına sahip çocukların toplumsal cinsiyetini değiştirme kapasitesine kanıt olarak sıklıkla atıfta bulunulan David Reimer, penisin ortadan kaldırılmasının ardından hazzın devam ettiğini belirtmiştir.<sup>84</sup> "Şayet kollarınızı kaybetmiş olsanız," diye açıklamıştır biyografi yazarına, "ve susuzluktan ölmek üzere olsanız, geride kalmış olan küçük parça o bir bardak suya ulaşmak için

yine de debelenip duracaktır. Bu içgüdüdür. Bu sizin içinizdedir."<sup>85</sup> Bu yorumunda Reimer arzu ile tarih arasında bir ayrım gözetmektedir ve fakat Morton'un aksine Reimer için bunlar karşılıklı olarak birbirinin dışındadır. Morton queerde ve postmodern teoride arzuyu tarihsel olarak belirlenmiş gereksinimin karşıtı, "tarihin dışında özerk bir varlık" olarak değerlendirmektedir.<sup>86</sup> Diğer taraftan Reimer'in değerlendirmesinde arzu, geçmiş deneyimin bugünü tam olarak belirlemedeki başarısızlığı nedeniyle tarihin ne tam anlamıyla içindedir ne de bütünüyle dışında. Bu nedenle, her ne kadar tarih ameliyat sonrası bireyi (ister metaforik anlamda isterse gerçek anlamda) "geride kalan küçük bir parça" ile bırakarak bugün de devamlılık gösterse de, söz konusu parçaya, neye dönüşmüş olduğuna ilişkin tarihsel materyalist bir açıklamanın öngöremeyeceği biçimlerde arzu yatırımı yapılabilir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, arzu geçmiş ile bugünün arasındaki farklılıktan meydana gelir ve fakat geçmişin bugün üzerindeki etkisine indirgenemez. Bu nedenle, yaptığım analizde arzu, queer bir geleceği nasıl tasavvur edebileceğimiz ve buna nasıl ulaşabileceğimiz sorusundan ayrıdır.<sup>87</sup> Arzu, şimdiye nasıl ulaşacağımız ve şimdide nasıl yaşayacağımız ile ilgili bir meseledir.

Şu halde, arzu Dinshaw'un tahayyül ettiği queer bir tarihi nasıl izleyebileceğimiz ve arşivleyebileceğimiz meselesinden de bağımsızdır.<sup>88</sup> İlk bakışta Reimer'in değerlendirmesi Dinshaw'un queer dokunuş teorisine yakın gibi görünmektedir: *Canterbury Tales* gibi bir metin, metnin tarihi tarafından açıklanamayacak olan okura ilişkin arzuları etkinleştirebilir ve devreye sokabilir. Bu arzular, tam da Dinshaw'un ifade ettiği gibi, metin ile eleştirmen zaman içinde temasa geçtiğinde ortaya çıkar. Fakat yine de, Dinshaw ile Reimer arasında önemli bir farklılık söz konusudur: Dinshaw dokunmayı betimlerken, Reimer ulaşmayı betimlemektedir. Her ne kadar ulaşmak dokunmak gibi "gezinip dolaşmaz" ise de, Reimer'in ifadesini kullanmak üzere "hamle yapan" bir dinamiktir. Bu şekilde, ne ameliyat sonrası beden içindeki, ne de ameliyat öncesi beden içindeki konumu itibarıyla, arzunun bedenleşmiş bir etkiye indirgenmesi mümkün değildir. Bunun yerine arzu, bu olayların birbirini izleme anlatısının içinde yaşayan birey için bu bedenler arasındaki ilişkiyi ifade eder. Reimer'in ulaşma anlatısı ilginç bir şekilde hem arzunun esnekliğini hem de arzunun inatçılığını gözler önüne sermektedir; genital değişiklik sonrası kalıcılığı, inatçılığı kadar uyum yeteneğini de göstermektedir. Buradan hareketle, bu arzu değer-

lendirmesi esneklik ile hareketsizlik arasındaki meşru queer ikililiği bozmaktadır.

Edelman queer teorisinin “bize daima onları adlandırma kapasitemizi aşan arzu halleri barındırdığımızı hatırlatması” gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>89</sup> Eğer Edelman haklıysa, sanırım, ameliyat sonrası bedene ilişkin queer bir kavrayışın ihtiyaç duyduğu şey, ameliyatın gerçekleştiği genitelyaya ve ameliyatın heteroseksist bir son amacıyla bunları kadın veya erkek olarak adlandırma çabalarına bakmak *değildir*. Feminist bilim çalışmaları gibi kimi başka alanlardan yükselen diğer eleştiri biçimleri de bu tür şikâyetleri ifade edebilir mahiyettedir.<sup>90</sup> Queer bir kavrayış daha ziyade bu tür adlandırmaları aşan arzularla ilgilenmelidir. Aksi halde queer teori, heteronormatif olmayan azınlık duyularının bedenlerdeki yerini saptayarak, ikili olarak cinsiyetlendirilmiş heteroseksüel arzu göstergeleri olarak bedenleri normalleştirmeye çalışan tıbbi girişimin bir yankısı olacaktır. Şu halde, queer teorisinin interseks için yapabileceği şey, ameliyattan, duyarsızlaştırmadan ya da hatta queer teoriden sonra neyin geleceğini –utañ veya haz; doğallaştırma veya doğallığından çıkarma; alıştırmaya veya alışkanlığı kırma– peşinen bildiğini varsaymadan genital ameliyatı eleştirmektir.<sup>91</sup> Queerlik tam tersine, tarihin şimdideki esnekliği ve esneksizliği olan “sonra”nın anlamını sorgulaması itibarıyla yararlıdır.

Bu metin *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. (2009. Volume 15. Number 2. Duke University Press. s. 285-312.)’den alınmıştır. Metnin dergimizde maddi bir karşılık ödemediği yer almasını sağlayan *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*’e katkısından teşekkür ederiz. Ali Toprak tarafından İngilizce’den çevrilmiştir.

## Notlar

- 1 Sarah E. Chinn. (2003). “Feeling Her Way: Audre Lorde and the Power of Touch,” *GLQ* 9, 192.
- 2 Cheryl Chase, editöre mektup, *Journal of Urology* 156 (1996). 1139; ayrıca bkz. Morgan Holmes. (2002). “Rethinking the Meaning and Management of Intersexuality,” *Sexualities* 5, 163.
- 3 N. S. Crouch vd. (2004). “Genital Sensation after Feminizing Genitoplasty for Congenital Adrenal Hyperplasia: A Pilot Study,” *British Journal of Urology International* 93, 137.
- 4 J. P. Gearhart, A. Burnett ve J. H. Owen, (1996). editöre mektup, *Journal of Urology* 156, 1140.
- 5 Alain Borgeat, Georgis EkatoDRAMIS ve Carlo A. Schenker. (2003). “Postoperative Nausea and Vomiting in Regional Anesthesia: A Review,” *Anesthesiology* 98, 530-547.
- 6 Gillian Einstein. (2008). “From Body to Brain: Considering the Neurobiological Effects of Female Genital Cutting,” *Perspectives in Biology and Medicine* 51, 84-97.
- 7 Rakesh Kapoor vd. (2006). “Sigmoid Vaginoplasty: Long-Term Results,” *Journal of Urology* 67, 1212-1215.
- 8 Robert Jensen. (1998). “Getting It Up for Politics: Gay Male Sexuality and Radical Lesbian Feminism”, içinde *Opposite Sex: Gay Men on Lesbians, Lesbians on Gay Men*, ed. Sara Miles ve Eric Rofes. New York: New York University Press. 165.
- 9 Sara Ahmed. (2000). *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. New York: Routledge. 155.
- 10 David M. Halperin. (2007). *What Do Gay Men Want? An Essay on Sex, Risk, and Subjectivity*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 86.
- 11 Michael Warner. (1999). *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 37.
- 12 Lee Edelman. (1995). “Queer Theory: Unstating Desire,” *GLQ* 2, 345.
- 13 Pat Califia. (2000). “A Secret Side of Lesbian Sexuality”, içinde *Public Sex: The Culture of Radical Sex*, 2. Baskı. San Francisco: Cleis, 166.
- 14 Intersex Society of North America, “Why Doesn’t ISNA Want to Eradicate Gender?” (2006). [www.isna.org/faq/not\\_eradicating\\_gender](http://www.isna.org/faq/not_eradicating_gender). Buradaki iddiam, queer teorisinin toplumsal cinsiyet konusunda söyleyecek bir şeyi olmadığı değil, toplumsal cinsiyeti cinsiyet ve cinsellik üzerine koyduğu fark edilen sınırlar nedeniyle eleştirmesidir. Dolayısıyla ve ikinci dalga feminizmden oldukça farklı olarak, queer

- teori genellikle toplumsal cinsiyet kimliklerinin daha eşitlikçi bir şekilde tanımlanmaktan ziyade "siktir edilmesi" (harmanlanması, çözümlenmesi, çaprazlanması ve sair) gerektiğini savunmaktadır. Örneğin bkz. Stephen Whittle. (2005). "Gender Fucking or Fucking Gender?" içinde *Queer Theory*, ed. Iain Morland ve Annabelle Willox. Basingstoke: Palgrave, 115-129.
- 15 Donald Morton. (1995). "Birth of Cyberqueer", *PMLA* 110, 370. Her ne kadar bu konuda Morton'un haklı olduğunu düşünsem de, aşağıda tartıştığım nedenlerden ötürü makalesinin büyük kısmından uzak durmayı tercih ediyorum.
- 16 Örneğin bkz. Betsy Driver. (2005). Özel Sayıya Önsöz, *Cardozo Journal of Law and Gender* 12, 3. Peter Hegarty, Cheryl Chase ile Röportaj. (2000). "Intersex Activism, Feminism, and Psychology: Opening a Dialogue on Theory, Research, and Clinical Practice," *Feminism & Psychology* 10, 127. Morgan Holmes. (2000). "Queer Cut Bodies," içinde *Queer Frontiers: Millennial Geographies, Genders, and Generations*, ed. Joseph A. Boone vd. Madison: University of Wisconsin Press, 98; Emi Koyama. (2003). *Intersex Critiques: Notes on Intersex, Disability, and Biomedical Ethics*. Portland: Confluere, 3, 7, 15.
- 17 John P. Gearhart, M.M. Baile vd.'den alıntı. (1992). "Vaginal Reconstruction after Initial Construction of the External Genitalia in Girls with Salt-Wasting Adrenal Hyperplasia," *Journal of Urology* 148, 684; W. Hardy Hendren ve Anthony Atala. (1995). "Repair of High Vagina in Girls with Severely Masculinized Anatomy from the Adrenogenital Syndrome," *Journal of Pediatric Surgery* 30, 91.
- 18 M. Morgan Holmes. (1995). "Queer Cut Bodies: Intersexuality and Homophobia in Medical Practice" [tinyurl.com/6aw334](http://tinyurl.com/6aw334). Bu versiyon, Holmes'in *Queer Frontiers*'deki aynı adlı bölümünden farklıdır.
- 19 Douglas Crimp. (2002). "Melancholia and Moralism," içinde *Loss: The Politics of Mourning*, ed. David L. Eng ve David Kazanjian. Berkeley: University of California Press, 199.
- 20 Bir için dalgı feminizm/queer pratiği olarak "yeniden göstergeleştirme"nin en etkili ifadesi Judith Butler'in *Cinsiyet Belası* kitabında yer almaktadır. (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 2. Baskı. New York: Routledge, 42.
- 21 Pat Califia. (2000). "Genderbending: Playing with Roles and Reversals," içinde *Public Sex: The Culture of Radical Sex*, 2. Baskı. San Francisco: Cleis, 185.
- 22 David M. Halperin. (1995). *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press. 26. Halperin'in değerlendirmesini bilgilendirici ve fakat aynı zamanda kısıtlı buluyorum ki Halperin'in şu önermesi de bunu açıkça gözler önüne sermektedir: "Foucault'nun cinselliğe odaklanması ve bunun araşsalılığı analizini toplumsal cinsiyet, ırk veya sınıf siyasetine tabi kılmayı reddetmesi çalışmasını indirgenemez bir şekilde AIDS krizi *cinsel* siyasetine işaret etmede özellikle yararlı kılmıştır" (27). Cinselliğe dönük bu odak paradigmatik olarak queer gibi görünebilse de (ve Halperin'in bir notunda açıkladığı üzere, homofobi analizine imkân tanısa da [195n26]), yine aynı nedenden ötürü Halperin'in sözünü ettiği diğer siyaset türlerinin sadece cinselliği nasıl etkilediğini değil, aynı za-
- manda cinsel nasıl belli özneler için indirgenemez biçimde oluşturduğunu değerlendirmeyi başaramamaktadır. Esasen, Halperin daha sonraki kitabı *What Do Gay Men Want?*'da, "gey öznelliğine odaklanmanın [HIV/AIDS'i önleme temalı kamusal söylemde] failliği ve özerkliği politik baskı ve dışarıdan gelen kısıtlamalarla uzlaşması muhtemel olmayan ve dolayısıyla tutumu diğer toplumsal etmenlerle açıklanamayacak olan toplumsal anlamda ayrıcalıklı konumdaki beyaz eğcinsel erkekler örneğinde en keskin noktasına ulaştığını" kabul etmektedir (23). Fakat daha sonradan geliştirdiği bu formül bile tatmin edici değildir; ben uzlaşmaz fail ve özerkliğin esasen ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet gibi "diğer toplumsal etmenler" ile açıklanabilir mahiyette olduğunu düşünüyorum (örneğin bkz. Damien W. Riggs, *Priscilla, (White) Queen of the Desert: Queer Rights/Race Privilege* [New York: Peter Lang, 2006]). Judith Halberstam. (2005). "Shame and Gay White Masculinity"de queer kimlik siyasetinde süregiden bu tür gerilimlere ilişkin kışkırtıcı bir analiz sunmaktadır: *Social Text* 23, no. 3-4, 219-233.
- 23 Michel Foucault. (1998). *The Will to Knowledge, The History of Sexuality*, 1. Cilt, İngilizceye çev. Robert Hurley. Harmondsworth, UK: Penguin, 155, 157.
- 24 Laurent Berlant. (1997). *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*. Durham, NC: Duke University Press, 158.
- 25 Tim Dean. (2000). *Beyond Sexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 172.
- 26 Mark Blasius. (1994). *Gay and Lesbian Politics: Sexuality and the Emergence of a New Ethic*, Philadelphia: Temple University Press, 110. Blasius'un "yeni etiğinde" "queerlik" için ayrıca bkz. s. 125 ve s. 221.
- 27 Blasius, *Gay and Lesbian Politics*, 125; ayrıca bkz. Michael Bronski. (1998). *The Pleasure Principle: Sex, Backlash, and the Struggle for Gay Freedom*. New York: St. Martin's, 157. Bu iddianın Foucaultcu dayanağı için bkz. Michel Foucault. (1997). "Sex, Power, and the Politics of Identity", B. Gallagher ve A. Wilson ile röportaj, içinde *Ethics: Subjectivity and Truth, The Essential Works of Foucault, 1954-1984*, 1. Cilt, ed. Paul Rabinow, İngilizceye çev. Robert Hurley vd. New York: New Press, 163-173 ve özellikle 164-165.
- 28 Amber Hollibaugh. (1982). içinde Deidre English, Amer Hollibaugh ve Gayle Rubin, "Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism," *Feminist Review* 11, Haziran 44.
- 29 Cheryl Chase. (1998). "Affronting Reason," içinde *Looking Queer*, ed. Dawn Atkins. New York: Harrington Park, 207.
- 30 İnterseks bağlamının ötesinde, Jensen karşılaştırmalı bir eğcinsel erkek kültürü eleştiri yapmıştır ("Getting It Up for Politics," 166).
- 31 Sally R. Munt. (2000). "Shame/Pride Dichotomies in *Queer as Folk*," *Textual Practice* 14, 533-36.
- 32 Leo Bersani. (1988). "Is the Rectum a Grave?" içinde *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism*, ed. Douglas Crimp. Cambridge, MA:

- MIT Press, 197-198.
- 33 Bersani. (2006). "Is the Rectum a Grave?" 222; Kathryn Bond Stockton, *Beautiful Bottom, Beautiful Shame: Where "Black" Meets "Queer."* Durham, NC: Duke University Press, 15.
- 34 Bersani, "Is the Rectum a Grave?" 212; ayrıca bkz. Stockton, *Beautiful Bottom*, 15.
- 35 Robert L. Caserio. (2006). "The Antisocial Thesis in Queer Theory," *PMLA* 121, 819-821.
- 36 Leo Bersani. (1995). *Homos*. Cambridge, M A: Harvard University Press, 93; ayrıca bkz. 94.
- 37 Stockton, *Beautiful Bottom*. (2004). 15. Olumsuzluk ile gelecekçilik arasındaki antisosyal ilişki en polemik yaratacak haliyle Lee Edelman tarafından *No Future: Queer Theory and the Death Drive*'da irdelenmiştir. NC: Duke University Press.
- 38 Warner, *Trouble with Normal*, 35, 36.
- 39 Bersani, *Homos*, 80; Stockton, *Beautiful Bottom*, 15.
- 40 Heather Love. (2007). *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge, M A: Harvard University Press, 40. Ancak Love cinsel isteksizlikle ilişkili duyguları "hazza bağlı" olarak en sonunda yeniden kazanmış gibi görünmektedir (161).
- 41 Judith Halberstam. (1996). "Lesbian Masculinity, or Even Stone Butches Get the Blues," *Women and Performance* 8, no. 2, 64.
- 42 Halberstam, "Lesbian Masculinity," 68; Ann Cvetkovitch. (2003). *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Durham, NC: Duke University Press, 67.
- 43 Ellen K. Feder. (2001). "Imperatives of Normality: From 'Intersex' to 'Disorders of Sex Development'," bu sayı içinde. Elbette ki bazıları "interseks" veya "interseksüel" olarak tanımlıyor olabilir fakat ben "Is Intersexuality Real?" da iki terimi de kullanıyorum (*Textual Practice* 15, 527-47). Ancak yine de iki terimin de eşcinsel ile mukayese edilebilir olduğunu sanmıyorum; zira bir cinsel kimlik terimlerin atıfta bulunabildiği birçok şeyden yalnızca bir tanesidir: anatomiler (ameliyat öncesi ve sonrası), arzular, toplumsal cinsiyet kimliklemeleri, roller ve sair. Özellikle de "interseks" in belli bir anatomiye sahip bir cinsel kimliği adlandırdığını söylemek bütün cinsel kimliklerin anatomi temelli olduğunu ima etmektir.
- 44 Carloyn Dinshaw. (1995). "Chaucer's Queer Touches/A Queer Touches Chaucer," *Exemplaria* 7, 75-92.
- 45 Ashley Montagu. (1971). *Touching: The Human Significance of the Skin*. New York: Columbia University Press, 292.
- 46 Margrit Shildrick. (2005). "Unreformed Bodies: Normative Anxiety and the Denial of Pleasure," *Women's Studies* 34, 329.
- 47 Chinn, "Feeling Her Way," 195; Margrit Shildrick. (2002). *Embod-*
- ying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*. London: Sage, 119; Iris Marion Young. (1997). "The Scaling of Bodies and the Politics of Identity," içinde *Space, Gender, Knowledge: Feminist Readings*, ed. Linda McDowell ve Joanne P. Sharp. London: Arnold, 221.
- 48 Warner, *Trouble with Normal*, 36.
- 49 Pat Califia. (2000). "Gay Men, Lesbians, and Sex: Doing It Together," içinde *Public Sex: The Culture of Radical Sex*, 2. Baskı. San Francisco: Cleis, 194.
- 50 Ameliyatın "normal görünümü" genitalya yaratımının kapsamına ilişkin daha ayrıntılı bir analiz için bkz. Iain Morland. (2005). "The Injustice of Intersex: Feminist Science Studies and the Writing of a Wrong," içinde *Toward a Critique of Guilt: Perspectives from Law and the Humanities*, ed. Matthew Anderson. New York: Elsevier, 60-62.
- 51 Chase, "Affronting Reason," 210.
- 52 Bu tartışmada dokunmak ile ek bir birleştirmeden uzak tutmak amacıyla *bis* değil, *dokunulurluk* terimini kullanıyorum. Diğer eleştirmenler dokunulurluk ile dokunmak arasındaki karşılıklı ilişkiyi savunmaktadırlar. Eve Sedgwick, *Touching Feeling* adlı kitabında kitabının adında geçen fiillerin "dokunsal artı duygusal" olmak üzere çift anlam taşıdığını ifade etmiştir. Kuşkusuz ki bu sözcükler çift anlamlı olabilirler fakat bu, dokunsal ve duygusal alanların ille de birbiriyle bağlantılı olduğu anlamına gelmez. Buna karşın Sedgwick "dokular ile duygular arasında belli bir yakınlık mevcut gibi görünmektedir" diyerek devam eder. Her ne kadar Sedgwick bu iddiasını bir olgudan ziyade bir "sezi"ye dayandırsa da, dokunmayı (dokunsal, dokusal olarak) dokunmak bağlamında (yaklaşık bir "yakınlık"a dönük bir duygusal sezgi olarak) açıklamaya çalışması nedeniyle tatmin edici olmayan bir döngüselliktedir. Bkz. Eve Sedgwick. (2003). *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham, NC: Duke University Press, 17. Dokunmanın queer teori ve cinsellikler açısından önemine ilişkin daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Ann Cvetkovich. (2007). "Public Feelings." *South Atlantic Quarterly* 106, 459-68.
- 53 Elizabeth Freeman. (2005). "Time Binds, or, Erotohistoriography," *Social Text* 23, no. 3-4, 66; vurgular yazara ait.
- 54 Laurent Berlant. (1995). "68 or The Revolution of Little Queers," içinde *Feminism Beside Itself*, ed. Diane Elam ve Robyn Wiegman. New York: Routledge, 301.
- 55 Noreen Giffney. (2005). Önsöz (Michael O'Rourke ile birlikte), içinde Sally R. Munt, *Queer Attachments: The Cultural Politics of Shame*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 127.
- 56 Michel Foucault. (1980). *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*, Giriş bölümü. İngilizce çev. Richard McDougall. New York: Pantheon, vii.
- 57 Elbette ki haz ve utanç duyguları aynı şekilde anaakım olabilir; örneğin, heteronormatif bir film izlemenin kimileri için içgüdüsel duygular uyarması gibi.

- 58 Laurent Berlant ve Michael Warner. (2002). "Sex in Public", içinde *Publics and Counterpublics*, Michael Warner. New York: Zone, 207.
- 59 Dinshaw, "Chaucer's Queer Touches," 92, 89.
- 60 Eve Kosofsky Sedgwick. (1990). *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 40.
- 61 Dinshaw, "Chaucer's Queer Touches," 79.
- 62 Rosalyn Diprose. (2002). *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas*. New York: State University of New York Press, 107-121.
- 63 Ameliyat odasının stilize edilmiş özelliklerine ilişkin ufuk açıcı bir değerlendirme için bkz. Pearl Katz. (1981). "Ritual in the Operating Room," *Ethnology* 20, 335-50.
- 64 Bu sürekliliği kuramlaştırmanın bir yolu da bir yazma biçimidir. Bkz. Iain Morland. (2005). "The Glans Opens Like a Book: Writing and Reading the Intersexed Body," *Continuum* 19, 335-48
- 65 Sara Ahmed. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 27.
- 66 Chinn, "Feeling Her Way," 195.
- 67 Esther Newton. (1979). *Mother Camp: Female Impersonators in America*. Chicago: University of Chicago Press, 101.
- 68 Alice Domurat Dreger. (1998). *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 200.
- 69 Örneğin bkz. Mary E. Boyle, Susan Smith ve Lih-Mei Liao. (2005). "Adult Genital Surgery for Intersex: A Solution to What Problem?" *Journal of Health Psychology* 10, 573-84; ve Lih-Mei Liao. (2003). "Learning to Assist Women Born with Atypical Genitalia: Journey through Ignorance, Taboo, and Dilemma," *Journal of Reproductive and Infant Psychology* 21, 233.
- 70 İnterseksin nasıl "inşa edildiğine" ilişkin bir başka değerlendirme için bkz. Morland, "Is Intersezuality Real?" 533.
- 71 Holmes, "Rethinking the Meaning," 174; "normalleştirme" ameliyatının başarısızlığı konusunda ayrıca bkz. Holmes, "Queer Cut Bodies" (*Queer Frontiers* versiyonu), 104.
- 72 Tıbbi söylemde interseks hakkındaki "soyunma odası" retorisi için bkz. Iain Morland. (2007). "Plastic Man: Intersex, Humanism, and the Reimer Case," *Subject Matters* 3-4, 82-3.
- 73 Elizabeth Freeman, (2000), "Packing History, Count(ering) Generations," *New Literary History* 31, 728-29; ayrıca bkz. Freeman'ın queer dokunuşun edebileştirilmesi olarak Frankenstein'in canavarının bedenine ilişkin yaratıcı analizi ("Time Binds," 60). Ameliyat sonrası bedenleri Frankenstein'vari olarak düşünmemeyi tercih ediyorum. Gelecekte bir tarihte, ameliyat sonrası farklı zamanlardaki bedensel birarada varoluş meselesini dokunulurluğa sahip olan ve olmayan beden parçaları arasındaki ilişkiyi de içerecek şekilde daha ayrıntılı bir şekilde çalışacağım.
- 74 Ahmed, *Cultural Politics*, 25.
- 75 Gayle Salamon. (2006). "Body of the Lex: Transgenderism and Rhetorics of Materiality," *GLQ* 12, 583.
- 76 Judith Halberstam.. (2005). *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: New York University Press, 2.
- 77 Judith Halberstam. (2007). "Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion," Carolyn Dinshaw vd., *GLQ* 13, 190.
- 78 Dinshaw, "Chaucer's Queer Touches," 79; Carolyn Dinshaw. (1999). *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*. Durham, NC: Duke University Press, 21.
- 79 Love'a göre, "Eleştiri [queer çalışmalarında] neye dönüşemeyeceklerini görmezden gelmektedir" (*Feeling Backward*, 147).
- 80 Amber Hollibaugh. (2004). "My Dangerous Desires: Falling in Love With Stone Butches, Passing Women, and Girls (Who are Guys) Who Catch My Eye," içinde *Queer Cultures*, ed. Deborah Carlin ve Jennifer DiGrazia. Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall, 383.
- 81 Morton, "Birth of Cyberqueer," 375.
- 82 Salamon, "Boys of the Lex," 583.
- 83 Morton, "Birth of Cyberqueer," 369.
- 84 İnterseks tedavisi ile ilgili olarak Reimer vakasına ilişkin tam kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Morland, "Plastic Man".
- 85 John Colapinto. (2000). *As Nature Made Him: The Boy Who Was Raised as a Girl*. London: Quartet, 148.
- 86 Morton, "Birth of Cyberqueer", 371.
- 87 Kate Thomas queer bir gelecek hareketini bir ulaşmak duyumu olarak –bir "kaslı, epistemik bir gerinme" olarak– tasvir etmiştir. (2007). "Post Sex: On Being Too Slow, Too Stupid, Too Soon," *South Atlantic Quarterly* 106, 623-24.
- 88 Bu değerlendirmemde, arzu aynı zamanda Valerie Traub'un *The Renaissance of Lesbianism in Early Modern England*'da ortaya koyduğu tarihsel pratik ve geçmişe ilişkin psikanalitik argümanından da nispeten farklıdır. (2002). Cambridge: Cambridge University Press, 353-354.
- 89 Edelman, "Queer Theory," 345.
- 90 Bkz. Morland, "Injustice of Intersex."

# Biyolojik Olarak Queer

Myra J. Hird

Hala yaşlı D-koçun S-koç la sürekli çiftleşip durduğuna ilişkin gözlemlerimin hayreti içindeyim. Bu gerçeği bir seferde sindirebilecek durumda olmadığımın koçların bu hareketlerini birbirlerine üstünlük sağlamaya çalıştıkları saldırgan cinsel hareketler olarak gördüm, çünkü homoseksüel bir toplumda yetişmiş erkek düşüncesini kabul etmek duygusal anlamda bana uzaktı. Bu muhteşem hayvanları queer olarak görmek şöyle dursun –Aman tanrım! İki yıl boyunca yaban dağ koyunlarında agresif ve seksüel davranışların birbirlerinden ayıramayacaklarını varsayıp durdum. Bu saçmalığı hiçbir makalemden yayımlamadım ve bundan da gurur duyuyorum. Sonunda eğri oturup doğru konuşalım dedim ve koçların aslında homoseksüel bir topluluk içinde yaşadıklarını kabullendim (Geist, 2002, 97-8, The Blackburn Press).

İstatistiklere göre molar olarak heteroseksüel, ancak bilimden ya da tastamam farkında olmadan eşcinsellik ve nihayetinde temel olarak, moleküler anlamda transseksüel (Deleuze ve Guattari, 1996/1972, 70).

## Giriş

Şimdiye kadar, queer teori analitik olarak, geniş ölçüde sosyo-kültürel bir teşebbüs biçiminde gelişti, ve bu kitaptaki bölümler queer teorisinin bu kapsamda kavramsallaştırılması ve geliştirilmesine dair birbirinden farklı yöntemlerin varlığına dair delil niteliğinde. Queer analizler, çoğunlukla sosyal ve insani bilimlerden geliyor ve teoriyle praksisin toplumsal, politik, ekonomik ve kültürel yönlerden queerleştirilmesine odaklanıyor. Böyle bir odaklanma, insan-olmayan canlı dün-

yasından çok az şey öğreneceği gibi, toplumsal olanın doğal güçlerden kati bir şekilde ayrışması anlamına da gelmekte. Bu bölümün amacı, tamamen toplumsal ve tamamen queer bir insan-olmayan ne anladığıma dair kısa bir giriş sunmaktır. Özellikle, cinsiyet ve cinsellik soruları ile ilişkili olarak insan-olmayan meselesi, queer teorisinin parametreleri ve aslında tam da “queerliğin” karakteri ile ilgili soruları kışkırtan oldukça canlı akışlarla iç içe geçmiştir. Bir başlangıç noktası olarak, insan-olmayan canlılar arasındaki cinsiyet ve cinsellik çeşitliliğine dair örnekler sunarak başlayacağım.<sup>1</sup> Bu çeşitliliği ortaya koyduktan sonra da, “queer” teriminin daha kuramsal bir açıklamasına ve insan-olmayan alemi göz önünde tutarak nasıl zenginleştirilebileceğine döneceğim.

## Ailelerin Görmesi İçin Uygun Değil: İnsan-olmayan Canlı Dünyasında Cinsellik

İnsanın tutucu “aile değerleri”nin “doğallığını” doğrulamak için, insan dışındaki organizmaların sayısız örneğini belgeleyen medyadan daha iyi bir alan yoktur. Bu değerler, toplum tarafından kabul edilen karşıt cinsiyetlerdeki partnerler arasındaki karşılıklı monogamik bağlanma (evlilik), üreme amacıyla sergilenen cinsel davranışlar (bu zevk için seksin, aynı cinsiyetlerdeki bireyler arasındaki seksin ve farklı türlerdeki partnerler arasındaki seksin önüne geçer), ensest yaşağı ve çocuklara gösterilen ebeveysel ihmam (özellikle kadınlar tarafından) ve evli olmayan bireylerin cinsel ilişkiden sakınmasını içerir.

Zira, insan-olmayan hayvan davranışlarına dair gözlemler, bu değerlerin belirgin bir biçimde insana ait olduğunu ortaya koymuştur. İnsan dışındaki canlılar çok geniş bir davranışlar yelpazesinde hareket ederler, bunlardan sadece bazıları “aile değerleri” başlığı altında değerlendirilebilir. Monogamiyle ilişkili olarak, örneğin, kültürel normlar ciddi biçimde biyolojik verileri etkiler.<sup>2</sup> Monogami bir ya da daha fazla üreme mevsimi boyunca tek bir eşe sahip olma anlamına gelmektedir. Monogami, her ne kadar kuşlarda memelilerden daha fazla görüldüğü kanıtlanmış olsa da, bir eşin sadece diğer eşle çiftleşeceğini imler. E. O. Wilson şöyle yazar: “Monogami –özellikle üreme mevsimi dışında görülen monogami– ender bir durumdur. Ebeveyn çocuk bağı sıklıkla süttan kesme dönemine kadar sürer ve bunun ardından bir çatışma dönemi ile sona erdirilir” (2000, 315).<sup>3</sup> Monogamik davranış sergileyen bu türler için bu durum çiftler arasındaki cinsel ya da sosyal etkileşim sıklığına dair herhangi bir şey söylemez (Kleinman 1977).

Bu nedenle, tek ebeveynlik ya da aslında herhangi bir ebeveynlik yatırımında bulunmama insan-olmayan yaşayan dünyada bir *norm*dur (Memelilerin sadece yüzde beşi yaşam boyu heteroseksüel eş-bağlarına sahiptir). İnsan kültürlerinde, tek ebeveynlik şeylerin “doğal” düzeninin antitezi olarak görülmektedir. İnsan-olmayan yaşayan organizmalar arasında, bir yaşından küçük çocukları öldürmenin (birçok ebeveyn kendi çocuklarını yer) ve ensestin yaygın olması gibi günlük bakım, koruyucu ailelik ve evlat edinme de yaygındır. Bir örnek vermek gerekirse, benekli düdükçünler hakkındaki bir çalışmada Oring ve arkadaşları (1992) kuluçkanın tamamına yarısı, iki kuştan daha fazlası tarafından üretilmişti. Doğum kontrolü sadece insanlarla kısıtlı değildir, birçok hayvan vajina tıkama, dışkılama yoluyla doğum kontrolünün ve belirli bitkilerin yenmesi, spermin dışarı atılması, şempanze örneğinde olduğu gibi meme ucu uyarımı yoluyla kürtajın birçok formunu deneyimler. Ayrıca embriyoların doğum öncesinde birbirini öldürdüğü bilinmektedir.

Aynı zamanda birçok hayvan sadece ve öncelikli olarak üremek için çiftleşmez. Hazzın, insan-olmayan hayvanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen bir güç olması konusunda ve genel olarak evrim teorisine dair genel bir bilgi eksikliği vardır. E. O. Wilson (2000) erkek kara sineklerin dişi kara sineklerle bütün spermler transfer edildikten sonra da bir saat boyunca, bu uzatılmış çiftleşmenin diğer sineklerle çiftleşme yeteneğini

azaltmasına (ve böylece daha çok yavru üretme yeteneğini de azaltmasına) karşın çiftleşmeye devam ettiğini yazar. Wilson bazı böceklerin bütün gün boyunca çiftleştiğini kaydeder. Anne Fausto-Sterling (1997) seçilmiş davranışların sonraki çalışmalarda diğer tüm davranışların arasından genelleyici (ve böylece normatif) olarak nasıl çekip çıkarıldığını ve bunlar üzerine yoğunlaşıldığını göstermek için hayvan davranışı üstüne yapılan bir dizi çalışmayı eleştirir. Örneğin Darling, geyiklerdeki mastürbasyon davranışını anlatır:

Erkek geyik belki gün boyunca birkaç defa mastürbasyon yapar. Bunu, bir dişi geyik haremine sahip olsa dahi sabahları yaklaşık olarak bir saatlik aralıklarla yapan bir geyiğe tanık oldum. Bu edim başın eğilmesi ve boynuzların ucunun nazikçe çimlere sürtülmesi ile sonlandırılır. Penisin ereksiyonu ve çıkması takip eden beş-yedi saniye arasında gerçekleşir. Ejekülasyon on saniye kadar sonradır (Fausto-Sterling, 1997, 51’den aktaran Garling).

Fausto-Sterling’e göre, mastürbasyon gibi davranışlar pek sık rapor edilmezler, çünkü geleneksel evrimsel paradigma içinde hareket eden hayvan davranışçıları, bireysel düzeydeki cinsel davranış yerine popülasyon düzeyindeki üremeye odaklanırlar. Üremeye odaklanmak sadece hayvan hayatının son derece heteroseksüel bir çarpıtmasını üretmekle kalmaz, yalnızca cinsel üreme amacıyla yapılan dar bir “işlevselci” cinsel etkinlik algısı üretir. Böylece, mastürbasyon gibi cinsel etkinliklerin bu tip paradigmatik koşullarda hesaba katılması zorlaşır, bu bölümün sonunda bu noktaya döneceğim.

Muhtemelen cinsel çeşitlilikle ilgili en popüler tartışma, yine de eşcinsellikle ilgilidir. Eşcinsel davranış 450’den fazla hayvan türünde, dünyanın bütün coğrafi bölgelerinde ve baskın tüm hayvan gruplarında vardır (Bagemihl, 1999; ayrıca bkz. Roughgarden 2004). Hayvanlardaki eşcinsel davranış tek bir biçimde ortaya çıkmaz, son derece çeşitlidir ve bazı türlerde heteroseksüel davranıştan daha fazla çeşitlilik gösterir (Pavelka, 1995). Anal uyarım gibi bazı davranışlar eşcins ve karşı-cins davranışında ortaktır. Eşe yönelik yaşam boyu bağlılık ne eşcinsel davranış gösteren memelilerde ne de heteroseksüel eşel bağlanmalarda yaygındır. Buna ek olarak, biseksüel davranış, hem heteroseksüel hem de eşcinsel etkinliklerde bulunan memeli ve kuş türlerinin yarısından çoğunda oldukça yaygındır. Çalışmalar aynı zamanda insan-olmayan eşcinsel hayvan davranışının sıklığının, türler içinde ve arasında varolmama düzeyinden (henüz hayvanbilimciler

tarafından gözlemlenmemiş olan) heteroseksüel davranış düzeyine ulaşan ya da onu aşan bir seviyede çeşitlilik gösterdiğini söylemektedir. Eşcinsel davranış aynı zamanda bütün yaş gruplarında gözlemlenmiştir. Eşcinsel etkileşimlerin erkekler arasında dişilerden daha fazla olduğuna dair herhangi bir kanıt yoktur. Son olarak, hayvanlar cinsel davranışları açık bir biçimde sosyal gruplarının içinde öğrenmekte ve nesilden nesle aktarmaktadırlar.

Ve eşcinsel insan-olmayan cinsel davranışı heteronormatif “normal” üreme ve evrim teorisine rahatsızlık vermezmiş gibi, farklı türler arasındaki cinsel ilişki de ayrıca belgelenmiştir. İnsanlar bir at ve eşek arasındaki cinsel birleşmenin bir katır üretebileceğinin farkına varmışlardır; ancak, her şey hesaba katıldığında, türler arası cinsel ilişki imkansız olarak değerlendirilmiştir. Ancak yeni ortaya çıkan kanıtlar göstermektedir ki, insan-olmayan hayvanlar arasındaki cinsel davranış, insan kültürünün izin verdiği kadar çok daha esnek ve çeşitlidir. Örneğin, çiçekler ve çeşitli böcekler arasındaki cinsel davranış oldukça sıradan olmasına karşın çok nadir biçimde türler arası cinsel bir etkinlik olarak ele alınmaktadır ve bu konuda başka örnekler de ortaya çıkarılmıştır. Krizek (1992) iki farklı cins böcek arasında – bir kelebek ve bir cepkenli böcek- cinsel etkileşim gözlemlenmiş ve belgelemiştir. Cepkenli böcek bir yaprağın üstüne karnını kaldırarak tünelemiştir. Kelebek yaklaşmış ve birkaç saniye böceğin anogenital organlarını hortumlarıyla araştırmıştır. Krizek buna benzer başka insan ve insan-olmayan hayvanlar arasındaki etkileşimlerin gözlemlendiğini kaydetmiştir.

## İnsan-Olmayan Cinsiyet Çeşitliliği

Neredeyse bütün bitki türleri ve birçok hayvan türü intersektir. Yani, yaşayan organizmalar sıklıkla aynı anda iki cinsiyetlidir, ki bu da gerçekte sadece “iki cinsiyet” yoktur demek oluyor. Robert Warner (1975; 1984) yeni bulguların balıklarda karşılaşılan interseks durumunun tahmin edilenden daha yaygın olduğunu gösterdiğini söyler (hayvanlarda görülen interseks durumunun kapsamlı bir araştırması için bkz. Reinboth, 1975). Birçok mantar binlerce cinsiyete sahiptir.

Birçok hayvan türü düzenli olarak bir cinsiyetten diğerine bir kez ya da birkaç defa geçerek transseksliği deneyimler (Hird

2004; 2006). Şunu açıkça belirtmemiz gerekir ki, burada ima ettiğimiz bir çeşit cinsiyet rolü değişimi değil, tamamen fiziksel bir cinsiyet değişimidir. David Policansky (1982) hem coğrafi olarak hem taksonomik olarak geniş ölçüde yaygın cinsiyet değiştiren türlerin bir kısmını belgeler.<sup>4</sup> Bazı balık familyalarında transseks o kadar yaygındır ki biyologlar bu familyalarda “olağandışı” olan cinsiyet değiştirmeyen balıklar için bir terim icat etmişlerdir *gonochoristic/ayrı eşeyli*. Örneğin, mercan kayabalığı dişi ve erkek arasında bir takım koşullara bağlı olarak iki yönlü olarak cinsiyet değiştirir. Kayabalıkları bir arada tutulduğunda, sıklıkla iki erkek kayabalığından daha küçük olanı dişi olmak için cinsiyet değiştirir ve iki dişiden daha büyük olanı erkek olmak için cinsiyet değiştirir (Nakashima, Kawamura ve Yogo, 1995). Kayabalığı ayrıca çiftleşmek amacıyla, karşı cinsiyetten bir partner bulmak için uzun bir yolculuğa çıkmak yerine cinsiyet değiştirecektir.

Başka bir örnek daha vermek gerekirse, yer solucanları ve deniz salyangozları gençken erkek, büyüdüklerinde ise dişidirler. Kılıyayaklı halkalı solucanlar (Chaetopod annelids) benzer bir gelişim gösterir ancak belirli çevresel koşullarda erkek cinsiyetine geri döneceklerdir. Örneğin, iki dişi bir yere kapatıldıklarında, bir dişi diğer dişiyi ısırap ikiye bölerek ya da yemeğin tümünü yiyerek öldürebilir. Bu dişi bir erkekle çiftleşmek zorunda kaldığında, erkek bir dişiye dönüşebilir ve onu ikiye ayırabilir (Denniston, 1980).

Diğer hayvanlar görsel, kimyasal ya da davranışsal olarak “karşı” cinsiyete benzeyip transvestizmi deneyimler.<sup>5</sup> Bazen, hayvanlar fiziksel olarak “karşı” cinsiyete benzediklerinde, transvestizm fiziksel bir form alır. Bir insan-olmayan hayvan türü, kendi türünün “karşı” cinsiyeti ile bağlantılı bir şekilde davrandığında transvestizm davranışsal da olabilir. Örneğin, bazı böcek bilimciler, çeşitli böcek türlerindeki transvestizmden bahsetmiştir. Denis Owen, (1988) daha hızlı uçan ve av olmaktan daha iyi korunabilen diğer erkek kelebeklerin “erkek kanat desenlerine” bürünen dişi *papilio phorcaslardan* (bir kelebek türü) bahseder. Bilinen 4 binden fazla tür, partenogeniktir; bu da demek oluyor ki, türün bütün bireyleri dişidir ve çiftleşmeden ürerler –biz insanların “bakire doğum” dediği şey gibi (Margulis ve Sagan, 1997).

## İnsan Cinsiyetinin Çeşitliliği

Bu bulguları nasıl anlamlandırabiliriz? Geneksel olarak, doğa bilimleri türleri iki cinsiyete ayırmaya öncelik tanıyan ve tür içi ilişkileri cinsel üreme ile yapılandıran heteronormatif bir çerçeve içinde kanıtları yorumlama eğilimindedir. Belki daha kötüsü, sosyal bilimlerin, bu bulgular cinsel farklılık gibi temel tartışmalara önemli katkılar sunsa bile, tek taraflı olarak insan-olmayan yaşayan organizmalar üzerine yapılan araştırmaları görmezden gelme eğiliminde olmasıdır. Örneğin, (bir an için) tartışmamızı insanlarla sınırlasak bile, insanların cinsel olarak dimorfik (çift biçimli) ve heteroseksüel olduğu iddiasını sürdürmek için muazzam miktarda kanıtın üstesinden gelmemiz gerekir.

İnsan bedenleri, diğer yaşayan organizmalar gibi, bilhassa dar bir perspektiften “cinsiyetlendirilmiştir” (Hird, 2002). Sadece yumurta ve sperm hücrelerinin cinsel olarak dimorfik sayılmasıyla birlikte, insan bedenindeki hücrelerin *büyük* çoğunluğu intersektir (ve bu kategori “dişi” ve “erkek” kromozomları arasında bir ayırım güttüğümüz sürece imkandır). Yaşamımız boyunca üstlendiğimiz çoğalmaların çoğunun “cinsiyet”le bir ilgisi yoktur. Bedenimizdeki hücreler *yeniden birleşim* (DNA dizilerinin kesimi ve yamanması), *birleşme* (hücrelerin döllenmesi), *mayoz* (kromozom sayılarının çiftlenerek bölünmesi, örneğin sperm ve yumurta üretirken), ve *mitoz* (hücrelerin hücre sayısını muhafaza ederek bölünmesi) formunda devamlı ve enerjik bir üreme ile meşguldür. Birçok kültürel analizin söyleyeceği gibi, bu bölünme ayrık “kendilikler” arasında da yer almaz. Aslında, sadece tenimizi nihai aşılmaz sınır olarak aldığımızda bedenlerimizi ayrık kendilikler olarak görürüz (ayrıca bkz. Cohen, 2003). Bizim insan bedenlerimiz tam olarak aslında “sadece maddesel değil kolektif bir birlik olarak da birbirleriyle etkileşim içinde olan bir kendilikler toplamından meydana gelir” (Sagan, 1992, 370). Hücrelerimiz aynı zamanda birçok bakteri, virüs ve sayısız genetik parçacık için de bir muhafaza yeridir. Ve bu çoğalmaların hiçbiri diğer bir insanla bedensel bir teması gerektirmez. Doğrusunu söylemek gerekirse, bedensel cinsel *ilgisizlik* durumu olarak adlandıracağım şey, atalarımızın cinsel ilişki olmadan ürettiği süreçte ortaya çıkan bütün bu evrimsel miras üstüne kurulmuştur. Evrimsel açıdan konuşursak, cinsel birleşmenin yeni bir olgu olduğunu söyleyebiliriz. Lynn Margulis ve Dorion Sagan cinsel üremenin

çokhücreliliğin ve hücresel ayrışmanın evriminin gerekli bir yan ürünü olarak kaza eseri evrimleştiğini iddia ederler. Çok-hücreli canlılarda hücreler uzmanlaşır ve farklı işlevleri yerine getirirler: “karışım... ayrışma ya da farklılaşmanın korunması ihtiyacının bir sonucu haline gelir... tek başına bu karışım gereksizdir ve hiçbir zaman doğrudan seçilmemiştir” (Margulis ve Sagan 1986, 180).<sup>6</sup> Başka bir açıdan söylersek, “çokhücrelilik evrimsel avantajlar sağlamıştır ve cinsel birleşme öylesine ortaya çıkmıştır” (Fausto-Sterling, 1997, 53).

## Heteronormatif Oluş

Bu kanıt, toplumun cinsiyeti iki belirli ve asli kategoriye ayırıp bununla bağlantılı olarak heteroseksüelliği normatifleştiren mazbut anlayışının sorunsallaştırılmasında açık biçimde kullanılabilir. Peki neden cinsiyet dimorfizmi maddesel olarak varmış gibi davranmaya devam ediyoruz? Toplumların her zaman böyle bir varsayımla işlemediği ortaya çıkmıştır. Bir dizi çalışma 18. yüzyıldan önce kadınların ve erkeklerin aynı morfolojik bedeni paylaştıklarının düşünüldüğünü ele alır. (Daston ve Park 1998; Laqueur 1990; Oudshoorn 1994; Tuana 1989). Kadınsılık ve erkeksilik daha çok bireyin “cinsiyet” ekseninin hangi tarafına çekildiğini –aktif/pasif, sıcak/soğuk, biçimlendirilmiş/biçimlendirilmemiş, bilgilendirici/bilgilendirilir– gösteren harekete dayalı ifadeler, mizaç, ses ve benzerlerine dikkat edilerek belirlenirdi. Böylece, bireylerin tek bir “cinsiyet” ekseninde konumlandığı düşünülürdü. İlginç bir biçimde, bu tek eksen güncel topluma uygulandığında cinsel ayrımın amblemi haline gelmiştir: cinsel organlar. Yunan miti Zeus, varolan bütün tanrıların babasını, penisin yerini insan nüfusunun yarısının içine yerleştirerek iç üremeyi keşfetmesiyle betimler. Böylece, kadın cinsel organları basitçe dışsal olarak değil içsel olarak sergilenen erkek cinsel organları olarak görülmüştür.

Aydınlanma öncesi dönem boyunca bu iddia sürekliliğini korumuştur. Üstün biçim olarak erkek bedenleri, penis ve testis torbasını dışsal olarak “sergilemek” için gerekli ısıyı bünyesinde bulundurmuş; ısıdan yoksun olan kadın bedenleri ise içsel olarak penis ve testis torbalarını içlerine gömmüştür. Önde gelen tıp ve felsefe bilginleri vajina ve penisi, labya ve sünnet derisini, rahim ve testis torbasını, yumurtalık ve testisleri anatomik eşitler olarak ayrıntılandırmıştır (yine de, bu beden par-

çaları için kullanılan ayrı sözcükler sadece iki cinsiyetli sistemin bir sonucu olarak icat edilmiştir). Sayısız çizim, inceleme için çizilen bolcası, vajinayı içsel bir penis olarak tarif etmiştir. Kayda değer ihtilafların ve politik çalkantıların sonucu olarak güncel “iki-cinsiyet” modeli nihayetinde bilimsel söyleme hakim olmuş ve “karşılaştırılmazlık esasına dayalı bir anatomi ve fizyoloji kadını erkekle ilişkisi üzerinden temsil eden bir hiyerarşi metafiziğinin yerini almıştır” (Laqueur, 1990, 5-6).

Bu dönemin tıp literatürü cinsiyet değiştiren birey hikayeleri ile doludur. Örneğin, Ambroise Paré insanın üreme organlarının içselden dışsal sergilemeye doğru değişmesine dair birçok hikaye anlatır. Örneğin, regl olmaya başladığında penisi bedeninin dışına çıkan Marie, Manuel olmuştur; 14 yaşına kadar bir kız çocuğu olarak yaşayan Rheims’ten bir genç adam, bir oda hizmetçisi ile “edebisiz davranışlar”larda bulunmaya başlamış ve birden penisi bedeninin dışında görülmüştür; bir genç adam bir hendekten atlayıp, bu çaba penisini bedeninin dışına itene kadar bir kız çocuğudur; “Marie, ki bundan sonra Marie olmayacaktır, cerrahlara ve hekimlere danışan ve hepsinin ona kızının artık oğlu olduğunu söyleyerek şaşırttığı annesini telaşlandırmıştır” (Laqueur, 1990, 126; ayrıca bkz. Daston ve Park 1998; Schiebinger 1993). Laqueur’ın ortaya koyduğu gibi:

bir kişinin “gerçek” cinsiyeti hakkındaki modern soru bu dönemde hiçbir anlam taşımaz, iki cinsiyetin birbirine karışmış olduğundan değil, seçilebilecek sadece bir tane olmasından ve en güçlü savaşıdan en kadınsı saraylıya, en kavgacı kadından en nazik bakireye herkes tarafından paylaşılması gerektiğinden (1990,124).

19. yüzyıla mizaç, davranış, giyim ve tavır göstergeleri üstüne temellenen “cinsiyet” anlayışı ve deneyimi, cinsiyetin sabitlenmiş, özsel ve görünür bir cinsel *ayırım* formülasyonu tarafından ele geçirilmiştir. Örneğin, Londa Schiebinger, 18. yüzyıl, 19. yüzyıl ve 20. yüzyılda Avrupalı botanikçilerin heteroseküalite, üreme ve cinsiyet bütünlüğü teorilerinin normatif önceliğini destekleyen kanıt bulma girişimlerini kaydeder. Botanik tarihi, bitkiler arasındaki cinsel ayırım (birçok çiçeğin interseks olması gerçeğine karşın), bitkiler arasındaki evlilik bağları (gamet terimi Yunancada “evlenmek” anlamına gelen *gamein* sözcüğünden gelmektedir), aktif ve pasif dişi cinselliği (“erkek” stamenlerin düşük cinsel uyarım ve iffetlilik gösteren “dişi” pistillerin karşıtı olarak görünür orgazmlar yaşadıkları söylenmiştir) ve monogami (her ne kadar bitkiler

böcekler ve hava aracılığıyla taşınan polenleşme ile üreseler de) gibi bilindik kavramların yeniden yaratılması konusunda aşırı derecede ısrarcıdır (1993, 105).

Zamanla cinsiyet anlayışımız nasıl değişti? Bunun cevabı belki de politik değişimler kadar, bilimsel disiplinlerin gelişimi ve bedene yaklaşımların değişiminde de bulunabilir. Anatomi çalışmaları moleküler biyoloji, biyokimya, endokrinoloji, nörobiyoloji ve histolojiyi kapsayan yeni alanların gelişmesine öncülük etmiştir. Bu alt alanlar mikro yapılar ve işlevler üzerindeki ilgiye daha keskin bir biçimde odaklanmıştır: hücreler, hormonlar, nöro-transmitterlar ve dahası. Michel Foucault (1994/1963) bu epistemik kaymanın önemli bir unsurunun, görselleştirme aracılığıyla sırrını açığa vuran bedene yönelik yeni bir odaklanma olduğuna işaret eder. Gerçek anlamıyla bedeni detaylı incelemeye ve tıp bilimcilerine açmış olan Diseksiyon alanı (dokuları parçalara ayırma işlemi), bedeninin dışının “yüzeyliliği” yerine bedeninin içi tarafından açığa çıkarılan “hakikat”e odaklanmalarını olanaklı kılmıştır (Schiebinger, 1993). Bu “hakikat”in bir parçası “cinsel farklanma”dır, ve “cinsiyet” artık döl, sıcaklık ya da salgılar biçiminde değil görünebilir nesnelere biçiminde bedeninin her yanından sızmaya başlamıştır. Örneğin, penisi anatomik olarak bedeninin içinde ya da dışında tanımlayan modern öncesi görüş, bugün ayrı bir sınıflandırma şemasına dönüşmüştür: erkek penisi ve kadın vajinası. Yumurtalıklar ve testisler, öncesinde aynı organ olarak ele alınırken artık kendi isimleriyle birbirinden ayrılmışlardır. Ve tarihin ironik bir biçimde tekerüründe, 1559’da Renaldus Columbus’un kadın klitorisini keşfettiği iddia edilmiştir (Schiebinger, 1993; ayrıca bkz. Traub, 2002; Lochrie, 2005). Bu önemli bir açıklamadır, çünkü bedeninin “hakikati”nin görsel olarak ve elle (dokunarak) bulunabileceğini göstermiştir ve ayrıca tek-cinsiyet paradigmasını kadınların iki penisi –vajina ve klitoris– olmayacağı noktasına kadar sorgulayabilmeye götürmüştür. Kadınlar ve erkekler arasındaki anatomik farklılıklar üzerine yapılan araştırmalar, üreme organları ve eşeyssel bezlerle son bulmamıştır. Anatomi kitapları, iskeletler, beyinler, kafatasları, saçlar, gözler, ter, damarlar ve daha niceğinde ayrımların resimsel tariflerini sunmaya başlamıştır. Böylece, “cinsiyet” ve “cinsel farklılık” bedeninin tümüne nüfuz etmeye başlamıştır ve “1790’larda, Avrupalı anatomistler her birinin kendi kendine ait ayrı bir telosu olan erkek ve kadın bedenlerini sunmuştur –erkekler için fiziksel ve entelektüel kuvvetlilik, kadınlar için annelik” (Schiebinger, 1989, 191).



gelir. Diğer bir deyişle, insan bedenleri, diğer hayvanlar gibi, türler arası zorunlu simbiyotik ilişkiler içinde yaşarlar. Alphonso Lingis'in kabul ettiği gibi:

İnsan havyanları, binlerce aneorobik bakteri ile simbiyotik ilişki içinde yaşar – bitkilerin düşmanlarını uzak tutmak için ürettiği zehirleri etkisiz hale getiren altı yüz tür ağzımızda, onlarsız mideye indirdiğimiz yiyeceği sindiremeyeceğimiz ve özümseyemeyeceğimiz dört yüz tür bağırsaklarımızda... Bedenimizde koloni kuran mikropların sayısı, bedenlerimizdeki hücrelerin sayısının yüz katını aşmaktadır (1994, 167).

Çünkü organizmalar, cinsel üreme (nükleik) arzusunu öne çıkarmak için ilk yaklaşımın gerektirdiği gibi bireyselleşmiştir; işte bu, fiziksel madde, organizmalar ve sosyal düzenlemelerin içinde yapılandığı, bunlar arasındaki ilişkilimleri anlama biçimlerimizi değiştirebilir.

Soyut cinsellik çizgisel olmayan biyofiziksel (bakteri, virüs, mitokondriyal organeller, ökaryotik hücreler tarafından tanımlanan beden-cinsiyetin hücresel düzeyi), biyokültürel (psikanaliz, termodinamik, evrimsel biyoloji ve endüstriyel kapitalizmdeki anatomi tarafından tanımlanan insan beden-cinsiyetinin antropomorfik düzeyi) ve biyodijital (tüp bebek, memeli ve embriyo klonlaması, gen aktarımlı manipülasyon ve siberntatik kapitalizmdeki insan genomu gibi bilişim bilimi ve teknolojileri tarafından tanımlanan beden-cinsiyetin mühendislik düzeyi) bir arada varoluşa ve güçlü beden-cinsiyetin katmanlarına işaret eder (Parisi, 2004, 12).

“Mazoşistik” cinsellik nükleik cinsel üreme ile ilgilenmez, ancak cinselliğin sayısız başka biçimini kuşatır: virütik saldırı, bulaşma, mitoz, mutasyon, partonogenez ve diğerleri. Bu nedenle Parisi cinselliğin “üremenin birçok farklı biçim ve işlevini birbirine bağlayan mikrobeden asamblajlarından meydana geldiğini” söyler ve Gilles Deleuze ve Félix Guattari “rizomlar”dan bahsederler (1987; ayrıca bkz. Braidotti; Hurley, 2005/2006).

Doğrusunu söylemek gerekirse, Deleuze ve Guattari bu bölümün başındaki alıntıda bu iki yaklaşımın radikal ayrılığına dikkat çekerler. Parisi'nin “sadistik” yaklaşım olarak tanımladığı şeyi, Deleuze ve Guattari “molar” olarak tanımlar. Bu nedenle, istatistiksel olarak heteroseksüel (sadistik yaklaşım) olduğumuzu ancak “moleküler anlamda” transseksüel oldu-

ğumuzu (mazoşistik yaklaşım) yazarlar. Deleuze ve Guattari eşek arısı ve orkide örneğini verirler: “eşek arısı orkidenin polenlerini yayarak onun üreme aygıtının bir parçası olur, ancak aynı zamanda orkide de arının bir parçası olmuştur” (1987, 10). Bu epey uç bir örnek olarak görünebilir, ancak (farklı terimlerle de tasvir edilse) eşek arısı-orkide oluşunun biyoloji literatüründe tanındığıdır. Örneğin, mikrobiyolog Lynn Margulis kariyeri boyunca queer teorisyenlerinin “oluşlar” olarak adlandırdıkları şeyleri belgelemiştir (Margulis ve Sagan 2003). Margulis'in araştırması, Dünya üzerindeki yaşamın kaynağı olarak gösterdiği (diğerleri arasından ayrıca şunlara bkz. Sonea ve Mathieu 2000; Wallin 1927) bakterilere odaklanmıştır. Neo-Darwinciliğin temel doktrinine –kalıtsal varyasyonlar temel olarak bireyselleşmiş türler içindeki rasgele genetik mutasyonlar tarafından üretilir (Mayr, 1991; 2001)– karşı olarak Margulis yeni dokuların, organların ve türlerin öncelikle farklı türler arasındaki uzun süreli ilişkiler aracılığıyla evrimleştiğini iddia eder (Margulis, 1981). Bu görüş, evrimin arkasındaki temel itki gücünün rekabet ve bireysellik olduğunu vurgulayan alıştığımız kitaplar ve popüler örneklerle çelişir. Margulis'e göre evrim “yabancıların yaklaşmasına” ya da simbiyotik birleşmeye bağlıdır (Sapp 1994). Şöyle yazar: “bizim birey kavramımız tamamen çarpıtılmıştır. Hepimiz yürüyen mikrop kolonileriyiz... Bugün bütün bitki ve hayvanlar yakın ilişki içinde oldukları diğerleri ile simbiyotik bir yaşam sürerler” (Neimark'dan alıntı, 2005, 2). Diğer bir deyişle, simbiyoz ve simbiyogenez sayesinde evrimleştik.

Biyolojik bir perspektiften bakıldığında oluşun her iki boyutu da merkezi bir role sahiptir. İlk olarak, bireysellikler vardır ancak sadece “bireyselleşme süreçlerinin geri döndürülemez... oluşlarının çıktıkları olarak” (DeLanda, 2002, 84). Yani, bireyselleşme (hücrelerin, dokuların vb.) bir dizi olasılığın içinden çıkan gelişim süreci olarak tanımlandığından dolayı, oluşlar bu süreçlerin “içlerinde gömülüdür”. İkinci olarak, simbiyotik oluşlar yenilikler içerir, çünkü meydana gelen uzun süreli birleşme yeni yetenekler üretir. Örneğin, termitlerin arka bağırsaklarında oluşan birçok bakteri arasındaki simbiyotik birleşme termitlerin yiyeceği (ahşap) sindirmesine izin verir. Margulis, ökaryotik hücrelerin (zarla kaplanmış çekirdekli hücrelerin –insanlar ökaryotik hücrelerden oluşur) en az üç farklı bakteri çeşidinin simbiyotik birleşmesi ile oluştuğunu göstermiştir. Örneğin, bu bakteriler insan hücrelerinin (mitokondri aracılığıyla) metabolize etmesine

izin verir. Yani yenilik, simbiyoz oluşları hızlandırır demenin başka bir yoludur. Fizikçi İlya Prigogine'in oluş üzerine görüşlerine başvurarak DeLanda şöyle der:

*Embriyojenez henüz biçimlenmemiş bireyin ne ise o olduğu (bireyselleşme), iyice belirlenmiş bir içerik edindiği (varlığını belirleyen içsel özellikler) bir süreçten, simbiyoz bütünüyle biçimlenmiş durumdaki bir varlığın, mevcut var oluşuna son verip dışındaki heterojen bir şeyle bağlantılı olarak başka bir şeye dönüştüğü bir süreçtir* (2002, 101-2; italikler benim).

Cinsiyet ve cinsellikle ilişkili oluşlar konusuna duyulan ilgi, bu konuda giderek büyüyen literatüre yön vermektedir. (bkz. Deleuze ve Guattari, 1987; Parisi, 2004; Hird 2004; Margulis ve Sagan, 1986; 1991; 1995; 1997; DeLanda, 1995; 1997a; 1997b; 1998). Bu paradigma içinde üretilen kanıtlar, queer teorisinin cinsiyet ve cinselliğin oluşumu, sınırları ve teknolojileri hakkındaki tartışmalarına önemli bir katkı sunmak için beklemektedir. Örneğin, Donna Haraway bu tartışmaların bilinen katılımcılarından biridir. Haraway'ın erken dönem çalışmaları insan/primat/sayborg ayrımını sorgularken (1989; 1991; 1992), yeni tarihli çalışmaları (2001; 2003) türler arası ve türler içi ilişkileri tartışmaktadır: aslında Haraway'ın amacı taksonomik tür ayrımlarını sorgulamaktır. Bu bölümün başında verdiğim türlerin biyolojik tanımını hatırlayıp, Haraway'ın türlerin ya da "yoldaş türler" (companion-species) temel simbiyozuna ilişkin görüşü üzerine düşünelim:

Mesele genler değildir, o da kuşkusuz bir tesellidir. Mesele, yoldaş-türler geliştirmektir. Hepsisi de, öyle ya da böyle ölüm bizi ayırana dek aileye dahildir. Dönüşüp değişmek için ikamet edilmesi gereken, miras alınmış tarihler ucubesinin göbeğinde uydurulmuş bir ailedir bu. Eğer gebe kalsaydım, rahmimdeki varlığın başka türlerin bir üyesi olmasını istediğimi her zaman bilirim; belki bu genel bir koşula dönüşür. Bu sadece, uluslararası kabul trafiğinin içinde ya da dışında kendi kategorisini belirli bir ötekilikte arayan melezlik değildir (2003, 98).

Bu metin yazarın izniyle *The Ashgate Research Companion to Queer Theory* (2009. (ed.) Noreen Giffney & Michael O'Rourke. Ashgate Publishing, Ltd.) kitabından alınmıştır. Şakir Özüdoğru ve Serdar Uslu tarafından İngilizce'den çevrilmiştir. Yazısının dergimizde maddi bir karşılık ödemedi yer almasını sağladığı için Myra J. Hird'a teşekkür ederiz.

## Notlar

- 1 Yaşayan organizmalar arasındaki insan insan-olmayan ayrımı aynı zamanda politika, ekonomi ve kültür tarihi için de hayati bir öneme sahiptir ve aşına olduğumuz biçimde tanımlanması zordur. Biyologlar bir türü, cinsel üreme gücü olan üyelerinin üreme kabiliyetleri açısından ele alırlar ama sosyal bilimciler ve insani bilimler alanında çalışanlar bundan o kadar emin değildir (bkz. Grosz 1995; Haraway 1989; 1991; 1992; 2001; 2003; Wolfe 2003a; 2003b).
- 2 Kleinman (1977) ilginç biçimde monogaminin yüksek ölçüde gelişmiş sosyal organizasyon formlarında görüldüğünü ifade etmekle birlikte monogaminin kuşlarda (yüzde 90) memelilerden (yüzde 5) daha sık görüldüğünü teslim eder.
- 3 İnsan-olmayan primatlardaki yavruların suistimali hakkında bir tartışma için bkz. Reite ve Caine (1983).
- 4 Burada cinsiyet değişimi, üreme mevsiminde bir organizmanın bir cinsiyet olarak ve diğer üreme mevsiminde diğer bir cinsiyet olarak faaliyet göstermesi anlamındadır. Bu tanım bir üreme mevsiminde cinsiyet değiştirebilen canlıları kapsamaz.
- 5 Bruce Bagemihl (1999), transvestizmin tipik olarak "kadın" ya da "erkek" diye değerlendirilen etkinlikleri ya da davranışları almak anlamına gelmediğini yazar. Örneğin, yavrunun cinsel üretiminin tipik olarak dişinin alanında olduğu düşünülür. Ancak deniz atları ve deniz iğnelerinde yavruyu erkek yüklenir ve doğurur. Yani, erkek deniz atları ve erkek deniz iğneleri yavru üretirken transvestizmi deneyimlemiyordur. Bagemihl, bir biyoloji terimi olan "kur yapma/courtship" da sergilenen davranışlar için de aynı durumun söz konusu olduğunu yazar. Bir çok türde, bu tür davranışlarda dişiler erkeklerden daha agresiftir. Bu türlerdeki bir dişi pasif olarak davranıyordu, transvestizmi deneyimliyor olacaktı. Bu transvestit davranışlarda bulunan na-insan hayvanların, insan emsalleri gibi, özellikle eşcinsel davranıştan sakındığı anlamına gelmez. Travestilerin (genelde erkek olanların) erkeklerle cazibeli cinsel ilişki için "kadınsı" olma girişimi olduğuna dair yanlış anlama insan hayvanının dünyasında olduğu gibi hayvanlar-olmayanlar için de yanlıştır.
- 6 Lewis Thomas bunu daha doğrudan ifade eder; vücutlarımızdaki mitokondrinin bakış açısıyla biz, geniş ve hareketli bir solunum yapan bakteri kolonisi; ailelerinin tatmin ve devamını sağlamak adına çalışan çekirdeklerin, mikrotübüllerin ve sinir hücrelerinin karmaşık bir sistemi ve halihazırda çalışan bir daktilo olarak ele alınabiliriz (1974, 72).
- 7 Karışım, kaynaşmış hücreler ya da bireyler düzeyinde gerçekleşen dölleme yoluyla bir dişi ve bir erkekten olan tek bir bireyin üretilmesine gönderme yapar (Margulis ve Sagan, 1986, 232).

## Önerilen Ek Okumalar:

- Bagemihl, B. (1999). *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*. New York: St. Martin's Press.
- Giffney, N. and Hird, M.J. (ed.). (2008). *Queering the Non/Human*. Aldershot: Ashgate.
- Haraway, D. (2003). *The Haraway Reader*. London and New York: Routledge.
- Hird, M.J. (2004). *Sex, Gender and Science*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Margulis, L. and Sagan, D. (1997). *What is Sex?* New York: Simon and Schuster.

## Kaynakça

- Bagemihl, B. (1999). *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*. New York: St. Martins Press.
- Braidotti, R. (2005). "Affirming the Affirmative: On Nomadic Affectivity." *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*, 11/12. <http://www.rhizomes.net/issuell/burley/index/html> (accessed 10 August 2007).
- Cohen, J.J. (2003). *Medieval Identity Machines*. Minneapolis, MN and London: University of Minnesota Press.
- Daston, L. and Park, K. (1998). *Wonders and the Order of Nature*. New York: Zone Books.
- Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- DeLanda, M. (1995). "Uniformity and Variability: An Essay in the Philosophy of Matter." *Doors of Perception 3: On Matter Conference*. Amsterdam: Netherlands Design Institute.
- (1997a). "Immanence and Transcendence in the Genesis of Form." *The South Atlantic Quarterly* 96:3, 499-514.
- (1997b). *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Swerve Editions.
- (1998). "Deleuze and the Open-ended Becoming of the World." *diss.sense: Zeitschrift für Literatur and Kommunikation*. <http://www.diss.sense.unikonstanz.de/virtualtaet/delanda.htm> (accessed 20 November 2007).
- (2002). *Intensive Science and Virtual Philosophy*. New York: Continuum.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London: The Athlone Press.
- (1996/1972). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Denniston, R.H. (1980). "Ambisexuality in Animals in J. Marmor (ed)." *Homosexual Behavior: A Modern Reappraisal*. New York: Basic Books.
- Fausto-Sterling, A. (1997). "Feminism and Behavioral Evolution: A Taxonomy." P. Gowaty (ed.). *Feminism and Evolutionary Biology: Boundaries, Intersections, and Frontiers* içinde. New York: Chapman and Hall.
- Foucault, M. (1994/1963). *The Birth of the Clinic*. London: Vintage Books.
- Freud, S. (1961/1920). *Beyond the Pleasure Principle*. (ed.) ve (çev.) J. Strachey. New York and London: W.W. Norton.
- Grosz, E. (1995). *Space, Time and Perversion*. London and New York: Routledge.
- Haraway, D. (1989). *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.
- (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London and New York: Routledge.
- (1992). "When Man™ is on the Menu." J. Crary and S. Kwinter (eds). *Incorporations* içinde. New York: Urzone Books.
- (2001). "More than Metaphor, M. Mayberry, B. Subramaniam and L. Weasel (eds). *Feminist Science Studies* içinde. New York: Routledge.
- (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press.
- Hird, M J. (2002). "Re(pro)ducing Sexual Difference." *Parallax* 8:4, 94-107.
- (2003). "From the Culture of Matter to the Matter of Culture." *Sociological Research Online* 8:1. <http://www.socresonline.org.uk/8/1/hird.html> (accessed 30 August 2007).
- (2004). *Sex, Gender and Science*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- (2006). "Animal Trans." *Australian Feminist Studies* 21:49, 35-48.
- Hurley, P. (2005/2006). "On a Series of Queer Becomings: Selected Becomings-invertebrate 2003-2005." *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge* 11/12. <http://www.rhizomes.net/issuell/hurley/index/html>, (accessed 10 August 2007).
- Kleinman, D.G. (1977). "Monogamy in Mammals." *Quarterly Review of Biology* 52, 39-69.
- Krizek, G.O. (1992). "Unusual Interaction Between a Butterfly and a Beetle: Sexual Paraphilia in Insects?" *Tropical Lepidoptera* 3:2, 118.
- Lings., A. (1994). *Foreign Bodtež*. New York: Routledge.
- Laqueur, T. (1990). *Making Sex*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lochrie, K. (2005). *Heterosyncracies: Female Sexuality When Normal Wasn't*. Minneapolis, MN and London: University of Minnesota Press.
- Margulis, L. (1981). *Symbiosis in Cell Evolution*. 2. basım. San Francisco, CA: W.H. Freeman.

- and Sagan, D. (1986). *Origins of Sex: Three Billion Years of Genetic Recombination*. New Haven, CT: Yale University Press.
- (1991). *Mystery Dance*. New York: Summit Books.
- (1995). *What is Le?* Berkeley, CA: University of California Press.
- (2003). *Aquiring Genomes: A Theory of the Origin of Species*. New York: Basic Books.
- Mayr E. (1991). *One Long Argument: Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2001). *What Evolution Is*. New York: Basic Books.
- Nakashima, Y., Kuwanmura, T. & Yogo, Y. (1995). “Why Be a Both-Ways Sex Changer.” *Ethology* 101, 301-7.
- Neimark, J. (2005). “Lynn Margulis.” <http://www.nyu.edu/classes/neimark/margulis.html> (accessed 5 August 2005).
- Oring, L., Fleischer, R., Reed, J. and Marsden, K. (1992). “Cuckoldry Through Stored Sperm in the Sequentially Polyandrous Spotted Sandpiper.” *Nature* 359, 631-3.
- Oudshoorn, N. (1994). *Beyond the Natural Body: And Archaeology of Sex Hormones*. London and New York: Routledge.
- Ouist, A. (1994). *Los Angeles Times* 12 July, 7.
- Owen, D.F. (1988). Mimicry and Transvestism in *Papilio phorcas*.” *Journal of Entomological Society of Southern Africa* 51, 2946.
- Parisi, L. (2004). *Abstract Sex: Philosophy, Bio-Technology and the Mutations of Desire*. London and New York: Continuum.
- Pavelka, M.M. (1995). Sexual Nature: What Can We Learn from a Cross-Species Perspective? P. Abramson and S. Pinkerton (eds). *Sexual Nature, Sexual Culture* içinde. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Policansky, D. (1982). “Sex Change in Plants and Animals.” *Annual Review of Ecology and Systematics* 13, 471-95.
- Quist, Allen (1994). *Los Angeles Times*, July 12 Part B, page 7, Linda R. Hirshman tarafından yazılmış bir bölümden alıntlandı.
- Reinboth, R. (ed.) (1975). *Intersexuality in the Animal Kingdom*. New York, Heidelberg, Berlin: Springer-Verlag.
- Reite, M. and Caine, N. (ed.). (1983). *Child Abuse: The Nonhuman Primate Data*. New York: Alan R. Liss.
- Rothblatt, M. (1995). *The Apartheid of Sex*. New York: Crown.
- Roughgarden, J. (2004). *Evolution's Rainbow*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Sagan, D. (1992). “Metametazoa: Biology and Multiplicity.” J. Crary and S. Kwinter (ed). *Incorporations* içinde. New York: Urzone Books.
- Sapp, J. (1994). *Evolution by Association: A History of Symbiosis*. Oxford: Oxford University Press.
- Schiebinger, L. (1989). *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1993). *Nature's Body*. London: Pandora.
- Sonea, S. & Mathieu, L. (2000). *Prokaryotology: A Coherent View*. Montreal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Strain, L., Dean, J., Hamilton, M. & Bonthron, D. (1998). “A True Hermaphrodite Chimera Resulting from Embryo Amalgamation after In Vitro Fertilization.” *The New England Journal of Medicine* 338:3, 166-9.
- Traub V. (2002) *The Renaissance of Lesbianism in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuana, N. (1989). The Weaker Seed: The Sexist Bias of Reproductive Theory’, N.
- Tuana (ed.), *Feminism and Science* içinde. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Wallin, I. (1927). *Symbiöticism and the Origin of Species*. Baltimore, MD: Williams and Wilkins.
- Warner, R.R. (1975) \_The Adaptive Significance of Sequential Hermaphroditism in Animals, *American Naturalist* 109, 61-82.
- (1984). “Mating Behavior and Hermaphroditism in Coral Reef Fish.” *American Scientist* 72, 128-36.
- Wilson, E. (2000). *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wolfe, C. (ed.) (2003a). *Zoontologies: The Question of the Animal*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- (2003b). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

# Mecburiyet Kapısı: Genelev'den Sonra Ulus'ta Seks İşçiliğinin Mekansal Düzeni

Şenay Yılmaz

Obligation Gate: Spatial Order of Prostitution  
After Brothel Closure

## Özet:

Bu makale’de, Ankara Ulus’ta 2011 yılında yıkılan genelevden sonra, sokakta yaşanan seks işçiliğinin mekansal haritası sunulmaktadır. Ulus’ta seks işçiliğinin dört sokağı vardır: Rüzgarlı, Telgraf, Posta ve Anafartalar. Bu sokaklarda çalışan kadınların yaş ve ücret aralıkları mekansal düzene göre değişmektedir. Araştırmada seks işçisi 21 kadınla günün farklı saatlerinde görüşmeler yapılarak bir “Arzu Haritası” sunulmuştur. Bu çalışmanın bulgularına göre, genelevden sonra seks işçiliği sokakta devam ettiğinden şiddeti artıran, kadınların tüm haklarını elinden alan bir hale gelmiştir. Devlet tarafında ise genelevin kapatılması fuhşu önlememiş, seks işçiliğini kentin kılcal damarlarına yaymıştır.

**Anahtar kelimeler:** Seks İşçiliği, Genelev, Mekansal Düzen, Arzu Haritası.

## Summary:

In this paper, spatial map of prostitution on the street after Ankara Ulus brothel was closed in 2011, is presented. There are four streets for prostitution at Ulus: Rüzgarlı, Telgraf, Posta and Anafartalar. Ages and revenues of the women working on the street change according to spatial order. In the research, interviews were made with 21 women sex worker and a “Desire Map” is formed with reference to these interviews. The findings of this research indicate that continuance of prostitution on the street after brother closure has caused an increase in violence against women and that they have lost their rights. For the government side, closure of brothel did not end prostitution but it made prostitution to spread into capillary vessels of the city.

**Keywords:** Prostitution, Brothel, Spatial Order, Desire Map.

Bu çalışmanın konusu Ulus'ta seks işçiliğinin mekansal farklılıkları ve mekana özgü düzenlenişleridir. Konuyu seçme nedenim yıllardır kadın sığınma evinde şiddet mağduru kadınlarla, şiddetten kaçtıkları mekanda çalışmamdır. Bir mekan üzerinden daha doğru ifadeyle sokaklar üzerinden kadınların yaşadıkları şiddeti ve bu sokakların görünmeyen duvarlarını, sınırlarını göstermek istedim. Daha önce pek çok kez çalışmış olan seks işçiliğinin, Cumhuriyetin başkenti Ankara'da tam da Cumhuriyet'in fiziksel ve söylemsel inşa faaliyetlerine mekan teşkil eden Ulus'taki mekansal düzenlemesini gözler önüne serebilmeyi umut ediyorum. Çalışma, Ulus'ta seçilen dört sokakta seks işçilerinin, çalışma saatlerinden bekleme yerlerine kadar nasıl mekansal olarak ayrıştırdıklarını göstermeyi hedeflemektedir. Ankara Genelevi'nin yıkılmasından sonra sokakta çalışmak zorunda bırakılan kadınların durumunu ve mekansal hareketliliklerini ortaya koyarak, onların şehir hayatıyla, toplumla kurdukları ilişkiyi sorgulamayı, seks işçiliğine mekan olarak yeniden genelev ya da başka bir mekan mümkün mü sorusuna cevap aramayı hedeflemektedir. Bu sokaklar, her gün binlerce insanın alışveriş yaptığı, inancının gereklerini yerine getirdiği, devletin kamu hizmetlerini gerçekleştirdiği Ulus sokaklarıdır. Kamusal söylemde kadınların sokakta çalışması uygun değildir, devlet bu durumdan rahatsızlığını dile getirmektedir. Ancak bu sokaklarda bu söyleme rağmen denetimli seks işçiliği devam etmektedir. Öyle ise bu ikiliği ortaya koymak ve durumu kadınlar lehine çevirmek gerekmektedir.

## Araştırmanın Yöntemi:

Çalışmanın yöntemi derinlemesine mülakat ve katılımlı gözlemdir. Çalışma için Ulus'ta seks işçiliği yapan 21 kadın ile görüşme yapılmıştır. Görüşmelerde kadınlara; eğitim, yaş bilgileri, medeni halleri, çalışma mekanları, Ankara'ya ilişkin algıları ve Ulus'ta yaşamları hakkında sorular sorulmuştur. Mekansal analiz ve katılımlı gözlem için üç ay süresince Ulus'ta günün farklı saatlerinde incelemeler yapılmış, bölgedeki kolluk kuvvetleri, esnaf ve müşteriler ile de yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Yine çalışma için ilgili kamu kurumları ile görüşülmüş, arşiv ve dökümantasyon taraması yapılmıştır.

## Demografik ve Sosyo-Ekonomik Özellikleri:

Araştırma için Ulus'ta dört sokakta çalışan 21 kadınla görüşülmüştür.

### Yaş Durumları:

20 yaş altı	: 1 kadın
20-29 yaş	: 4 kadın
29-39 yaş	: 6 kadın
39-49 yaş	: 8 kadın
50 yaş +	: 2 kadın

### Eğitim Durumları

Okur Yazar Olmayan	: 2 kadın
İlköğretim	: 13 kadın
Lise Terk	: 2 kadın
Lise	: 3 kadın
Üniversite Terk	: 1 kadın

### Yaş-Ücret-Mekan Aralığı

1-En Alt Grup-Gündüz Anafartalar-Heykel-Posta Caddesi Giriş, Telgraf Sokak	Orta yaşlı kadınlar (40-50) Ücret aralığı 10TL-50TL
2- Posta Caddesi-Gece	25/35 yaş aralığı kadınlar biraz daha iyi durumdalar. Ücret aralığı: 50TL-150 TL
3-Rüzgarlı'da Gece Çalışan Kadınlar	20-30 yaş aralığı(Esat'a en yakın ücret) 150TL-250TL
4-Pavyon'da çalışan konsomatris seks işçileri	20-30 yaş aralığı, 250TL ve üstü.

## Seks İşçiliği

Türkçe sözlüğün tanımına göre “fahişe” hayat kadını anlamına gelmektedir. Hayat Kadını tanımı ise; para karşılığında erkeklerin cinsel zevklerine hizmet eden ve bu işi meslek edinen kadın, orospu, orta malı, kaldırım çiçeği, kaldırım süpürgesi, kaldırım yosması, sürtük demektir. ([http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.55545754cb6d76.01325245](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.55545754cb6d76.01325245), erişim tarihi 13.05.2015) Bu çalışma ise tanımlamadan öte seks işçiliğinin mekansal farklılıklara bağlı olarak düzenlenmesi hakkındadır. Bu nedenle bir tanım koyarken seks işçiliği demek ya da fahişe demek, “genel kadın” ya da hayat kadını ve/veya seks işçisi demek kavramı ne kadar kapsar, ne kadar doğru olur emin değiliz. Ancak seks işçisi kavramı ilkin emek ve işçiliği işaret ettiği, ardından cinsiyetsiz olduğu için bize daha doğru ve kapsayıcı geliyor. Böyle olduğunda seks işçiliğini en genel anlamı ile bir işçilik biçimi, bedenın para karşılığı cinsel eylemde bulunması olarak tanımlayabiliriz. Sosyoloji terminolojisine baktığımızda seks işçiliği; karar verme yetisi olan yetişkinler arasında para veya mal karşılığında ve herhangi bir zor kullanma olmadan gerçekleştirilen cinsel hizmet alışverişi olarak tanımlanabilir. Genelev işçiliği, sokak fahişeliği, eskort hizmetleri, telefon arkadaşlığı hizmetleri, pornografi yıldızlığı, erotik dans ve erotik masaj hizmetleri seks işçiliği kapsamında değerlendirilir. Burada vurgulanması gereken, yukarıda sayılan tanımların aşağılayıcı ve önyargı yaratıcı olmasıdır. Tüm bu tanımlar ahlaki göndermeler yapmakta, emek vurgusu yapmamaktadır. Emek vurgusu yapmak, seks işçisinin talepte bulunmasını sağlayacağı için özellikle bu tanımlamalardan kaçınılıyor gibidir. Özgür Ansiklopedi Wikipedia'nın internet sitesinde seks işçisi, cinsel hizmet sunarak para kazanan kişidir. Seks işçisi terimi zaman zaman fahişe, rent, jigo-lo gibi kelimelerle ile aynı anlamı kullanılmaktadır. ([http://tr.wikipedia.org/wiki/Seks\\_i%C5%9F%C3%A7isi](http://tr.wikipedia.org/wiki/Seks_i%C5%9F%C3%A7isi), erişim tarihi: 21.04.2014)

Seks işçiliğini ele alınma biçimine göre şiddet, sömürü, beden köleliği ya da özgürce seçilmiş bir eylem olarak tanımlamak da mümkündür. Cinsel Yolla Bulaşan Hastalıkları Önleme Derneği ve Kadın Kapısı'nın kurucu üyesi aktivist Şevval Kılıç'ın tanımlamasına göre ise seks işçiliği; “iki kişi arasında mal veya para karşılığında verilen cinsel hizmettir.”<sup>1</sup>

## Mitler ve Gerçekler

Boğaziçi Üniversitesi Kadın Araştırma Kulübü 2012'de yayınladıkları bir makalede seks işçiliği üzerine mitlerden bahsetmektedir. Makalede seks işçiliği ile ilgili yaygın toplumsal algı irdelenmiş, bunun egemen söylemle bağlantısı açıklanmaya çalışılmıştır. Yazıda, “İlk cinselliğini seks işçileriyle yaşayan birçok erkeğin tecrübeleri, egemen erkeklik anlatılarıyla birleşince ortaya çıkan söylem seks işçilerinin toplumdaki konumunu belirliyor” denilmektedir (Kazancı, 2012, 111-12) Kamusal denilen ve farklı kimliklerin temsil edildiği varsayılan alanda yeri olmayan seks işçileri, sürekli olarak görünmez kılınmaktadır. Kendi temsil biçimlerini inşa etme imkanından yoksundurlar. Bu imkansızlığın beraberinde getirdiği “sessizlik”, seks işçilerine dair söylemin aslında kamusal denilen alanın dışına itilmiş bir grubun çarpık temsilleriyle dolu olduğunu göstermektedir. Seks işçileri görünmezliğinin altında, göze batmak, hayatlarını kazanma biçimleriyle rahatsızlık yaratmak, dışlanmak ve sapma ile yaf-talanma gibi nedenler yatmaktadır.

Bu çalışma için gerçekleştirdiğimiz görüşmelerden elde ettiğimiz verilere göre de kadınlar müşterilerinden ya da erkek esnaftan bizzat seks işçisi olmaları nedeniyle şiddet görmekte ve kamusal denilen alanda kendini dışlanmış hissetmektedir.

Toplumsal mitlere fazlasıyla eklenmiş bir seks işçisi algısından bahsetmek mümkünken seks işçilerinin müşterilerinden gördüğü şiddeti münferit olarak görmek yanlış olacaktır. Seks işçiliği bir meslek kolu ve hizmet olmaktan çok heteroseksüel erkeklerin her türlü fantezisine hitabeden bir oyun alanı olarak görülüyor. Kadın bedeninin mülkiyetinin topluma ait olması ve özelde kimi erkekler tarafından sahiplenilebileceği düşüncesiyle pekişen bu anlayışın şiddete yol açmaması düşünülemez. Diğer bir deyişle seks işçileri herhangi bir mani olmadan toplumsal şiddete en çıplak haliyle maruz kalan insan grubunu oluşturuyorlar. Seks işçiliği, tam anlamıyla bir meslek kolu olarak algılanmadığı için bir hizmeti değil, satın alınabilen metaları temsil ediyor. denilmektedir (Kazancı, 2012, 111-12)

Şayet, bu erkeklerin suç sosyolojisi bağlamında suç işleme nedenlerini analiz edecek olsaydık burada seks işçilerine yönelik şiddetin, şiddet failinin özellikle müşteri pozisyonundaya,

kendi eylemini yakışıksız bulması, bilinç düzeyinde veya bilinç dışı olarak günah işlediğine, ahlaksızlık yaptığına yani “namahreme el uzattığına ve kirlendiğine” dair inancından kaynaklandığını iddia edebiliriz. Özellikle trans seks işçileri ile birlikte olduktan sonra onları darp edip öldüren erkekler hakkında buna yakın bir alt kod bulabiliriz.

Bu mitlere 2001/2002 yılında Türkiye’de genelevlere kadın alınmasının durdurulması süreci ve büyük illerde yıkılan genelevlerden sonraki sokak sürecini de katabiliriz. Şöyle ki, Türkiye’de o dönemde yıkılan genelevlerin yerine yeni evler açılmamış, başka illere tayin olamayan-gidemeyen kadınlar sokakta çalışmaya başlamışlardır. Bu kadınlar artık sadece erkeklerden değil toplumun pek çok kesiminden gördüğü şiddeti ve onun bedellerini de ödemektedir. Bizim bu çalışma için yaptığımız görüşmelerde konuştuğumuz kadınlara göre, seks işçiliği bir tercihtir. Ancak zorunlu şartların baskısıyla seçilen, yapılan tercih. Yani kadına, bu mesleği kendi isteğiyle, zorlama olmaksızın bir zavak ( kadını pazarlayan eş ya da dost olan erkek) ya da patrandan bağımsız yapma tercihi sunulmuş, öte taraftan devlete olan borcundan dolayı (Kabahatler Kanunu’ndan gelen borcu) kısmen mecbur kılınmıştır. Burada seks işçisinin tercihi, bedenini yani sermayesini koruyabilmesi, mekanı korunaklı hale dönüştürmesi, kuralları kendisinin koyması ve dernekten (Pembe Hayat, Kırmızı Şemsiye gibi dernekler) olması bu mitleri yıkabilmekte, mağduriyet değil kazanç doğurabilmektedir.

## Türkiye’de Seks İşçiliğinin Tarihi

Kendi toplumumuzun son altı yüzyıllık dönemine kısaca bakarsak; Osmanlı Toplumunda fuhuş İstanbul’un dört bir yanında açılan çamaşır yıkama dükkanlarında yapıla geldiği, esir ticaretinin fuhşa yataklık eden en etkili yollardan biri olduğu, 1. Dünya Savaşı sırasında askeri dikimevlerinde kadınların seks işçiliği yaptığı, Osmanlı’da ilk genelevin 1915 yılında açıldığını aktarabiliriz (Zengin, 2011, 34).

Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra da Türkiye toplumu için fuhuş alanında değişen bir şey olmamıştır. Sadece fuhuş millileşmiştir, yabancı kadınların çalışması yasaklanmıştır. Cumhuriyet kurulduktan sonra da fuhuşun “umumhanelerde” çalışan “vesikalı” kadınlar tarafından sürdürülmesine

devam edilmiş, 1930 yılında yürürlüğe giren Umumi Hıfzı-sıhha Kanunu ile fuhuşu düzenleyecek nizamnameler (tüzük) yayınlanması kararlaştırılmıştır (Küntay & Çokar 2007, 11).

Türkiye’de fuhuş yasaldır ve Türk Ceza Kanunu’nun 5237 sayılı yasasının 227. Maddesi tarafından düzenlenmiştir. Fuhuş yapan kadınlara devlet “genel kadın” demeyi tercih etmektedir. Ancak, fuhuşa teşvik eden ve yolunu kolaylaştırana iki yıldan dört yıla kadar hapis cezası uygulanır. Ayrıca, devletin diliyle “genel kadınlar”ın yabancı uyruklu olmaması gerekir. Pasaport Kanunu’nun 8.maddesine göre Türkiye’ye girme izni olmayan kimseler arasında “Fahişeler ve kadınları fuhuşa sevk ederek geçinmeyi meslek edinenlerle beyaz kadın ticareti yapanlar ve her nevi kaçakçılar” bulunmaktadır. (<http://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5326.html>, erişim tarihi 24.01.2014)

## Genelevlerin Kapatılması ve Arazi Değeri Meselesi

2001 yılından sonra genelevlere kadın alımı durdurulmuştur. Son 12 yılda pek çok genelev yıkılmıştır. Bugün Türkiye’de 45 ilde genelev bulunmaktadır. Genelev kapandıktan sonra seks işçiliği mekansal olarak sokağa geçmiştir. Son yıllarda büyük şehirlerde Zührevi Hastalıklarla Mücadele Tüzüğü’nün verdiği yetkiye dayanarak sokakta çalışan seks işçilerine Kabahatler Kanunu’nun 32’inci maddesine göre ceza kesilmeye başlanmıştır. Batılı ülkelerde göçmen olanlar haricinde, fahişelere değil de, teşvikçiye, müşteriye ceza uygulanırken, bu kanunun Türkiye’de seks işçilerine karşı kullanılmasının mantığı tartışmalıdır. Çalışmada görüştüğümüz kadınların hemen pek çoğu bu borçları ödeme gücü olmayan kadınlardır. Kadınların çalıştığı otellere de ağır para cezaları kesildiğine ve 3 ay gibi kapama cezaları aldıklarına tanık olduk. Ayrıca yasadışı fuhuş faaliyetleri maksimum 1 yıl hapis cezası ile cezalandırılmaktadır.

Ankara, Bursa, Erzurum, Adana gibi bazı şehirlerde genelevlerin yıkılma nedenleri bir suç unsuru olması değil, arsalarının kamulaştırılmasıdır. Bizim çalışma konumuz olan Ankara Genelevi de Büyükşehir Belediyesi “Tarihi Kent Merkezi; Ulus” projesi kapsamında yıkılmıştır.

Bugün Türkiye’de 82 ilin 45’inde genelev bulunmaktadır. Ayrıca 2001 yılından bu yana genelevlere kadın alınmamaktadır. Ancak Türkiye’de seks işçiliği genelevlerle sınırlı değildir. 3000 kadın vesikalı olarak kayıtlı, 12.000 seks işçisi tescilli olarak kayıtlı iken 85.000 civarında seks işçisi yasal olmayan yollarla çalışmaktadır. ATO’nun 2004 raporuna göre Türkiye’de 100.000 seks işçisi olduğu düşünülmektedir



Türkiye Genelev Haritası

## T.C Ankara Genelevi

TC. Ankara Genelevi, 1930 yılında açılmıştır ve 80 yılının sonunda yıkıldığında 304 kadını sokakta bırakmıştır. Ankara Kalesi’nin altında, 1930’da kurulan genelevin bulunduğu Bentderesi bölgesi, 1980’de 1’inci ve 2’nci derece SİT alanı ilan edilmiş, genelevin altında Roma Hamamı’na uzanan tarihi su kanalı olduğu belirlenerek, korunacak tarihi alanlar içine alınmıştır. 2010’da Büyükşehir Belediyesi’nin aldığı meclis kararıyla yıkılması onanmıştır. Ulaştığımız resmi kayıtlara göre 39 evden sadece 41 kadın başka illere tayin edilmiştir. Bugün Ankara’da genelevden çıkan 60 civarında kadın Ulus sokaklarında seks işçiliği yapmaktadır. Kadınlar, genelevin kapanmasından sonra gerek Büyükşehir Belediyesine gerek Ankara Valiliğine dilekçeler yazmış, yeni bir yer talebinde bulunmuş ancak bu mümkün olmamıştır.

Türkiye’de son 11 yılda 11 ilde kapanan genelevler devletin arzu ettiği gibi fuhşu önlememiş, fuhşu sadece sokağa taşımıştır. Devlet, genelevleri kapatarak “ahlaksızlığı” azaltacağı-

nı ya da topyekün önleyeceğini düşündürmek istemiş ancak bu gerçekleşmemiştir. Fuhuş bir merkezde toplanıyor olmaktan çıkmış kentin kılcal damarlarına yayılmıştır. Mekan sınırları genişlemiştir. Kamusal denilen ve farklı kimliklerin temsil edildiği varsayılan alanda yeri olmayan seks işçileri, sürekli olarak görünmez kılınmaya çalışılırken göz önüne düşmüştür. Sokağa taşınma sürecinde seks işçiliğinin mekanları farklılaşmış, mekanları ötekileştirilmiş, işçileri görünür oldukları için şiddete de açık hale gelmişlerdir. Seks işçileri güvenceden yoksun çalışmak, emeklilik haklarından mahrumiyet ve hastane hakkından mahrum kalmak gibi sıkıntılarla karşılaşmışlardır. Diğer taraftan genelevde patrona çalışan kadın, Kabahatlar Kanunu üzerinden doğrudan, aracısız devlete borç öder duruma gelmiştir.

## Bugün Ulus’un Kadınları

Ulus, 20 ile 21. yy arasında hep “arzu mekanı” olmuştur. Bir yüzyıldan fazladır iki rejim görmüş bir semtin resmi ve gayri-resmi “arzu mekanı” olması, tam da Aslı Zengin’in ifadesi ile buranın devletin kıyıları olduğuna işaret etmektedir (Zengin, 2011, 33).

Devletin kıyıları tanımı, devleti rasyonel bir yönetim tarzı üzerine kurulu siyasi bir düzenleme olarak değil, şiddet ve düzenleyici işlevler arasında sürekli ilişki kuran egemen bir iktidar alanını ifade ediyor. Türkiye’de seks işçilerinin yasal durumunu tam da böyle bir çerçeveden düşünebiliriz. Yasa seks işçilerini kayıtlı ve kayıt dışı genel kadın kategorilerine ayırıp tanımlarken aynı zamanda bu kategorilerin ve bu kategorilere yerleştirdiği hayatların denetimini belirli şekillerde kuruyor ve elinde tutuyor. Devletin fuhşa müdahalesi, aynı zamanda seks işçilerinin hayatlarını düzenleyen mekansal stratejiler ve disiplin mekanizmalarını da kapsamaktadır (Zengin, 2011, 26).

Ulus, devletin Ankara’daki cinsel kıyısıdır. Burada erkek cinselliği hem görünür, hem görünmezdir. Semtin diğer tüm özellikleri kadar bu yönü de devletle “genel kadın”ın bir sözleşmesi olarak kabul edilebilir. Erkekliğin ilk kez kazanıldığı, kanıtlandığı, yeniden üretildiği, yaşağın kah kamusal denilen alanda kah özel alanda ama hep canlı olduğu bu semtin geleceği de yine kadınlarla devlet arasında alınacak karara bağlıdır.

Diğer taraftan arzu mekanı dediğimiz Ulus'ta "arzu" kavramını ne için kullandığımızı da belirtmemiz gerekiyor. Makale'de sıkça okuyacağımız "arzu mekanı" kavramını M. Foucault'un "Cinselliğin Tarihi" kitabında bahsettiği arzu kavramının uzantısı gibi düşünebiliriz. Foucault arzuyu ilişkiselliği içinde şöyle tanımlar "Arzuyu ve onu ortaya çıkaran noksanlığı oluşturan yasadır. İktidar ilişkisi, arzunun bulunduğu yerde olacaktır; dolayısıyla bu ilişkiyi, sonradan devreye girecek bir baskı çerçevesinde suçlamak yanlısamadır; aynı şekilde iktidar dışında yer alacak bir arzuyu aramaya kalkışmak ta boş bir çabadır" (Foucault,1984,62). Foucault'a göre arzu ve iktidar iç içe okunmalıdır. Bizim toplumumuzda da son yüzyılda iki rejim görmüş Ulus'un her daim "arzu mekanı" olması tesadüf olmamıştır. Arzu, Ulus'ta devletin seçkin erkeklerinin cinselliğini temsil ederken kadın arzulan taraf olmuştur. Cumhuriyet kurulurken devletin kurucu erkeklerinin arzulan kadınlar devlet mekanlarıyla çok yakın mesafede durmuştur. Genelev Ulus'ta kurulmuş, Ulus'un öbür yüzü hep "arzu mekânı" işlevini korumuştur. Böylece Devlet kıyılarını Ulus'ta hep kontrol altında tutabilmiştir.

## Sokakların Mekansal Düzenleri

Ankara Ulus'ta seks işçiliğinin dört mekanı vardır; Rüzgarlı Sokak, Telgraf Sokak, Posta Caddesi ve Anafartalar Caddesi. Bu dört mekan günün farklı saatlerinde birbirlerine yakın olmakla birlikte farklı sınıftan müşterilere hitap etmektedir. Her sokağın kendine özgü müşterileri ve seks işçileri ile görünmez sınırları vardır. Örneğin Anafartalar'da çalışan bir kadın Rüzgarlı'dan müşteri alamamakta, oraya görünmez duvarlarından dolayı inememektedir. Anafartalar ve Posta Caddesi, genelev emektarlarının çalışma yeri iken Rüzgarlı Sokak yeni seks işçisi, genç kadınların çalışma alanıdır. Telgraf Sokak yıkılmış bir alanda gecekondualarda eğlence ve seks işçiliği hizmeti vermesiyle diğer sokaklara nazaran daha zor durumdadır. Hem hijyen ve konfor bakımından çok yoksundur hem de devletin kentsel dönüşüm sınırlarında olduğu için yok olması pek yakındır. Posta Caddesi'nde PTT, devleti temsil ederken akşam seks işçiliğine yatak odası olmaktadır. Anafartalar'da Atatürk Heykeli cumhuriyet ideolojisini, kuruluşu anlatırken heykelin önündeki askerler belki ilk erkeklik deneyimlerini yaşayacakları kadınları beklemektedirler.

## Arzu Haritası



Bana göre Ulus'un harita da işaretli dört sokağı da, Foucault'un deyimi ile birer heterotopyadır. Foucault, "Öteki Mekanlara Dair" isimli makalesinde mekanları iki ana tipe ayırır. İlki ütopyalar ikicisi ise heterotopyalardır. Heterotopyalar içerisinde, geriye kalan mekanın tamamına dair işlevi olan bir özellik vardır. Bu özellik bir yanılısma mekanı yaratıp, bütün gerçek mekanların hayali olduğunu yansıtmaya işlevine denk düşmektir. Foucault;

Heterotopyaların son özelliği de, geriye kalan mekanın tamamına dair bir işlevi olmasıdır. İki zıt kutbu vardır bu işlevin. Heterotopyaların rolü ya bir yanılısma mekanı yaratarak, bütün gerçek mekanların, insan hayatının bölümlendiği, bütün mahallelerin daha da hayali olduğunu teşhir etmek (artık mahrum olduğumuz o meşhur genelevlerin oynadığı rol belki de buydu) yahut ta öteki olan bir mekan, bizim ki ne kadar düzensiz çarpık ve savruksa o kadar mükemmel ve titiz başka bir gerçek mekan yaratmaktadır. (Foucault, 1984, 8-9)

Bu haliyle de Ulus'un dört sokağı yanılısma mekan işlevi görmektedir. Bu sokaklar geriye kalan mekanın tamamına dair bir işleve sahiptir. Bu sokaklarda seks işçiliği sadece kadınların değil, otellerin, kuaförlerin, taksicilerin, esnafın, eğlence mekanlarının ve hatta sadece sokaktan geçmekte olanların da içinde olduğu bir süreci kapsar. Diğer tüm öteki mekanları birer yanılısma mekanı haline getirir. Aynı zamanda bu sokaklara, erkek cinselliğinin arzularını karşı-

laması onu giderme heterotopyası yapmaktadır. Son olarak bu sokaklar sahip olduğu işlerden ötürü hem sapma olarak dışlanmış, hem de görünmez kılınmıştır. Genelev yıkıldıktan sonra bu dört sokak yarattığı yanılısma mekanlar ile giderme heterotopyası haline gelirken, çalışan kadınların da “öteki”ler olarak dışlanmasına tanıklık etmiştir. Bu dört sokağın seks işçiliği rotası, avantajlı noktaları, kuytu mekanları da zamanla kemikleşmiştir. Ancak burada bu sokaklardan Rüzgarlı’yı diğerlerinden ayırmak gerekmektedir. Çünkü bu mekanın tarihini geriye doğru izlediğimizde oranın hep avantajlı mekan olduğunu, her daim yatak odası işlevi gördüğünü yani 20. Asrın başından bu yana “arzu mekanı” olduğunun altını çizmeliyiz. Çalışmamızın tarih alıntılarında eski Ankara romanlarında bu ayrıcalığı okuduk. Diğer üç sokak ise son yıllarda bir mecburiyetten dolayı seks işçiliğinin kapısı olmuştur. Ya da diğer üç sokak zorunlu seks işçiliği yapan daha az “arzulan” kadınların mecburi çalışma alanları olmuştur.

Hazırladığımız “arzu haritası” çalışmamızın mekansal haritasıdır ve Ulus’ta seks işçiliği yapan kadınların mekansal dağılımını göstermektedir. Haritada görüldüğü gibi yolun sağında bulunan Anafartalar Caddesi-Heykel, Posta Caddesi ve Telgraf Sokak “genel kadın merkezleri” sağında kalan Rüzgarlı Sokak ise “gözde arzu merkezi”dir. Rüzgarlı Sokak’ı diğer merkezlerden ayıran asfalt değil, sosyo-kültürel tarihtir. Bir yüzyılı aşkın süredir erkeklik dünyasının “alemi, eğlencesi, kadınının” bulunduğu mekanlara ev sahipliği yapan Çankırı Kapısı’nın girişidir. Yani arzulan erkekğin lüks cinselliğini eğlenceyle iç içe yaşadığı yerdir.

Yolun Solu, kadının kaderini belirleyen yoldur. Genelevin yoludur. Kadının düşük ücretle devlete borç ödediği, devletin vesikalı kadınının bugün de devletin askerine, eşsiz/dul/yaşlı erkeğine çalıştığı taraftır. Erkekliğin sadece cinsellikle inşa edildiği alandır. Telgraf Sokak, Anafartalar, Posta Caddesi orta yaş ve üstü kadınların gündüz saatlerinde tam da genelev tüzüğünün tabiriyle “sanatını icra ettiği” yerdir. Buradaki kadınlar tüzüğün sözünü ettiği “genel kadınlardır”. Rüzgarlı Sokak’ın kadınları ise “özel”dir. Ücretleri kadınlar tarafından belirlenir, seks işçiliği isteğe bağlıdır. Müşteriler asker değildir, pavyonun zengin erkekleridir. Yolun sağ “mecburiyetin kapısıdır”, solu “arzu kapısıdır.”

Rüzgarlı Sokak “arzu kapısıdır.” Bu olumlama gibi dursa da bunu belirleyen erkeklik dünyasıdır ve o sokakta çalışmanın yaşı çok erkendir. O sokağın özel kadını olmak için çok genç

olmak gerekirken, 30’una doğru yaşlandığı anda ise sağ’a, “mecburiyet kapısına” geçmektedir kadın. Kadınlar çok erken yaşlı sayılmakta bu sırada devlete çok borçlanmakta ve tam da Heykel’in karşısında bekleyen devletin gücünü temsil eden polislin elindeki makbuza göre hayatını sür(ün)dürmektedir.

## Müşteriler, Patronlar, Balyoz

Bu sokakların sadece seks işçileri yoktur. Onların hizmet verdiği erkekler, onlara aracılık eden patronlar ve onlara ceza kesen balyozlar vardır. Balyoz, kadınların dilinde polis demektir. Kadınlar aniden gelip ceza kesen polise balyoz ismini vermiştir. Polis özellikle akşam saatlerinde Rüzgarlı ve Posta Caddesinde sık sık devriye yapmakta, yakaladığı kadınlara ceza kesmekte ve karakola götürülmektedir. İşin diğer tarafına bakmak için görüştüğümüz polisler de olmuştur. Polislerin aktarımı şöyledir;

Bir kadına günde 5 kez bile ceza yazıyoruz ama bu kadınları eve döndürmek için işe yaramıyor. Hepsinin birikmiş borcu çok ama devlet tahsil edemiyor, sürekli af çıkıyor kadınlar da borçtan yırtıyor. Kadınları tanıyoruz, çok olay olmuyor, yakaladığımız otele de ceza kesiyoruz. Bu sıralar en çok uğraştığımız Çinçin’de (Altındağ) yıkılan gecekondualarda yapılan seks işçiliği. Çinçin “belalı olduğu için her tür şey dönüyor o evlerde”. Kadınlar Ulus’ta müşteriyi bulup Çinçin’e gidiyor sonrası hep olaylı. O gecekondu gidenler Telgraf Sokak’ın kadınları. Burada biz kadınlar dışında asıl ötekiler var ya ibneler, (translardan) o garip şeyler olunca müdahale ediyoruz. (Polis Memuru A, kişisel görüşme 15 Mayıs 2014)

Bu görüşmemizde altını çizmemiz gereken bölüm polislin kadınlara karşı tutumudur. Çünkü bu tutum devletin cinsel dilini ifade etmektedir. Fuhuş pratiğinde devlet cezalandıran, mekansal olarak görünmez kılmaya çalışandır. Üstelik devlete göre “garip şeyler” olan trans bireyler en çok göstermekten kaçınılıdır. Aslı Zengin’in ifadesi ile burada devletin mekan ve şiddetle kurduğu ilişki ikilik göstermektedir (Zengin, 2011, 67). Polis, o alanda bulunmayı hem gereksiz görmekte hem de denetime devam etmektedir ki devletin izin verdiği kıyıların dışına çıkan transları ya da bu kıyıları açığa çıkaracak seks işçilerini cezalandırabilsin. Diğer taraf-

tan polis, transları “makbul insan” olarak görmemektedir. Bize göre polisin translardan bahsederken ki bu ötekileştirici ve nefret söylemi içeren ifadesi homofobik olmasının yanı sıra, trans bireyin “erkeklüğünden vazgeçmiş” olmasındandır. Hegemonik erkeklik, farklı erkeklik tiplerini ya görmezden gelmekte, ya da aşağılamaktadır. Serpil Sançar, Erkeklik: İmkansız İktidar adlı çalışmasında bu durumu şöyle aktarmaktadır;

Erkeklığın, diğer toplumsal cinsiyet konumlarında olduğu gibi, bir iktidar ilişkisi bağlamında inşa edilip farklı bağlamlara eklenerek hareket edebilmesi için sahip olunan/yitirilen bir meta gibi düşünülmesi ve erkek olan ile erkek olamayan erkek arasında bir ayırım yapmayı olanaklı kılması gerekir. Homofobi, basitçe eşcinsellere karşı bir önyargılı tavır olmaktan öte, erkekleri hegemonik erkeklığe zorlayıcı işleve sahiptir. Eşcinselliğin, doğrudan erkeklığe tehdit eden ve bu nedenle bireysel eğilim olmaktan çok toplumsal ahlaki bir sorun olduğunu iddia eden egemen erkeklik değerleri çoğu erkek tarafından sorgusuzca benimseniyor (Sançar, 2008, 204).

Burada, polis memuru “garip şeyler” olarak gördüğü trans bireyleri, doğrudan onun erkeklüğünü zedeleyen bir şey olduğu için böyle adlandırmaktadır. Polis, erkeklüğünü yitirmemek için diğer cinsel kimliği garipleştirmektedir. Aynı zamanda erkeğin, erkeklüğünü yaratabilmesinin ve bunun savunusunun üç boyutlu bir mücadelesi vardır; kadınlara karşı, homoseksüelliğe karşı ve erkekler arası mücadele. Bu bakış açısıyla bir erkek bu belirtilen üç ilişki içinde de sürekli olarak erkeklüğünü ispatlamak ve erkek olarak iktidarını meşrulaştırmak zorundadır. (Polat, 2008, 49)

**Müşteriler**, sokaklara göre sosyo ekonomik farklılıklar göstermektedir. Gündüz saatlerinde Anafartalar ve Telgraf Sokak’a giden müşteriler çoğunlukla askerler, dul erkekler ve şehir dışında hastane işleri için gelmiş orta yaşlı erkeklerdir. Kadınlara çok düşük ücretle ödemektedirler. (20-60TL arasında) Akşam ise Posta Caddesi ve Rüzgarlı’nın müşterileri değişmektedir. Genellikle pavyon’a, aleme gelen erkekler ya mekandan yüksek ücret ödeyerek kadın çıkararak ya da sokakta yüksek ücret ödeyen erkeklerdir. Bu erkeklerin çoğunun arabası vardır. Kadınlara 150TL-250 TL aralığında ücret ödemekte daha iyi otelleri tercih etmektedirler.

**Patronlar**; Genelev’den sonra seks işçiliğinde patronlar ortadan kalkmıştır. Kadınlar aracısız doğrudan sokakta çalışmaktadır. Ancak bu sefer de otel işletmecileri kadınların patronu yerine geçmektedir. Kadınlardan para almamakta ancak otel ve polisten korumak gibi işlevlerle kadınları sahiplenebilmektedir. Bu nedenle kadınlar müşterileri sadece çalıştıkları otele yönlendirmektedirler.

Çalışmamızda birçok partronla görüştük, Telgraf sokak’ta bir kadın patron vardı. Posta Caddesinde Eğitim Fakültesi mezunu bir patronla da görüştüm. Kendisi bu otellere devletin ruhsat vermesini istiyor; “*genelev kapandı bu iş kapanmadı ki*” diyor. “Sürekli ağır cezalar ödense de bu iş yarın da olur, en azından devlet otellerden gerekli belgeyi istesin yasalım standartı olsun. AB’e gireceğiz madem, otelleri de bu işi de düzenlesinler, kadınlara Hollanda’daki gibi bir sokak yapılınsın, sokakta köşede müşteri bulmasını bir taksi durağı gibi yerleri olsun müşteri orda pazarlığını yapsın” diyor. Kadınların yasal hakları konusunda oldukça bilgi sahibiydi. Yine aynı sokakta emekli komiser olduğunu söyleyen bir patrona da rastladık. Kendisinin aktarımları şöyledir;

Eski emekli polisim ben, aynı zamanda milli boksörüm. Bende 10 kadın çalışır, 8’i genelevden çıkma, ben sahip çıktım, helaliyle çalışırlar. Buralarda kadın 60’ına kadar çalışır kendine bakarsa ekmek bulur, en kötü kapiya durur, garson olur. Müşteri kadına hiçbir şey yapamaz bizim burada olay çıkaramazsın. Bana göre buradaki kadınların en büyük sıkıntısı alemden çıkamamak, evleri olması, yuva yüzü görmüyor hiç biri. Devlet bu kadınlara, bize, müşteriye temiz yer açsın, yıkıntı içinde çalıştırıyor hepsini. Sigortalarını yaparım kimseyi mağdur etmem, kadın ‘abi ben bırakacam’ derse yolunu da veririm gitsin namusuyla otursun ne güzel. Buralar gündüz gelendir, gece çalışmayız. (Emekli Polis K, kişisel görüşme, 23 Haziran 2014)

## Kadınların Mekansal Sınırları

Çalışmamızda Ulus’un haritasını çıkarırken kadınların gündelik hayatlarında hangi mekanları kullandıklarını sorduk. Daha da ötesi asıl sorumuz Ankara’da nerelere gittikleriydi. Aldığımız yanıtlardan bazıları şöyledir;

Hayal (24)

“24 yaşındayım. 2 yıldır gazino’da çalışıyorum, hep Ulus’ta çalıştım. Yani hayatım hep Ulus’ta geçiyor. Ama en çok Kızılay’ı severim. 5 yaşında bir kızım var.” (Hayal, kişisel görüşme, 3 Haziran 2014)

Yağmur (32)

“Hep Ulustayındır, evden işe, işten Ulus’a gelirim. Alışverişini burada yaparım.” (Yağmur, kişisel görüşme, 3 Haziran 2014)

Yeliz (36)

“6-7 yıldır Ulus’ta çalışıyorum. Cebeci’de Maltepe’de de çalıştım. Müşterinin masasında çalışırım, otele kolay kolay gitmem. İş dışında Ulus’a hiç gelmem. Ben Aydınlıkevler’de oturuyorum, kızımı da orada okutuyorum. Pek uzağa gitmem, Tunalı, Çankaya bana hep pahalı gelir. Alacağımı buralardan alırım.” (Yeliz, kişisel görüşme, 3 Haziran 2014)

Yeliz’in, “Tunalı-Çankaya” algısı, seks işçisi kadınların iş dışı mekansal rotaları hakkında bize bazı fikirler vermektedir. Şöyle ki görüştüğümüz 21 kadından 20’si iş dışında “kendi kendini cezalandırmaktır.” Kendilerini “oraların insanı olmaz” olarak nitelendirmektedirler. Çankaya, Tunalı Hilmi Caddesi ya da Kızılay onlara farklı bir dünyayı ifade etmektedir. Bu semtlerin fiziksel sınırları yoktur ancak kadınların dünyasında görülmez duvarları vardır. Kendilerini yoğunlukla bu mekanlara gittiklerinde “iğreti” bulmaktadırlar. Ait hissetmedikleri gibi, kendilerini “güzel yerlere” yakıştırama-

maktadır. Kadınların bu algısı, egemen eril mekanın hakimiyetini göstermektedir. Cinsiyet rejimi ideolojinin sokaktaki yansımasıdır. “Ahlaksız olanın” giremeyeceği yerleri eril kültür belirlemiştir, kadınlara bu algıyı sindirmek düşmüştür. Zamanla yaftalama dışarıda kalmamış, içselleştirilmiştir.

## “İğreti ” Olmak

Ulus’ta çalışan kadınlar kendilerini diğer yerlere ve diğer insanlara karşı iğreti hissetmektedir. Kadınların hepsinde “namusunun kirlenmiş” olması algısı, güzel yerlere yakışmamak hissi vardır. Bu kadınlar tam da toplumun inşa ettiği üzere “öteki” gibi hissetmekte ve kendi mekansal hareketliliklerini oto kontrol’le sınırlandırmaktadırlar. Üstelik, yaşlanan seks işçisi yine sektörde daha düşük şartlarda çalışmakta, “kirlenmişlik” duygusu ile alanda olmaya devam etmektedirler. Kadınların ifadeleri şöyledir;

Hazan (28)

“Ulus’tan başka yere çıkamam ben Ankara’da, Ulus dedim mi de her yeri değil böyle ara sokaklardayız biz aşağıya inemeyiz.” (Hazan, 5 kişisel görüşme, 5 Haziran 2014)

Safiye (41)

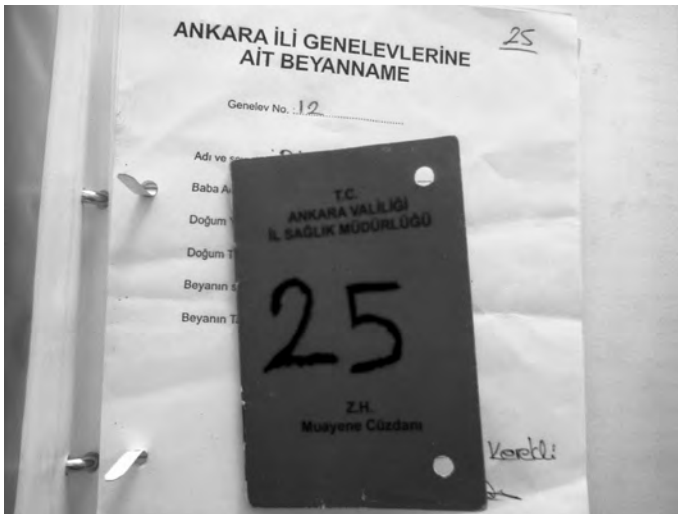
“Ankara’nın nesini göreyim, bütün Ankara gelip kapıda beni görüyor.” (Safiye, 5 kişisel görüşme, 5 Haziran 2014)

Tunsel(40)

40 yaşındayım ama ben 70 gibi hissediyorum, yıldım. Ankaralıyım ben, çocuklarım var, babalarındalar, beni kaçtı sanıyorlar, kaçmadım babaları etti. Ben hasta oluyorum burada, ne güvencem var ne param. Müşteri bulursam bir yıkıntıya gidiyorum iş tutup geliyorum. Öyle işte, rezillik. (Tunsel, 5 kişisel görüşme, 5 Haziran 2014)

## Yeniden Genelev

Sokakta çalışan kadınların hemen hemen hepsi “genelev şart” talebini dile getirmektedir. Genelev kadınlar için hem bir gelecek vaat etmesi (emeklilik) hem korunaklı olması hem de bir nevi “baba evi” özelliği taşıması açısından avantajlıdır. Genelev patronu kadınlar için bir çeşit babalık sembolüdür.



Kadını müşteriden korumakta, kollamaktadır. Genelevden çıkınca kadınlar çok ucuza çalışmak durumunda kalmıştır, “genel kadın” olarak devletle arasındaki bağ ortadan kalkınca devletin cezalandırdığı kadın olmuşlardır. Bu da onlara bir çeşit öksüzlük, dışarıda bırakılmışlık hissi vermektedir. Bu nedenle kadınlar genel de olsa bir ev istemektedir. Kadınlar sokakta güvencesiz, emeklilik hakkından yoksun ve devlete ödeyemeyeceği kadar çok borçlanmış durumda bırakılmıştır. Üstelik sokakta esnaftan ve vatandaşlardan şiddet görmektedir. Fiziki şartları kötü, hijyenden yoksun alanlarda çalışmakta, yaralanabilmek de, korunamamak da, hamile kaldığında ise kürtaj hakkına ulaşamamaktadır. Kadınlar durumu şöyle ifade etmektedir;

Hazan (28)

“Zaten baksana her yer yıkılıyor, üstümüze devrilecek, polis ne bileyim devletin adamı burada madem böyle bize düzgün bir yer yapsalar.” (Hazan, Kişisel Görüşme, 4 Haziran 2014)

Bahar (36)

“Devlet buralarda bizi nasıl görmüyor görüyor da, bana bir iş verseler çalışsam devlet bir bana mı iş bulamaz?” (Bahar, Kişisel Görüşme, 4 Haziran 2014)

Hüsne (51)

“Buradaki arkadaşlarla kaç yılımız var, genelev yıkılınca gelenlere de kapı açtık, birlikte yürüdük buralarda hep.” (Hüsne, Kişisel Görüşme, 4 Haziran 2014)

Gül A. (52)

Ulus'ta genelev yıkıldı hayat kötü oldu, yeni bir yer şart, burada bir kız vardı genelev yıkılınca sokağa düştü, hamile kaldı aldıramadı da bebeği, otele doğurdu verdi devlete, o kızı çok üzüldük o halde çalıştı sen düşün. Yeni bir genelev şart, herkesin istediği budur. (Gül A, Kişisel Görüşme, 26 Mayıs 2014)

Ayşe T. (46)

“Genelevde çalışanlara yazık oldu, hepsi sokağa düştü, başını evden çıkardın mı zor. En azından bir güvenceleri vardı.” (Ayşe T., Kişisel Görüşme, 4 Haziran 2014)

Pervin (44)

Ben Pervin, kimsesiz Pervin. 20 yıldır vesikalıyım, o genelevi yıkanların tepeleri yıkılsın iyi mi oldu şimdi biz sokağa düşünce, yok sokakta namus kalmamış, var mıydı

acaba? İmza attık, her yere gittik devletin kapısında bekledik yine de yıktılar ben ne yapacaktım 40 yaşında ne maaş ne hak var mecbur yapacağız bu işi. Orası bizim evimizdi, namusumuzdu diyeceksin ki genelevden namus mu olur, olur. Orası kapısını kapattın mı namusundur, burada herkes her şeyi yapmayı hak görüyor sana. Şimdi beni biri öldürse ne olacak? (Pervin S., Kişisel Görüşme, 4 Haziran 2014)

Mevlüde (41)

Ben bir namus davasına Ankara'ya geldim. 20 sene önce yani cahilliğimden, bugün ki aklım olsa gelmezdim de girmezdim de geneleve, ama 16 sene çalıştım orada. Çok güzeldim, en çok ben alırdım müşteri, o zamanlar nefret ederdik oradan, patrondan şimdi hatırlayınca bin kat iyiymiş. Otellerde kimsesiz olmaktan daha iyiymiş, iş bitip kızlarla sofraya kurduk mu keyfimizi özlüyorum. Orada giyinirdik süslenirdik şimdi çorap giyemem yok. Borç gırtlakta 20 sene çalışsam anca öderim yani sonu yok benim için buraların. (Mevlüde B., Kişisel Görüşme, 11 Haziran 2014)

## Sonuç Yerine

Bu çalışma Ankara Ulus'ta çalışan seks işçisi kadınların mekansal hareketliliğini izleyerek anlatmaya çalışmıştır. Çalışmanın temel sorunsalı, Ulus'un seks işçisi kadınlarının, 2011 yılında yıkılan genelevden sonra izledikleri rotayı ve bu rotayı çizen etmenleri ortaya koyabilmek olmuştur.

Ankara Genelevi 2011 yılında Meclis kararı ile yıkıldığında 39 evde çalışan 304 kadın için yeni bir hayat başlamıştır. Bu kadınların 41'i bizzat devlet tarafından başka illere tayin edilirken geriye kalanlar Ulus'ta seks işçiliği yapmaya başlamıştır. Biz çalışmamızda 21 kadın ile görüşme yaparken onların işyeri olan sokakları, bu sokakların nasıl toplumsal olarak inşa edildiğini, sokakların “arzu haritalarını” çıkarmayı amaçladık. Bir “arzu haritası” çizerek mekansal düzenlemeyi gösterirken aynı zamanda genelevden sonra Foucault'nun ifadesiyle giderme heterotopyası haline gelen sokakların mekansal analizlerini de sunduk.

Türkiye'de son 11 yılda 11 ilde genelevler kapatılmış, devletin diliyle “fuhuş” yani seks işçiliği, merkezden çıkararak kentin kılcal damarlarına yayılmıştır. Ulus'un seks işçiliğine açılan

dört sokağı vardır. Bu sokaklar birbirine yakın mesafede iken seks işçiliği açısından birbirine zıt ve uzaktır. Sokakların kendine özgü mekansal stratejileri, avantajlı ve kuytu noktaları vardır. Ulus'un "arzu merkezi" olan gözde sokağı "Rüzgarlı Sokak"tır. Bu sokak, Esat'a benzer ücretlerle çalışan seks işçileri için oldukça önemlidir. Sadece bu sokakta kadınlar "sahip oldukları bedensel sermayenin" farkında olarak hareket etmekte ve yüksek ücret alabilmektedir. Ancak sokakta çalışabilmek, sadece genç ve güzel olmakla mümkündür. Görüce iyi şartlara sahip ikinci mekan ise "Posta Caddesi'dir. Bu sokakta günün farklı saatlerinde farklı yaş gruplarında seks işçileri otelleri kullanarak çalışmaktadır. Ancak bu sokak devletin, Kabahatler Kanunu'nu referans göstererek en çok ceza kestiği sokaktır. Bunun başlıca nedeni ise oteller hem üzerinden kurulan ticaret hem de sokağın avantajlı mekanlarıdır.

Üçüncü sokağımız ise kamusal denilen alan yani Anafartalar Caddesi'dir. Bu cadde hem ideolojik sembolleri ile hem de Ulus'un göbeği olma konumu ile diğerlerinden ayrılır. Burada seks işçiliği sadece gündüz yapılmaktadır. Asker, yaşlı, dul ve şehir dışından gelen erkeklere devletin genelevinden çıkmış "genel kadınlar" çalışmaktadır. Devlet burada geleni bozmamakta, eski işçilerine az ceza kesmektedir. Ancak buradaki seks işçilerinin mağduriyeti ciddi boyuttadır. Sürekli teşhir edilmek, hedef gösterilmek ve gündelik hayatlarını sığıntı gibi yaşayan (kaçmak, gizlenmek, kuytularda beklemek v.b.) kadınlar için oldukça zordur. Yaşları hayli ilerlemiş olan kadınlar sokakta şiddet görebilmekte, sık sık hastalanabilmekte ve deyim yerinde ise boğaz tokluğuna çalışmaktadır.

Dördüncü ve son sokağımız ise devletin görünürde "ahlakın zedelenmesi" sebebi ile yıktığı Telgraf Sokak'tır. Bu sokak, savaş alanı gibidir. Kentsel dönüşümün rant kaygısının hedefindedir. Bu nedenle sokak sakinlerine karşı yıldırma politikası izlenmektedir. Ancak ne seks işçisi kadınlar ne de işletmeler bu yıldırma etkilenmemekte, gündelik hayatlarına dozerlerin arasında devam etmektedir. Sokakta gündüz bir mekana bağlı olarak çalışan kadınlar genelevden sonra işe devam edebilenlerdir. Hepsinde patronları ya da dostları tarafından konulan faça yani işaretleri vardır. Bu işaretler kadınların yeni bir hayata başlamaların önündeki ilk engeldir. Devlet, Telgraf Sokağı bir sapma heteretopyası olarak yok ederken, kadınları da patronları "içeride" tutmaktadır.

Dört sokağın birleştiği "Arzu Haritası" Ulus'un mekansal düzenlenmesini göstermektedir. Bu sokakların görünmez duvarları, kadınlar arasındaki sözsüz anlaşmalar, avantajlı noktalar için girilen rekabet çalışmamızda ortaya konmuştur. Ancak bizim için önemli olan bu mekanların kadınlar üzerindeki etkisidir.

Ulus'un kadınları "kapısını kapattıktan sonra namusumuzdur" dedikleri genelevden sonra bu sokakların "sığıntı" sığıntı olmuştur. Yukarıda kadınlar genelevi baba evi gibi görmekte, diğer kadınlarla aile olmakta ve iş dışında namusunu temsil eden, koruyan mekan olarak genelevi görmektedir. Toplumsal olarak inşa edilen "kirli olma duygusu" onları kentin diğer sokaklarından uzakta bırakmıştır. Kadınlar gündelik hayatlarında Ankara'nın başka sokaklarına gitmemektedir. Bunun nedeni kendilerini güzel yerlere ait hissetmemek, iğreti olmak, gidememektir. Seks işçiliğini kaderleri olarak kodlayan kadınların gündelik mekan pratikleri sınırlıdır. Kendilerine ait arzuları yoktur, sadece pavyon'da çalışan kadınlar arzuladıkları erkeklerle otele gitme tercihlerini kullanmaktadır. Diğer üç sokaktaki kadınların cinsellik arzusu yoktur. Daha da önemlisi kadınlar genelevden sonra güvencesiz çalışmakta, emeklilik haklarından mahrum bırakılmakta ve devlete kabahatler kanununa istinaden çok ağır borçlar ödemektedir. Genelevin kapanması devletin hem lehine hem alayhine sonuçlar doğurmuştur. Kentin kılcal damarlarına yayılan fuhuş, devlet ahlakını zedelerken seks ticaretinin geliri arcsız devlete geçmektedir.

Son söz olarak bir tercihten ziyade mecburiyet üzerinden çalışan Ulus'un kadınları için yapılması gereken, kadınların yeniden istediği şeyin gerçekleşebilmesi yani bir çatı altında çalışabilmesidir. Bu çalışma bu umutla noktalanmıştır.



Genelevden Geriye Kalanlar

## Notlar

- 1 Seks İşçiliği. (2015). Mart 7, 2015'de ulaşıldı, <https://www.tumblr.com/search/seks%20i%C5%9F%C3%A7ili%C4%9Fi>.

## Kaynakça

- Arınel, Arzu. (2013). *41. Oda: Mardinkapı*, Everest Yayınları: İstanbul.
- Doğan, İsmail. (2000). *Sosyoloji: Kavramlar ve Sorunlar*, Sistem Yayıncılık.
- Foucault, Michel. (1998). "Öteki Mekanlara Dair", Çev. BurakBoysan & Deniz Erksan, *Defter Dergisi* içinde, Sayı 4.
- Kazancı, Ömer Faruk. (2012). "Seks İşçilerinin Yaşadığı Mağduriyetlere Kısa Bir Bakış" *Kadın Gündemi Derneği Dergisi*, bahar Sayısı. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları:İstanbul.
- Kılıç Şevval. Transfeminizm BÜKAK-Şevval Kılıç Söyleşi. Erişim Tarihi: 11.06.2014. (<https://www.tumblr.com/search/seks%20i%C5%9F%C3%A7ili%C4%9Fi>)
- Küntay Esin & Çokar Muhtar. (ed.), Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği, Cinsel Sağlık ve Üreme Sağlığı Alanında Ulusal ve Yerel Medya Yoluyla Savunuculuk Projesi- Bilgilendirme Dosyası 8: Seks Ticareti içinde. Erişim tarihi: 24 Haziran 2014. [http://www.cetad.org.tr/doc/bilgilendirme\\_dosyasi\\_8.pdf](http://www.cetad.org.tr/doc/bilgilendirme_dosyasi_8.pdf).
- Öz, Yasemin. (2009). "Ahlaksızların Mekansal Dışlanması", *Cins Cins Mekan* İçinde, Varlık Yayınları, İST
- Sancar, Serpil. (2011). *Erkeklik: İmkânsız İktidar. Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. Metis Yayınları, (İkinci Baskı):İstanbul.
- Türk Ceza Kanunu. (2012). Beta Yayınları, İstanbul.
- Zengin, Aslı. (2009). Devletin Cinsel Kısımları: İstanbul'da Fuhşun Mekânları. *Cins Cins Mekan* içinde. (Der.) Ayten Alkan. Varlık Yayınları.
- Wikipedia. Seks İşçiliği. Erişim Tarihi: 21.04.2014. [http://tr.wikipedia.org/wiki/Seks\\_i%C5%9F%C3%A7isi](http://tr.wikipedia.org/wiki/Seks_i%C5%9F%C3%A7isi)
- Türk Dil Kurumu. Hayat Kadını. Erişim tarihi 13.05.2015. [http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.55545754cb6d76.01325245](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.55545754cb6d76.01325245),
- TBMM Kanunlar. Türkiye'de Seks İşçiliğinin Tarihi. Erişim Tarihi: 24.01.2015. <http://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5326.html>.

# Toplumsal Cinsiyet Halleri: *Butch* ve *Femme* Perspektiflerine Bakmak

Burcu Şenel

Modes of Gender: Reading *Butch* and *Femme* Perspectives

## Özet

Bu çalışmada, kadın eşcinselliği içerisinde yer bulan farklı toplumsal cinsiyet kimliklerine/rollerine işaret eden *butch* ve *femme* kategorileri ve kadınları seven kadınların bu kategorilere yaklaşımları incelenmektedir. Bedenin cinsiyetlendirilmesinden başlayarak toplumsal nitelik kazanması ve heteronormativitenin işleyişi üzerinde durularak, kendilerini eşcinsel/biseksüel olarak adlandıran kadınların *butch* ve *femme* perspektiflerine bakışı, bu kategorilerin işaret ettiği heteronormatif toplumsal cinsiyet ikiliğini nasıl algıladıkları ve gündelik hayatlarındaki yansımalarına odaklanılmaktadır. Bunların yanında, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin çok katmanlılığı içerisinde, kadınların *butch* ve *femme*'a bakış ve deneyimleri üzerinden heteronormativiteyi aşındırma olanaklarına dair çıkarım yapılması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** toplumsal cinsiyet, butch, femme, beden, kadınları seven kadınlar

## Abstract

This study examines *butch* and *femme* categories, which point at different gender identities/roles within women homosexuality, together with women loving women's approaches to these labels. Starting with the sexualisation of the body, focusing on its socialization along heteronormativity, it concentrates on how women identifying themselves as homosexual/bisexual perceive *butch* and *femme* categories and the heteronormative gender binary to which these categories refer in addition to their reflections to women's daily lives. Furthermore, it aims at deducing information upon the possibilities of eroding heteronormativity through women's perceptions and experiences of *butch* and *femme* within the multilayerity of gender and sexuality.

**Key Words:** gender, butch, femme, body, women loving women

İlk zamanlar düşünüyordum ben erkek miyim diye. Düşünüyorum, ben erkek değilim diyorum. Erkek olmak istemiyorum ama bir şey ters gidiyor. Ne ters gidiyor? (Çiğdem)<sup>1</sup>

Ben küçükken bağırıyormuşum, ağlıyormuşum ben erkeğim falan diye. ‘Bana erkek diyeceksiniz!’ diyormuşum. Sonradan, ilkokul dönemlerinde falan hep devam etti. (Deniz)

Yukarıdaki cümleler, yüksek lisans tezim için gerçekleştirdiğim görüşmelerde, kendilerini eşcinsel ve biseksüel olarak adlandıran kadınların cinsel yönelimlerini anlamlandırma süreçlerine dair kurdukları cümlelerin geneline örnek teşkil ediyor. Kadına ve erkeğe, kadınlık ve erkeklığe dair normlarla örülü gündelik hayat içerisinde, bir kadının başka bir kadına ilgisi tahayyül edilemediğinden, “Ben erkek miyim?” sorusu üzerinden giden sorgulama süreci kadınların büyük çoğunluğunun kendilerine ve başkalarına açılma süreçlerine eşlik etmiş görünüyor. “Ben niye böyle oldum?”, “Neden ben?” gibi soruların zihinleri kurcaladığı bu ilk adımda, bedenle kurulan problemlili ilişki ve aşılma çabası merkezde bulunuyor. Çevreye açılma sürecine ise, gündelik hayat içerisinde karşılaşılan, heteroseksüellik dışındaki farklı cinsel yönelimlere dönük etiketlemeler gibi karşılaşılan şiddet ve ayrımcılık, bunların yanında yanlış bilinen ya da varsayılan pek çok bilgi kadınları sarmalıyor. Diğer yandan tüm bu süreçte kadınlar, “kadın nedir, erkek nedir?” sorularını tekrar tekrar soruyor, bir türlü olduramadıkları ve uyamadıkları heteronormatif olandan farklılıklarını yaşatmaya çalışıyorlar.

Bu açıdan bakıldığında beden, cinselliğin ve tüm bunlarla kurulan ilişkinin aslında verili ve sabit unsurlar olmadığı, aksine “kendi bedenlerimizi ve diğerlerinin bedenlerini nasıl gördüğümüzü derinden etkileyen toplumsal şartlar içerisinde cisimleşmiş halde” bulunduğumuz görülüyor (Jackson & Scott, 2012, 269). Simon de Beauvoir’ın “kadın doğulmaz, olunur” sözünün yansıttığı gibi, pek çok kültürel, siyasal ve toplumsal etkenin kuşatması altında bulunan ve oluşturulan kadın-erkek ikiliği ve nitelikleri olarak varsayılan erillik ve dişliliğe bakış da bu bağlamda hepimizi çepeçevre sarmakta. Tezimde, kendilerini eşcinsel/biseksüel olarak tanımlayan kadınlarla çalıştığımı duyduklarında arkadaşlarımla verdiğim “lezbiyenler erkeksi kadınlardır” tepkisi de bunun bir uzantısı olarak okunabilir. Lezbiyen dendiğinde akıllarına kısa saçlı, makyaj yapmayan, yer yer küfür eden, *erkeksi* kadınlar

geldiğini söylemişti çevremdekiler. Söz kadınlara ilgi duyan *kadınsı* kadınlara geldiğinde ise, pornografik birer unsur olarak ortaya koyuldukları açıkça gözlemlenebiliyordu. Diğer yandan, “Ben erkek miyim?” gibi sorularla yola çıkıp, kendi aşk ve cinselliklerini var etmeye çalışan kadınları seven kadınların gündelik hayatlarında da, öğrendikleri ve içinde şekillendikleri toplumsal cinsiyet ikiliğinin, zaman zaman bedenlerinde, dış görünüşlerinde ve ilişkilerinde yeniden ürettikleri sıkıştıkları bir çerçeve halini aldığı görülüyordu.<sup>2</sup> Farklı şekillerde tanımlanabiliyor olsa da genellikle dış görünüş, üstlenilen roller ve davranışlar açısından kadınların belirttiği *erkeksi* olana işaret eden *butch* ve *kadınsı* olan olarak algılanan *femme* lezbiyen kategorilerine dair tartışmalar görüşmelerde bu açıdan kadınların dile döktüğü başat unsurlardan biri olarak öne çıktı.

Bu bağlamda bu çalışmada, görüştüğüm kadınları seven kadınların *butch* ve *femme* kategorilerine bakışlarına odaklanarak ve bu kategorilere yaklaşımlarının gündelik hayatlarındaki yansımalarını değerlendirmeye çalıştım. İleride ayrıntılı olarak değineceğim üzere, bu açıdan görüşmelerde ağırlık basan ilk nokta, kadınların *erkeksi* ve *kadınsı* lezbiyenler ve onlara atfedilen dış görünüş/roller gibi bir ayırım ve genellemeye gitmenin yanlışlığını öncelikle ortaya koyarak, toplumda zihinlerde böyle bir genel algının yer etmiş olduğunu onaylayan bir çerçeve çizmeleri oldu. Görüştüğüm kadınların *butch* ve *femme* kategorilerine bakışlarına geldiğimizde ise, *butch* olarak nitelendirdikleri lezbiyenleri davranışları, saç ve kıyafet tarzlarıyla, algılanan genel cinsiyet şemasının daha maskülen tarafında konumlandıkları görülüyordu. Buna karşılık *femme* diye hitap ettikleri lezbiyenler ise, lezbiyen oldukları çok da anlaşılmadığı sıklıkla belirtilen, daha feminen çizgide duranlar olarak çiziliyordu. Bunun yanında maskülenlik ve feminenliğe dair net görülen bu çizgilerin silikleştiği yorumlar da görüşmelerde yer buldu. Bu kategorilerin görüldüğü gibi daha çok maskülenlik ve feminenlik üzerinden gittiğini, heteroseksüel kadın ve erkek ilişkileri temelinde yükseldiğini belirtmek gerekiyor. Bu yönüyle etiketler kadınlar arasında sadece *erkeksilik* ya da *kadınsılık* gibi bir çerçeveye oturmakla kalmıyor; aynı zamanda hem kadınların ikili ilişkileri ve cinsel hayatları; hem de “lezbiyen camia” da kendi aralarındaki iletişim ve etkileşimle doğrudan ilişki içerisinde bulunuyor.

Burada bir parantez açıp, *butch* ve *femme* kategorilerinin görünür olmaya başladığı tarihsel sürece değinmenin, kategori-

leri değerlendirirken daha bütüncül bir çerçeve sağlayabileceğini düşünüyorum. Bu kategoriler 20. yüzyılın ortalarına doğru Birleşik Devletlerde lezbiyen topluluklarında ortaya çıkmaya başladı (Faderman, 1991; Crawley, 2001; Levitt&Hiestand, 2004). Kişilerin kendilerine dair ortaya koydukları temsiller, diğerleriyle etkileşimleri ve camiaya katılımları açısından büyük önem teşkil ediyordu (Crawley, 2001, 177). 1940'lar ve 1950'ler lezbiyen toplulukları için her kadının *butch* ya da *femme* addedilmesine, bununla birlikte de karşı kimlikten biriyle ilişki yaşamasına dönük katı kurullarla çevriliydi; nitekim iki *butch* ya da iki *femme*'dan oluşan çiftler veya kadınların bu kategoriler arasında salınması onay görmüyordu (a.g.e. 177). 1960'lara gelindiğinde ise, ikinci dalga feminist hareketin etkisiyle, *butch* ve *femme* kategorileri feminizmin yerinden etmeyi amaçladığı patriyarkal ilişkileri yeniden ürettiği gerekçesiyle eleştirilmeye başlandı. Zira *butch* kadınların erkeklere öykündükleri, *femme*larınsaki kendilerini nesneleştirdiği söyleniyordu (Levitt&Hiestand, 2004, 40). Özellikle bu dönemde, erkeklikten arınmaya dönük çabasıyla radikal feminizmin topa tuttuğu kategoriler oldu *butch* ve *femme* (Crawley, 2001, 177). Bu süreçte kaybolan/görünür olmayan *butch* ve *femme* kültürleri, 1980'lerin sonu ve 1990'larda tekrar ortaya çıkmaya başladı (a.g.e. 178). Bu tekrar görünür olma sürecine dair farklı bakışlar bulunsa da, bu süreçte *butch* ve *femme* kültürlerinin feminist bir çerçeveye oturtularak toplumsal cinsiyet kimliklerinin kuruluşundaki esnekliğe ve çok katmanlılığa dair fikir verdiğini söyleyen yaklaşımlar öne çıkmaktadır. Bunun bir yansıması olarak, *butch* ve *femme* ayrımının yanında, bu toplumsal cinsiyet skalası diyebileceğimiz çizginin arasında konumlandırılacak *soft butch*, *soft femme*, *high femme*, *lipstick lezbiyen* gibi farklı tanımlamalara da gidildiğini belirtmek gerekiyor (Walker vd., 2012, 90).

Değindiğim bağlamda çalışmanın ilk bölümünde, bedenin kendisinden başlayarak, cinsiyetlendirildiği ve toplumsal olarak donatıldığı sürece bakarak, heteroseksüelliğin norm olarak çizilmesi ve heteronormatif toplumsal cinsiyet ikiliğinin şekillenmesini odağa alıyorum. Kadın ve erkek kategorilerinin temellendiği, bununla birlikte de *kadınlık* ve *erkekliğin* inşa edildiği süreci farklı şekillerde açıklayan yaklaşımlar içerisinde, *butch* ve *femme* kavramlarına bakışta yolu açtığını düşündüğüm, bu kategorilerin inşasında *söyleme* odaklanan literatürü merkeze alıyorum. Sonraki bölümde ise, görüştüğüm kadınları seven kadınların *butch* ve *femme* kategorilerine

bakışlarını odağa alarak kendi bedenleriyle kurdukları ilişkiyle birlikte ele alıyorum. Farklı toplumsal cinsiyet kimlikleri arasında hiyerarşi oluşturmak gibi bir niyetin taşınmadığının şerhini düşmek istediğim çalışmanın, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin çok katmanlılığı ve deneyimlenen farklılıkları içerisinde, kadınların bakış ve deneyimleri üzerinden heteronormativiteyi aşındırma olanaklarına dair de fikir verebileceğini düşünüyorum.

## Beden, Toplumsal Cinsiyet, Heteronormativite

Tarih boyunca kültür ve ideoloji dolayısıyla sürekli olarak farklı şekillerde anlamlandırılan ve donatılan beden, giyilenler, kullanılan aksesuarlar, duruş ve eylemlerle insanların kendilerini ifade ettikleri ve ortaya koydukları kimliğe işaret eder. Bu anlamda beden bir kültür aracıdır; ne yediğimiz, nasıl giyindiğimiz, bedenlerimize “bakmakla” ilgili ritüellerin tümü esas olarak kültür tarafından belirlenir (Berktaş, 2012, 130). Bu açıdan toplumsal denetimin de odağında olan beden, baskı ve iktidar aracılığıyla donatılan, şekillendirilen ve dönüştürülen kimliklerin taşıyıcısı olarak disipline edilen, sömürülen ve ezilen olur (a.g.e. 131). Söz, iktidarın ve direnişin odaklarından beden ve onunla özdeşleştirilen *cinsiyet* ve *toplumsal cinsiyetle* kesiştiğinde ise, çözümlenmesi daha çetrefilli bir yola girilmiş olunur. Michel Foucault'nun dediği gibi, “iktidar bedeni çalıştırır, davranışa nüfuz eder, arzu ve zevkle iç içe girer, işte onu bu çalışma içinde suçüstü yakalamak gerekir; yapılması gereken şey bu analizdir, bu da güç bir şeydir” (Foucault, 2012a, 49).

Bedenin ve onunla özdeşleştirilen cinsiyetle kesişme noktasında biyolojik yaklaşımla modern bilime odaklanıldığında, bedenlerin cinsiyetlendirilmesinin erkek ve kadının üreme organlarına odaklanılarak yapıldığı görülür. Vajinası olan kadın, penis ve testisleri bulunan erkektir. Bu cinsiyetlendirilmede, kromozomlar esas alınan unsurlardır ve sahip olunan “biyolojik/genetik/hormonal özelliklerle” cinsiyet “doğal bir hal olarak” ortaya konulur (Sancar, 2011, 24). Foucault ise, bedeni ve cinselliği, biyolojik bir formdansa tarihsel olarak kurulan unsurlar olarak ele alarak, ezel ebet ve evrensel görülen biyolojik özelliklerin, cinselliğe dair girilen normallik ya da sapıklık gibi nitelendirmelerin birer inşa olduğunu ortaya

koyar. *Cinselliğin Tarihi*'nde (2012b) cinselliğin 18. yüzyıldan itibaren bilimin ilgi alanına girdiğini söyleyen Foucault, cinselliğin ve bedenin tıbbileştirildiği, *cinsel bilimin* konusunu oluşturduğu bu dönemde belirli normlarla kuşatıldığına, onlara dair normallik kriterlerinin belirlendiğine ve bunların dışında kalanların “hasta” ya da “sapkın” olarak kategorilere ayrıldıklarına dikkat çeker (Foucault, 2012b, 100). Bu bağlamda Foucault'ya göre “cinsiyet, gerçekte ‘cinselliğin’ dışavurumlarını taşıyan kök salma noktası”ndan daha çok, “cinsellik tertibatı”nın içinde oluşmuş bir kategori olarak özgül söylemsel pratiklerin ürünü olarak ortada durmaktadır (a.g.e. 109). Beden Foucault'ya göre, söylem içerisinde belirlenip, doğal bir cinsiyet fikriyle donatılmadan önce cinsiyetlendirilmiş değildir.

Benzer şekilde Judith Butler, *Cinsiyet Belası* (2010) kitabında, cinsiyet ve *kadınlık/erkeklik*in tarihsel, kültürel ve siyasal kurulumuna işaret eden toplumsal cinsiyetin, biyolojik bedenin doğal bir uzantısı gibi algılanması süreçlerine eleştirel yaklaşır ve toplumsal cinsiyetin ve aslında bu doğrultuda bedenin ve cinsiyetin *inşa* olduğunu söyler. Peki, bu inşa nerede ve nasıl vuku bulur? Toplumsal cinsiyet inşa edilmişse, farklı şekillerde de inşa edilebilir mi? Butler, Foucault'dan hareketle, toplumsal cinsiyetin inşasında *söyleme* odaklanır ve onun söylemsellik öncesinde var olmadığını söyler. Butler'a göre “toplumsal cinsiyet [...] ‘cinsiyetli doğa’nın ya da ‘doğal bir cinsiyet’in üretilmesinde ve bunların ‘söylemsellik öncesi’, kültür öncesi bir şeymiş gibi, siyasi olarak tarafsızken kültürün gelip üzerinde etki ettiği bir yüzeymiş gibi tesis edilmesinde kullanılan söylemsel/kültürel araçtır” (Butler, 2010, 52). Butler, toplumsal cinsiyetin söylemsellik öncesi bir varoluşu yoksa “toplumsal cinsiyet ifadelerinin ardında bir toplumsal cinsiyet kimliği yatmadığını” söyler; “o kimlik, tam da kendisinin birer sonucu olduğu söylenen ‘dışavurumlar’, ‘ifadeler’ tarafından performatif olarak kurulur” (a.g.e. 77). *Performatiflik*, “tek seferlik bir edim değil, tekerrür ve ritüeldir, beden bağlamında doğallaştırılmasıyla etkilerini gösterir, bir bakıma, kültürel olarak sürdürülen zamansal bir süreç olarak kavranmalıdır” (a.g.e. 20). Yani içsel tözün bir parçası olmaktan ziyade, “edimseldir”, bir yapma edimdir. Toplumsal cinsiyet kategorilerinin bu şekilde töze dair bir şey olmadığını ortaya koyulma çabasında Butler, “yapma, eyleme, oluşma fiillerinin ardında bir ‘varlık’ yoktur” düşüncesinden hareket eder; “‘yapan’ yalnızca yapılanı eklenen bir kurgudur – mesele yapılandıktan ibarettir” (a.g.e. 77). Dolayısıyla “toplumsal

cinsiyet bir yapı, sistem, norm değil; gerçekleşmesi bireylerin ‘yapma’sına bağlı bir tür ‘fiil’dir” (Sancar, 2011, 183).

Butler’ın belirttiği, bebeğin doğumundan sonraki “bu bir kız!” beyanı ile başlayan “kızı kızlamak” süreci bunun yansımasını taşır (aktaran Jackson & Scott, 2012, 268). “Bu kurucu açıklama” tekrar tekrar yinelenir. Ortaya çıkan aslında, “bedensel olarak kamusallaştırılmış bir dişiliğin oluşumunun” yönetilmesidir; tutarlı bir özne olmaya hak kazanmak için norma atıfta bulunmaya zorlanmış bir “kız”ın yaratılmasıdır, dolayısıyla dişillik, bir seçimin ürünü değildir; disiplin, ceza ve düzenlemelerden geçen zoraki olarak bir norma atıfta bulunmaya işaret eder (Butler, 1993, 132). Dolayısıyla buradaki *performans*, toplumsal cinsiyetin keyfi, istenildiğinde vazgeçilebilir bir şey olduğunu değil; aksine bir dizi zorunlu pratiğin insanlara doğuştan itibaren ezberletildiği ve tekrarlatıldığına işaret eder; yani, toplumsal cinsiyet hareket halinde oluşan edimler bütünüdür (Sancar, 2011, 182).

Toplumsal cinsiyet, cinsiyeti aynalayan bir şey olduğu düşüncesinin aksine cinsiyetten tümüyle bağımsız bir şekilde inşa edilen olarak kuramsallaştırıldığında Butler’a göre “toplumsal cinsiyetin kendisi yüzgezer bir yapıntı haline gelir; böylece *erkek* ve *eril*, erkek bedenini imlediği gibi pekâlâ dışı bedeni de imleyebilir, *kadın* ve *dişil* de, kadın bedeni imlediği gibi kolaylıkla erkek bedeni imleyebilir” (Butler, 2010, 50-51). Aslında bu bağlamda Butler’a göre, “beden”in kendisi de bir inşadır [...] toplumsal cinsiyet işaretinden önce bedenlerin imlenebilir bir varoluşları olduğu söylenemez” (a.g.e. 54). Dolayısıyla Butler’a göre, biyolojik beden bir söylem nesnesi olarak bizzat cinsiyet söylemi tarafından kurulur ve anatomik bedenin kendisi kuramsal söylem tarafından kültürün içinde üretilmiş bir “söylem nesnesi”dir (Sancar, 2011, 182).

Diğer yandan, toplumsal cinsiyet inşa temelliye ve performanslarla ortaya koyuluyorsa, hiçbir zaman bütüncül ve tam olamaz. Butler’ın belirttiği gibi “*kadının* kendisi oluşum sürecinde olan bir terimdir, başladığı ve bittiği söylenemeyecek bir oluş, bir inşa edistir; nihayet kadın olmak asla mümkün değildir” (Butler, 2010, 88). Bu süreçte toplumsal cinsiyet, bedenin tekrar tekrar dönüştürüldüğü, “kaskatı bir düzenleyici çerçeve içinde tekrar edilen biri dizi edimdir”; bu edimler zamanla birleşerek *töz* görünümünü, bir çeşit doğal varlık görünümünü oluşturur” (a.g.e. 89). Burada toplumsal cinsiyetin tözel etkisi, performatif olarak üretilmiş ve toplumsal

cinsiyeti tutarlı kılan düzenleyici pratikler gereği zorla var edilmiştir. Töze dair değindiğim çerçevedeki gibi bir yaklaşım, erkekleri ve kadınları varsaydığı gibi, onların nitelikleri olarak erilliği ve dişliliği de varsayar; bu şekilde “cinselliğin ikili düzenlemesi heteroseksüel hegemonyayı, üreme hegemonyasını ve tıbbi-hukuksal hegemonyayı kesintiye uğratan bir cinselliğin altüst edici çoğulluğunu bastırır” (a.g.e. 69).

Butler bu doğrultuda “bedenlerin, toplumsal cinsiyetlerin ve arzuların doğallaştırılmasını sağlayan kültürel idrak çerçevesi” *heteroseksüel matrisin*, zorunlu heteroseksüellik pratiği üzerinden tanımlanan iki cinsiyetin şart olduğu ve sadece bunun doğal ve akla yatkın olduğu düşüncesi üzerinden yola koyulduğunu söyler (a.g.e. 49). Cinsiyetle cinselliğin bir tutulduğu ve üremeyle doğrudan ilişki kurularak arzunun bunun üzerinden tanımlanmadığı bu süreçte, heteronormativite altında heteroseksüellik muhafaza edilir. Sonuç olarak heteronormativitenin işlediği bu süreçte, bedenler kadın ve erkek olarak iki şekilde sınıflandırılır ve üremeye dayanan bu heteroseksüel ilişkiyi doğal sayılır. Böylelikle yerleşen kurumsallaşmış heteroseksüellik, sadece toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin sürekli kılınmasını sağlamaz, alternatif cinselliklerin marjinalleştirilmesini de kapsar (Jackson & Scott, 2012, 145). Butler’ın belirttiği gibi, bu toplumsal cinsiyet normlarına uymayan bazı “toplumsal cinsiyet kimlikleri”, göze ancak “gelişimsel hatalar ya da mantıksız imkânsızlıklar” olarak gelir (Butler, 2010, 67).

Diğer yandan, daha önce değindiğim toplumsal cinsiyetin tekrarlarla inşa edildiği, sabitlenemediği ve sürekli yeniden şekillenebildiği düşüncesi, süregiden bir söylemsel süreçte onun müdahaleye ve yeniden anlamlandırmaya açık olduğunu, bu kuruluş sürecinde normu aşacak düzensizlikler ve çatlakların olabileceğini ortaya koyar. Bu sabitlenemez hali aslında, tekrarlama süreci içerisinde bir direniş alanı yaratır. Foucault’nun belirttiği gibi iktidar ve direniş aynı söylemsel evrenin parçalarıdır; “18. yüzyıldan beri üretilmeye çalışılan cinselliğe ilişkin hakikat söylemi, aynı şekilde içeriden, onu kuran özneler tarafından tersyüz edilebilir” (Foucault, 2012b, 72). “Bedene hâkim olma, beden bilinci, ancak iktidarın bedeni kuşatmasıyla elde edilebilmiştir (...) İktidar bedenin içinde mesafe kat etmiştir, yine bedenin içinde saldırmaya uğramış bulur kendini” (Foucault, 2012a, 39). Dolayısıyla inşa fikri bu istikrarlı ikili cinsiyet fikrini sarsar ve alternatif kimliklerin doğmasına kapı aralar. Söylemlerin içinden

geçerek şekillenen cinsiyet, bedenin sahibi tarafından yeniden biçimlendirilebilir; bu şekilde örneğin kadın ya da erkek olmak, birbirlerini karşıtlık üzerinden tanımlamazlar artık, tüm cinsel icra ve arzular makuldür. Bunların en önemli sonuçlarından biri olarak da “toplumsal cinsiyet hiyerarşisi ve zorunlu heteroseksüelliği destekleyen toplumsal cinsiyet kategorileri” Butler’ın deyimiyle bir nevi “belaya uğratılır” (Butler, 2010, 34).

Bu bağlamda Butler; ne tür bir tekrarın kimliğin düzenleyici pratiklerini tartışmaya açabileceğini, inşa edilmiş bir kimlik çerçevesinde etkili *yerinden edici*, *altüst edici* edimlerin neler olduğunu sorar (a.g.e. 87). “Kimlik kategorilerinin yerlerinden edilmelerini mümkün kılacak olan edimler taklittir, parodidir, abartıdır” (Savran, 2013, 322). Bu süreçte Butler *drag*, *cross dressing*, *butch*, *femme*, *queer* gibi pratik ve var oluş hallerine odaklanır. Örneğin “karşı cinsle bağdaştırılan kıyafetleri giyme”ye işaret eden *drag*, Butler’a göre “toplumsal cinsiyeti taklit ederek, toplumsal cinsiyetin taklide dayalı yapısını ve olumsuzluğunu örtük olarak ortaya çıkarır”, dolayısıyla gerçeğin genellikle varsayıldığı denli sabit olmadığını ortaya koyan bir örnektir (Butler, 2010, 226). Bu altüst edici pratiklerle toplumsal cinsiyet normlarının kaybı sonuç olarak, “toplumsal cinsiyet biçimlenimlerinin çoğalmasıyla, tözel kimliğin dengesinin bozulmasıyla ve zorunlu heteroseksüelliğin doğallaştırıcı anlatılarının baş kahramanlarını –‘erkek’ ve ‘kadın’– yitirmeleriyle sonuçlanır” (a.g.e. 238).

## *Butch ve Femme*

Kadınları seven kadınlarla yaptığım görüşmelerde, *butch* ve *femme* etiketlerinin onlardaki karşılığını ve bu zihinlerdeki maskülen-feminen ikiliğinin kendi gündelik hayatlarında yer bulup bulmadığını, varsa da ne şekilde gerçekleştiğini anlamaya çalıştım. Bu anlamda tartışmaların daha çok *butch*’luğa dönük olarak yürütüldüğünü fark ettim. *Butch* lezbiyenler, çoğunlukla ‘kadın olduğunun farkında olmayanlar’ olarak çizildi ve aslında *transeksüel* olarak nitelendirildi. Bu anlamda, “ben erkek istesem gider erkekle olurum” diyen görüştüğüm kadınların büyük çoğunluğu *butch* kadınlara karşı olumsuz tutumlar besliyorlardı. *Femme* lezbiyenlerse daha çok lezbiyen oldukları anlaşılmayan ya da biseksüel kadınlar olarak çizildi.

*Butch*'luğa dair anlatılara, görüştüğüm kadınlardan Nihan'ın deneyim ve paylaşımlarıyla başlamak yerinde olacak. Nihan, çok sığ bir betimleme çizecek olsa da fikir vermesi açısından belirtilmesini önemli gördüğüm; kısa saçlı, makyaj yapmayan, etek/elbise giymekten hoşlanmayan, kendisinin ifade-siyle *erkeksi tavırlara* sahip bir kadın. Nihan bu anlamda, kadın olmak ve taşıdığı bedene sahip olmaktan kaynaklı özellikle bedenine dönük hoşnutsuzluk yumağıyla sarmalanmış durumda. Bu durum zaman zaman gündelik hayatında pek çok eylemini kısıtlayan bir yöne sahip:

Sen kendini kadın olarak hissetmiyorsun mesela ve erkek olarak da hissetmiyorsun. Çünkü erkek tavırları... Biraz erkek tavırlarım var ama ... erkek zihniyetim yok. Erkek zihniyeti nedir? İşte kadın ooo yatağa atayım falan. Öyle bir kafa yok aslında. Şöyle bir şey var. Daha baskın oluyorsun. Nasıl diyeyim? Bir heteroseksüel çiftteki erkeğin tavırları üstüne yapıyor... O durumu ben savunmuyorum ama. Herkes kendini koruyabilir. Ama erkeksilik... Bedeninden memnun değilsin [...] Diyelim top oynayacaksın bir şeyler yapacaksın. Rahat olamıyorsun. Neden? Bedenin değişmiş artık, erkek gibi değilsin. Bazen zorlanıyorsun. Mesela [...] denize gitme muhabbeti. [...] Mesela memen var ya, memen var ama bunu istemiyorsun. Ben hoşlanmıyorum. Kendi bedenini sevmemek gibi bir şey.

Burada bedene duyulan hoşnutsuzluk bir yandan öne çıkarırken,<sup>3</sup> diğer yandan da Nihan'ın 'erkeksi tavırlara sahip olmak ama erkek zihniyeti taşımamak' vurgusunu akılda tutmak gerekiyor. Zira bedenle kurulan ilişki bu bakışla birleşerek Nihan'ın *butch*'luğa dair algısını şekillendiriyor. Genellikle "yemek tarifi" edasıyla tanımlandığını, "şunu yapıyorsa, bunlar bunlar varsa *butch*'tur" gibi bir algının olduğunu söylediği *butch*'luk Nihan'a göre, "kadın olduğunun farkında olan, ama kadın gibi yaşamayan, öyle davranmak istemeyen, kadın görüntüsü sevmeyen, kadınsı şeylerden hoşlanmayan" a karşılık geliyordu. Nihan kendisini doğrudan *butch* olarak tanımlamasa da, kendi hayatından örnek vererek bu tanıma açmayı seçti ve şunları söyledi:

Mesela ben de kendimi kadın gibi şey yapamıyorum, kadınsal şeyler yani elimde bir çiçekle yürümem mesela... Hani böyle bazen kendi ağzımdan şey çıkıyor, "o ne ya öyle kız gibi." Bir arkadaşım mesela, pembe ponponlu bereler almış. O ne ya diyorum. Bunu pek renklerle şeylerle bağdaştırmak istemiyorum ama daha kadınsal şeyler ilgimi çekmiyor. Hoşlanmıyorum... *Butch* bence o, "ben

kadınım ama böyle bir kadınım". [...] tam anlamıyla duygusal olarak bir kadın değilsin. Kadın gibi hissetmiyorsun, ama kadınsın, bunun farkındasın.

Nihan'ın *butch* tanımlamasında; *butch* bir kadinken, ona uygun biçtiği rollerin toplumsal cinsiyet ikiliğinde algılanan haliyle erkeğe denk düştüğü görülüyor. Fakat burada Nihan'ın "erkek zihniyeti"ne mesafelenme vurgusunu akılda tutmak önemli görünüyor. Bunun yanında kadın/erkek olmaya dair, taşıdıkları roller, onlara karşılık gelen görünüş ile pembe renkte olduğu gibi atfedilen ve sınırları çizilen çizgileri Nihan net şekilde ortaya koyuyor. Bu anlamda aslında bu algı da kadınlık ve erkekliğe dair de toplumsal cinsiyet ikiliğini yeniden üretiyor.

Görüştüğüm kadınların büyük çoğunluğu da *butch*'luğu *erkeksi tavırlara* sahip olmakla açıklarken diğer yandan Nihan'ın belirttiğinin aksine erkek rollerini ve zihniyetini de tamamen benimsemek olarak yorumladılar. Yağmur'un "erkeksileşmek" dediği *butch*'luk, ona göre lezbiyenlerin kendi içinde "üstün olma" çabasını, "erkek rolü üstlenmeyi" yansıtıyor. Çiğdem'se *butch*'luğu maskülen dış görünüşle bağlantılı değerlendirdi ve lezbiyenlerin büyük çoğunluğunun maskülen göründüğünü, bununsa "mademki lezbiyenim o halde böyle görünmeliyim, o halde saçımı kestirmeliyim, o halde makyaj yapmamalıyım" gibi bir çaba sonucunda ortaya koyulan bir performans niteliğinde olduğunu söyledi. Feminenlerse ona göre büyük çoğunlukla biseksüeldi. Ona göre *butch*'luk, "erkeklerle özenme" haliydi ve ortaya çıkan durum heteroseksüel bir ilişkinin yansımalarını taşıyordu. Buna dair rahatsızlığını dile getiren Çiğdem şunları söyledi:

Şey demiyorum, bütün kadınlar feminen görünsün, feminen davranсын falan değil... Hoşuma gitmiyor açıkçası gıcık oluyorum... 'Bir kadınla ancak bir erkek ilişki kurabilir'e varıyor... Çiftlere baktığında bir çoğunluk öyle. Feminen genelde biseksüeldir. Yanında bakarsan maskülen, lezbiyen. Bazen bakarsın, erkek mi kadın mı diye tereddüt ettiğin tipler olur... Normlar da çok saçma geliyor kadınsı-erkeksi falan ama toplumun normlarına bakarak erkek gibi görünmek biraz daha şey mi algılanıyor, kabul edilebilir, sonuç olarak yükseliyorsun erkek gibi görünürse, ondan mı yani? Bilmiyorum. Acaba bir savunma mekanizması falan mı?

Yağmur da benzer şekilde, *butch*'luğu ve erkek rollerini üstlenmeyi ilişkiyi heteroseksüel bir ilişkiye dönüştürme, dola-

yısıyla “normalleştirme” çabası olarak yorumladı. Ona göre bu durum çok problemliydi; çünkü eşcinsel ilişkileri yaşayan kişilerin kendilerinin bu ilişkiyi gerçekten de olağan görmediklerinin bir yansımasıydı. “Benim hayatıma giren on kadından altısı, hayatıma giren erkeklerden daha erkekti” diyen Pınar da *butch*luğu erkek tavır ve rollerini benimsemi olarak yorumladı. Onun için de bu mantık, “kadınlardan hoşlanıyorum, o zaman erkekler gibi olmalıyım” düşüncesi üzerinde temelleniyordu.

Bu çerçevede değinilebilecek diğer bir tartışma da, daha önce belirttiğim gibi *butch*luğun büyük çoğunlukla aslında *transseksüellik* olarak algılanması üzerinedir. Kadınların bu kaniya daha çok eşcinsel erkeklerin deneyimleri üzerinden bir karşılaştırmaya giderek vardıklarını gözlemledim. Çiğdem’in “Bir erkek örneğin bu kadar feminen olsa, bu kadar kadın giysileri içindeyse, bu kadar kadınsa, sonuçta kendini direk trans olarak tanımlardı” cümleleri bu anlamdaki genel algıyı çerçevesiyor. Nihan’a göre ise *butch* ve *trans erkek* farklıdır; trans erkekler “biz erkekler şöyleyiz, böyleyiz diye erkek muhabbeti yapanlar” ve tamamen *erkek gibi* hissedilenlerken, *butch*lar “kadın olduğunun farkında olan ama kadın gibi görünmek istemeyen kadınlardır.” Dolayısıyla Nihan, *butch* ile *trans erkek* arasındaki çizgiyi daha önce söylediği “erkek zihniyeti taşımamak” üzerinden tanımlıyordu.

Bunun yanında, *butch* kadınların kendilerini trans erkek olarak görmemelerinin nedeni olarak, Türkiye’deki toplumsal koşullarda trans olmanın getireceği zorluktan kaçınma çabası ortaya koyuldu. “Bu durum hem kendileri hem de çevreleri için özümsemesi daha kolay” diyen Neslihan’ın belirttiği gibi, diğer türlü “hayat daha zor olabilir”. Diğer taraftan, *butch* olmak hayatı sıkıntısız yaşamak anlamına gelmiyordu. *Butch* ve *femme* kadınların gündelik hayatlarına odaklanıldığında, görüştüğüm kadınların hepsi *butch* lezbiyenlerin ayrımcılığa diğerlerinden daha fazla maruz kaldıklarını söylediler. “Kız mı erkek mi lan bu?” gibi tacize varabilen tepkilerle karşılaştığını söyleyen Nihan, bunu gündelik hayatında doğrudan deneyimleyen kadınlardan. Butler’in işaret ettiği dişi olmanın dişiliği uygulamaktan geçtiği bu süreçte, kadına uygun olarak kodlanandan daha farklı şekilde giyinmek ve bilinen normların dışına çıkmak; aile, eğitim, iş hayatı gibi gündelik hayatın içerisindeki pek çok alanda problemlerle karşılaşılmasını beraberinde getiriyordu.

Nihan, üniversitede okuduğu bölümün gerektirdikleri olarak katılmak durumunda kaldığı etkinliklerde giymek zorunda olduğu kıyafetlerin, hayatında problemleri bir karşılığı olduğundan bahsetti. Kadınların elbise, erkeklerin gömlek-kravat giymeye zorlandığı bazı etkinliklerde Nihan elbise giymek istemediğini söylediğinde, hocalarından yer yer dersten bırakmak veya düşük not vermek gibi tehdide varabilen uyarılar aldığını söyledi. Çalışma hayatı da bu anlamda problemleri alanlardan. Nihan, öğrencilere özel ders vermek istediğinde, “genelde anneler tarafından sevilmediğini”, gelen tepkilerince çoğunlukla “Bu nasıl bir tip? Başka hoca yok muydu?” şeklinde olduğunu, ilk gün çalışmayı kabul edenlerince sonrasında büyük çoğunlukla onunla birlikte çalışmaktan vazgeçtiklerini söyledi. Bu anlamda Nihan, arkadaşlarının çok iyi para kazandığını söylediği özel ders vermek gibi imkânlardan yararlanamazken, kendisini daha rahat hissettiğini belirttiği bar/kafe gibi mekânlarda iş bulmaya çabalıyordu. Nihan bunların yanında, kadın ve erkeğe dair net çizgilerin çekildiğini belirttiği otobüs yolculukları ve tuvaletlerde deneyimlediklerini özellikle paylaşmak istedi. Otobüs yolculuklarında “bayan yanı” olarak bilet aldığını; fakat yerine geçip oturduğunda “Yanlış oldu herhalde, ben bayan yanı istemiştım” gibi çıkışlarla karşılaştığını, hatta kimlik göstermeye zorlandığı zamanlar olduğunu belirtti. Buna karşılık Nihan, özellikle otobüs yolculuklarında “kız gibi davranmaya çalıştığını” ya da hiç sevmese de “kadın elbiseleri, daha dar t-shirtler” giymeyi tercih ettiğini söyledi. Yolculuk boyunca molalarda da, kadınların kullandığı tuvalete yaklaştığında sürekli “Yakışıklı orası değil” tepkisi aldığını, içeri girdiğindeyse kadınlardan gelen “hayırdır” bakışlarıyla süzülüğünü ve bundan duyduğu rahatsızlıkla da artık doğrudan erkekler tuvaletine gittiğini anlattı.

Nihan’ın dile getirdiği bu deneyim yumağı, Althusser’in ideoloji tahayyülünün işaret ettiği ideolojinin insanları özne olarak ‘çağırdığı’ ve öznelerin bu ideolojik ve politik çerçeve içerisinde kurulduğu, dolayısıyla bu çağrılmayı önceleyen bir özne olmadığı düşüncesini akla getiriyor. Denetleyen ve yapılmasına dönük olarak işaret ettiği şey ihlal edildiğinde cezalandırılan bu ‘çağrı’, aynı zamanda ona tâbi olanı da kendi öznesi olarak oluşturur ve kurar. Dolayısıyla “şekillendiricidir, hatta icra edicidir, çünkü bireyin boyun eğilmiş özne statüsüne girişini başlatır” (Butler, 2014, 173). Bu açıdan, bir yandan önceden var olan bir şeyi ifşa ediyormuş gibi görünen, fakat aslında ifşa ettiği gerçeğin koşulunu – yasayı ihlal

eden özneyi - kuran bu çağrı performatiftir (Direk, 2014, 76). Butler'ın özne anlayışı da bu çerçevede, toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş öznenin, bir özü işaret edencesine çağrıldığı ve o öznellik konumuna uygun şekillerde donatılmasının beklendiğine işaret eder. Tıpkı Nihan'ın deneyimledikleri ve oldurmaya çalıştıkları gibi. Deneyimlediklerinin sonucu olarak "Bunları takmıyorum diyorum ama ister istemez takıyorsun... Herkes sana bakıyor. Sosyal çekingenlik oluyor insanda. Kendine güveniyorsun ama insanlar bakışıyla ötekileştiriyor." diyen Nihan, büyük çoğunlukla gözlerin üzerine çevrileceğini düşündüğü alanlardan uzak durmaya çabaladığından bahsetti:

Bir süre sonra sosyal fobi oluşuyor. Sürekli bakışlar... O yüzden mesela hep seni bilen insanlarla iletişim kuruyorsun. Mesela kuaföre gideceksen yıllardır gittiğin kuaföre gidiyorsun. Bir yere gideceksen tanıdığın mekânlara gidiyorsun. Otobüste bir yere gideceksen bir arkadaşınla gidiyorsun memlekete falan. Ya da şimdi şeyler çıktı, tekli koltuklar, onda baya rahatsın. Ben mesela gerekirse iki gün geç gidiyorum, öyle gidiyorum.

Görüşmelerde bunlarla kesişen diğer anlatılara dönersek, maskülen tavırların onda hâkim olmadığını söyleyen, uzun saçlı, makyaj yapan, değindiğim çerçevede *femme* olarak görülebilecek kadınlardan Yağmur, maskülen sevgilileriyle yürürken lezbiyenliklerine veya kadın/erkek oluşlarına dair tepkilerin maskülen olan tarafa yöneltildiğini vurguladı. "Ben maskülen bir görüntüde olmadığım için insanların dışardan tahmin etmesi kolay değil." diyordu Yağmur. Bu çerçevede *femme* lezbiyen olmak, çoğunlukla lezbiyen olunduğunun anlaşılmasını getirirken, gündelik hayat içerisinde sorun yaşamamanın önünü de kapatıyor gibi görünüyor. Fakat diğer yandan, *Eşcinsel Kadınlar Yirmi Dört Tanıklık* kitabında görüşme yapılan kadınlardan Esra'nın belirttiği gibi, "Lezbiyenler arasında çok feminen olan, erkeksi olmayanlar kaale alınmıyorlar pek. Onların lezbiyenliklerinden şüphe duyuluyor, biseksüel veya macera yaşamak isteyen heteroseksüellerdir gözüyle bakılıyor." gibi bir algı da ortaya çıkıyor (Özbay&Soydan, 2003, 274). Dolayısıyla bu durum *femme* kadınlar için kadınları seven kadınlara ulaşmada görünürlüğü azaltabiliyor. Diğer yandan, *erkeksilik* ya da *butch* olmak, Esra'nın işaret ettiği gibi lezbiyen bir kadın olarak görünür olmayı ve tanınmayı, bu anlamda diğer eşcinsel kadınlarla iletişimi de kolaylaştırabilen bir unsur, zaman zaman kullanılabilen bir taktik olabiliyor:

Dışarıda bir ortamda [...] lezbiyenler birbirlerini tanıırken de erkeksi özellikler yardımcı oluyor. Sokakta bir kız görüyoruz "A, bu da lezbiyen" diyoruz. Yüzde yüz emin değiliz ama onun erkeksi özelliklerine bakarak bizde bu fikir oluşuyor. Bunun 'feminen görünmeyelim ki lezbiyen olduğumuz belli olsun' gibi bir sonucu oluyor, ben de yapıyorum bunu. Gerçi bu çok yüzeysel, çok sembolik bir yaklaşım ama gerçek bu. (Özbay&Soydan, 2003, 274)

*Butch* ve *femme* ikiliği üzerine dile getirilen diğer bir unsur, bunlarla doğrudan ilişkili olarak ele alınan *aktiflik* ve *pasiflik* tartışması oluşturuyor. Aktiflik-pasiflik değerlendirmesi, daha çok cinsel ilişki temelinde "kimin alta kimin üstte, kimin arkada kimin önde, kimin güçlü kimin zayıf olduğuyula" ilişkilendirilip yorumlanıyor ve özünde ikili cinsiyet rollerini dayatan bir durum yaratıyor (Kaos GL, 2012, 55). *Butch*luk bu anlamda aktiflik olarak nitelendiriliyor ve *butch*lar da genel anlamda cinsel ilişkide aktif ve baskın, aynı zamanda da erkekliği yeniden üreten taraf olarak yorumlanıyor. *Femme*lar ise daha çok pasiflikle ilişkili düşünülüyor. Yağmur'un aşağıdaki cümleleri de yaptığım görüşmelerde hâkim olan bu düşünceyi net bir şekilde ortaya koyuyor:

Sanki bütün feminenler pasif, bütün *butch*lar aktif; pasif olmak alay konusu, aktif olunca adamsın gibi durum var. Böyle olunca insanların bu kadar erkeksileşmesi sanki şey gibi geliyor; eğer ben aktif görünümlü olursam, daha böyle bir üstün olurum [...] olurum falan gibi bir görüş var. Sanırım bu sebeple de biraz var böyle bir *butch* olma sevdası.

*Eşcinsel Kadınlar Yirmi Dört Tanıklık* kitabında, Esra da benzer bir algı üzerinden giden deneyimini ortaya koyuyor (Özbay & Soydan, 2003, 274). Kız arkadaşı, ilişkileri sırasında Esra'nın aktif olduğu bir noktada Esra'ya "Ben iktidarsızım" demiş ve bundan üzüntüsünü ortaya koymuş. Esra'ya göre *erkeksi* bir lezbiyen olan kız arkadaşı, erkek rolünü fazlasıyla benimsemiş ve kafasında bir penis yaratmış bulunuyor. Gerçek bir penise sahip olmamaksa, kendisini erkeklerden daha aşağı görmesine neden oluyor ve Esra özellikle *erkeksi* lezbiyenlerde içten içe bunun kompleksi olduğunu söylüyor. Foucault'nun belirttiği gibi söyleme, bedenle ve bunların çevrelendiği iktidar alanıyla doğrudan ilişkili olan cinsellik, kadınlar arası ilişkilerde de bu şekilde heteroseksüel ilişkilerin ikiliğinin yansımaları taşıyabiliyor.

Diğer yandan, her *erkeksi* görünen lezbiyenin aktif olacağına ya da erkek zihniyeti taşıyacağına dair algının her zaman geçerli olmadığı görüşmelerde ortaya koyuldu. Pek çok insana göre maskülen giyindiğini söyleyen Funda, bunun sadece bir kıyafet tarzı olabileceğini ama “erkeklik yapmak” anlamına gelmediğini söyledi:

Herkes beni o kalıplar içerisinde aktif lezbiyen, kendine dokundurmayan lezbiyen falan sanıyor. Ama ben kimse-nin olamayacağı kadar feminenim aslında. Ve hatta eğer hala o aktiflik pasiflik kaldıysa benim pasif olmak daha çok hoşuma gidiyor. Çünkü kendi cinsiyetimi o zaman daha çok hissediyorum ve kendimi kadın hissetmek çok hoşuma gidiyor. Ama ben spor giyinmeyi, kıcımdan pantolonun düşmesini ya da ne bileyim gömlek giymeyi seviyorum. Ama bir akşam olur benim evde bir sürü topuklu ayakkabım vardır, mini eteğim vardır, onu giyer çıkarım... Ben biraz daha şeyim, o cinsiyet karmaşası yaratmayı seviyorum. Androjenlik belki de tam benim için olabilir. Kendimi feminen hissettiğimde seksi şeyler giyer davranabilirim. Ama bazen de oluyor kendimi hiç kadın hissetmiyorum erkek gibi takılıyorum bu da hoşuma gidiyor... Bunun irdelenecek bir tarafı yok. Zaten kalıplara sokuğumuz için her şey çok karmaşık oluyor.

*Butch-femme* ile aktiflik-pasiflik ilişkisi üzerine odaklanan Türkiye’de yapılmış bir çalışmaya erişememiş olsam da, bu konuda yapılmış ulaşabildiğim çalışmaların sonuçları da çeşitlilik arz ediyor. Örneğin Singh ve diğerlerinin (1999), lezbiyenler arasındaki toplumsal cinsiyet rolleri ve cinsel davranış üzerine yaptıkları çalışmada, kadınların kendilerini tanımladıkları *butch*luk arttıkça, cinsel haz “veren” kişi olma durumları da artıyor; *femme* lezbiyenler de cinsel yönden *butch* lezbiyenlerden daha pasif durumda yer alıyorlar (Aktaran: Walker vd, 2012, 93). Levitt ve Hiestand’ın yürüttükleri (2004) çalışma da benzer şekilde, *butch*ların partnerlerini memnun ve tatmin etme çabaları ilişkilerinin merkezinde bulunduğunu gösteriyor. Diğer yandan, Walker ve diğerlerinin, New York’ta 292 lezbiyenle yaptıkları çalışma (2012), *butch*, *femme* ya da *butch/femme* olarak nitelendirilebilecek kadınlarda, bu tanımlanan anlamda aktiflik ve pasifliğin zihinlerdeki karşılığının yer bulmadığı görülüyor. Feminen kadınlar daha “alıcı” ve maskülenler zevk verme odaklı ilişki yaşıyor gibi bir varsayım bu çalışmada karşılık bulmuyor.

Aktiflik-pasiflik tartışması çerçevesinde düşünüldüğünde, bu bağlamda görüşmelerde de yaygın olarak dile getirildiğini

gördüğüm diğer bir kanı da *butch* lezbiyenlerin çoğunlukla *femme*, *femme*larına *butch* lezbiyenlerle ilişki yaşamak istediğine dairdi. Bu sık sık dile getirilmiş olsa da, kadınların pratikte deneyimledikleri ilişkilerinin bunu her zaman yansıtmadığını gözlemledim. Walker ve diğerlerinin çalışmasının (2012) sonuçlarını da böyle genel bir yargıya varılamayacağını gösteriyor. Bu çalışmaya katılan kadınların büyük çoğunluğu *femme* lezbiyenlere ilgi duyduklarını belirtirken, çok az sayıda katılımcı *butch*lara yakınlıklarını ifade etmiş bulunuyor (a.g.e. 105).

## Sonuç

“Kadın’ ve ‘erkek’, bu iki terim, toplumsal cinsiyeti ve arzuyu kavramsallaştırmanın *heteroseksüel matrisine* uyum sağladıkları müddetçe mi başa bela olmazlar?” diyen Butler’ın (2010, 34) işaret ettiği gibi görüştüğüm kadınları seven kadınlar, kadınları sevmenin “baş a bela” hale gelen yansımalarını hayatlarının farklı dönemlerinde farklı şekillerde deneyimlemiş bulunuyorlar. Kadına ve erkeğe, kadınlık ve erkekliğe dair sorgulamalar kadınların hayatlarında farklı şekillerde görünür oluyor. Bu süreçte ise, beden merkezde bulunuyor. Zira bu kategoriler, Butler’ın belirttiği gibi beden bağlamında doğallaştırılarak tekrarlarla kültürel olarak sürdürülür ve pekiştirilir (2010, 20). “Kızı kızlamak” süreci üzerinden de okunabildiği gibi, kadın-erkek ikiliğinin oluşturulması ve onlara eklenen erillik ve dişilik idealleriyle cinsiyet normları, heteroseksüelliğin idealleştirilmesi sürecinde bedenselleştirmeyi şart koşarak işler (Butler, 1993, 132). Sürdürülense “zorunlu performanslardır, hiçbirimizin seçmediği ama her birimizin uzlaşmasının zorunlu kılındığı performanslar” (a.g.e. 138). Heteronormatif toplumsal cinsiyet ikiliği, onlara atfedilen roller, dış görünüş ve davranış kalıplarıyla kadınları seven kadınların ilişkilerinde de bu şekilde yer yer karşılık buluyor, *butch* ve *femme* kategorilerine dair yaklaşımlar da zaman zaman bunun yansımalarını taşıyor.

Görüştüğüm kadınların çoğuna göre *butch*’luk, erkeklere özenmeyi, ilişkide üstün olma çabasını yansıtır. Butler’ın belirttiği gibi, “bazı lezbiyenler *butch*’un erkek olmakla alakası olmadığını ileri sürseler de, bazıları *butch*luğun, arzulanmış erkek statüsüne giden bir yol olduğunda ısrar ediyorlar” ve *butch*luğa olumsuz yaklaşıyorlar (Butler, 2010, 16). Maskü-

lenliğin sivrildiği *butch*luk; bu anlamda zaman zaman erkekliği pekiştiren ve aslında ilişkinin kendisini heteronormatif kalıplara sokmaya işaret eden bir çaba gibi görünüyor. Bunların yanında *butch* lezbiyenlerin, gündelik hayat içerisinde ayrımcılığın farklı türlerine *femme*lerden daha çok maruz kaldıkları düşüncesi, kadınların büyük çoğunluğunun üzerinde uzlaştığı noktayı oluşturuyor. Bu anlamda *butch*ların hem lezbiyen olarak kodlanmaları kolaylaştığı için çevreden, hem de yorumların gösterdiği gibi lezbiyen camia tarafından baskıyı daha fazla hissettiği söylenebilir. Başka bir bakışla ise *butch*luk, hayatın içinde eşcinsel kadın olarak var olabilmek için geliştirilen mücadele yöntemlerinden biri olarak kavranabiliyor; zira *butch* lezbiyen olmak, lezbiyen olarak tanınmanın işareti olabiliyor.

*Femme* lezbiyenlere baktığımızdaysa, büyük çoğunlukla cinsel yönelimleri dışında heteroseksüel kadınlara eş tutuldukları, bu yönüyle daha feminen olarak kodlanan kadınların heteroseksüel olarak varsayımlarının “kolaylaştığı” söylenebilir. Bu durumun bir yandan farklı cinselliklerin stigmatize edildiği toplumlarda kadınların aşk ve cinselliklerini görece rahat şekilde yaşayabilmelerinin önünü açtığı düşünülebilirken, özünde hem dışarıda, hem de lezbiyen camia içerisinde görünür olmamak anlamına geldiğini söylemek gerekiyor. Bunların yanında bu tartışmalara eklenen, heteronormatif kalıplar içerisinde düşünülebilecek *butch*lar aktif, *femme*lar pasif olur ya da *butch*lar *femme*larla, *femme*lar *butch*larla birlikte olur düşüncesinin de görüşmelerde karşılık bulmadığını da tekrar belirtmek gerekiyor.

Değindiğim çerçevede, kadınların *butch* ve *femme* ikiliğine yaklaşımlarının heteronormativiteyi ve toplumsal cinsiyet ikiliğini aşındıran bir yerde mi konumlandığı sorusunu sorduğumuzda, ilk bakışta böyle olmadığına dair çıkarımlar yapılabilir. Zira ilişkileri/kimlikleri içerisinde heteroseksüel normların öne çıktığını gördüğümüz örnekler mevcut. Diğer yandan kadınların, bu dayatılan etiket ve kimliklerin doğrudan karşısında konumlanmasalar da, Butler’dan hareketle cinsel yönelimlerinden başlayarak aslında üstü örtük ve hatta kendiliğinden denilebilecek şekilde bir direniş unsuru taşıdıkları söylenebilir. Bu eylem/*altüst ediş*, doğrudan görünür bir çizgi çizmiyor görünse de, heteronormatif kadınlık/erkeklik ikiliğine alternatif oluşturması açısından da aslında politik bir karşı duruş gibi okunabilir. Zira *butch* ve *femme* kimlikleri bir yandan heteronormatif olana, toplum-

sal cinsiyet ikiliğine işaret ederken, diğer yandan da aslında maskülenlik ve feminenliğin sadece sırasıyla erkek ve kadın bedenlerine işaret etmediğini, içerisinde belirli kimlik ve performansları barındırdığını göstermesi açısından önemlidir. Nihan’ın gündelik hayatında deneyimlediği gibi, farklı yer ve zamanlarda feminen görünmeye çalışması ve buna dönük bir performans sergilemesi bununla ilişkili olarak düşünülebilir. Funda’nın vurguladığı *androjenlik* de bu bağlamda ele alınabilir. Toplumsal cinsiyet kimliklerine işaret eden etiketlerin reddi şeklinde okunabilecek *androjenlik*, toplumsal cinsiyetin *butch* ve *femme* gibi tanımlamaların açıklayamayacağı kadar çeşitli ve çok katmanlı olduğunun da göstergesidir.

Sonuç olarak, *butch* ve *femme* olmak üzerinden giden tüm bu tartışmaya bakıldığında, temelde biyolojik cinsiyetin ilişkileneceği gerektiği düşünülen normlarla uyum sağlamadığı ve aslında bu çoklu olasılıklar içinde özdeşleşilebilecek tek bir dışılığın olmadığı söylenebilir. *Butch*luğun ve *femme*’liğin, kendi içerisinde farklı kadınlık ve erkeklikleri harmanlayan yeni toplumsal cinsiyet kimlikleri olarak da görülebileceği çıkarımı yapılabilir. Bu bağlamda Butler’dan hareketle toplumsal cinsiyetin aslında taklide dayalı yapısını ve varsaydığımız kadar sabit olmadığı düşüncesini ortaya koyarken, heteroseksüelliğin doğallaştırılmış statüsünü ifşa ettiği söylenebilir.

## Notlar

- 1 Bu çalışma, “Cinsel Yönelim Ayrımcılığının Gündelik Hayat Yansımaları” (2014) başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır ve 11’i kendini lezbiyen, 3’ü biseksüel olarak tanımlayan 14 kadınla, Eylül 2013- Ocak 2013 tarihleri arasında Ankara’da yaptığım derinlemesine görüşmelere dayanmaktadır. Çalışmada katılımcıların gerçek isimlerine yer verilmemiş, isimler değiştirilerek kullanılmıştır.
- 2 Toplumsal cinsiyet ikiliği içerisine sıkışmışlığın ya da bedenle kurulan problemli ilişkilerin yönelimden bağımsız olarak da deneyimlendiğini söylemek gerek; zira heteroseksüel kadınların bedenleriyle kurduğu ilişki de eşcinsel kadınlarınkinden pek farklı değil. İçindeki gözlemci erkek tarafından sürekli bakılan kadın, kendi kendini denetlemeye, eylemlerini, dış görünüşünü sürekli kontrol etmeye teşvik edilmektedir. Medya, popüler kültür gibi mecralar da bu algıyı inşa eder ve yeniden üretir. Kurulan ideale ulaşma çabası, kullanılan kozmetik ürünler, yapılan diyetler, spor programları ve benzeri kadının bedenini sarmalamaktadır. Kadınlığa ve erkeklığe dair sınırların net şekilde çizildiği bu koşullar altında, kadın yöneliminden bağımsız olarak erkeğin bakışının kontrolü altında ve bu dış baskının yanında, kendini özdenetime tabi tuttuğu bir sürecin parçası durumundadır.
- 3 Özellikle ergenlik dönemi boyunca ortaya çıkan fiziksel değişikliklerle şekillenen “kadın” bedenleriyle problemli ilişki gördüğüm diğer kadınların anlatılarına da yansıdı. “Erkek miyim?” ya da “Erkek olmalı mıyım?” sorularıyla bezeli şekilde, kadınlar öncelikle *erkek gibi* giyinmek ve görünmek yolunu seçmişlerdi, zaman zaman da başkaları onları *kadın gibi* görünmeye zorlamıştı. Örneğin Funda, “denize girdiğinde [...] bi sadece bikini altıyla girerken, daha sonra o üstünü giymek zorunda kalırsın” diye anlattığı dönemde, etek/elbise gibi kıyafetleri giymek istememesi üzerine, annesinin Funda’yı bir gün döverek, ona etek elbise giydirmeye çalıştığını hatırladığını anlattı. Butler’ın belirttiği gibi “kızı kızlamak” süreci, bu bağlamda onu taşıyan bedeninin de o kimliğe uygun şekilde gerek kendisine biçilen rollerle gerek de ona uygun olarak kodlanan dış görünüşle donatılmasını beraberinde getirmektedir.

## Kaynakça

- Berktaş, Fatmagül (2012). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, Judith (1993). “Kritik Queer”. Sibel Yardımcı&Özlem Güçlü (ed.). *Queer Tabayyül*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Butler, Judith (2010). *Cinsiyet Belası*. Çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Butler, Judith (2014). *Bela Bedenler*. Çev. Cüneyt Çakırlar ve Zeynep Talay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Crawley, S. L. (2001). “Are Butch and Fem Working-Class and Antifeminist?” *Gender and Society*, 15(2), 175-196.
- Direk, Zeynep (2014). “Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi”. Zeynep Direk (ed.). *Cinsiyetli Olmak Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Faderman, Lillian (1991). *Odd Girls and Twilight Lovers: A History of Lesbian Life in Twentieth Century America*. New York: Penguin.
- Foucault, Michel (2012a). “Tımarhaneler, Cinsellik, Hapishaneler”. *İktidarın Gözü*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2012b). *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Jackson, Stevi, & Scott, Sue (2012). *Cinselliği Kuramlaştırmak*. Çev. Selen Serezli. Ankara: NotaBene Yayınları.
- Kaos GL (Dü.). (2012). *Sık Sorulan Sorular*. Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Levitt, H., & Hiestand, K. (2004). “A Quest for Authenticity: Contemporary Butch Gender”. *Sex Roles*, (50), 605-621.
- Özbay, Cenk & Soydan, Serdar (2003). *Eşcinsel Kadınlar Yirmi Dört Tanıklık*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sancar, Serpil (2011). *Erkeklik : İmkansız İktidar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Savran, Gülnur A. (2013). *Beden Emek Tarih Diyalektik Bir Feminizm İçin*. İstanbul: Kanat Kitap.
- Singh, D., Vidaurri, M., Zambarano, R., & Dabbs, J. (1999). “Lesbian Erotic Role Identification: Behavioral, Morphological, and Hormonal Correlates”. *Journal of Personality and Social Psychology*, (76), 1035-1049.
- Walker, J., Golub, S., Bimbi, D., & Parsons, J. (2012). “Butch Bottom-Femme Top? An Exploration of Lesbian Stereotypes”. *Journal of Lesbian Studies*, 1(16), 90-107.



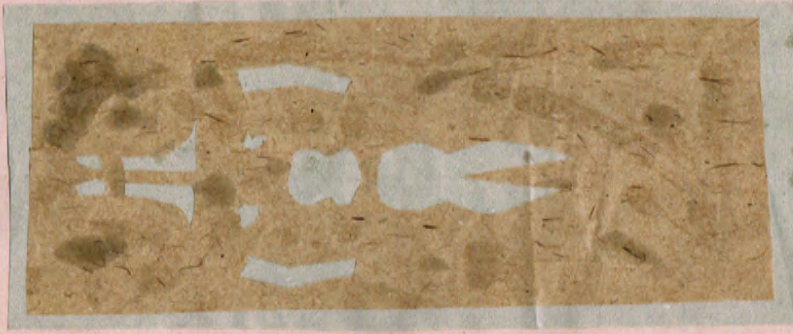
# ÖZGÜR ERKÖK MORODER

Self-Pleasure  
Fascicule for  
Displeased  
Powers

2014  
Memnuniyetsiz  
İktidarlar için Nefs'i  
Memnuniyet Fasikülü

1981'de Ankara'da doğdu. Mimar Sinan Üniversitesi Resim bölümü'nden mezun olduktan sonra, Yıldız Teknik Üniversitesi Sanat ve Tasarım yüksek lisans programını "Performans Sanatı, Queer Teori ve Aktivizm" konulu teziyle bitirdi. Ha Za Vu Zu sanat kolektifinin üyesi olan sanatçı Berlin'de yaşamakta. Sesperisi adıyla gerçekleştirdiği kostümlü müzik gösterilerinin yanında, performans, çizim, video, kostüm tasarımı, müzik gibi alanlardaki çalışmaları, çoğunlukla toplumsal cinsiyet, beden ve gündelik hayat politikalarına odaklanmaktadır. Sanatçının bu dergide yer alan "Memnuniyetsiz İktidarlar için Nefs'i Memnuniyet Fasikülü" çalışması Apartman Projesi Berlin bünyesinde açılan "Stay With Me" sergisi için üretilmiştir.

Erojen Bölge Kostümü  
Kalıbı

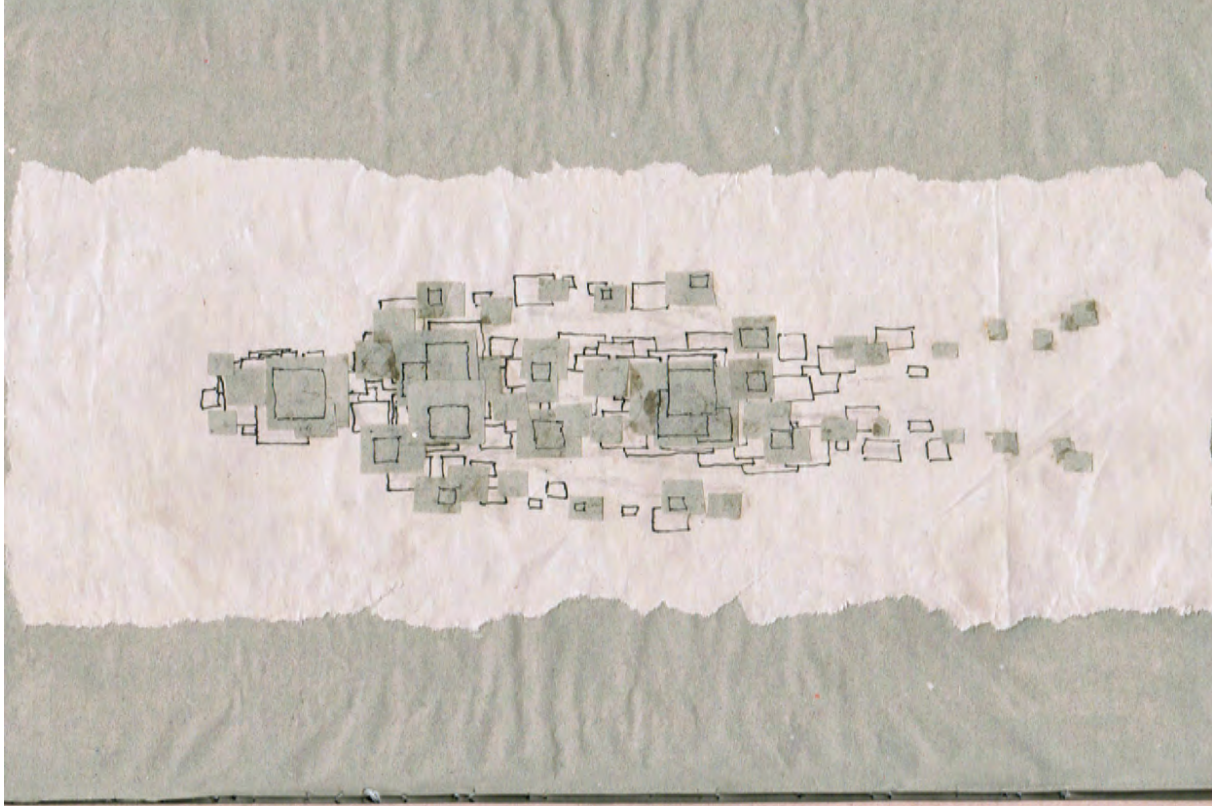


Erogenous Zone Costume  
Pattern



Orgasm is a reflex of  
Autonomic Nervous System  
It may be triggered in  
various ways.

orgazm etonomik sinir sisteminin  
bir reflexidir.  
Büyük farklı şeklide tetiklenebilir.



**deneysel tavsiyeler  
uydurma egzersizler**

**experimental implications  
and fabricated exercises**

Eğer 1'den fazla yüzünüz  
varsa  
BASTIRMAYIN, SIKIKIN  
If you have more than 1  
face  
don't SUPPRESS but  
INFLATE



1) dışların yerlerini  
kaydırma  
shift the senses



2) Sığırilebilir  
Yedek Yüz (ür)  
işve dış kısımlara dayanıklı

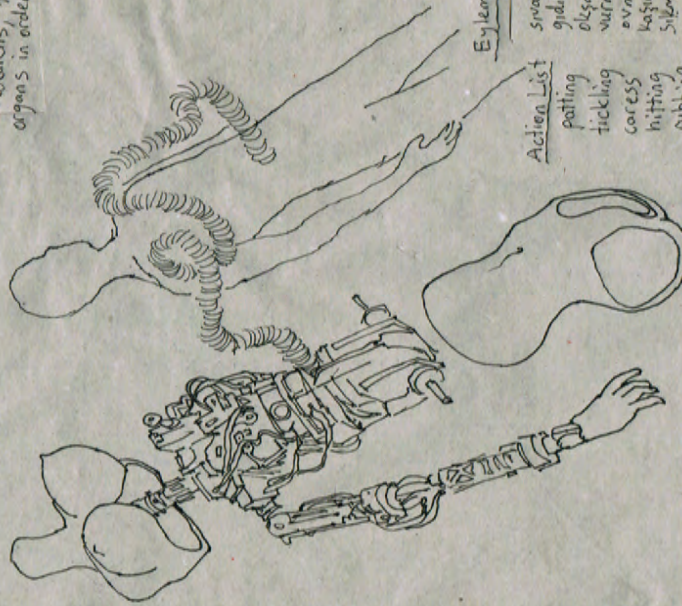
2) Inflexible Extra Face(s)  
resistant to Inner and Outer conditions



Kıyafetleri Kopyasını Yükle  
Load Yourself to your Copy  
own

- Son yapılan tibbi araştırmalara göre,  
orgazm için cinsel organa ihtiyacı  
olmayabileceği  
belirlendi.

- According to the recent medical  
researches, there is no need for genital  
organs in order to have orgasm.



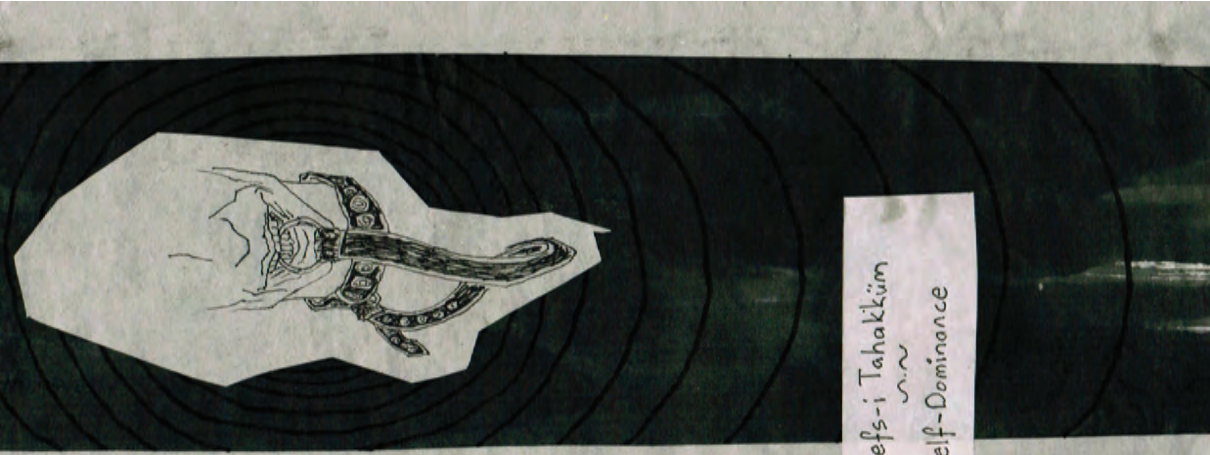
- Kendini kopyasına yükle ve  
kendini masturbasyon yaparken izle.  
- Load yourself to your own copy and  
watch yourself masturbate

#### Eylem Listesi

swatlamak  
gırtlama  
ölçsüme  
vurma  
avma  
kasma  
silme  
sürtme  
silme

#### Action List

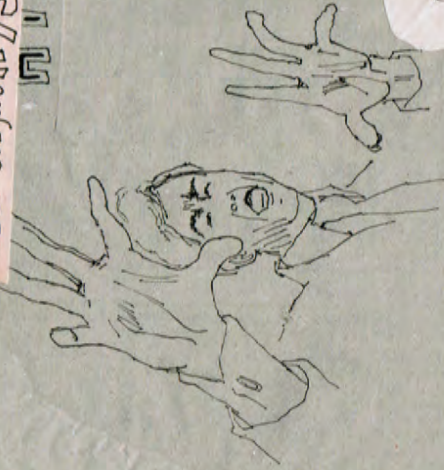
patting  
tickling  
corress  
hitting  
rubbing  
scratching  
sweeping  
sweeping  
Swabbing



5. Nefs-i Tahakküm  
Self-Dominance

EXCLUSIVE:

# özel dosya: HYSTERIA!

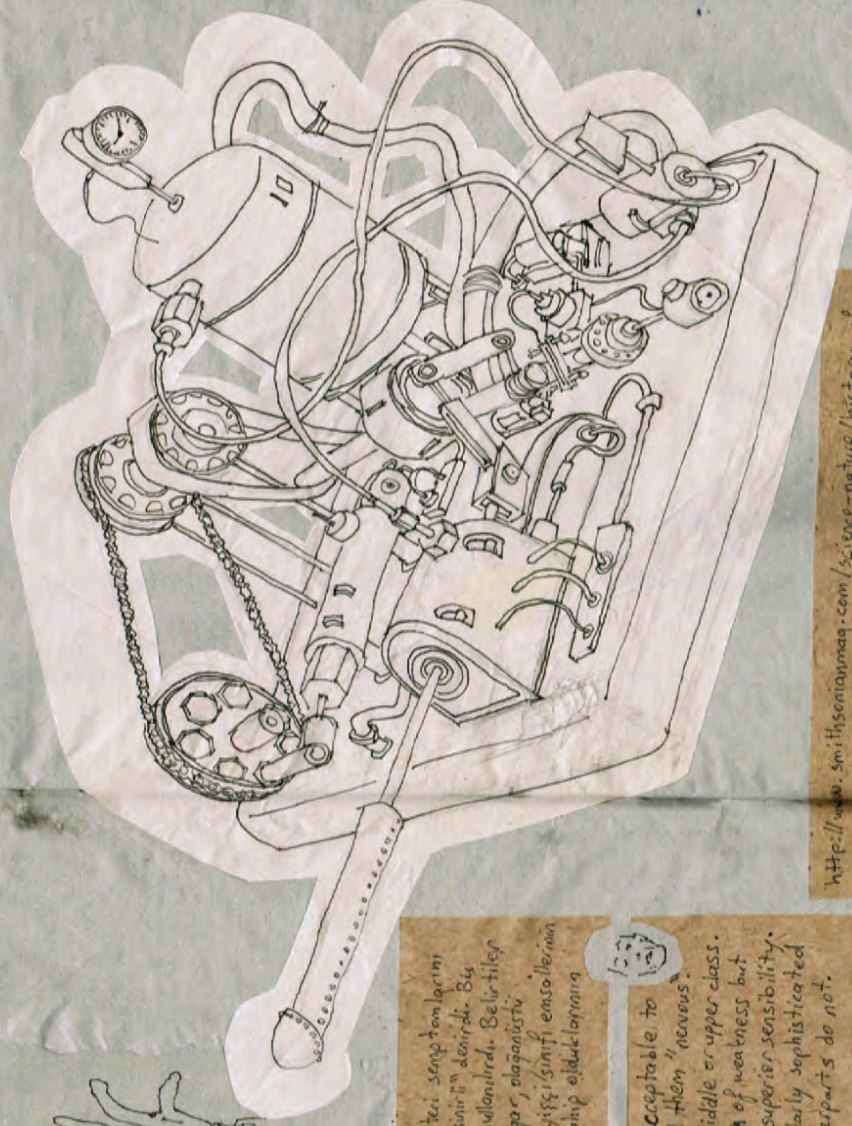


18. yy İngilteresi'nde ve İskoçya'da erkeklerde histrici semptomlarını tanımlamak, kabul edilebilir bir durumdur. Kendilerine "sinirli" denirdi. Bu tanımlama üst orta ve alt sınıf erkekler için kullanılırdı. Belirtiler zayıflık ve erektilite dahi olmak değil, rafine, upper, plajonistü duyarlılıkların işaretidir. Histerik olmak yiğit/sıfıfı emsollerinin aksine - özellikle sofistike bir sinir sistemine sahip olduklarına göstergeydi.

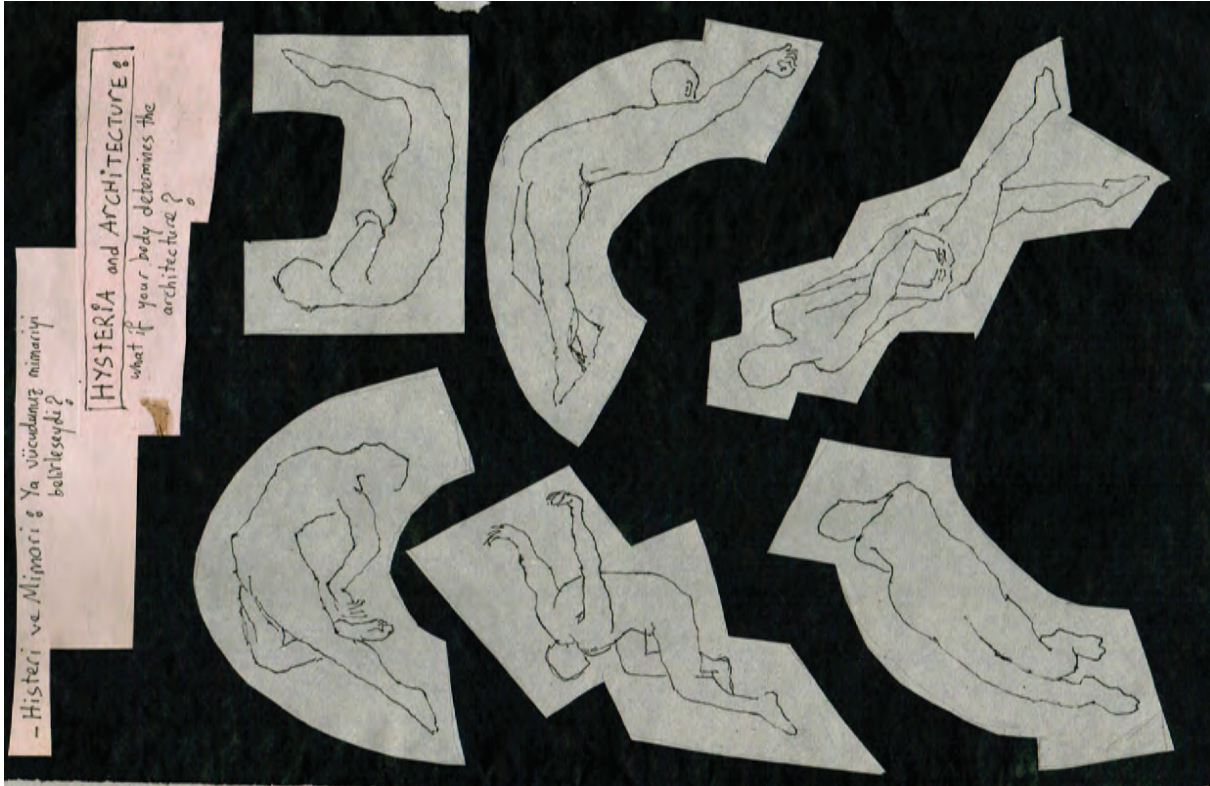
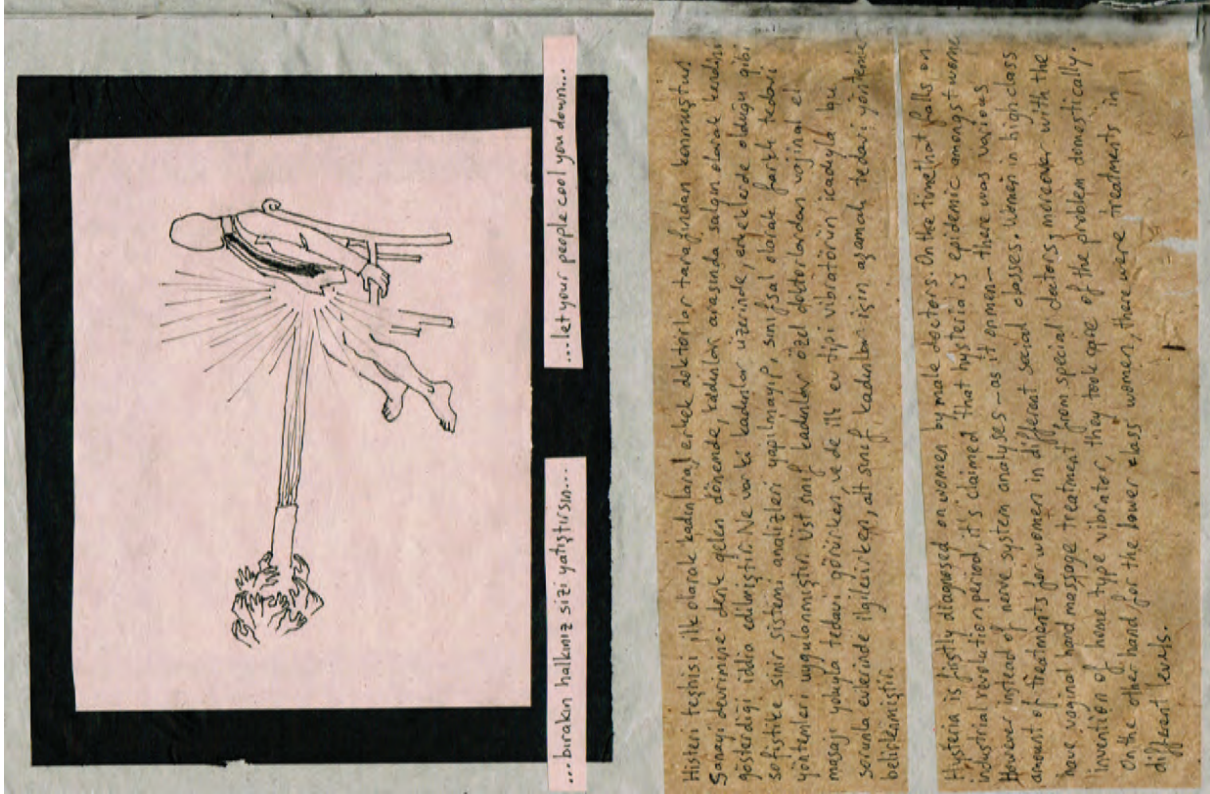
In 18th Century England and Scotland, it was acceptable to acknowledge hysteria symptoms in men and call them "nervous". The label was applied to men who were upper-middle or upper class. They interpreted these symptoms not as a sign of weakness but as a sign that they had a refined, civilized, superior sensibility. Being hysterical is a sign of having a particularly sophisticated nervous system that their working class counterparts do not.

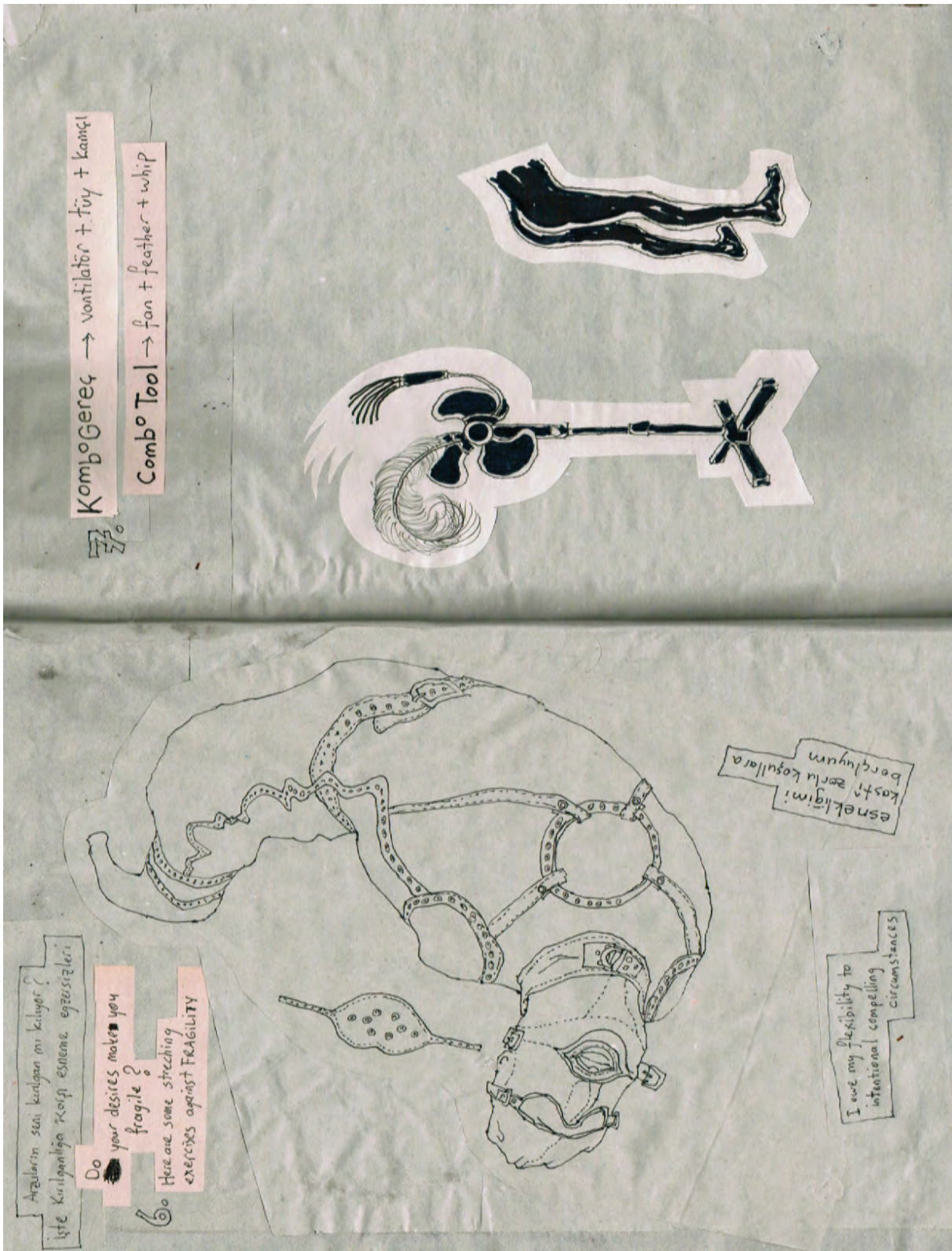
- 1991 medal Titrüşken → Sunnetli ve Sunnetsiz seçenekleriyle ... geçmişe özlem duyanlar için

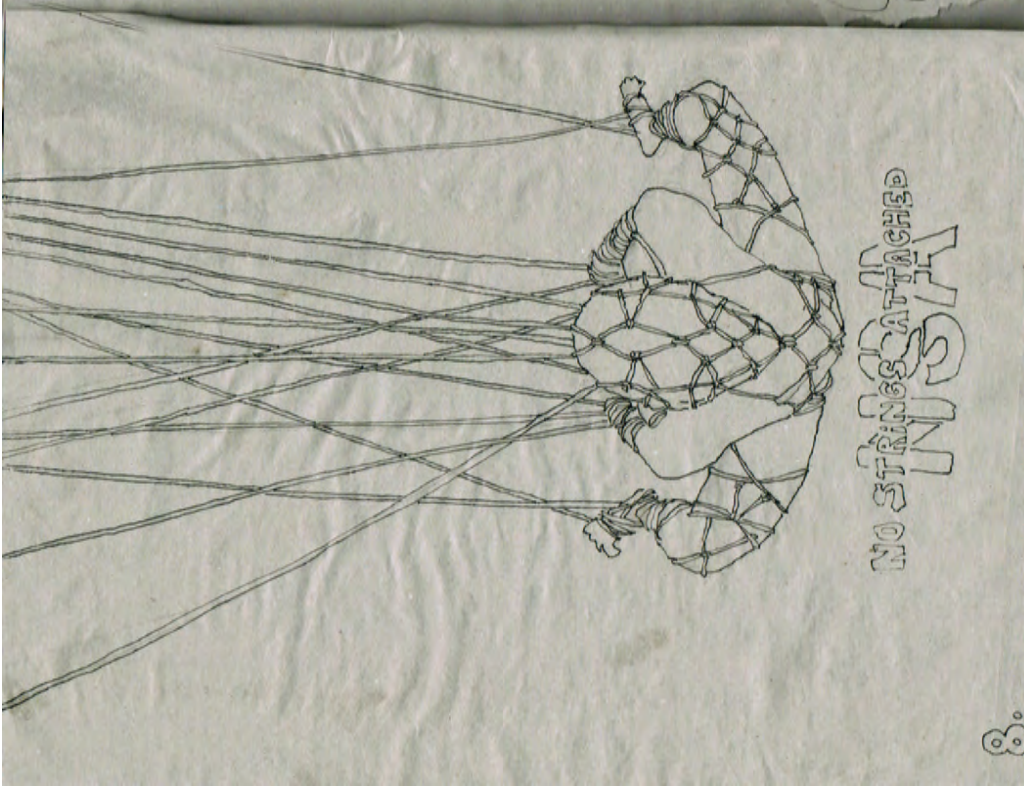
A Vibrator from 1991 → circumcised and uncircumcised options ... For the ones who's longing for the past



<http://www.smi.hispaniaimga.com/science-nature/history-of-the-hystical-man-4332905/?no-ist=8;page=1>





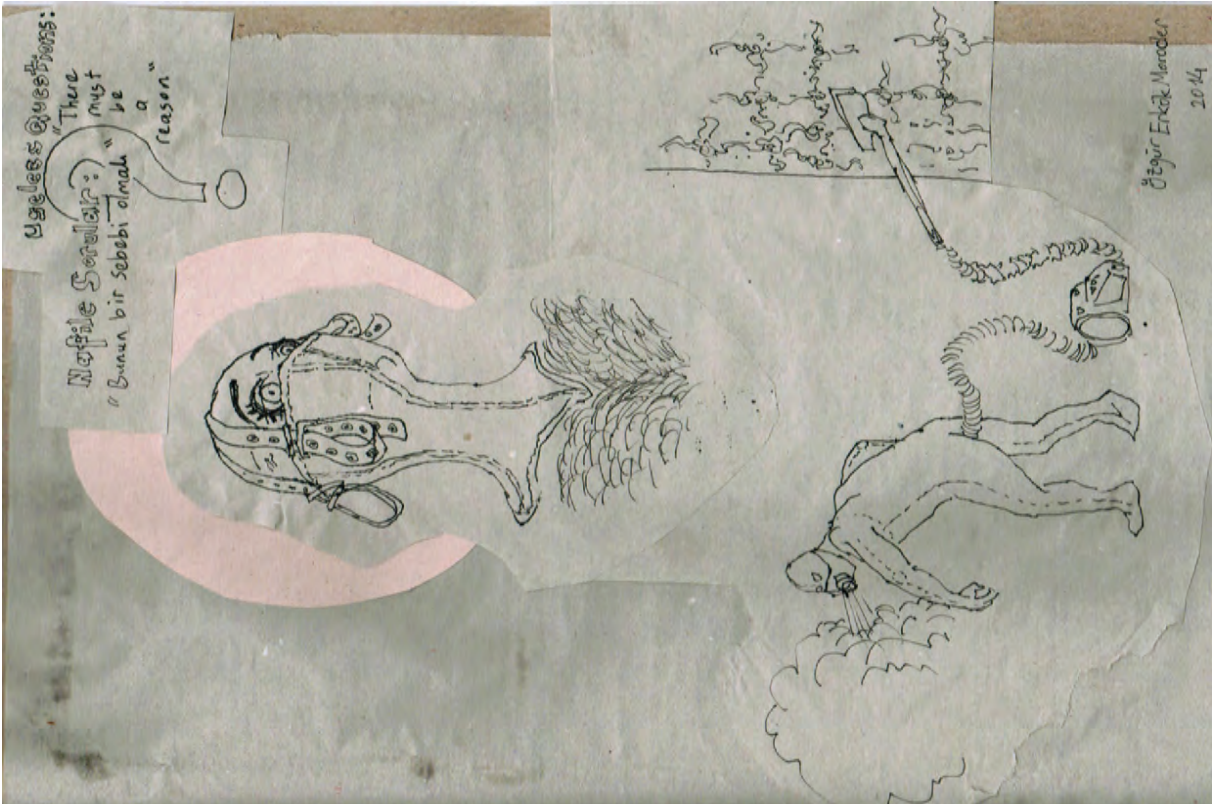


# NO STRINGS ATTACHED

80

Başınıza eldağın mı düşünmüyorsunuz?  
Bu egzersizi türlemleriyle yapalım ve  
ayrı şekilde düşünmeye devam edin.

Do you think that you are independent?  
Then do this exercise with the  
variations and go on thinking the  
same way.



پس چه سبب است؟  
There must be a reason  
Nefisli Soruldu:  
"Birşey bir sebebi olmaz"  
"Reason"



Özgür Erkek Mercedes  
2014



# “Başka bir yöne, kenarlardan aşağılara, oradan içeriye”: Jack Halberstam ile bir buluşma

## Begüm Başdaş

Karşı hegemonik olanın ve madunun kuramcısı olarak kendisini tanımlayan Jack Halberstam Mayıs 2014’te Kaos GL Derneği’nin düzenlediği Uluslararası Homofobi ve Transfobi Karşıtı Buluşma kapsamında Ankara’daydı. Jack Halberstam, Gülkan/Noir ve ben yorgun bir akşamın sonunda biraz sohbet ettik.<sup>1</sup>

Jack Halberstam ile konuşacağımız konuları düşünürken tek bir soru vardı aklımda: “Mutlu mu olmak istiyoruz?” Daha iyi, daha güzel bir gelecek kaygısından çıktığımız zaman, kendimizi çuvallamanın kollarına bıraktığımızda, ve vahşi yanımızı yeniden sevmeye çalıştığımızda bizi ne bekliyor? Lauren Berlant’ın yaklaşımını bu soruya uyarlırsak<sup>2</sup>, belki de mutlu olmamızın önündeki en büyük engel mutluluğa olan bağlılığımızdır diyebiliriz. Mutlu olmak konusunda çuvallamaya, mutlu olmak için verilmiş bütün değerlerden ve pratiklerden vazgeçmeye ve yüzümüzü başka yere çevirmeye cüret etmek bize neye patlar?

Bu soruları Halberstam’ın yakın zamandaki çalışmalarında sorunsallaştırdığı unutmak, çuvallamak, cüret etmek gibi kavramlardan, queer’in yetmediğini önerdiği yerlerde anarşizme ve vahşiye uzanarak konuştuk. Halberstam’ın bazen şaşşal, bazen de vahşi olarak adlandırdığı arşivler ağırlıklı olarak Anglo-Sakson dünyadan gelecek yerelimize göz kırıyor, ama asıl yöntemsel olarak bu dünyaya farklılıklarımızla birarada atılmış olma halimize yönelik başka türlü bir gelecek tahayyülüne olasılık yaratıyor. Halberstam sizi tutar mı bilmiyoruz, ama önerdiği bazı hazmı zor kavramları burada birlikte düşünmeye çalıştık.<sup>3</sup>

Jack Halberstam Güney Kaliforniya Üniversitesi Amerika

Çalışmaları ve Etnisite, Toplumsal Cinsiyet ve Karşılaştırmalı Edebiyat bölümlerinde çalışmalarını yürütüyor. Genellikle popüler kültür, queer teori ve toplumsal cinsiyet kavramları üzerine konuşmalar yapan Halberstam’ın kitabı Çuvallamanın Queer Sanatı Sel Yayıncılık - Queer Düş’ün serisinden 2013 yılında yayımlandı.

**Begüm: Türkiye’de yaşadıklarımızdan sonra ve diğer birçok sosyal hareket için “Unutmayacağız” çok yaygın ve önemli bir söylem. Oysa son çalışmalarında sen sık sık “unutmak”tan bahsediyorsun. Bu konuda konuşarak başlayalım mı?**

**Jack:** İnsanlardan unutmak ve hatırlamak arasında bir seçim yapmalarını istememeliyiz. Hepimiz hatırlıyor ve unutuyoruz. Unutmaya karşı çıkan argüman, bir bakıma madun altkültürün, devletin hiç ihtiyaç duymadığı, bilakis yok olup gitmesinden sevinç duyduğu tarihi koruma arzusuydu. “Unutmayacağız” demeyi anlıyorum, evet, azınlık hareketler için kimsenin tutmadığı arşivlerini tutmak çok önemli. Ama aynı zamanda unutmayı, unutturmayı devlet stratejisi, hatırlamayı da bunun panzehiri haline getirmemek lazım. Burada bir hata var. Pek çok queer için mesele, evdeki o heteroseksüel kültürlenmeyi unutmak olabiliyor. Queerliğinizin meşruiyet kazanması için heteroseksüel eğitimimizi unutmaya ihtiyacımız var. Bu benim için çok bariz ve unutmamanın hatırlamaktan daha iyi olduğu nokta da tam olarak burası. Her zaman verdiğim örnek *Finding Nemo* filmindeki Dory karakteridir. Çünkü Dory’nin o devasa okyanusta seyrederken bir dakika öncesine dair hiçbir şey hatırlamama, dolayısıyla her daim doğaçlama yapma gibi bir avantajı vardır. Bu kendisine bir çeşit anarşist duyarlığı katıyor ve o koca boşlukta seyretmesini kolaylaştırıyor.

Unutmak hakkında çalışmaya ilk başladığımda bunu bir stratejiye veyahut da bir taktiğe dönüştürebileceğimi düşünüyordum. Artık böyle düşünmüyorum. Unutmak güçsüzlerin silahlarından sadece biri. Unutmak, hatırlamak yerine yapmamız gereken şey değil. Hatırlamakla birlikte yapmamız gereken şey. Değil mi? Öbür türlü geleneğin altında kalabiliriz. Geçmişimiz çok ağır. Sizden önceki kuşağın size verdiklerini kendi kuşağınızda yeniden üretmeniz gerekir ki bu çoğu insan için çok ağır bir yük. Bu yüzden unutmak devam edebilmeniz sağlar.

### **Ama Dory'nin yoluna devam edebilmek için bildiği şeyler var.**

Dory'nin bir bilgi tabanı var. Baştan sona kaybolmuş gibi gözükse de aslında Nemo'yu bulan da o. Okyanusta seyrediyor. Balinalarla konuşuyor. Kendi dünyasındaki canlıların arasında para etmeyen, enderleşmiş bir bilgisi var. Bu alternatif bilgi kümesini biz kendi queer deneyimlerimizden biliyoruz. Dünyada geçerliliği olmayan bilgilerimiz bizim hayatta kalmamız, insanlarla tanışmamız, sosyalleşmemiz ve bu dünyada farklı bir şekilde olmamız için çok kullanışlı.

### **Bunlara hayatta kalabilmek için kullandığımız alternatif taktikler, alternatif psiko-coğrafyalar da diyebiliriz miyiz? Unutmak kavram olarak neden burada özellikle önemli ve farklı?**

Heteroseksüel kültürün kesişim noktası yalnızca büyüyüp istediğiniz kişi olmanız değil, büyüyüp anne ve babanız gibi olmanızdır. Kim olduğunuzu hatırlamak, anne ve babanızın kim olduğunu hatırlamak, bir miras bırakmak, yeniden üretme mantığıyla dedeleriniz ve ninelerinizden çocuklarınıza kadar uzanan bu büyük zincire kendinizi dâhil etmek... Bu yeniden üretim çemberi, hatırlamaya dair bir anlatsal çerçevede her zaman hazır ve nazır bulunmanızı talep eder, queerler ise bunun dışına çıkar.

### **Gezi Parkı eylemlerini düşündüğümüz zaman, “unutmayacağız” farklı bir düşünce yapısı oluşturmuyor mu? Israra soruyorum, ikna olmadım sanki.**

“Unutmayacağız”ı zaten çok öyle parçalayıcı bir slogan olarak görmüyorum. İşin can alıcı noktası şu ki, Holocaust'ın “asla unutmama”sından ortaya çıkan ideolojik bilgi, Avrupa'daki beyaz milliyetçiliğin Holocaust'ın farklı biçimlerde ve farklı grupla-

ra karşı uzantısı olduğu düşünüldüğünde gerçekten şaka gibi. Madem ki hiç unutmayacaktık, madem ki bu korkunç soykırımını bir daha asla tekrarlamayacaktık, o zaman neden Romanlar –ulussuz oldukları için Holocaust'ın esas hedefi olanlar– bugün Avrupa'nun en çok zulme uğrayan halkı? Neden Almanya kendini hâlâ beyaz bir ulus olarak tanımlıyor? Neden “siyah bir Alman” kavram kargaşası oluyor? Holocaust'ı sürdüren milliyetçi Hristiyanlıkken, Avrupa'nın en büyük hedefi neden İslam? Haliyle bu “asla unutmama” ihtar, aslında savaştan önceki geçmişi hatırlayan ve hiçbir şey olmamış gibi devam eden bir başka hatırlama biçiminin gerekçesi. Benim için unutmaktan, Holocaust öncesi toplumdaki kopmaktan daha bariz bir şey var, o da onun uzantısı olduğumuz. Yalnızca Nazi Almanyası'ndaki değil, Polonya'da, Ukrayna'da, Rusya'da, İtalya'da yaşananların ırksallaştırılmış milliyetçiliğin bir uzantısı olduğunu söylemek için faşist olmamız gerekmiyor. İngiltere'de İngiliz Milliyetçi Parti yeniden canlanıyor. Fransa'da Le Pen tekrar popüler oldu. Hepsi de Holocaust'tan alınan dersleri asla unutmamamız gerektiği konusunda hemfikir. Şu anda bu gülünç bir klişe ve ben bunun çok dayanıklı bir slogan ya da yıkıcı bir hareket olduğunu düşünmüyorum. Şimdilerde Ukrayna ve diğer yerlerde gördüğümüz anarşinin çarpıtılması durumuna rağmen bu tür klişelerden uzak duran ve dünyayı her gün yeniden kuran, doğaçlama, önceden kestirilemeyen ve şaşırtıcı anarşist bir protesto yöntemine hâlâ inanıyorum. “Unutmayacağız” tarzı sloganlar ise bu dakikadan bir sonraki dakikaya bir düzenliliği temin eder. Normatif zamanda eksik bir adım gibi. Unutmak kaotik zamandır. Queer zamansallık hakkında düşünmek daha çok ilgimi çekiyor ve unutmak da bu zaman ve anlatının bir parçası.

### **O zaman unutmak, yepyeni başka bir şeye başlangıç için değil...**

Hayır. Bu, tıpkı unutkanlığın ölümcül olabileceği gibi hafızanın da zorlayıcı olabileceğini fark etmekle ilgili. Hafıza da zorlayıcı, normatif ve muntazam olabilir. “Unutkanlık olmadan yenilenme olmaz” diyen Nietzsche'dir. Tekrar, tekrar ve yine tekrar etmeye boyun eğersin çünkü hafıza bir sonraki şeyin bir öncekinin devamı olmasını talep eder. Nietzsche kesinlikle parçalanmanın filozofu. Queerler ve radikal siyasi projelere sahip insanlar olarak her şeyi hiç bitmemecesine alt üst etmek istiyoruz. Kendini yeniden üretmek sistemi kalıcı olarak alt üst etmek istiyoruz. Ama senin demek istediğini de anlıyorum.

### **Unutmaktan çuvallamaya geçelim. Cesaret etmeliyiz di-**

**yorsun. Gelecek için bir umut beslemeden veya bir ütopyaya inanmadan, cüret etmeye çağırıyorsun. LGBTİ'ler derinden çuvallamak nedir çok iyi biliyorlar. Fakat gerçekten senin dediğin gibi kaybedecek bir şeyimiz yok mu? Ne için cesaret ediyoruz? Lee Edelman'ın yazılarını da biraz düşündüğümüz zaman, gelecek ve çuvallamak hakkında ne düşünüyorsun?**<sup>4</sup>

Edelman'a karşı bir sempatim var ama tıpkı Jose Munoz gibi kendisine katılmıyorum. Farklı özne konumları ve onların gelecekçilikle ilişkisinde büyük bir fark var. Zira geleceğin kalıcı olarak engellendiği insanlar çoğu zaman beyaz olmayanlar, burada da Kürtler. Devletin, "No Future" (Gelecek Yok) sloganına rıza göstermeleri ve gelişip zenginleşmelerine yardım etmek için herhangi bir menfaati olmadığı bu insanlar yavaş bir soykırımın parçası oluyor. ABD'de olan da bu. Siyahların yaşam beklentisini kısalttınız; hapse girme ihtimalleri on kat daha yüksek, yoksulluk içinde yaşama olasılıkları daha fazla, işlerinden atılabilirler vs. Haliyle risk "No Future"ın bir punk sloganı olduğunu bile bilmeyen beyaz bir adamın "No Future" demesinden çok farklı. Bu çok garip, "No Future" fikrinin nereden geldiğini sanıyor acaba? Hepimiz onun bir Sex Pistols şarkısı olduğunu biliyoruz ama o bilmiyordu. Virginia Woolf'tan, Lacan'dan alıntı yapıyor ve onun aslında bir punk şarkısı olduğunu söylediğinizde "yani şimdi bu meşrulaştırıyor mu?" diyor ki daha da kötü...

Bu fikirde katıldığım nokta şu: Heteronormativite çocuk aracılığıyla geleceğe yapılan bir yatırımın üzerine kuruluyor. Bu kadarı doğru. Ama sadece bunun normatif söylemin bir parçası olduğunu, haliyle de geleceğin ütopya arzularımızın anlatı konumu olmaması gerektiğini söyleyerek geleceğin önünü kesemezsiniz. O zaman elimizde ne kalır? Tembel tembel, her şey boş hissiyle baş başa, hiçbir yere gitmeyen isyancı duruşla kalakalırız. Her şeye küfredebilirsin ama günün sonunda ne yapacaksın? Kendisine bir yere kadar katılıyorum ve sonra şunu diyorum: İstedğim, "Gelecek yok" demek değil- tüm özelemlerimiz, genellikle anaakım siyasi hareketlerin ya da hep daha iyiye yönelik ilerleme anlatılarının çeşitlemeleri olarak önceden belirlenmiş geleceklere göre şekillenmemeli. Bir gelecek anlatısına göre her şey daha iyiye gidiyor, bir diğer gelecek anlatısına göreyse bugün fedakârlıkta bulunuyorum çünkü çocuklarım benim mirasımı cennete taşıyacak. Bir diğeri ise, Hristiyanların yaptığımız iyilikler sayesinde Tanrının bizi tanıyacağı anlatısı. Tüm bu anlatılar, şimdide olanı gelecekte olacak için ertelıyor. Normatif bir oluşumun içinde bulundukla-

rını anlayabiliyorum ancak queer özlemin aynı döngüyü takip etmesi gerekmiyor. Yani şeklini bugünden seçemediğimiz bir gelecek adına çalışmak istiyoruz diyebiliriz. Ne olduğunu size henüz söyleyemeyeceğimiz bir ütopya üzerinde çalışıyoruz, cüret etmek diye ben buna derim. Bunun için çalışsınız çünkü zenginlere daha fazla para akıttığımız, daha da dindarlaşmak için doğayı yok ettiğimiz dünyada boktan bir hayat sürdürdüğümüzü biliyorsunuz. Bunlara boyun eğmemiz gerekmiyor, bu yüzden de büyük ihtimalle farklı oluş biçimlerine dair yatırımlarımız olabilir. Bence sorun feminist ya da queer bir hareketin, bizim ütopyamız X ya da işte evlenmek istiyoruz, devletin bizi tanımasını istiyoruz -ya da neyse artık- dediği zaman ortaya çıkıyor. Bence fark burada. Geleceğin ne getireceğini bilmeden yine de farklı bir geleceği seçmek.

**Bunları bu şekilde konuşmak elbette çok heyecan verici. Fakat senin de bildiğin gibi feminist perspektiften gelen eleştiriler feminist öznenin kaybolması ve bu queer gelecek tahayyülünün politika yürütmeyi imkânsızlaştırması endişesi üzerine kuruluyor.**

**Gülkan: Ayrıca, ya bazı kadınlar / queerler senin gibi değil? Kırılganlıklarımız var. Her queer özne cesaret edebilir mi? Devamlı cesaret ediyorsun, her seferinde daha iyi çuvallıyorsun. Ama bazen de çuvallamaktan yoruluyorsun. Şiirsel bir yanı var tamam, ama...**

Başarının nasıl görüldüğüne bakın. LGBT haklarının nerelerde "ilerlemiş" olduğunu gösteren haritalara bakın. Avrupa ve ABD'nin gelip sizi gerici hükümetlerinizin korkunçluklarından koruyacak yüce gönüllü babacan figürler olduğu düşüncesini tüm dünyaya satmakta başarılı olduk. Haydi Uganda'ya, Jamaika'ya gidelim. Nasıl davranılır bilmeyen o insanları LG-BT'lere hoşgörülü olmadıkları için cezalandıralım.

Başarısızlıktan bahsederken failin "tamam, bugün başarısız olacağım" dediği bilinçli bir karardan bahsetmiyoruz. Başarısızlık, "Para kazanamayan ressam, başarısız; komşularını soyup soğana çevirmiş bankacı, başarı timsalisin" şeklindeki toplumun değerlendirme yapısıyla oluşuyor. Başarısızlık ne kadar para kazandığınla ölçülüyorsa, nüfusun yüzde 1'i başarılı, kalan 99'u başarısız demektir. Bu mantığın başarısız addettiği yüzde 99 ile politik bir dayanışmaya girmek kıymetli olacaktır.

**Begüm: Aslında çuvallamanın -ya da kaybetmenin- bize çok aşına olan ve görmeyi öğrendiğimiz bir hali de var.**

Başarısızlığın bildiğimiz romantik versiyonu erkek egemen bir anlatıdır. Erkek kaybettiğinde bile kazanır. İnanılmaz bir şey bu. Kaybetse romantik, kazandığı zaman da zaten kazandığı için seviliyor. Yenilmişse de çekici. Hayatında devam eden başka şeyler var. Başarısız olan bir kadın ise çekici değildir. Başarısız olan queer rezil kepazedir. Bu sözümona tarafsız değerlendirmeler toplumsal normlarla dolu. O zaman ya toplumun anlayışına göre başarmayı seçeceksin ya da başka bir yola gireceksin. Başarısızlığı kucaklamanın henüz ne anlama geldiğini bilmesen de en azından şeytanla pazarlığa girmedini bileceksin.

Neye cüret etmek derim biliyor musun? Bizi rahatlatan başarıyı işaretlerini bırakmaya cüret etmeye. “Eziliyorsunuz, tehlike altındasınız, biz burdayız, sizi kurtaracağız, koruyup kollayacağız. İyi bir iş yapıyoruz” cümleleri sarf edildiğinde herkes iyi hisseder. Ama bu bir yalandır. “Sizin güvenli geçişinizi temin altına alacağız ama ırkçılığı daha fazla dert edinmeyeceğiniz söz vermeniz gerekiyor. Artık etnik azınlıkların derdine düşmemeniz gerekiyor. ABD’de olan bu işte. Yüce Mahkeme, eşcinsel evliliği onayladığı gün Güney’deki yoksul siyah topluluklara koruma getirilmesini reddetti. Anlaşma böyleydi. Biz eşcinsel evliliğe izin vereceğiz ama sizin de artık siyah seçmenleri korumayı dert edinmemeniz gerekiyor. Beyaz gey ve lezbiyenler de buna tamam, olur diyor.

### **Bu neoliberal homonormatif politikaların kaçınılmaz sonucu.**

Dünyaya baktığımızda LGBT’lerin sadece nefret suçları mağduru olmadıklarını görüyoruz. Aynı zamanda Hollanda hükümetinde Müslüman karşıtı politikalar oluşturan LGBT’ler var. Karayipler’de, Johannesburg’da seks turizmi yapan LGBT’ler var. Tayland’da reşit olmayan oğlanları satın alıp dolarlarını seks için kullanıyorlar. Eşcinsel erkekler ve patriyarkadan, eşcinsel erkekler ve seks turizminden, eşcinsel erkekler ve siyasî makamdan bahsedelim! Bunlar mühim meseleler ama insanlar konuşmak istemiyor. Bu da neoliberal başarının karanlık yüzü.

### **Peki ya mutluluk?**

Bu bir Sara Ahmed sorusu mu?

**Hem evet, hem hayır. Aynı zamanda belki bir Lauren Berlant sorusu diyebiliriz. Queer kavramı ile birlikte düşündüğümüzde mutluluk sana ne ifade ediyor?**

Sara Ahmed’in kitabında, *Feminist Killjoy* “feminist ömür törpüsü”<sup>75</sup> kadınların ve özellikle de feministlerin nasıl her daim ahlâki ızdırabın yanında, tadı tuzu olmayan ve herkesin neşesini kaçırmak zorunda olan mutsuz insanlar olarak konumlandığını inceleme biçimini çok beğendim. Tam bir ifşa. Mutluluğun diferansiyel mantığı. Harika bir şey. Benim için yazdıklarımın keyifle okunması çok önemli. Bir şey öğrenirken acıdan kıvrınmam mı gerekiyor? Neden böyle bir bedel ödememiz gereksin?. Tabii ki mihenk taşınız Deleuze ve Guattari yerine Sünger Bob Kare Şort olunca ciddiye alınmıyorsunuz. Mutluluk hakkında politik olarak şunu söyleyebilirim:

Mutluluğun maddî zenginliğe, bireysel durumlara daha az bağımlı olduğu bir dünya tahayyül edebilir miyiz? Kendi kariyerimiz yerine başkalarını düşünerek mutluluğa ulaşmamız mümkünse peki? Zihinsel dünyamızın büyük bir kısmı bu hırs ve rekabetle, hayal kırıklıkları ve özlemlerle sömürgeleştirilmiş halde. Tam da bu noktada Lauren Berlant’ın duygulanım ve duygu üzerine olan çalışması devreye giriyor. Mutluluk, neşe ve ödülün yapısı da farklı olsaydı nasıl olurdu? Siyasî hedeflerimiz tamamen farklı olmaz mıydı?

Sahip olduğunuz evin, birlikte yaşadığınız ailenin, sadık kaldığınız partnerinizin, banka hesabınızın mutluluk olduğunu düşünüyorsanız bu kendi mantığı içinde anlam ifade eder. Peki ya o mantık, yakınınız olsun ya da olmasın komşunuzla daha fazla zaman geçirmek üzerine kurulu olsaydı? Ya da yalnızca en zenginlere değil de en yoksullara yardım eden bir toplumda yaşasaydınız, her gün sokağa çıkmaktan mutlu olsaysınız? Bence bu pek çok açıdan bir tür Stuart Hall sorusu. Siyasî ufkunuz nedir ve bu ufuk, toplumsallık için inandırıldığımız siyasî ufuklardan gerçekten farklı bir şey olabilir mi? Bu zor bir soru çünkü teoride evet desek bile kendimi yeniden konumlandırıp kariyer kutucuğunu es geçip bir başkasının başına ne geldiğiyle gerçekten ilgilenebilir miyim? Lafa gelince böyle bir mutluluğu giderek daha fazla destekleyebiliriz ama şimdilik bundan çok uzağız.

**Tamam, çok harika geliyor kulağa ama öte yandan da beni huzursuz eden bir yanı var bu tanımlamanın. Biraz kişisel gelişim kitaplarında gördüğümüz mutluluk klavuzlarını hatırlatıyor bana.**

Farklı bir model sunayım mı? Saba Mahmood’un kitabını okudun mu? *Politics of Piety*, Mısır ve İslam’a özel çok iyi bir kitap. Mahmood, bir feminist olarak temelde başka bir ka-

dının özne olma halinin seninkinden çok farklı görünebileceğini, o kadar ki bunu fark edemeyebileceğini, fark etmeni istiyor. Mısır'a gidip ibadet eden kadınları gördüğünde tek düşündüğü kadınların beyinlerinin yıkandığı, kocaları ve din tarafından tabi kılındığı oluyor. Ancak etnografi çalışması yaptığında görüyor ki kadınlar bilinçli seçimler yapıyor. Dinî pratikleri, benlik duygularını geliştiriyor. Tanrı ile o bağlamda kurdukları ilişki tüm o kuramsallaştırmayı yapan özne sen olsa bile, sana erişilebilir değil.

Butler da bundan, tevazudan çok bahseder. Anlamadığın fakat seninkinden tamamen farklı bir çerçeve içinde işleyen insanların emeğini temsil eden zorluklar karşısında alçak gönüllü olmak... Ancak bu şekilde bilmediğim şeyler var klişesinden uzaklaşabilirim. Kendinden geçercesine ibadet eden birini gördüğümde anlamıyorum. Kökten dinci Hristiyan, Yahudi ya da Müslüman formunda karşıma çıktığında ise endişe duyuyorum ve yabancılaşıyorum. Ama aynı zamanda benim anlamadığım bir şey olduğunu kabul etmek istiyorum. Kökten dinci bir Yahudi de bir gece klübüne gelip kendinden geçmiş bir halde dans eden insanları gördüğünde ne olup bittiğini anlamıyor olabilir. Bu karşılıklı bilmeme ilişkileri bana önemli görünüyor.

**Doreen Massey bu dünyaya birarada atılmış olma halimizden söz eder. Fakat hâlâ farklılıklarımızla birlikte yaşamak ve birlikte harekete geçmek üzerine gerçekleştirilebileceğimiz olasılıklar veya potansiyelleri çok göremiyorum. Birarada olmak birbirimizi anladığımız anlamına gelmiyor senin de dediğin gibi. Nefret, öfke ve şiddet karşısında nasıl bir birliktelik tahayyülü kurmalıyız? Birbirimizi anlayamadığımız konusunda anlaştığımızda, bu karşımızdakinin bizi öldürmeyeceği anlamına gelmiyor. Ne dersin?**

Bu soruyu sanki sen daha iyi yanıtlatabilirsin. Sanırım sorduğun soru şu: Bu bir arada atılmışlık ilişkisinde birbirimize başka bir emperyal rejim uygulamadan, ötekini yeniden yazacak bir şekilde bilmeye çalışmadan, onları sömürgeleştirmeden ya da sizin düşündüğünüzü düşünmeye sevk etmeden nasıl var olacağız? Batı dünyasında öylesine emperyal öznelere dönüştük ki biz, bu sorunun yanıtını bilmiyorum. Bu yüzden Spivak'ın "Madun konuşabilir mi?" makalesi bu kadar önemli. Madunun ne diyeceğini bekleyelim diye değil, aslında tam da bunu eleştiriyor. "Bak Foucault, bak Deleuze, haklı olduğunuzu mu sanıyorsunuz, madunun ne dediğini bildiğinizi mi sanıyorsunuz, hiçbir şey bilmiyorsunuz." Çünkü madun konuştuğunda

tamamen farklı bir mantık içerisinde konuşur ama madun hep konuşur. Yalnızca bizim emperyal dilimizde konuşmadıkları sürece bunu bir konuşma olarak kabul etmeyiz. Hakkında söz söyleyebileceğimiz tek şey kendi sınırlandırmalarımız olabilir.

Benhabib eski bir yazısında başörtülü Müslüman bir kadının Fransız devletini başörtüsünün onun için ne anlama geldiği konusunda eğitmesinden söz ediyordu diye hatırlıyorum. Ama senin dediğin yerden baktığımızda devletin madunun dilini anlaması mümkün değil? Bu durumda nasıl bir politika gerekiyor?

Benhabib, yönetişimin bizim tek yönlü tanımlamamızın aksine çok boyutlu olduğuna işaret ediyor. Hükmediliyoruz, yönetiliyoruz ve yönetsellik bizim aracılığımızla işliyor. Bence insanlar yönetilmedikleri yerleri bulmaya çalışıyorlar. Giderek alternatifleri bertaraf etmekte ustalaşıyoruz. Benim çalışmamda bir mesaj varsa eğer o da neden sürekli altkültüre ait olanı, madunu, karşı hegemonik olanın önemini zayıflatıyoruz olurdu. Her türlü toplumsal hareketin bir etkisi olduğuna dair sürüsüne bereket kanıtımız olmasına rağmen neden hiçbir zaman bunlara inanmıyoruz? Bu hareketlerin istediğimiz etki olmasa bile bir etkisi olduğunu biliyoruz. İki yıl önce Londra'daki protestolarda yağmalama başladığında Zizek "bu protestolar anlamsız, sadece başka bir ad almış kapitalizm, baksanıza yağmalıyorlar... Başkaldırmıyorlar, tek istedikleri yeni bir televizyon" diyordu.

**Kes, gitsin!**<sup>6</sup>

Evet, kesinlikle! Ortada hakiki bir isyan nöbeti var, insanlar "yetti be, bıktım bu muhafazakâr hükümetten, şimdi de üniversiteye gitmek için para ödememiz gerekiyor, East End'de bir siyah çocuğu daha vurdular" diyerek bankalara yürüdüler. "Siz bizden çalarsınız ha, işte biz de sizden çalışıyoruz." Bu durumu farklı farklı biçimlerde okumak mümkün. Peki, Zizek ne diyor? Kapitalizm.

Doreen Massey, Marksistlerin kapitalizmi her şeye kadir olarak ele alıp kapitalizme hiçbir şekilde karşı gelinemeyeceğini söyleyerek kendilerince kusursuz bir kuram oluşturduklarını söyler. Çıkış yoktur yani. Peki o zaman ne yapacağız? Tam da bu noktada entelektüeller ne işimize yarayacak? Her makalesinde yine kapitalizm kazandı mı yazacak? "Türkiye'de olup bitenler mi, devlet tarafından sindirildi işte." Hiçbir şey olmadı. Başarısız oldular. Zaten materyalistler. Eğer bir Marksist

olarak rolünüz buysa, Marksizm kapitalizmin uşağı demektir. Çünkü bu ideoloji bize direnmek boşuna diyor. Bence en azından queerler olarak direnmenin boşa olmadığını bildiğimizi düşünüyorum. Çünkü biz hayatta kalmamızın beklenmediği hetero ailelerde büyüdük. Bunun kahramanca olduğunu iddia etmiyorum. Hetero bir ailenin içinden farklı bir kimlikle geliyorsunuz. Bir çok queer, hetero ailelerin içinden gelip yeniden ona dönüyor. O aileyi kendi evlerinde yeniden yapıyorlar. Pek çoğu da bunu yapmıyor. Pek çok insan kapitalist olmayan değiş tokuşların bir parçası. Böyle durumlarda el değiştiren para yok. Karşılık beklemeden vermek var. Sanırım ben alt kültüre ait olanın, madunun ve karşı hegemonik olanın kuramcısıyım. Bunu söylemek naif ya da romantik kaçsa da böyle yaptığım sürece entelektüel olmanın bir faydasını göremiyorum.

**Gezi Parkı eylemleri üstüne düşünürken daha önce yazdığın bazı şeyler çok zihin açıcı oldu. Diyorsun ki queer her yerde, queer bir gelecek aramamız gerekmiyor çünkü zaten hâlihazırda olan şeyler var. Sadece bunları görmemiz gerekiyor. Aynı zamanda diğer çalışmalarında da farklı varlıkların bir araya gelmesi üstüne de bir şeyler söylemiştin. Bunların arasından bakınca Gezi Parkı'nın içinde biz de farklı varlıkların bir araya gelme ve birbiri ile iç içe olma halini yaşadık – bir queerleşme aşklaşma halleri oldu. Elden ele dolaşan taşlar, çöpler, kitaplar... sokak kedileri ve sincaplar... mideye indirdiğimiz elalemin börekleri derken orada bir yaşam alanı kurabilme arzusu ile başka birarada olma halleri yaşadık. Bu konuda bir şey söyler misin?**

Çok güzel. Buna ekleyecek başka bir söz bulamıyorum. Queer olma halini LGBT'lerin varlığından başka bir şey olarak tanımlıyoruz, değil mi? Bu queer olma hali insan olmayan diğer canlılarla olan ilişkilerimize işlenebilir ve maddeselliğin o seviyesinde kendimizi ve ne yapmak istediğimizi yeniden yaratabiliriz. Bence bu yüzden buradaki insanlar Gezi'den çok fazla ilham aldılar çünkü sokağa çıkıp “katil devlet hesap verecek” diye bağırdığınız bir protestodan farklı hissettirdi. Bu çok uzun zamandır içinde olduğumuz bir oyun ve bunun bir değişim olduğunu hissettiniz. Bir şeyin farklı olduğunu deneyimlemenin kendisi bana her şey gibi geliyor. Yani aslında her şey farklı olabilir. Şimdi geleceğe dair tüm o formüle edilmiş heteronormatif şeyleri umup onlar için yatırım yapmanız gerekmiyor. Bilmeniz gereken tek şey her şeyin daha farklı olabileceği, her şeyin değiştiği ve yeniden devam edebileceğiniz. Bu kez farklı bir şey yap. Çıkmaz sokağa gelseniz de devam ediyorsunuz. Edelman'a dediğim de bu. Heteronormatif güneşli geleceğin

dışına çıkalım kesinlikle, çünkü devam edemiyorum ama sırf bu yüzden hiçbir şey yapmadığımızı söylemeyelim. İleriye gitmememiz başka bir yöne, kenarlardan aşağılara, oradan içeriye gitmediğimiz anlamına gelmiyor. Munoz'un, son çalışmasında, Jane Bennett'in yazdığı çok canlı bir materyalizme oldukça ilgi gösterdiğini biliyorum. Bu “undercommons”ın (ortaklıklar altında) yeni temelini oluşturuyor. Undercommons, Fred, Moten, Stefano ve Munoz'un çalışmalarıyla ABD'de büyük bir terim haline geliyor. İnsanlar, yalnızca birbirleriyle olan değil, birlikte yaşadığımız diğer insan dışı varlıklarla olan ilişkilerini de düşünmek için yeni bir terminoloji istiyorlar.

**Gülkan: Gezi Parkı eylemleri sırasında Çuvallamanın Queer Sanatı'nın çevirisinin redaksiyonu ile uğraşıyordum. Senin yazdıklarınla o an yaşadıklarımız arasında önemli bir ilişki olduğunu düşündüm. Aslında senin unutmak üzerine yazdığın bazı şeyler Gezi'de gerçekleşiyordu. Daha öncesinde politik hareketlerin içinde olmayan gençler, geçmiş bilinen hareketlerin hafızasından farklı bir şekilde alanlardıydı.**

Evet, kesinlikle. Bu nedenle aslında ilk önce bir harekete en gençlerle başlamak istiyorsun çünkü gençler nasıl olması gerektiğine dair kurallar tarafından kısıtlanmıyor.

**Gülkan: “Her şey 3 ağaçla başladı” diye bir klişe oldu. Büyük stratejilerle başlamadı eylemler. Senin kitabından alıntılar yapıyordum Gezi parkı eylemleri ile ilgili keşke Jack bir önsöz yazsaydı, bir selam yollasaydı diye düşündüm.**

Kitabımın Türkiye basımı için bir giriş yazmak isterdim ama şimdi düşününce insanların bunu kendilerince uyarlamaları daha iyi olur diye inanıyorum. Sonuçta Gezi Parkı protestolarının uyandırdığı fikirlerin burada nasıl dolaşımda olduğunu bilmiyorum.

**Begüm: Bu aslında aynı zamanda genel olarak çeviri meselesini ortaya atıyor. Şapşal Arşiv olarak tanımladığın ama aslında yaşadığın coğrafyaya ait malzemeler kullanıyorsun çalışmada. Türkiye'de biz bu arşive aşına değiliz. Bu nedenle çeviride kaybolan meselelerin yanında aslında bizim yaşamışlıklarımız üzerinden çeviride neler bulabiliriz üzerine düşünmek gerekiyor.**

**Jack: Güzel bir noktaya temas ettin. Ben pop kültürle ve alt-**

kültürlerle çok ilgili olmanın yanı sıra bunların her zaman bir parçası oldum. İnsanlar belli bir altkültürün kendi bağlamlarında ya da pop kültür referanslarında farklı görüneceğini fark etmediği sürece çeviri önünde bir engel olacak. Bu bir sınırlama. Sırf bu yüzden, sözün seyahatine sınır çekmemek için pek çok filozof örnek vermekten kaçınıyor. Bunu anlıyorum. Çevirmekten büyük bir onur duymakla birlikte çevirilerde beni endişelendiren şey şu: Herhangi bir kitaptaki birkaç fikir çevrilebilir olsa da çok daha fazlası kuytu köşelere gizleniyor. Türkiye'deki LGBT aktivizmi Amerika lensinden geçerek çevrildiğinde endişe duymaya başlıyorum. Belki de Amerika'daki aktivizm Türkiye lensinden geçerek çevrilmeli. O zaman Türkiye'de olup bitenin daha radikal olduğu söylendiğinde daha fazla tartışma zemini bulurduk. Ancak queer örgütlenmesi ve aktivizminin mihenk taşı ABD'den geliyor. Bu yüzden de sömürgeci çevirilerle karşılaşılıyor. Lambda adlı örgüt Yunan alfabesindeki harften ya da ABD'deki derneklerden ötürü lambda diye anılıyor. Türkiye'de homofobik şiddeti namus cinayetiyle ilişkilendirebilen, farklı konumlanışları ve hedefleri olan çok daha karma gruplar için neden bu terminolojiyi kullanıyoruz? Burası farklı bir bağlam ve bunu yeniden ABD terminolojisine ve bağlamına çevirmeye gerek yok. Çeviri işte tam da bu noktada çok indirgemeci olabilir.

### **Ama öte yandan o çeviride başka şeyler de buluyoruz.**

Doğru. ABD'den queer teori adında belli çalışmalar ihraç ediliyor. En büyük afallamalarımın birini Almanya gibi bir yerde yaşadım. ABD'den queer teori babında Hegel'i, Heidegger'i, Kant'ı merkeze koyan çalışmaları alıyorlar. Mesele queer teori olmuyor o zaman. Yalnızca Alman idealizmine dönmek istiyorsunuz. Tabii ki, Butler Hegelcidir. Butler'a bu kadar hayranlık duyulmasının kısmen sebebi Alman söylemi üzerinden çalışmasıdır. Bunun dışında kalan queer teorinin çevrilmiş olma olasılığı daha düşüktür. Hep söylerim, ABD'deki çalışmalar arasında en radikalleri ırk, etnisite ve cinsellik çalışmalarını bir arada yürüten akademisyenlerden geliyor. Bu çalışmalar Angela Davis, De Bois, CLR James, Fanon, June Jordan gibi tamamen farklı bir referans çerçevesi aracılığıyla uzanıyor. Bu, Fransız devrimine değil de Haiti'ye giden farklı bir söykütüğü.

### **Kanonlaşmış metinlerden vazgeçmek ve değiştirmek gerekiyor.**

Evet. Çevirmekten onur duyuyorum ama aynı zamanda ben çevrildim diye başka bir çalışmanın çevrilmeyeceğinin de far-

kındayım. Bu fırsatı da bakın burada ilginizi çekebilecek bir çalışma var demek için kullanıyorum. Diğer türlü her yerde aynı çalışma dönüp dolaşiyor. Nereye giderseniz gidin Judith Butler'ı ve psikoanalitik queer teoriyi biliyorlar.

### **Seni çok yorduk. Son olarak, ne geliyor? Gelecek olan çalışmalarından da kısaca söz edebilir misin? "Vahşi" şeylerden bahsetmeye başladığını görüyoruz mesela...**

Fantastic Mr. Fox analizimin olduğu "Çuvallamanın Queer Sanatı"nın sonunda garip bir şekilde Jose, Javier ve ben tam olarak aynı zamanda "Vahşilik" hakkında yazmaya başladık. Bu küçük çizgi filmin sonunda Mr. Fox kurta karşı geliyor, kurt da vahşi olanı temsil ediyor. Orada kaldım. Bu ne diye düşündüm. Hayvanlarla ilgili bu hikâyenin sonunda daha fazla evcilleştirilmiş bu hayvanın vahşi olana kafa tutması ne garip! Filme ilişkin bu nokta bana çok queer geldi. Bunun üzerine düşünmeye başladım. Sonrasında Los Angeles'ta geçen ve hipster queer mekânı olması beklenen bir gece klübünün seks işçilerinin istila ettiği bir yere dönüşmesini anlatan "The Wildness" (Vahşilik) belgeseline denk geldim. Queer hipster'lar ile beyaz olmayan seks işçisi trans kadınlar arasındaki çatışma politik olarak çok kafa karıştırıcıydı. Bu film de zaten kafa karışıklığıyla ilgili. Harika bir film. Jose, Javier ve ben film hakkında yazdık. Filmin yönetmeni Asyalı-Amerikalı bir trans erkek olan gelecek vaat eden sanatçı Wu Tsang.

"Vahşilik" teriminin, queer olmanın gücünü kaybettiği yerlerde kullanılabileceğine karar verdik. Queer LGBT'ler için bir şemsiye kavram haline geldi. Vahşilik ise asimilasyoncu olmayan bir proje hissine tutunuyor. Düzenin yeniden sağlanmasını değil de kaosun, krizlerin ve parçalanmanın yoğunlaşmasını ifade ediyor. Bu sizi anarşist, situasyonist ya da punk bir duyarlığa götürüyor. Lady Gaga örneğinde olduğu gibi Avrupa'da anarşiye karşı çok büyük bir direnç var. Çünkü insanlar anarşiyi insanları döven, homofobik ve ırkçı yasadışı gruplarla ilişkilendiriyor. Bu yüzden benim için anarşizm anarşist bir harekete gönderme yapmıyor. Onun yerine bir şeyleri karıştırmanın sonucunda yerlerine farklı bir şekilde oturmaya yönelik bir duyarlılık, estetik ya da arzuya gönderme yapıyor. Devletten kurtulalım demiyorum. Eğitim ve benzeri konularda devletin değerinin farkındayım ancak devlet bu gibi görevleri terk edeli uzun zaman oldu. Bir yandan geleneksel anarşi formunu istemiyorsunuz, diğer yandan anarşinin yerine koymak istediğimiz devlet de artık yok. Haliyle anarşinin geleneksel formlarını ve demokrasi argümanlarını kullanarak nasıl

bir siyasî yönetim formu istediğimize dair bir anlayış kazanmamız gerekiyor. Mesele bu kadar basit. Siyaset kuramcısı olmadığımızdan bunu çalışamayacağım ama pek çok insan buna odaklanıyor. Anarşinin geçtiğimiz yüzyılın başından kalma bir kavram olduğunu düşünmüyorum. James C. Scott, Ranciere, Dean Spade gibi pek çok insan, anarşiyi yalnızca anarşist bir geleceğin ötesine taşımak için düşünmek istiyor. Bu, saplanıp kaldığımız ikilikleri aşmak için bir yol. Buna anarşi yerine “vahşilik” dersek de kendimizi öteki geçmişten kurtarabiliriz. Anarşinin geleneksel tarihini unutabiliriz.

Yarisına geldiğim bir kitap var ve kitapta bu öteki gelecekte anlık resimler yakalamamızı sağlayabilecek kültürel ve siyasî parçalanmalara bakıyorum. Yaklaşan başkaldırıya, Bruno Latour’un dediği gibi, hiçbir zaman gelmeyecek olan topluluğa... Sıradaki adımı şimdiden yeniden oluşturuyoruz. Ne geleceğini bilmesek de bir sonraki adıma yol açacak koşulları şimdiden değiştirebiliriz. Bu bence anarşist bir duyarlıktır. Gelecekte ne olacağını önceden bilmeseniz de başka bir şeyin olması için koşulları şimdiden değiştirmeniz gerektiğini biliyorsunuz.

Hip hop’tan renegade hip hop’a, Kanye West’ten Angel Haze’e ve queer sanata vahşi bir arşivim var bu kez. Biraz oradan, biraz burdan karmakarışık delice bir toplama. Hayvanlar hakkında bir bölüm var; insanlar, hayvanlar ve çocuklar arasındaki ilişki hakkında bir bölüm var. Sonrasında Rite of Spring adında çok çılgın bir bale hakkında bir bölüm var, o kadar ki kendi isyan anını yaratıyor ve materyalist bir duyarlılığı var. Dediğim gibi, ordan burdan delice karmakarışık şeylerle dolu.

Hayalimizde vahşi olanı, hayvanla çocuğun bir kombinasyonu oluşturuyor. Çocuk insan öncesi olarak görülür, konuşana kadar insandan çok hayvan gibidir. Vahşi çocuk figürü bu yüzden. Vahşiliğin bir yapı eksikliği olmadığına dair bir argüman sunmaya çalışıyorum. Vahşi olanda, ormanda ya da vahşi olduğunu düşündüğümüz ne varsa onda da bir yapı vardır. Hayvan topluluklarında da sürüsüyle yapı var, toplumsallaşmış davranışlar var. Bir bakıma evcilleştirme ya da vahşi olmayan, emperyal olanın başka bir şekilde dayatılması demektir. Çocukluğa, herkesin geçtiği bir tür vahşilik deneyimi olarak büyük bir ilgi duyuyorum.

Törpülenmemiş vahşiliğin, insan topluluğuna girmeden önce eğitimle sizden alınması gerekiyor. Vahşiliğimizin törpülenmediğinde otistik ya da duygusal dengesizlikleri olan bir kişi oluyorsunuz. Ama herkes çocukluğun vahşiliğinden geçiyor.

İnsanlık halimiz vahşilikte başlıyor ve bu vahşiliğin bir kısmını siyasî tahayyüllerimiz için de kullanmamız gerekiyor. İnsanın olduğu hiçbir yerde eşitliğin örneği yok. İnsanlar arasında çok az eşitlik var.

## O zaman eşitlik taraftarı değilsin.

Eşitliği savunmuyorum, çünkü farklılıkları aklımızdan çıkarıyor, karıştırıyor ve harmanlıyor. Eşitlik yerine farklılıklar için mücadele edelim. Düzensiz farklılıkların bir nevi vahşi hali... Çocukların dünyada anarşist bir var oluş hali var - aslında hepimiz anarşistiz.

Röportaj Ömer Akpınar tarafından İngilizce’den çevrilmiştir.

## Notlar

- 1 Jack Halberstam’ın Ankara’daki buluşma süresince yaptığı sunumlar hakkında daha fazla bilgi için: Ezgi Koçak “Jack Halberstam: ‘Çuvallama’, ‘GAGA’ ve ‘Baştan Çıkarmak’ üzerine Yeni Dayanışma Alanları” *KaosQueer+* Sayı 1 Sonbahar 2014; Ömer Akpınar, “Halberstam ile Siyah Femme Lezbiyeni Dinlemek”, 19 Mayıs 2014: <http://www.kaosgl.com/sayfa.php?id=16637>. Ayrıca Begüm Başdaş, “Yeni Nesil için Yeni Feminizm: GAGA” *Kaos GL Dergisi* Sayı 133, Aralık 2013.
- 2 Lauren Berlant, *Cruel Optimism*, Duke University Press, 2011.
- 3 Gülkan/Noir’a bizimle sohbete katıldığı ve sesime sözüme el verdiği için teşekkür ederim
- 4 Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press, 2004.
- 5 Sara Ahmed’in “Feminist Killjoy” kavramının “feminist ömür törpüsü” olarak çevrilmesini öneren Umut Yıldırım’a ve kitabının çevirisini hazırlayan Sel Yayıncılık Queer Düşün serisi çalışmalarına sevgiler yolluyorum bu ufak dipnot ile.
- 6 Burada Klemen Slakonja’nın Zizek’in sunumlarından esinlenerek onu taklit ettiği “The Perverted Dance (Cut the Balls)” videosuna gönderme yapıyoruz ([https://www.youtube.com/watch?v=80X0pbCV\\_t4](https://www.youtube.com/watch?v=80X0pbCV_t4))

# Tez Tanıtımları

## Baise Moi ve Cinsellik: Öznelliğin Sınırları ve Temsiliyet Problemi

Temmuz Süreyya Gürbüz

University College Cork, Department of Film Studies

Bu tezin yazılmasındaki temel motivasyon, kültürel alanda cinsel kimlik temsiliyeti arayışının, cinsiyet normlarını dayatan iktidar mekanizmasının dışında hareket edemediğinden bahseden post-yapısalcı görüşleri odağına alan film incelemelerinin az rastlanır olmasından mütevellit bir inceleme yapma isteğidir. Ataerkil yapının baskıladığı cinsel kimliklerin ve bedenlerin medyada az, yanlış ya da eksik temsil edildiğinden bahseden feminist politika, film çalışmaları alanında da uzun süredir baskınlığını korumaktadır. Foucault'nun tarihsel olarak cinselliğin güç ilişkilerinden bağımsız incelenemeyeceğini ortaya çıkarması ve ardından Judith Butler'ın sabit bir cinsiyet ve cinsel kimlik fikrinin sınırlılığına ve dolayısıyla dışlayıcılığına olan eleştirel vurgusu, ideal bir temsiliyet politikası arayışı içindeki feminist görüşleri problematize eden bir çerçeve sunmaktadır. Bu çerçeveden hareketle bu tez, ideal cinsellik ve cinsiyet hakkında yaratılan normları tartışmaya açtığını savunduğum *Baise Moi* filmi (Virginie Despentes, Coralie Trinh Thi, 2000) incelemeyi ve filmin radikal potansiyelinin temsiliyet politiklarından hareketle yapılan eleştirilerde esgeçildiğini vurgulamayı amaçlıyor.

*Baise Moi*, maskülen iktidar pratiklerini tekrar ve taklit ettiği şeklinde eleştiriliyor. Bunun temel sebebi *Baise Moi*'nin, "yanlış" cinsiyet temsilleri sunduğu söylenerek eleştirilmiş ana-akım film türlerinin geleneksel yapısı içinde incelenmesi gibi görünüyor. Bu türler iki başlıkta toplanıyor: cinsel haz ve cinsiyetli bedenler konusunda kurgusal bir dünya sunan ana-akım porno filmleri (*Baise Moi* oldukça uzun "gerçek" seks sahneleri içeriyor) ve ikili cinsiyet ayrımını pekiştirici

alt türleri ve karakterleriyle ana-akım yol filmleri (filmin baş karakterleri film boyu yoldalar). Bu tezde, toplumsal cinsiyet temsillerinin getirdiği sınırlılık ve bahsedilen film türlerinin geleneksel yapısı arasında bir örtüşme olduğu iddia ediliyor. Filmde bedenlerin ve cinselliklerin sunulma şekilleri, bahsedilen film türlerinin metodlarından yararlanarak geleneksel fikirlere karşı bir yapı sunuyor. Dolayısıyla filmin radikalliğinin bu örtüşme noktasında yattığını iddia edebiliyoruz: toplumsal cinsiyeti icra eden güç ilişkilerine karşı mücadele ihtimali, iktidarın kültürel normlarının çarpıtılmasıyla, iktidarın farklı cinsellikleri kendi güç sistemi içinde yarattığının altını çizdiğimizde açığa çıkıyor.

Filmdeki mücadele fikrini anlatmak için başvurduğum yol bu tezin büyük bir kısmını oluşturuyor: filmin hard-core pornografi özelliklerini nasıl bir kapsam içinde sunduğunu göstermek. Hard-core pornografiyi tarihsel bir şekilde derinlemesine inceleyen akademisyen Linda Williams, cinsel hazzın görünür kılınmasına karşı bitmek bilmeyen bir uğraş olarak ana-akım heteroseksüel pornonun, kontrol-dışı bir cinsellik olarak erkek cinselliğinin, bir türlü görünür kılamadığı kadın cinselliği hakkındaki kurgusu olduğundan bahseder. Kadın bedeninde yaşanan hazzın görselleştirilememesinin yarattığı endişe, kadınsal cinsel hazzın erkek bedenindeki boşalma üzerine odaklandığı bir anlatı yaratılmasına sebep olur. *Baise Moi* bu noktada, pornonun yarattığı anlatıdan saparak, seks deneyimlerinin farklılıklarına ve sabit olamayacağına odaklanan bir anlatı sunar. Cinsel hazzı başlayan ve biten bir kurgu içinde değil, her an yaşanabilen, değişen, kesilen bir kurgu içinde gösterir. Kısaca hard-core

pornonun anlatısını bozma yoluyla kendi cinsellik anlatısını kurar, unutulmaması gereken ise bunu pornodan bağımsız yapamayacağıdır. Bu kapsamda incelendiğinde, *Baise Moi*'daki karakterlerin cinsel haz peşinde oluşunun, ataerkil bir güç icra ederek özgürleşmeye çalışan kadınların kimlik fiyaskosu olarak okunması, filmin pornoyla kurduğu ilişki sayesinde eleştiriliyor bu tezde. Kadınların temsiliyetine odaklanan benzer eleştiriler, *Baise Moi*'nin maskülen kültürle bağdaştırılan ana-akım yol filmleriyle olan ilişkisi yoluyla da yapılıyor: erkek egemen bir anlatı sinemasının merkezine “kadınlık” enjektisi. Tıpkı hard-core pornoyla arasındaki ilişkide olduğu gibi, yol filmlerinin konvensiyonlarını da kendi öznel karakterlerini yaratma yolunda kullanan filmin, yol filmlerindeki maskülenliği kadın kimliğinin kaybı noktasında tekrarladığı görüşünü de çürüten bir yapısı olduğunu savunuyorum.

Bahsi geçen film türlerinin normatif anlatılarındaki unsurların, farklı cinselliklerin ve öznelliklerin yaratımında kullanılabileceğini savunan bu tez, kültürel alanda “temsil edilebilir” cinselliklerin (bunlar olumsuz ve negatif olarak temsil edilme biçimlerini de içeriyor), Gayle Rubin'in “Thinking Sex” (Cinselliği Düşünmek) (1992) adlı makalesinde ortaya koyduğu batı toplumlarında işleyen cinsel hiyerarşinin dışında bir yerde varolamayacağını, dolayısıyla temsiliyeti mesele yapmayan, aksine temsiliyet derdini dışlayan bir filmin bu hiyerarşiye karşı kültürel bir karşı çıkış olarak okunabileceğini ortaya koymaya çalışıyor.

Tez Danışmanı: Dr Barry Monahan

Ekim -2013

## Kaynakça

- Baise Moi*. (2000). Yön. Virginie Despentes ve Carolie Trinh Thi. Pan Européenne, Film.
- Rubin, Gayle. (1992). “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality.” *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Ed. Carole S. Vance. London: Pandora Press, 267-320.

# Cinsel Yönelim Ayrımcılığının Gündelik Hayat Yansımaları

**Burcu Şenel**

Yüksek Lisans, Hacettepe Üniversitesi İletişim Bilimleri Bölümü

Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Bilimleri Bölümü'nde, Prof. Dr. Aksu Bora'nın danışmanlığında Haziran 2014'te tamamladığım "Cinsel Yönelim Ayrımcılığının Gündelik Hayat Yansımaları" adlı yüksek lisans tez çalışmam, kadınları seven kadınların gündelik hayatlarının farklı alanlarında maruz kaldıkları ayrımcılık ve şiddetle, tüm bunlarla mücadelede kullandıkları bireysel taktiklerden kolektif direnişe uzanan başa çıkma pratiklerini ele almayı amaçladı. Bu anlamda çalışma, erkeğin ötekisi 'kadın', heteroseksüelin ötekisi 'lezbiyen' veya 'biseksüel' olarak sık sık 'ötekinin ötekisi' olarak dile dökülen kadınları seven kadınların, ataerkilliğin ve heteronormatif olanın kendine tehdit olarak gördüklerini temelde görünmezlikten başlayarak şiddetin her türüsüne maruz bıraktığı gündelik hayat içerisinde neler yaptıkları, kuşatıldıkları anlam çerçeveleri içerisinde kendilerine istedikleri şekilde hareket edebilmek için nasıl alan açtıkları, heteronormatif olanı aşındırıp, hangi araçlarla dönüştürdükleri sorularına odaklandı. Eşcinsel dendiğinde dahi akla önce eşcinsel erkeklerin gelebildiği ve LGBTİ kişilerle yapılan çalışmaların da büyük çoğunlukla eşcinsel erkekleri işaret ettiği alanyazınında da, kadınları seven kadınların deneyim ve mücadelelerinin dolaşıma sokulmasına katkıda bulunmayı hedefledi.

Bu çerçevede çalışmada, egemen ideolojinin baskı ve denetimiyle sarmalanan gündelik hayat içerisinde *sıradan* insanları karşılaştıklarını pasifçe kabullenen değil, bu denetim ağı içerisinde bulunan çatlaklarda ve kendilerine açtıkları kanallarda hareket alanı yaratabildikleri özneler olarak gören; dolayısıyla önemsiz ve sıradan görülen gündelik hayatın içerisinde barındırdığı bu direniş alanlarıyla toplumsal dönüşümün de alanı olduğunu söyleyen literatüre yaslanıldı. Şiddet ve ayrımcılıkla mücadele pratiklerinin bir arada ele alınması bu anlamda önemliydi aslında. Kadınları seven kadınların gündelik hayatında, ataerkil heteroseksist söylem ve

pratiklerin yansımalarının ortaya koyulup çözümlenmesinin, bu baskı ve denetim ağının daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı, bu nedenle de bunlara karşı konulması yolunun önünü açacağı düşünüldü. Diğer yandan, direniş pratiklerine odaklanmak da bu çerçevede kurulması muhtemel "mağduriyet" anlatısını yıkan deneyim ve anlatıları ortaya koydu.

Nitel bir çalışma olarak örülen ve feminist metodolojiye dayanan çalışma, Ankara'da yaşayan, kendini lezbiyen olarak tanımlayan on bir ve biseksüel olarak tanımlayan üç kadının anlatılarına dayandı. Çalışmada öncelikle, kadınların anlatılarındaki başat tartışmayı oluşturan görünürlük/görünmezlik probleminden başlayarak, aileden okula, çalışma hayatından sosyal çevreye varan geniş düzlemde cinsel yönelim ayrımcılığı ve şiddetin farklı tezahürlerine odaklanıldı. Sonraki durağı ise kadınların maruz kaldıklarıyla başa çıkma pratikleri oluşturdu. Sosyal medya, gey mekânları ve Lubunca gibi başlıklar altında ele aldığım bireysel olan ve aynı zamanda kolektif direnişe kapı aralayan unsurlar tartıştıklarım arasında yer aldı. Bunlara, LGBTİ harekette kadınları seven kadın olmaya dair anlatılardan başlayarak Haziran İsyanına uzanan geniş bir çerçevede kolektif mücadele pratiklerine dair tartışma eşlik etti. Kadınların geleceğe dair beklentileriyle, heteroseksist ideolojiyle mücadelede toplumsal dönüşümün önünü neler açabilir sorusuna dönük aranan cevaplar bunları izledi. Sonuç olaraksa, kadın kadına aşkın ve cinselliğin görünür kılınmasının ve birlikte mücadelenin sürdürülmesinin önünü tıkayan temel noktalar olarak görüşmelerde öne çıkan, bifobi ve feminist örgütlenmelerle zayıf temaslar gibi unsurlara değinilerek, kadınlar arası dayanışmanın güçlendirilmesi yoluna dair çıkarımlara yer verildi.

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Aksu Bora

Haziran 2014, 244 sayfa

# Okul Öncesi Eğitimde Cinsiyet ve Cinsel Kimlik İnşası: Ankara'da Özel bir Kreş Örneği<sup>1</sup>

**Didem Şalgam**

Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü

Bu tez araştırmasında, heteronormatif ve heteroseksist dünya düzenini problemleştirerek bunun kökenini okul öncesi eğitimde cinsiyet<sup>2</sup> ve cinsel kimliklerin inşa edilmesinde aradım. Dolayısıyla, bu tez çalışması temel olarak *günümüz Türkiye'sinde okul öncesi eğitimde cinsiyet ve cinsel kimlik nasıl inşa ediliyor* sorusuna cevap vermeyi hedeflemektedir. Bu soruya cevap verebilmek için, tezde ayrıca okul öncesi öğretmenlerinin cinsiyet ve cinselliği nasıl algıladıkları, ne gibi faktörlerin onların algılarını etkilediği, ne tür araçlarla çocuklara cinsiyet ve cinsellik normlarının empoze edildiği, çocukların kendilerine empoze edilen bu normlarla ne yaptığı, ve normatif cinsiyet ve cinsellik kurallarına uymayan çocuklara okul öncesi eğitimde yer olup olmadığı gibi minör sorulara da cevap vermeye çalıştım. Tüm bu sorgulamalarla tez bir anlamda okul öncesi eğitimde heteronormativitenin nasıl (yeniden) üretildiğini açıklamaktadır.

Tezin birinci bölümü araştırma problemleri, araştırma soruları, literatür taraması, teorik çerçeve ve metodolojik tartışmaları kapsamaktadır. İkinci bölümde ise, Türkiye'de cinsiyet ve cinsellik dinamiklerini ve okul öncesi eğitimini tartışarak daha geniş bir bağlamda tezin nereye oturduğunu açıklamaya çalıştım. Bu bölümde ayrıca, kreşteki çocukların ebeveylelerinden doldurulan anket çalışmasına dayanan aile kurumu tartışmasına da yer verdim. Bu bağlamda, çocuklar ailelerinde yalnızca heteroseksüel çiftler gördükleri için değil aynı zamanda cinsiyete dayalı iş bölümünü de içeren cinsiyetçi ilişkileri gözlemledikleri için aile kurumunun çocukların cinsiyet ve cinsellik algılarının oluşmasında ve onların cinsiyet ve cinsel kimlik inşasında oldukça önemli rol oynadığını savunuyorum.

Tezin üçüncü bölümünde okul öncesi öğretmenlerinin cinsiyeti, heteroseksüelliği ve eşcinselliği nasıl algıladıkları tartışılmıştır. Saha araştırması boyunca edindiğim gözlemlere dayanarak, okul öncesi öğretmenlerinin büyük bir kısmının geleneksel ve normatif cinsiyet ve cinsellik anlayışına sahip olduklarını söyleyebilirim. Ayrıca, okul öncesi öğretmenleri kız ve erkek çocukları arasındaki dikotomiye yeniden üretmeye ve çocukların cinsiyet ve cinsellik bakımından davranışlarını ve arzularını kontrol etme eğilimindedirler. Yine de, okul öncesi öğretmenlerin ezici çoğunluğunun cinsiyetçi ve heteroseksist görüşe sahip olmasına rağmen, eşcinsel çocukların var olduğu olgusunu kabul eden bazı okul öncesi öğretmenleri de mevcuttur.

Tezin dördüncü bölümü ise gizli müfredatın çocukların cinsiyet ve cinsel kimliklerinin inşasına olan etkisine odaklanmaktadır. Çizgi film, oyuncak, ve hikayeler gibi eğitim materyalleri, çocuklar arasındaki akran sosyalizasyonu, öğretmenlerin çocukların oyunlarına ve oyuncak seçimlerine olan yorumları ve müdahaleleri, ve kreşteki günlük aktiviteler aracılığıyla çocuklara verilen gizli ve istemsiz mesaj olarak tanımlanan gizli müfredatın çocukların cinsiyet ve cinselliğe dair düşüncelerinin oluşmasında ve onların cinsiyet ve cinsel kimliklerinin inşasında mühim bir role sahiptir. Eğitim materyallerinin büyük çoğunluğunun heteronormatif mesajlarla dolu olmasına rağmen, bazı eğitim materyallerinde heteronormativiteye meydan okuyan ve dolayısıyla cinsiyet ve cinsellik açısından umut vaat eden figürler de vardır. Çocuklar arasındaki akran sosyalizasyonun incelenmesi çocukların cinsiyetlendirilmiş kategorileri nasıl öğrendiklerini, birbirlerinin cinsiyet ve cinsellik algılarını nasıl etkilediklerini ve birbirlerini cinsiyet performansı

bakımında nasıl kontrol ettiklerini anlamak açısından önem arz etmektedir. Ayrıca, akran sosyalleşmesinin incelenmesi çocukların kendilerine empoze edilen cinsiyet ve cinsellik normlarını nasıl benimsediklerini veya nasıl karşı koyduklarını anlamak açısından da önemlidir. Bu anlamda, çocukların kendi akranlarının cinsiyet ve cinsellik açısından davranışlarını kontrol etme ve düşüncelerini şekillendirme gücüne sahip olduklarını düşünmekteyim.

Sonuç olarak, bu tez heteronormatif cinsiyet ve cinselliğin kreşte hakim olduğunu ve çocukların alternatif cinsiyet ve cinsellik rollerine erişimlerinin olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla, her ne kadar çocuklar cinsiyet ve cinsellik rollerine direnebiliyor ve/veya karşı koyabiliyor olsalar da, okul öncesi eğitimde heteronormatif cinsiyet ve cinsellik büyük ölçüde yeniden üretilmektedir.

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Katharina Bodirsky

Aralık, 2014

## Notlar

- 1 Tezin orijinal başlığı *Gender and Sexual Identity Construction in Early Childhood Education: The case of a private kindergarten in Ankara*'dır.
- 2 Bu çalışmada cinsiyet kavramı İngilizcesi gender olan toplumsal cinsiyet kavramını ifade edecek şekilde kullanılmıştır.

# Cinsiyet Kültürünün Paradoksu: Dışlama ve İçerme Pratikleriyle Trans Kadınlar: Mersin Örneği

Dicle ÖZCAN

Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı

Cinsiyet ve cinsellik, insanın “dünyaya fırlatıldığı” andan itibaren süregelen tarih ötesi kavramlar olarak bireysel ve toplumsal yaşamı kuşatan ve insanın kendisini tanımlamasında “vazgeçilmez” bir unsur olarak yaşamlarımızdaki etkinliğini giderek arttırmaktadır. Modern ve modern öncesi dönemde her zaman “akla” ikincil tutulan “beden”le ilişkisel kılındığı için üzerine konuşulamayan, sorgulanamayan, mevzubahis edilemeyen cinsiyet ve cinsellik kavramları, zaafı ve zayıflıkların yuvası olarak değer biçilen bedenlerin “kirliliği” olarak ötekileştirilmiştir. Modernist anlayışın hasıraltı ettiği beden ve bedene dair her türlü eylem ve pratiğin bugünlerde sosyal teoride görmezden gelinmişliğin acısı çıkarılırcasına tartışılması, beden eksenli olgular olan cinsiyet ve cinselliğin araştırma konusu olarak “yükselen değerler”e dönüşmesine yol açmıştır. Bu gerçeklikten hareketle, bu çalışmanın temel derdi, cinsiyet, cinsellik, beden gibi kavramların alışlagelmiş yorumlarının dışına çıkarak “tanımlanamaz” olana ve “queer” varoluşa vurgu yapmaktır.

Egemen heteronormatif cinsiyet düzeni içinde bireyler, “kadın” ya da “erkek” şeklinde kategorize edilen iki “sabit” cins indirgenerek, dahası bu iki cins arasında erkek lehine olan bir toplumsal cinsiyet hiyerarşisi içinde tanımlanmaktadır. Ancak içinde bulunduğumuz zaman dilimi, çıplak bedenlerde sahip olunan cinsel organa göre “giydirilen”, “kadınlık” ve “erkeklik” şeklinde adlandırılan cinsiyet kimliklerinin var olan “cinsel çeşitliliği” kucaklamakta yetersiz kaldığı bir döneme tanıklık etmektedir. Öyle ki, bazı cinsiyet ve cinsellik pratikleri, heteroseksist cinsiyet söyleminin kavram katılığını zora sokan; net, sabit, değiştirilemez olduğu düşünülen “kadın” ve “erkek” kategorilerinin “kırmızı çizgilerini” ihlal etmektedir. Trans kadın kimliği de, icra ettiği beden, cinsiyet ve cinsellik edimleri bağlamında, egemen toplumsal cinsiyet kültüründe “sınırları zorlayan” bir konumda yer almaktadır.

Bu bağlamdan hareketle, bu çalışma, trans kadınların egemen cinsiyet düzeni ile uzlaşan ve çatışan noktaları üzerinden inşa ettikleri beden, cinsiyet ve cinselliğe dair algıları ve pratiklerine odaklanmaktadır. Trans kadınların cinsiyet inşalarında bir yandan heteronormatif cinsiyet düzenini dönüştürürken, öte yandan bazı eksenler üzerinden yeniden ürettiği saptamasından hareketle, toplamda 10 trans kadınla yapılan derinlemesine yüz yüze görüşmeler aracılığıyla icra edilen alan araştırması verileri ışığında, Mersin’de yaşayan trans kadınların cinsiyet ve beden inşası, algısı ve pratiklerinin analiz edilmesi hedeflenmiştir.

Çalışmanın önemi, bugüne kadar sabit, net, kategorik, değişmez oldukları öğretilen cinsiyet ve kimlik kategorilerinin “sorgulanabilir”, ve zaman içinde biçim ve içerik bağlamında “değişebilir” olduğunu, “trans kadın” varoluşu üzerinden açığa çıkarmasıdır. Başka bir deyişle, trans kadınların, heteronormatif cinsiyet kültürünün kadın/erkek şeklindeki ikili kavram katılığının sınırlarını aşan bir temsil olarak varlığı, cinsiyet ve beden odaklı çalışmalar için yeni bir bakış açısı kazandırabilir.

Bu çalışmanın neden trans kadınlara odaklandığı sorusu, trans kadın olmanın toplumsal düzlemdeki çifte dışlanmışlık ve çift yönlü dezavantajla karşı karşıya kalmış olması ve bu yönünün onu diğer LGBTİ bireyler arasında farklı bir konuma yerleştirdiği gerçeğiyle cevaplanabilir. Nitekim, trans kadınlar bir yandan ataerkil toplumsal cinsiyet kültürü içinde inşa edilen hegemonik erkeklik söyleminde “günah keçisi” olarak damgalanmışken; öte yandan feminist bakış açısı ve LGBTİ Hareketi içinde heteronormatif düzeni yeniden inşa ettiği gerekçesiyle eleştirilmekte, böylece “ötekinin de ötekisi” konumunda yer almaktadır. Trans kadınlığın bir başka açmazı da, genel olarak kadından erkeğe translara nazaran daha fazla “görünür” olmak ve bu bağlamda daha fazla tepki çekiyor olmalarıdır. Trans kadınlık, eril ve dişil göstergelerin kesişim alanında konumlanmakta ve dolayısıyla kadınlık ve erkekliğin “nimetlerinden” yararlanırken aynı zamanda her iki cinsten de taşıdığı emareler onun alanını daraltmaktadır. Bu bağlamda, “erkek” olmaktan “feragat edip” kadın olmayı arzulamak, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinde daha aşağı bir konumu tercih etmek olarak yorumlanmakta, söz konusu isteğin “erkekliğin” prestijine zeval getirdiği düşünülmektedir. Bu durum, trans erkeklerin “kadınlık” gibi daha sorunlu ve dezavantajlı bir konumdan “erkeklik” gibi daha yüksek statüde bir konuma yükselmesi olarak değerlendirilmesine yol açmaktadır. Sonuç olarak, trans kadınlığın ikircikli konumu ve çifte dışlanmışlığı, cinsiyet kültürü içindeki “dışlanma” ve “içerilme” pratiklerini bir arada deneyimliyor olması, onu bu çalışma açısından ilgi çekici kılmıştır.

Mersin’de yapılan görüşmeler sonucunda trans kadınların egemen cinsiyet düzeninden “erkeklikten” “vazgeçme” bağlamında dışlandığını, öte yandan “kadınlığa” davet edilerek egemen söyleme yeniden dahil edilip içerildiğini söylemek mümkündür.

Danışman: Yard. Doç. Dr. Neriman AÇIKALIN

# QUEERESK

## Figürsel-Oluş

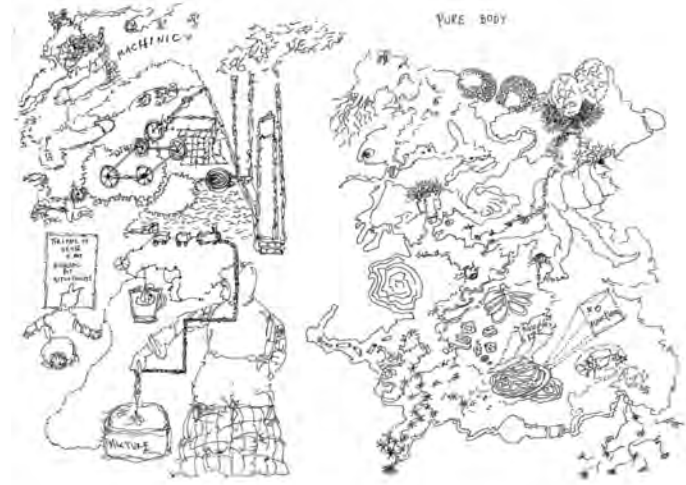
### Zafer Aracagök

Bir beden var, açmak gerekiyor. Ama açıldığı zaman karşımıza ne çıkacağı konusunda henüz hiçbir ipucu yok. Aslında tek değil, bu bedenlerden birkaç tane var, hatta çok var da diyebiliriz. İpuçlarından haberdar olmasak da, olay örgüleri öyle gelişmiş ki nasıl varolup nasıl yok olduklarını anlayamadığımız için bu bedenlerin farklı olduğunu düşünüyoruz. En azından şimdilik. Bu bedenlerden birisi, sokak ortasında kafasına gaz fişeği yiyerek öldürülmüş bir çocuğa, bir başkası, boynuna ve bedeninin birçok yerine bıçak darbeleri almış, elleri kesildikten sonra yakılmış bir genç kıza, bir diğeri ise bir kulübede vücudunun heryeri yakılarak öldürülmüş ve kimliği tanımlanamamış bir kıza ait. Bütün bu bedenlerin ortak noktası şu an ölü oldukları için libidinal ekonominin dışına çıkarak da olsa bir “olay” yaratabilmiş olmaları. İstedığımız kadar düşünelim, istediğimiz kadar empati kurmaya çalışalım, bu ve benzer bedenlerin arzu ya da libidinal haritalarını çıkartmamalı ve onlardan bir figür oluşturmamalıyız. Figürsel olan hep gestalttan kaçarak, kaçış çizgilerinde hızla akarak bir Bach çello konçertosunda kurt notasına dönüşmeli, ve kulaklarımızı tırmalayan, söylemi bozan bir nota olarak akıp gitmeli.

ALLAHCİ ERKEĞİM VE DEVLETLİM ASKER BENİM  
DIŞIMDA DA BİR ŞEY VAR AMA NEDİR BU NİYE  
VAR? BU ALLAH DEĞİLSE NEDİR O ZAMAN? BANA  
HAZ VERİR Mİ BU? ÖLDÜRSEM KESSEM YAKSAM  
MI BEN BUNU? ALLAH VAR DEVLET VAR BABAM  
VAR

Söylemin libido ile, libidinal olan ile bağlantısını kuran Lyotard, arzu ile figürsel olanın libidinal yatırım alanında varol-

duğunu ama arzu/figürselin görsellik kazandığı an -yani bir figüre ya da figüratife dönüştüğü an- hegemonik bir söyleme kurban edildiğinden sözeder. Biz istediğimiz kadar katilleri, cinayetleri protesto edelim, hegemonik söylemden bir kaçış çizgisi yaratamadığımız sürece bütün bu protestolar televizyon karşısında çekirdek çitleyen kalabalıkların gözünde bir figüre, bir “gösteriye” dönüşmeye mahkumdur. Libidinal olanın ne cinsiyetle ne de cinselle bir alakası vardır. Onun tek alakası olsa olsa libidinal akış enerjilerinden oluşan rizomatik bir beden ve cinsel-oluş iledir.



Faşistin biricik motivasyonu oklavayla açılmış, yamyassı edilmiş bir bedene bile işlevsellik kazandırmak, bu düzlemi kendi anlamlama (*signification*) zincirine eklemektir. “O saatte dolmuşsa binmeseymiş”. “O arbedede ekmek almaya

gitmeseymiş”. “Ne ekmeği, elinde sapan varmış”. “O zaman mini etek giymeseymiş”.

## KABATAŞ MON AMOUR

Asabım bozulmuştu ... Madem Freud arzuyu bir eksik olarak tanımlamıştı ve aşkın olan hep bir eksiklik olarak kendini varediyordu, fantezimi öyle bir ayarlamalıydım ki eksik olan şey, arzu, bütün bedenlerden geçip kendini medyatik/spekülatif perdenin ötelere iterek hem onların hem de bizimkilerin Franco Nero'su olsun. Açık/Kapalı: muhteşem bir erteleme anı; spectacle'ın Spectacle': UrSpectacle - Yaşa Baudrillard!

Deleuze ve Guattari'nin sözünü ettikleri tutarlılık düzlemi ve organizasyon düzlemi arasında görünüşte bir model kopya ilişkisi yoktur ama en azından başlangıçta derler ki tutarlılık düzleminde henüz kaotik bir yapı varken ve formlar henüz oluşmamışken, formlar organizasyon düzleminde oluşa geçerler. Ardından fikir değiştirerek, ya da bu düşüncenin kolaylıkla mimetik bir yapıya dönüşeceğini farkettiler için, iki düzlem arasında sürekli bir gitgelden oluşan bir ilişki olduğunu savunurlar. Oluş, işte bu iki düzlem arasında sürekli gidip gelişlerden oluşmakta ve nihai bir forma asla kavuşmamaktadır. Organsız beden bu iki düzlem arasında gitgellerin sıfır arzu üretim noktasını oluşturur; aslına bakarsanız böyle bir sıfır durumu, ölüm demektir ve işte tam da bu yüzden Deleuze ve Guattari hep bu sıfır noktasına referansla bir oluş biçiminden söz ederler. Örneğin, arzu üretimi bedende asla durmaz, bedeni sürekli oluş içinde tutan bir üretimdir ama an be an farklı formlara bürünerek nihai bir formu sürekli yadsır. Aynı bir Bacon resminde olduğu gibi iki düzlem arasında bir atletizm vardır ve ortaya çıkan figür asla figüratif değildir.

Bir daha düşünelim o zaman. Bedeni organsız beden düzlemine indirgemek, ya da her bedenin bir organsız bedeni olduğunu söylemek, manipülasyona açık bir olumsuzlama alanı sunmaz mı bize? “DNA'm kalmıştır diye ellerini kestim.” Burada figürsellik kazanan beden, dahası kıyımla aktüalite olan organsız beden ile, Faşistin aşkın olanla özdeşleşmiş sesiyle (çünkü faşist kendine tapanların arzu üretimlerini böyle sıfırlar), organsızlaştırılmış katilin bedeni eş kılınmıştır. Katilin, yaşayan bir ölü, yani Zombi'nin arzu üretimi faşistin sesiyle, buyurganlığıyla, sıfıra indirgendığı için - bir başka

evrende arzu üretimi sayesinde her an figürsele açık tutabileceği - organsız bedeni artık sonsuz bir altın vuruş yaşamsızlığıyla ona bilhassa cinselliğini açmayacak bir başka bedeni aynı sıfır noktasına çekme, ihlal etme özgürlüğünü tanımıştır. Aslında, orada sorun cinsellikten de önce, sıfır noktasına indirgenmemiş arzu üretimine duyulan kinde yatmaktadır: Herkes faşistin buyurganlığı altında bir gün mutlaka organsız beden olmanın tadına varacaktır.

Peki Faşist, oluş biçimlerinin önünü nasıl tıkar ve duygulamı (*affect*) mutlak biçimde nasıl bir kanaate (*opinion*) dönüştürür?

## APTAL BEDEN. APTALLIK BEDENİ.

Klişe üretim merkezi.

Bubama kim vurdu? Komplolar bunlar...

*Bundan yıllar önce bir kanalda, kırsal alanda cereyan etmiş ve yöredeki köpeklerin bir kişi tarafından zehirlenmesiyle sonuçlanmış bir haber izlemiştim. Haberde köpekleri kurtarmaya çalışan hayvan haklarını koruma örgütünden bir kadının omuzuna köpek katili eliyle vuruyor, kadın da ardından adama tekme atınca, adam kadını tekme tokat dövmeye başlıyordu. Ardından taşralı bir kadın “Bubama kim vurdu? Bubama kim vurdu?” diye haykırıyor ve babasının bu sahneden çıkması gerektiğini “Komplo bunlar! Komplo bunlar” sözcükleriyle ifade ediyordu.*

Faşist kendi söylemi aracılığıyla organsız bedene indirgenmiş bedenleri işte hep böyle manipüle etmektedir. Hegemonik, ataerkil, heteroseksist söylemini bozacak herşeyi, arzu üreten bir hayvan bedenini bile kurgulanan bir sahne sayesinde bir komplo teorisine dönüştürmekte ve bunu sürekli manipüle ettiği medya sayesinde en irak bölgelerde organsız kıldığı bedenlere bir kanaat olarak dikte edebilmektedir. Deleuze ile birlikte söyleyecek olursak, bugün insanların baş belası “doğru” ya da “yanlış” yapmak değil, aptallıktır çünkü aptallık herşeyden önce klişelerle düşünmek ve konuşmaktır. “Bu filmi çok beğendim”.

Bu ve benzeri durumlardan yola çıkarak Lyotard'ın figürsel kavramının “oluş” düşüncesi ile ilgili bize neler kazandırabileceğini açmak gerekiyor bu noktada. Düşünüre göre figür-

selin asla bir forma dönüşmeyen, her türlü yapıyı yadsıyan, görsel ve algısal uzamın yolunu kesen bir durumu vardır. Aslında, amiyane ve son derece felsefi anlamda söyleyecek olursak, figürselin yol kesen bir “olay”ı (*event*) vardır, çünkü olay diyebileceğimiz, kendini bir olay olarak sunabilecek herşey figürselin algısal ve görsel uzamın yolunu kesmesiyle oluşur. Figürsel olanın formla bir ilgisi vardır belki ama bu asla bir görünürlük kazanması gereken bir form değildir. Deleuze ve Guattari'nin sözünü ettiği tutarlılık düzlemi ve organizasyon düzlemi arasında değil, bir Mobius şeridinde akışın yavaşladığı ya da soğuduğu bir anda oluşur. Oluştugu, ya da olma anına geçtiği zaman hegemonik söylem tarafından manipüle edilmeye hazır bir hale gelmiştir. Faşist her zaman konuşmaktadır ve figürseli ortaya çıkar çıkmaz kendi hegemonisi altına almaktadır: Kendi söylemini bozan herşeye karşı figürseli formda sabitleme savaşı açar: Abdullah Cömert'in annesini mahkemeye verir, Gülsüm Elvan'ı yuhallattırır, form meraklısı bir Yavuz Bingöl sanatçaptalı etrafına toplayarak yamyassı ettiği bedenleri mutlak anlamda sıfırlayıp zombileştirerek kendi söylemine katar.

## Imperceptible.

Lyotard figürselin ortaya çıkma, bir form kazanma anına karşı çıktığı için, bazıları tarafından nihilist olarak nitelendirilmiş, eleştirilmişti. Karşımızda şu an varolan neandertal kapitalizmin yarattığı nihilizmi hem kendi bedenleri hem de başkalarının bedenlerine uygulayan neandertal bedenler karşısında ne yapacağız? Onlar ki eril, homoseksüel ya da heteroseksüel erkek ve kadın bedenlerini, libidinal arzuyu çoktan sıfırlamışlar, herşeyi aşkın sese teslim etmişler ve her arzu üretimine tecavüze yeltenmeleri arzu üretiminden değil, sadece yoketme arzusundan kaynaklanıyor.

## İŞİD

Taş, bina, ya da mimarinin organsız bedeni yaratıldı: Asur medeniyetinden kalan üç bin yıllık antik kent Nimrud iş makinalarıyla dümdüz edildi. Buradan bir Mobius şeridine gidilebilir mi? Aşkın olanı algılanamaz, form dışı kılma hareketi midir bu? Yoksa, algılanamazlığı sadece aşkın olana has kılma, bir tür özelleştirme hareketi midir?

Lyotard'ın nihilizmi bedeni kaosa teslim etmektense figürselin bir kaçış çizgisi yaratamama, hegemonik söylem tarafından anında bir formda sabitleme eğilimine karşı geliştirilmiş bir stratejidir. Figürsel olan hep bir oluş halindedir, doğasında mutlak bir forma yakalanmak yoktur. Deleuze ve Guattari'nin farklı bir açıdan kuramsallaştırdığı gibi “algılanamaz” olandır ve algılanamazlık halinin eşit olarak paylaşıldığı bir anı düşler ki söylem bir hegemoni oluşturmasın, beden cinsellik ya da bir cinsiyetten öte sürekli bir cinsel-oluş'u yaşasın.

## GEZİ



Gezi'yi yaşama biçimlerinden biri, hiç bilemeyeceğimiz ve algılanamaz olan, hayvanların Gezi'yi yaşama biçimiydi. Kaçı yaralandı, kaçı kör oldu, kaçı sakatlandı, kaçı öldü - bunu hiç ama hiç bilemeyeceğiz. Algılanamaz olmaları yalnızca Gezi sırasında aldıkları halde değil, “normal” oluş biçimlerinde mevcut aslında. Temsil dünyasına girmeyen canlılar. Kendilerini genel anlaşılma kuralları içinde ifade etmeyen, Tiyatronun dışında kalarak son derece “siyasal” bir pozisyon sergileyen canlılar. Ve taşlar ve bitkiler.

Temsiliyet: Ancak ölümle temsil edilecek bedenler.

Çizimler: Zafer Aracagök

## Hande Ögüt

Judith/Jack Halberstam *Female Masculinity* (1998) adlı çalışmasında, yaftaların kendileri ille de özcü olmadıkları için, kategorilerin daha da çoğaltılması gerektiğini öne sürüyordu. Eril toplumsal cinsiyet ifadelerine sahip kadınlar gibi yeni kategoriler oluşturmak sadece varolan toplumsal cinsiyet kimliklerine meydan okumakla kalmaz, aynı zamanda bir kültürde kabul edilebilir olma kavramının sınırlarını genişletir. O halde, toplumsal cinsiyet olasılıklarını adlandırmak, bir kültürü bu kimlikleri onaylaması ve bünyesine katması için teşvik eder. Yeni bir kimliğin onaylanması bu durumu meşrulaştırır ve yeni kimliğe olanak sağlamak için kültürel ya da toplumsal değişimler talep eder. Toplumsal cinsiyet ve *queer* kuram, anaakım ve bağımsız sinemada *butch*/travesti temsilleri, *drag king* performanslar, boks ve video gibi alanlarda transerkeklik olgusunu irdeleyen ve *butch/femme* rollerini yeniden analiz eden Halberstam için transerkeklik basitçe sakil kötü bir erkeklik taklidi değil, melez cinsel kimliklerin bir performansıdır.

İlk gençlik yıllarımdan itibaren ince, zayıf gövdelerde vücut bulan gençlik ve güzellik idealine, stereotipik feminen rollere, kadın doğulmaya, kadın olunmaya, kadın gibi görünmeye karşı oldum. Bedenim, görüntüm “kadınsılaşmaya” ve daha da toplumsallaşmaya başladığından beri, normalize ve idealize edilen kadın modeline dahil olmayı, cinsel rollerin kabullenilmiş içkin niteliğini reddettim; o yıllar toplumsal cinsiyet normuna karşı başvurduğum çelişkili strateji, kadın gibi görünmeyi, kadına benzemeyi ortadan kaldırmaktı. Dişil hatlarımı düzleştirmek için zayıfladım; kısıcık saçlar ve erkeksi giysilerle dolaştım; toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş tavırları, giysileri, bedensel mimikleri, bakışları, sesi değiştirmek yeterli gibi görünüyordu. Kamusal alanlarda, türlü mekânlarda bir an durup bakıyorlardı; gördükleri beden bir kadına mı yoksa erkeğe mi aitti? Bakışlardaki o şaşkınca korku, anlama çabası ve yalpalama hali, deneyimlediğim en keyifli protestoydu.

Marjorie Garber, geleneksel, ikici cinsiyet fikrine yönelik bu meydan okumanın, bir “üçüncü” kategorisi ve üçüncü mekân meydana getirdiğini belirtir.<sup>1</sup> Bu üçüncü mekân, bir aykırılık konumuna işaret ettiği için potansiyel olarak devrimcidir, radikaldir. Ancak kategorilerin tartışılmayacağı önemli bir alan vardı: Şehrin tuvaletleri! Erkek gibi görünüyordu ama kadınlar tuvaletine gidiyor ve beni erkek zanneden kadınlara, kadın olduğumu açıklamak zorunda kalıyordum. Yıllar sonra okuduğum “Cross-Dressed’in Pedagojisi”<sup>2</sup> başlıklı makalesinde Tanya Olson katı erkek/kadın ayrımıyla tuvaletin, belirsiz ya da üçüncü cinsiyetin “bozguncu” yanlarını öne çıkaran bir mekân olduğundan söz ediyordu. Ancak benim deneyimlediğim; cinsiyetler üzerine bu teatral gösterinin, ihlal edemediğim bir alanda, yeniden reddettiğim kategorinin içine girmemle sona erişiydi. Erkeğe benzemiş oluşum ama nihayetinde kadın olduğumu itiraf/kabul etmek zorunda kalışım, çelişkili cinsel anlamların aynı anda sergilenmesiydi. Ve bu çelişkiler, kendilerini oluşturan ikici cinsiyet anlayışının ve hiyerarşinin aşılmasını, çelişkinin çözülmesini kolaylaştırmıyor, aksine kendilerini seferber eden inşaları yeniden üretiyorlardı.

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

“Yanlış bedende” doğduğumu düşündüğüm yoktu. Zamanla bedenimi, dişî oluşumu sevdiğimi kavradım. Yanlış olan bedenime, cinsiyetime ve cinselliğime toplum, kültür, gelenek tarafından yüklenen anlamlar, roller ve beklentilerdi. Karşı çıktığımsa, kadına ve erkeğe yönelik tanımlamalar, bunlara

ilişkin imajlar, davranış kalıpları, cinsiyete dair kimlikler, aile tipleri, güzellik anlayışları, giyim kuşamlarını da içine alan eril heteroseksüel cinsiyet kültürü ve patriarkal kapitalizmin toplumsal örgütlenme biçimi...

Kendimi, basitçe reddettiğime indirgmeden, söylem tarafından sömürülen yerimi, kendi kimliğimde ve bedenimde kalarak yeniden ele geçirmemde, toplumsal cinsiyet ve cinsel kimliklerin içinde oluşmuş oldukları toplumsal cinsiyet yapısını aşındırmayı amaçlayan politikaların, *transgender* çalışmalarının, feminist eleştirinin büyük rolü var. Siyasallaşmak, temsile kavuşmak için “özne” olmak gerekliliğinin bilinciyle cinsel kimliğimi kabul ediyorum ama onu öğretilen biçimde kucaklamıyorum. Toplumsal cinsiyet beklentilerine, standartlaştırılmaya, merkezîyetçiliğe, muhafazakâr mitlere, patriarkal kapitalizme, cinsiyetçi faşizme karşı imkânlar arıyor, parodi ve taklit yöntemlerini kullanmaya keyifle devam ediyorum. Dilersem erkek, dilediğimde kadın kılığına giriyorum.

Bir cinsiyetten diğerine rol, norm, davranış, kıyafet, aksesuar, dil, yoluyla salınırken bir varış nokta yok, tam bir geçişe ihtiyacım yok. Bu bağlamda “travestilik”, bir kadının erkek gibi ya da bir erkeğin kadın gibi giyinmesinden çok daha karmaşık bir şey haline gelebiliyor. Aynı cinsiyet içinde kalan bir travesti, kadın gibi giyinen kadın bir travesti, pek çok kadınlık temsiliyetini bedenine yerleştirerek kadınlığın nasıl taklit ve performe edilen, atfedilen bir olgu olduğunu gösterebiliyor.

Butler’a göre transvestizm, aslında başka bir gruba ait olan bir toplumsal cinsiyet taklidi yapılmasını; yani toplumsal cinsiyetin esas mülkü olduğunu, ‘eril’in ‘erkek’e, ‘dişil’in ‘kadın’a ait olduğunu varsayan bir kendine mal etme ya da sahiplenme edimi değildir. ‘Esas’ bir toplumsal cinsiyet, diğerinin değil de bu cinsiyetin özünü oluşturan, bir anlamıyla cinsiyetin kültürel mülkü olan bir toplumsal cinsiyet yoktur. Transvestit, toplumsal cinsiyetlerin sahiplenildiği, teatralleştirildiği, giyildiği ve uydurulduğu bayağı hali oluşturur; her tür toplumsal cinsiyet kurgusunun bir tür kişiliğe bürünme ve yakıştırma olduğunu ima eder.<sup>3</sup>

Hatta Butler, *Cinsiyet Belası*’nda *drag*’den transseksüellik örneğine geçtiğimizde dahi bedeni örten ve ifade eden kıyafetlere bakarak sabit anatomiye dair bir yargıya varmanın tümüyle imkânsızlaştığından söz eder.<sup>4</sup> Bu beden

ameliyatsız, geçiş halinde veya ameliyatlı olabilir; üstelik bedeni “görmek” bile bizi doğru cevaba ulaştırmaz, gerçeğin nasıl gerçektiriyen ayrılacağı belirsizleşir ki bu da “gerçek” addettiğimiz, toplumsal cinsiyete dair doğallaştırılmış bilgi olarak başvurduğumuzun aslında değiştirilebilecek ve üzerinde oynanabilecek bir gerçek olduğunu kavramamıza sebep olur.

Hoş, Butler’ın sorduğu gibi, “erkeksi” ve “kadınsı” gibi kavramların tasviri geçerliliğini kabul etsek bile, aramızda kim bunlardan sadece biriyle kendini özdeşleştirebilir ki? Ve bunlardan biriyle kendini, aynı zamanda öteki ile bir özdeşleşme ilişkisi kurmadan, özdeşleştirmek mümkün müdür?<sup>5</sup>

Yasa bizi işgal etmiş olabilir ama biz de yasayı ihlal edebiliriz; dayatılan normu sahipleniyor gibi yaparak, normla oyun oynayarak; toplumsal cinsiyetin taklide dayalı yapısını parodileştirerek ‘taklit’ ile orjinal’ arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırarak...

Ve bunu yaparken de hegemonik erkeklik ve patriarkaya eklenmemeyen bir politika geliştirmeye özen göstermeli; cinsiyet hiyerarşisi ve heteroseksizmin performatif yaklaşımlarla aşındırılacak ama tümüyle aşılamayacak denli güçlü yapısal ve maddi temelleri olduğunu göz ardı etmeyen, sınıfsal/ırksal/etnik dinamikleri göz önünde bulunduran bir feminist bilince/perspektife ihtiyacımız olduğunu unutmamalıyız.

## Notlar

- 1 Garber, M. (1993). *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*. Penguin Books Ltd.
- 2 “Cross-Dressed’in Pedagojisi”, Tanya Olson. “Bad Subjects”. Sayı 59, Şubat 2002’den çeviren Serdar Kara, *Kaos GL*, Kasım 2010.
- 3 Butler, J. (2007). *Taklit ve ‘Toplumsal Cinsiyet’e Karşı Durma*, çev. Osman Akinhay. Agora Kitaplığı. s. 24-5.
- 4 Butler, J. (2008). *Cinsiyet Belası/Feminizm ve Kimliğin Altrüst Edilmesi*. çev. Başak Ertür. Metis. s. 28.
- 5 Judith Butler ile yapılmış bu röportaj için bkz: *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, Vol.6 (2001)’den Türkçe çeviri <http://traductionact.wordpress.com/tag/toplumsal-cinsiyet/Son-erişim-tarihi:04.04.2015>

# Bir Yazı Sathı Olarak Makine Beden Ya Da Beden Yoktur

Şakir Özüdoğru

Body-Machine as a Textual Surface or We  
Don't Have Bodies

*“Beden, kendiliğinden, düşünülemez.”*

(Spivak, 1993)

I.

*“Edim daima belleğin geçici bir iflasıdır.”*

(Butler, 2014)

Bedene iliştirilmiş cinsellik diye bir şeyin varlığı tamamen bizim bir faraziyemiz olabilir. Çünkü, “akıl”lı bireylerin bir arada olma nosyonu olarak beliren toplumsal sözleşme<sup>1</sup>, “ya-sa”yla beraber bedenin içinde/bedende vuku bulan cinselliği, bedene iliştirilmiş hâle getirmiş ve Descartes (2010)’ın “makine olarak beden” kavramsallaştırması toplumsal sözleşmenin her satırına nüfus etmiş durumdadır.<sup>2</sup> Böylece beden, doğanın ve tarih dışının bir göstereni konumuna itilirken, fizyolojik olarak parçalara ve sosyal olarak değerlere dönüştürülmüş bir gösterenler imparatorluğuna dönüşmüştür. Çevresini değiştiren, çevresi ile birlikte değişen ve bu ikisinin etkileşiminde hayat bulan “yaşayan beden” hatıraların, izlerin, hislerin, tekrarların, kalıcılığın, sembollerin, gösterenlerin ve ezberlerin yüzeyi olduğu kadar, aslında daha fazlasının, düzensizliklerin, müphemliklerin, anlamsızlıkların, geçiciliklerin, belirsizliklerin, üst üste binmenin, kesişmenin ve hiç bir araya gelmemiş olmanın imkanındır.<sup>3</sup> Bu yapılanmamışlık

hâli, yüzeye yazılanı, bir bilgisayarın sabit diskine veri işleyen lazer çubuk gibi, durmamacasına kazır. Akıl olarak tarif ettiğimiz hantal mekanizma aslında yüzeye sabitmiş görüntüsü verilmesini sağlayan bir cila, bir parlaticı ve koruyucu üründen fazlası değildir. Evrimsel süreçte cinsiyetlenmiş olarak var olan bedenin<sup>4</sup>, üreme kipi dışında cinselliğin heteronormatif formuyla ilişkili kılınması en iyi anlamıyla obsesif bir durum olarak ele alınabilir, ancak psikiyatri lisanında söylersek paranoidtir.<sup>5</sup> Güç ilişkilerinin inşa edilip aşkınlaştırılarak ebedi kılındığı sosyal organizasyonda yüzeye kazınan tekrarı, psikolojinin despot makinesi tarafından sürekli parlatılması, hukukun fişleyici söylemi ile meşrulaştırılması ve devletin tahakkümcü uygulamaları ile bedene yazılı hâle getirilmesi ve bedene yazılanın psikodinamik ve psiko-sosyal düzenekler aracılığıyla içkinleştirilmesi tam da arzuyu dolayımlayan düzeneklerin varlığına işaret etmekte ve dolayısıyla arzunun bu düzeneklerden geçirilerek hedonik olanın, hazın ve tatminin ötelenmesine neden olmaktadır. Asla tatmin edilemeyen arzunun yatırım yapacağı yerler bir tarafta sermaye fazlasına susamış üretimken diğer tarafta tahakkümün dar alanından kaçmak için onun oyununu bozmaya yeltenen ama yine bu oyunun kurallarının daha da sertleştiği kriminal/patolojik alandır. Postmodern tüketim toplumunun sunduğu bedensel müdahale olanaklarının (estetik cerrahi, botos, diyetler vb.) ve bu olanakların belirlenmiş biçimlerinin (kusursuz yüz, ideal beden ölçüleri, genç görünüm vb.) reklamı yapılırken, bedenin kendisinin sunduğu libidinal enerjinin yatırım yapılması olanakları (sapkın cinsel pratikler, mental bozukluklar, bedensel enerji aktarımı vb.) ötelenmekte ve patolojik, kriminal ve demonizyak bir alana itilmektedir.<sup>6</sup> Yasanın sınırını aşan her bedensel edim, toplumsal söz-

leşme tarafından bir bedensel fail konumuna itilir ve dolayısıyla işaretlenmiş olur; böylece sınır-aşımı dahi sınıra dahil edilir.<sup>7</sup> Bunun sadece hukuki olarak yapılması elzem değildir, artık psikanalizin ve tıbbın tanı ve uygulamaları gündelik hayatın her yanına öylesine sirayet etmiş durumdadır ki, bu tanı ve uygulamaların dışında kalan her edim uğraşmış toplumlarda gözetlenmeyi, denetlenmeyi ve edimsel olarak “aşırıya” kaçırırsa kapatılmayı gerektirmektedir. Bunun alternatifi olarak ise bedenin ve pratiklerinin ticarileşmesine, teşhirine ve hazzın ertelenme nesnelere dönüştürülmesine izin vermek zorunlu hâle gelmiştir (Youporn, Redtube, Cam4 vb.).<sup>8</sup> Burada hazzın sadece bir değiş-tokuş aracına indirgenmesinden fazlası söz konusudur, öyle ki, haz yapıcılığın ve yıkıcılığın aynı anda merkezi iken; hazzın akışı kategorilendirilmiş, hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutulmuş bu sıralamanın altlarında kalan haz biçimleri her zaman toplumsal ve kültürel bir infialin olası faili olarak lanse edilmiştir. Bunun yanında ve bu yetmezmiş gibi “belirli” kategorilerde tatmine ulaşmak için atılan her adım, her cinsel pratik (eşcinsel pratiklerden bedenin belirli parçalarına yönelen cinsel arzuya değin) bir diğeri ile kıyaslanabilecek bir sıralamada kuramsal söylemler tarafından kuşatılmıştır (Rubin, 2014). Sosyal pratiklerin cinselleştirilmiş olması kurumların mimari düzenlerinden sanat dünyasının estetik yargılarına kadar sirayet etmiş, ardından ustaca bir hamle ile akılcılaştırılmıştır. Bu akılcılaştırma kendi kurum ve söylemlerini icat edip işletirken, bedene kendisinin iliştiirdiği cinsellik pratiklerini bu kez hukuksal, sosyal, kültürel, popüler, ekonomik, ve hatta teknolojik olarak inşa ettiği düzeneklerin içinde kullanılması için cinselliğin dolaylımsız bütün pratiklerine açık olan *bedeni* yeniden inşa etmiştir: bu inşadan önce mikro ve makro katmanlarda ve bu katmanların birbiri ile ilişkisinde kurguladığımız bütünsel bir “beden” fikrinin varlığı oldukça su götür bir tartışma konusudur.<sup>9</sup> Tüketim kültürünün en önemli özelliklerinden bir tanesi “öteki”leştirilmeyi bir artı değer aracına dönüştürerek absorbe edebilmesidir. Bu öyle bir yere varır ki, ne ötekileştiren söylemleri üreten ve sürdüren bireyler, ne bu söylemler içinde ötekileşenler ne de mekanizmanın kendisi –ki kendini her an ifşa etmektedir– bunun dışına çıkabilecek bir ara yüz, arzunun özgür dolaşımına açık olan bir satıh bulabilirler. Evinde SM videoları izlemekten keyif alan ve belki yakın çevresindeki SM topluluğuyla ilişki içine girmiş bir yöneticinin iş yerindeki çalışanlar ile kurduğu geçimsiz, sadist ilişki bir psikolojik test marifetiyle onun cinsel haz ve pratikleriyle ilişkilendirilir ve bu hazların ve pratiklerin

vuku bulduğu ve uygulandığı bütün alanlar böylece işaretlenmiş olur. Alt kültürün ya da bireylerin sosyal görünürlüğü bu ilişkilendirmenin politik bir savunusuna dönüşür; çünkü hakim medya yaygın söylemleri üretme, denetleme ve yaygınlaştırma gücünün yedeğine bir de “bilimsel” bir kanıt, herhangi birinin ağzından değil uzmanların dokunulmaz söz alanından devşirilmiş istinasız bir gerçeği almıştır (Fiske, 2012; Bourdieu, 1997). Böylece iş yerindeki sosyal ve üretimsel baskı ve sömürü düzeninin ve cinselliği nedeniyle görünür ya da gizli bir dışlanma ile birleşen bir stres ya da sinir nöbetinin sosyo-üretimsel bozukluğunun görünürlüğüne üstü örtülmüş olur. Bu tek bir birey üstünden açıklanan bir örnek olmasına karşın, çoğu zaman bütün bir alt kültür benzer toplumsal infialerin faileri olarak işaretlenmiştir. AIDS’in ortaya çıkması ile birlikte eşcinsel bireyler doğrudan bir epideminin metaforu hâline gelmiştir (Nunakowa, 1991), keza seks işçileri her zaman için normatif ailenin, mirasın kan bağına dayalı paylaşımın, üremeye dayalı cinselliğin ve “mutlu aile”nin yıkıcı şeytanları olarak işlev görmüşlerdir (Nicole vd., 2015; Shah, 2011). SM alt kültürü uzun süredir hukuki ve psikiyatrik alanda mental bozukluğun en açık gösterenlerinden biridir (Turley vd., 2011)<sup>10</sup>. Öyle ki, SM bireylerin arasındaki mutabakata dayalı cinsel/bedensel/mental güç değiş-tokuşunda hukuki söylem, bir bireyin açık bir şuurla fiziksel olarak acı çekmeyi kabul etmeyeceğine hüküm vermektedir. Böyle bir hüküm, kişisel hak ve özgürlükleri yok saydığı gibi, kişinin bedeni üstündeki tasarrufunu her an kendi belirlediği mental bir düzeyde açıklama gücünü kendinde görmektedir (Rubin, 2014; Ridinger, 2006). Bu, akılla bir araya gelmiş insanların, aklın nasıl kullanılacağına dair düşünme yetkisini de kendi dışlarındaki, yine kendi oluşturdukları güçlere tabi kıldıkları, dolayısıyla akılla oluşturulan bir toplumda akıllarını kullanmamayı tercih ettikleri anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, böylece beden, biyo-politikanın güç ilişkilerini yürüteceği bir zemine dönüşür. Gizlenme ya da açılma, teşhir ya da örtünme, bakan ya da bakılan, bütün ikilikler bu kabullenişte birbirinin ikizi hâline gelmekte ve birbirini üretmektedir. Bu ikiliklerden doğan diğer alt-ikilik kategorileri de benzer ikilikler üretir ve sonunda sonsuz bir ikilikler hiyerarşisi oluşur. Heteroseksizm kendini inşa edeceği toprak olarak belirlediği eşcinselliğin (Laqueur, 1992) içine kendi nüvelerini de bırakmaktadır; çünkü Michel Foucault (1999)’un dediği gibi öznelik ilişki ile kurulur; herhangi bir performatif<sup>11</sup>, bize neyi nasıl yapmamız gerektiğini söyleyen o unuttuğumuz söz, direnişi kurduğumuz ve büyüttüğümüz

müz alanların içine sinmeye ve orada kendini tekrar ve tekrar hatırlatmaya yazgılıdır (kendini daha hakiki feministler olarak tanımlayan feministler, kendini daha hakiki lezbiyenler olarak tanımlayan lezbiyenler, seks işçilerinden oluşan ve hatta yine seks işçilerinden haraç toplayan mafyatik yapılanmalar<sup>12</sup>). Elbette bastırılan, bilinçdışına itilen, bilincin açık olduğu zamanlarda akılla üstüne politikalar geliştirdiğimiz ve her zaman da çuvaldığımız bu sözün bütün sesleri dönüştürülmedikçe, sirayet ettiği alanlar kendine daha geniş sızma ve yayılma alanları bulur. Yıkıcı süreksizliklerin yerine kabul edilir süreksizlikler geçirerek bu sözü meydana getiren seslerin bir kısmını hatırlamamızı ve aynı el çabukluğuyla bu süreksizliklerle bedeni meşgul ederek geri kalanı hemen aynı hızla bilinçdışına geri göndermemize neden olurlar. Loş bir ortamda yüksek sesli bir şarkıda bedeni alkolle dolup taşan ve kendini heteroseksüel olarak tanımlayan bir bireyin karşısında onunla dans eden, ona dokunan ve kim bilir belki öpüşen bedenin ne menem bir cinsiyete ait olduğunu umursamaması bu uzun gecenin sabahında televizyon haberlerinde izlediği bir trans cinayetinde alkış tutmasına dönüşür. Ya da birçok trans cinayetinde karşılaşılan fallik değiş-tokuşun haz evreninden ayrıldıktan hemen sonra fallik nesnenin kesici-delici bir alete ya da ateşli bir silaha dönüşmesi gibi, ona “kendi cinsiyetinden olan biriyle”, ya da “kendi cinsiyetine ihanet (!) etmiş biriyle cinsellik yaşama” diyen sesin sınırı aştığında haz alanına bütün haz kanalları sıkıştırılmış, bastırılmış ve hatta tıkanmış olarak giren beden, bir ergenin mastürbasyon yaptıktan sonra duyduğu suçluluk duygusu gibi, bu kez “kanıtları yok et ve bunu hatırlama” sesini duyar. Heteronormatif düzenlemeleri ve yazısıyla hukuki düzenek her zaman cezai indirimleri; toplumsal düzenek yüceltme seansları; psikiyatrik düzenek akılcılaştırma numarası ile bu ikinci sesin yardımına koşacaktır<sup>13</sup>. Tek bir bireyin fallik gücünün bir anlığına elinden alınma tehdidi üstüne bu kadar titreyen bu düzenekler aslında bu fallik güç yitiminde sadece kendi bulanık cesetlerini değil, işaret ettikleri failin bedeninde kendi tasarrufszluklarının da vuku bulduğunu görürler<sup>14</sup>. Aslında, korudukları şeyi kendileri bu kez karşısına suçlu-fail olarak diktikleri cinsel-katile yaparlar ve bu çevrim devam ettikçe arzunun salınımı korunmuş, bedenler-kanıtlar ortadan kaldırılmış olur. Söz bilinçdışımızın derinliklerine, bakışımızın, koku almamızın, tat almamızın, dokunmamızın, duymamızın her anında kendinden küçük parçacıklar yollamak için geri yollar.

## II.

*“beden göstergeleri, tıpkı bilim ve sanatların göstergeleri gibi, ancak egemen yinelemeler sisteminden şu ya da bu biçimde sıyırtmak koşuluyla pragmatik bir etkiye erişirler. Bizim saptamaya çalıştığımız şey, sadece öznel temsil işlevleri düzeyinde değil, gerçek üzerindeki çalışmalarını düzeyinde de ele alınan bu gösterge makinelerinin, bireysel, ailevi, devletsel vb. yerliyurtluluklarla ilgili iktidar değerlerini fiilen bozduğu ve katmanlaşmış yapılardan ziyade, insan-altı eklemleme kuantumlarından, potansiyellik sistemlerinden oluşan bir tür moleküler semiyotik enerjiyi seferber ettiği.”*

(Guattari, 2013: 71)

Başa dönecek olursak, bedenin, onu mikro ve makro katmanlar, moler ve moleküler yapılanmalar, organ sistemleri ve duygusal hiyerarşiler biçiminde “bütünsel bir beden” olarak inşa etmeden var olup olmadığı sorusu sorulmaya değerdir. Descartes, bedenin sınırlardan, sıvılardan, kaslardan, kemiklerden, atıklardan ve bilimum organik ve inorganik parçadan oluştuğunu söylerken haklıydı. Onun kaçırıldığı şey tam da “akıl” olarak tanımladığının bu makinenin içinde, kendine yer edinmiş, onun bir parçasından fazlası olmayan, en çok bir uzantı ya da uzuv olmaya kadar gidebilecek bir bağlantı-makinesinden ibaret olmasıydı. Ancak, iktidarın ve tahammülün sınırlarını belirlemesi, belleğinin metaforlarını sabitlemesi, sürekli tekrar kabiliyeti ve “sarsılmaz” olduğuna duyduğu narsistik inançla içinde akararak sınırlarını durmadan genişletip daraltabileceği alanı kendisi en üstte –bir despot imparator- olacak şekilde haritalandıran ve bu coğrafyayı da mikro-makro katmanlara; moler ve moleküler düzeylere ayıran yine aklın kendisi oldu. Geçişkenliklerden, kesişimlerden, esneklikten meydana gelen bu rizomatik oluşumun formunu alarak isimlenmesine, özneleşmesine, bireyleşmesine; bir emek-makine, üreme-makine, düşünme-makine, yazma-makine, söyleme-makineye dönüşmesine sebep olan ve bu makinelerin arasındaki alışverişleri düzenleyip birbirilerine eklemleme biçimlerini belirleme ve denetleme gücüne kendini kendi vekili ve temsili olarak sunan yine akıldı. Burada “unutulan söz”e geri dönmek gerekir; çünkü en başta “bütünsel beden”i maddeleştiren ve fiziki-sosyal-psikodinamik bir ilişkiler ve pratikler ağına sokan bu sözün kendisidir. “Unutulan söz” aslında o kadar aşına ve görünürdür ki, sırf bu kadar göz önünde olması hasebiyle unutulmuştur. Derri-

da (2000)'nın "doğa"nın olmaması iddiası gibi<sup>15</sup>, beden de ancak "atfedilebilir" ya da "dışsallaştırılabilir" bir kavramlar silsilesi içinde işlev görebilir. Çoklukların denetlenmezliği/kontROLSÜZLÜĞÜ/başına buyrukluğu bir imkanken (Virno, 2013), bir anda başka bir düzenleme ile imkansızlığa, kapalı bir sisteme, bir besin zinciri diyagramında olduğu gibi, sadece birbirini yok ederek hayatta kalmanın mümkün olduğu sözüne dönüşebilir<sup>16</sup>. Ve aynı düzenleğin marifeti ile beden mikro katmanlarda yapılan düzenlemelerde (aile, topluluk, akrabalık ilişkileri, akran grupları vb.) ve makro katmanlarda yapılan düzenlemelerde (politika, eğitim, psikoloji, hukuk ve hatta sanat ve edebiyat) "atfetmenin" ve "dışsallaştırma"-nın görünür kılınabildiği bir temsil yüzeyine, bir yazı sathına dönüştürülür. Toplumsal formülasyonlar ya da normatif düzenlemeler (ancak herhangi bir formülasyonun her an normatifleşebileceğini de hesaba katarak) ancak dışsallaştırdıkları üstüne inşa ettikleri ile kendi üzerlerine yazdıkları "iyi" ve "doğru" yazıtı görünür ve okunaklı kılabilirler. Aynı zamanda, dışsallaştırdıklarına da kendi normatif değerlerini zerk ederek sınırları çizilmiş bir yeniden-üretim zinciri kurabilirler<sup>17</sup>. Uç sınırlar genişledikçe iç sınırların bekası adına dışsallaştırılan daha da dışarıya itilir ve mikro katmanlarda daha çok parçaya hatta zerreciklerine bölünürken, makro katmanlarda daha hatırda kalır sözler ile tarif edilir ve yönlendirilir. Yasadan ya da sözden pay kapmak ya da hak talep etmek için atılan her adım bedenin üstüne o yasanın ya da sözün yazılmasına izin vermek anlamına gelir<sup>18</sup>. Böylece tam da Descartes'in dediği noktaya, aklın bir uzantısı olarak tahayyül edilen "bir makine olarak beden" imgesine varırız<sup>19</sup>. Bu sürekli yinelenmesi gereken, her yenidoğana sözün ya da yasanın ezberletildiği, her yenidoğanın bir parça kumaşa sarıldığı, erkek ya da dişi olarak kaydedildiği, her yenidoğanın bir kan bağına doğduğu bir alanı ve mikro ve makro katmanlar dolayımındaki her ediminde üstüne sözün tekrar ve tekrar yazılmasını zorunlu kılar<sup>20</sup>. Ancak sonsuz imkansızlık nasıl bir çeşit despotik imkansızlığa kapı açıyorsa, bu zorunluluk da başka bir imkansızlığa kapı açar<sup>21</sup>. Butler (2014)'ın dediği gibi: "Yinelenmenin kaçınılmazlığı, bu maddeselleştirmenin asla tamamlanmadığına ve bedenlerin maddeselleşmenin zorunlu kılındığı normlarla asla tam uyum içinde olmadığına işaret eder".

### III.

"Enerji tek yaşamdır, ve bedenden gelir... enerji sonsuz zevktir"

(Blake, 2013)

Bir yol haritası çizilebilir/edinilebilir ve bu yol haritasından referans alınarak yola çıkılabilir; ancak yol haritalarının her zaman için göstermediği vahşi doğa, kestirmeler, yeryüzü şekilleri arasında/içine gizlenmiş kuytu dinlence mekanları mevcut olacaktır. O nedenle, pratikler ya da eylemlilikler önermek ve bu önerilerin zeminlerini ve zamirlerini oluşturmak yerine bu metnin sonuna gelirken, belki ilk tanrısal buyruğu bu sefer yeryüzüne, yani ait olduğu yere, bedenlerimizin içine yerleştirerek tekrar etmek, bu buyruğun belirlediği normativitenin dışına atım atmaya imkan sağlayabilir. O halde, bir aynaya bakıp aynanın arkasına seslenerek "ol!" diye bitiriyorum.<sup>22</sup>

## Teşekkür

Yazının taslak hâlini okuyarak fikirlerimi farklı açılardan ele almamı sağlayan Levent Şentürk, Serdar Uslu, Özgün Dilek ve Zeynep Aygül'e teşekkür ederim.

## Kaynakça

- Attwood, F. (ed.) (2010). *Porn.com: making Sense of Online Pornography*. New York: Peter Lang Publishing.
- Beckmann, Andrea (2009). *The Social Construction of Sexuality and Perversion: Deconstruction Sadomasochism*. New York: Palgrave.
- Blake, William (2013). *Cennet ve Cehennemin Evliliği*. Çev. Mesut Küçükkoğlu. İstanbul: Dedalus.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Televizyon Üzerine*. Çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi.
- Butler, Judith (2014). *Bela Bedenler*. Çev. Cüneyt Çakırlar ve Zeynep Talay. İstanbul: Pinhan.
- Descartes, Rene. (2010). "Treatise on Man". Mark A. Bedau & Carol E. Cleland (eds). *The Nature of Life: Classical and Contemporary Perspectives from Philosophy and Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Derrida, Jacques (2000). *Limited Inc.* Evanston: Northwestern University Press.

Direk, Z. (2000). "Cindy Sherman". *Defier*, 39, 133-158.

Fedoroff, J. P. (2008). "Sadism, Sodomasochism, and Violence". *The Canadian Journal of Psychiatry*, 53(10), 634-646.

Fiske, John (2012). *Popüler Kültürü Anlamak*. Çev. Süleyman İrvan. İstanbul: Parşömen.

Foucault, Michel vd. (1999). *Kendini Bilmek*. Çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Om.

Fraser, Nancy (1993). "Beyond the Master/Subject Model: Reflections on Carole Pateman's Sexual Contract". *Social Text*, 37, 173-181.

Guattari, Felix (2013). *Kaçış Çizgileri*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Otonom.

Kemp, J. (2009). "Schreber and the Penetrated Male". C. Nigianni & M. Storr (eds). *Deleuze and Queer Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Latour, Bruno (2008). *Biz Hiç Modern Olmadık: Simetrik Antropoloji Dememesi*. Çev. İnci Uysal. İstanbul: Norgunk.

Laqueur, Thomas (1990). *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.

Merleau-Ponty, Maurice (1962). *Phenomenology of Perception*. Çev. Colin Smith. Londra: Routledge.

Milliyet. (2015), "Eylül Cansın'ın Annesi Konuştu", <http://www.milliyet.com.tr/eylul-cansin-in-annesi-konustu-gundem-2000355/>, 28.01.2015

Newman, Saul (2007). "Anarchism, Poststructuralism, and the Future of Radical Politics". *SubStance*, 36(2), 3-19.

Nicole, Smith vd. (2015). "Being, Thinking and Doing 'Queer' in Debates about Commercial Sex", [https://www.academia.edu/8749993/Queer\\_Sex\\_Work](https://www.academia.edu/8749993/Queer_Sex_Work), 28.01.2015.

Nunakowa, J. (1991). "In Memorium and Extinction of the Homosexual". *ELH*, 58, 1330-155.

Özüdoğru, Ş. (2011). "Feminist Sanata İki Farklı Yaklaşım: Gerilla Kızlar ve Cindy Sherman". *Gazi Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi*, 6, 111-133.

Pateman, Carole (1988). *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.

Reiersol, O. & Skeid, S. (2006). "The ICD Diagnoses of Fetishism & Sodomasochism". *Journal of Homosexuality*, 50(2-3), 243-262.

Ridinger, R. B. (2006). "Negotiating Limits". *Journal of Homosexuality*, 50(2-3), 189-216.

Rubin, G. (2014) "Cinsellik Üzerine Düşünmek: Cinsellik Politikalarına Dair Radikal Bir Kuram Üzerine Notlar". Çev. B. Ersöz. *Kaos Qu-er+*, 1, 23-52.

Sedwig, Eve Kosofsky (2003). *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke University Press.

Shah, S. P. (2011), "Sex Work and Queer Politics in Three Acts", *S&F On-*

*line*, 10(1-2), <http://sfonline.barnard.edu/a-new-queer-agenda/sex-work-and-queer-politics-in-three-acts/>, 28.01.2015.

Slater, Philip (1998). *Frankfurt Okulu*. Çev. Ahmet Özden. İstanbul: Kambalçı.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1993). *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge.

Turley, Emma L. vd. (2011). "'It Started When I Barked Once When I was Licking His Boots!': A Descriptive Phenomenological Study of the Everyday Experience of BDSM". *Psychology and Sexuality*, 2(2), 123-136.

Virno, Paolo (2013). *Çokluğun Grameri*. Çev. Volkan Kocagül&Münever Çelik. İstanbul: Otonom.

Wright, S. (2006). "Discrimination of SM-Identified Individuals". *Journal of Homosexuality*, 50(2-3), 217-231.

## Notlar

- 1 Burada Saul Newman (2007)'in klasik anarşist metinlere dönerek, toplumsal sözleşmenin devletin gayrimişruluğunu örten bir maske olduğu önermesine dikkat çekmek gerekir.
- 2 Carole Pateman (1988)'in yaratıcı bir yazıbozumcu okumayı bekleyen cinsiyeti ön varsayılan olarak kabul eden ancak toplumsal sözleşmeye sinen erkek/kadın ikiliğini, eşitsiz güç ilişkilerinin toplumsal sözleşme içinde nasıl inşa edildiğini ve bunların uzantılarını ustaca çözümlen *The Sexual Contract* kitabını anmak gerekmektedir. Ayrıca, bu kitabın eleştirel bir okuması için Fraser (1993)'in makalesine bakılabilir.
- 3 Böyle bir okuma, Merleau-ponty (1962)'nin "yaşayan beden" kavramını, Guattari (2013)'nin arzu kolektiflerine taşıma imkanı da sunmaktadır.
- 4 Ancak buradaki 'cinsiyetlenmiş' olma durumunu da söylemin bir kipi olarak okumak gerekmektedir. Cinsiyetin ve cinselliğin nasıl inşa edildiğini ve anlamlarının kaydığını araştıran tarihsel bir okuma için Thomas Laqueur (1990)'in *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* eserine başvurulabilir.
- 5 Sedwick (2003: 147)'in paranoid olanın geçmişi-şimdiyi ve geleceği nasıl ödipal bağlarla kuşattığını ortaya koyduğu anlatısını hatırlatalım: "Bu babamın babasının başına geldi, babamın başına geldi, benim başıma geliyor ve oğlumun da başına gelecek, ve oğlumun oğlunun da başına gelecek."
- 6 Andrea Beckmann (2009), sadomasoizmin yapıbozumuna giriştiği *The Social Construction of Sexuality and Perversion: Deconstruction Sodomasochism* kitabında bedensel deneyimin özgüllüğünü öne çıkarırken bu iki alanın kesişme ve ayrışma noktalarını ustaca ortaya koyar.

- 7 Judith Butler'dan kalkan ve güncel sanat alanına uzanan bir değerlendirme için Zeynep Direk (2000)'in "Cindy Sherman" yazısı incelenebilir. Ciny Sherman'a dair başka bir değerlendirme için benim "Feminist Sanata İki Farklı Yaklaşım: Gerilla Kızlar ve Cindy Sherman" isimli makalemi önerebilirim (Özüdoğru, 2010).
- 8 Güncel pornografi çalışmalarına odaklanan bir derleme için Feona Attwood (2010)'un derlediği, *Porn.com: Making Sense of Online Pornography* isimli esere başvurulabilir.
- 9 Judith Butler (2014)'in *Bela Bedenler* kitabının "Lezbiyen Fallus ve Morfolojik İmgelem" başlıklı makalesi bu tartışma için oldukça verimli bir okuma sunmaktadır.
- 10 Cinsel sadizm ve rıza dışı suç teşkil eden sadistik davranışlar arasındaki ilişkileri inceleyen bir dizi nicel araştırmanın karşılaştırması için bkz. Fedoroff (2008). SM bireylerin uğradığı ayrımcılığı inceleyen başka bir makale için bkz. Wright (2006). SM bireylerin psikiyatrik "söz" tarafından inşasını arşınlayan bir makale için bkz. Reiersol&Skeid (2006).
- 11 Buradaki performatif'i dışarıdan gelen bir söz, bir emir olarak değil, içine doğduğumuz bedenlerimizle 'maddileşen' söylemin kendisi olarak almak gerekmektedir. Söylemin dışında var olan metafizik bir güçten ya da sıkı sıkıya yapılandırılmış ve denetlenen bir tahakküm mekanizmasından ziyade bu söz bizimle birlikte ve bizim sayemizde üretilir ve sürdürülür. Butler (2014: 15-16) işaret ettiği gibi: "Toplumsal cinsiyete tabi olmuş ancak cinsiyet tarafından özneleştirilmiş olarak 'ben' toplumsal cinsiyetleşme sürecinin ne öncüsü ne de takipçisidir; o, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin matrisinin sınırları içinden ve bu matrisin kendisiymiş gibi belirir."
- 12 4 ocak 2015 tarihinde kendi yaşamına son veren trans birey Eylül Cansın'ın kendi yaşamına son verme edimi üstüne yazılan ve söylenenler bu tip yapılanmaların varlığına işaret etmektedir. Eylül Cansın'ın annesi ile yapılan bir söyleşi bu iddiaları görünür kılmaktadır (Milliyet, 2015).
- 13 Trans cinayetlerinde faille çeşitli nedenlerle –ki bu nedenlerin en çok öne sürüleni 'ters ilişki' teklifidir- cezai indirim uygulanması, translara karşı girişilen linç girişimleri gibi örnekler bunun sadece görünen veçheleridir.
- 14 Bu bizi heteronormatif yapılanmanın üstüne bina edildiği ana kabbullerden birine geri götürür. Buna göre erkek olan 'beden' penetre etme yetisine sahip olan, doğuştan hatta platonik bir bakışla doğununun da öncesinde cinsiyetlenmiş bir bedendir. Dışıl olan ise penetre edilme işlevi görür, erkek bedenin benzerlerini üretmesinin bir uzamıdır; ancak bu uzam/hazne, Butler (2014: 78)'dan alıntılırsak, "her zaman her şeyi içine alır, asla kendi dışına çıkmaz, ve asla hiçbir zaman hiçbir koşulda içine girenlerin herhangi birininkine benzeyen bir şekli üstlenmez". Erkek bedeninin "penetre edilememe" nosyonunun yapıbozumcu bir okuması için bkz. Kemp (2009).
- 15 Bilim ve siyaset eksenine doğanın modernist bilim tarafından "doğallaştırılma"sını kat eden bir okuma için ayrıca bkz.: bruno latour (2008).
- 16 bu bizi guattari (2013: 113-125)'nin kolektif düzenlemeler kartografisine götürür, ancak arzu kolektifleri ve kolektif düzenlemeler her ne kadar şematik gibi görünse de guattari'nin de belirttiği gibi, geçişken, tersine döndürülebilir ve sınırları belirsizdir. bu nedenle her özgül durumda yeniden okunmaları, yorumlanmaları, ifşa edilmele-ri ve dönüştürülmeleri gerekir.
- 17 Aslında Siegfried Kracauer'in bisikletçi metaforu bunun en iyi örneklerinden biridir; ancak buradaki makro düzenlemeler ve mikro-faşizm arasındaki ilişkiyi cinsiyetin ve toplumsal cinsiyetin maddi alanına çağırarak gerekmektedir. "Askeri disipline benzer koşullar altında, en azından bir bisikletçilik mantığının gelişeceği beklenmektedir: 'bisikletçi' kamburlaştırdıkları sırtları ve sertçe yere bastıkları ayakları ile, belirli askeri rütbeler için bir takma addır." (Aktaran: Slater, 1998)
- 18 Burası hak talebi olarak ortaya çıkan hareketlerin en zayıf noktasını oluşturmaktadır; çünkü 'söz'den pay almak; sadece maddileşmiş bir beden olarak onu üretmek ve üretilmek dışında, ikinci bir üretim aşamasını devreye sokar. Butler (2014: 11)'in dediği gibi, "kimlik kategorilerini harekete geçiren politik söylemler özdeşimleri politik bir amacın hizmetine yönelik olarak üretme eğilimindedirler". Böylesi bir söylem çekişmesinde, "hak" talebi elbette elzemdir; ancak "unutulan söz" bozulmadıkça, bu sözün kendine düşen kısmını yüksek sesle söylemeye başlayan hareket/oluşum/kolektifler diğer yandan kendini atfedecekleri yeni bir "dışasallık"lar yaratarak, bir nevi iç sınırın uç sınır bekçileri olarak yeni düzenekler üretilip yerli-yurtlulaşırlar.
- 19 Elbette bunu bir metaforun metaforu ya da bir metaforun yer değiştirilmesi/saptırılması olarak okumak gerekmektedir. Akla dair aşkın bir izlekten ziyade burada işaret etmeye çalıştığım şey maddileşen bedenin sözün matrisini "beden" üstünden nasıl genişlettiği, maddileşme sürecinin toplumsal alanda nasıl sözün bir kipi hâline geldiği ve genişleyen sözün beden aracılığıyla nasıl yerli-yurtlulaştırıldığıdır.
- 20 Hatta bu süreç doğum öncesinde eril ya da dişil bir isimlendirme ile başlamaktadır.
- 21 Bu nokta galiba Guattari ile Butler'ın farklı kavramsallaştırmalarıyla da olsa uzlaştıkları noktadır. Guattari (2013) şöyle der: "Belirli bir baskı durumunun hiçbir mücadele imkanı sunmadığı asla söylenemez; tersine, bir toplumun ya da toplumsal bir kümenin, haddi zatında, yeni bir faşizm biçiminin yükselişine kesinlikle dolaylımsız olacağı da asla ileri sürülemez."
- 22 ki aynanın ardına, oradaki derinliklere gizlenmiş beden aynayı tuz buz ederek aynanın içinden yürüyüp, bu "söz"ü de parçalarına ayırarak geçip gitsin.

# Anıl Saldıran'ın çizimlerinin bedensel dili üzerine bir söyleşi

“İnsanı kadın ve erkekten ziyade durmadan kendisiyle çiftleşerek çoğalan bir canlı olarak görüyorum”

## Esra Özkay

**Esra Özkay:** Galeri Nev'deki sergin “Uğultulu Sokaklar”ın genel atmosferi üzerine konuşarak başlayalım diyorum önce. Bir tarafta akademik çizim geleneğine ait bir dile yakın duran çizimlerin, modelden çalışmaların var; öte yandan bu gerçekliğin sınırında duran hayalle gerçek arasında kompozisyonlar görüyoruz sergide.

**Anıl Saldıran:** Modelden olan çalışmalarımın çoğunda çıkış noktam modelde beni cezbeden bir özellik oluyor. Oturup saatlerce onu gözlemlemek, onu yaşamak istiyorum; o zaman akademik bir çizim dili işime yarıyor. Bazen ondan bağımsız bir konsepte yöneliyorum ve modeli sadece referans olarak kullanıyorum, bazen de dış gözleme kapanıp içimden geldiği gibi spontane çalışıyorum...Hepsi kendimi ifade etmenin bir yolu ve hepsine ayrı ayrı ihtiyacım var. Çalışmalarımı tek veya mini seriler olarak görüyorum. İzleyici onlarda ortaklıklar bulsa da ben onları kafamda kesin çizgilerle ayırmış durumdayım. O kadar ki çalışma ortamımda eskiye dair hiçbir iş bulundurmam, eskileri ayrı bir odada muhafaza ederim. Her iş yeni bir sayfa, yeni bir şanstır. Sergimdeki çeşitliliğin sebebi bu. Tek bir üslubun veya malzemenin kendimi ifade etmekte yeterli olacağına inanmıyorum.

**Kullandığın teknikleri tarihsel bir soyağacına yerleştirecek olursak; yağlı boyanın öncesinde 16. yüzyılda sıklıkla kullanılan tempera tekniğini kullanıyorsun, gene bu döneme ait gravür tekniğiyle çalışmaların var, son dönemlerde de Türkçe'ye “metal-uç çizim” veya “metal çizim” diye çevirebileceğimiz bir teknikle çalışıyorsun. Genel anlamda geleneksel ama unutulmuş teknikler. Unutulmuş demeyelim de anakronik diyelim ya da. Üretim sürecinde çok**

**da bu döneme ait olmayan bir bedensel pratik içine giriyorsun. Zaman isteyen, bütün bedenini pür dikkat üzerinde çalıştığı imgeye, modele odaklandığı bir çalışma yöntemin var. Bu anlamda nasıl bir deneyim senin için çalışma süreci?**



Şahmaran

2013, gravür, 39x27 cm.

Şöyle bir bakınca ben de modern hayatın hızında yaşayan bir adam değilim aslında. “Göster ve anlat” çağındayız ve ben, uzaktan takip etmekle birlikte, hâlâ sosyal medya kullanmıyorum örneğin. Zamanın farkında olarak kendi zamanımda yaşamaya çalışıyorum. Bununla birlikte ben de güncel hayattan besleniyorum. Bütün işlerim nihayetinde bugünün dünyasını yorumlamamdan veya ona olan karşıtlığımdan ortaya çıkıyor; ben bu dönemin bir ürünüyüm.

Çalışma sürecim muhtemelen bu aşırı hıza tepkimden doğan oldukça yavaş ve yoğun emek isteyen bir süreç. Bir ritüel gibi acelesiz ve özenle çalışıyorum. Hatta son zamanlarda bitkilerin yaşam devirlerini izleyerek kendi hayatıma uyarladığım bir çalışma tempom var. Dolayısıyla tempera ve metal çizim gibi yoğun işçilik gerektiren ve bugünün hızında tutunamayan teknikler benim zamanımda yer bulabiliyorlar. Onların hazırlama aşamaları benim için bir angarya olmanın tersine bana dinlenme ve düşünme fırsatı veren zaman aralıkları. Örneğin grafitle çalıştığım bir çizime ara verip tempera astarı hazırlarken hem dinlenmiş oluyorum hem de

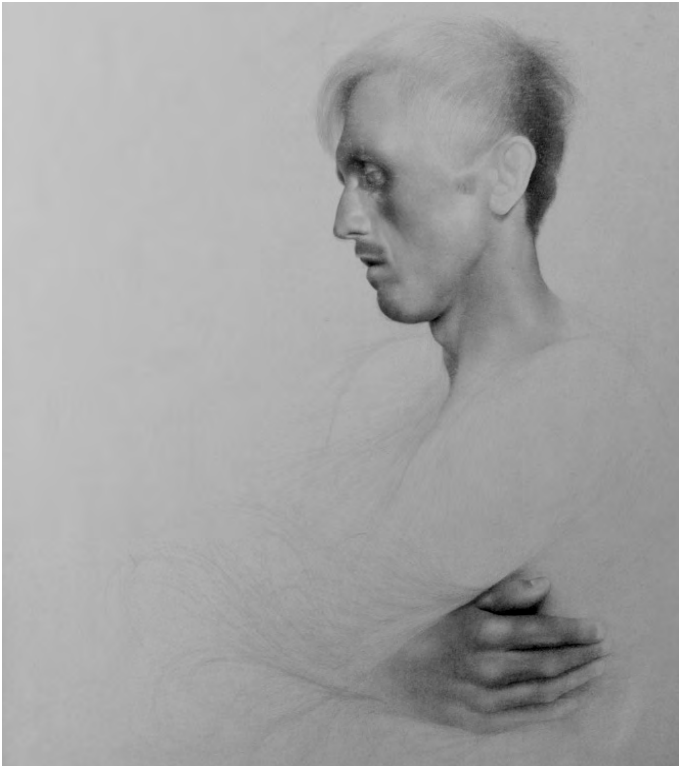
o esnada diğer işlerimi düşünüyorum. Ayrıca her ikisinin de diğer malzemelerde olmayan özellikleri ve üstünlükleri var. Temperanın şeffaflığı ve canlı renkleri çok özel bir his; metal çizimin hassasiyeti ise örneğin grafitten çok üstün...

**Bitkilerin yaşam devirlerinin zamanıyla hareket etmek oldukça ilginç bir zaman kavramı. Bana biraz da bu metal-uç çizimin oksitlenme sürecini anımsatıyor. Bu teknikle yaptığın yapıtlarda çizgiler sen tamamladıktan sonra da hareket etmeye, nefes almaya devam ediyor oksitlenme tamamlanana kadar. Biraz bu teknikten de bahsedebilir misin? Nasıl bir şey ağır ağır seninle ölmekte olan bir desenle uğraşmak?**

Metal çizimle ilk tanıştığımda benim için büyük albenilerinden birisi buydu. Soğuk gri başlayan çizimin birkaç hafta içinde altın bir sepyaya dönüşmesini izlemek müthiş bir his. Sanırım genelde otokontrolü yüksek birisi olduğum için işlerimde bu tür kontrolüm dışı gelişmeler bana ilginç geliyor. Ayrıca metal çizimin kendisi oldukça yavaş gelişen sancılı ve durağan bir iş olduğu için, zamanla renk değiştirmesi sanki ona ihtiyacı olan hareketi de getiriyor. Metal çizimleri yaşayan çizimler gibi düşünüyorum. Oksitlenme bir noktada durduğunda ise bence ölmek yerine zamanda asılı kalıyorlar, mükemmelliğe erişiyorlar.

**İlk kez desen çizmeyi öğrenirken beni en çok zorlayan şeylerden birisi çizginin sadece kalem tutan elin parmaklarının ucunda gerçekleşmediği, senin bütün mevcudiyetini isteyen bir bedensel hareketin sonucu ortaya çıktığını anlamaktı. Her çizgide o çizgiye adanmış, yönelmiş bir beden var. Desen çizerken hareket iki parmağın ucunda değil, bedensel bir koreografiden çıkıyor aslında. Metal-uç tekniğinin senden sonra devam eden hareketi de sanki çizim senin hamlene cevap verir gibi biraz da.**

Çizimin bedensel bir koreografi olması güzel bir anlatım. Ben bunu duvarda çalışmaya başladığımda anladım. 2 metrelik bir kağıda ayakta çizim yaparken bütün beden ona dahil oluyor, hiç aklınıza gelmeyen kaslarla çizmeye başlıyorsunuz. Duvardan sonra elim kağıda dokunmamaya alıştı. El özgürleştikçe kağıda dayanıp parmak ucuyla çalışmanın getirdiği kısıtlama da ortadan kalkıyor ve kollarla, omuzlarla, bedenle çizmeye başlıyorsunuz. Bu da çizgilerinizi kökten değiştiriyor, ezberlerinizi bozuyor.



Yaşar

2014 ahşap üzerine altın-uç çizim, 50x40 cm.

Çizim bir dil, bu yüzden de yerinin doldurulamayacağını düşünürüm. Çizdiğim şeyleri anlatamıyorum çünkü anlatabilseydim çizmeye gerek kalmazdı. Söz dilinin yazı dilinin el üzerinde etkisi yok; el kendi dilinde, kendi zamanında, kendi tecrübesiyle büyüyor. Zamanla bazı formlara ilgi duyuyorsun ve bir bakıyorsun ki çizimlerinin tekrar eden öğeleri olmuşlar. Buna karar vermiyorsun, elin bir şekilde onları sahipleniyor; kimisini taşımaya devam ediyor, kimisini tüketip bırakıyor. Kendi çalışmalarına uzun zaman sonra topluca baktığımda tekrar eden formlar, çizgiler, renkler görebiliyorum; ama bunları ancak o zaman fark edebiliyorum çünkü yaratım sürecimde daha içgüdüselim.

**İlginç bir şekilde John Berger de Van Gogh'un resimlerinden bahsederken çizimdeki, resimdeki jestlerin elde, bilekte, kolda, omuzda, hatta boyunda hissedilen bedensel kaynağından söz ediyor. Duchamp'dı sanırım, ressamların resim yapmaya devam etmelerinin en temel sebeplerinden birinin tiner bağımlılığı olduğunu iddia ediyordu. Senin için de böyle bedensel bir bağımlılıktan söz edebilir miyiz? Özellikle de çizimi yapan elin "söz ve yazı dilinden", kelimelerle kurulmuş, anlamı kolektif bir şekilde çatılan bir dilden bağımsız hareket ettiğini vurgulamam; bedene dair başka bir alan açılıyor mu, bu yüzden mi çizim bu kadar vazgeçilmez bir pratik senin için diye düşünüyor beni.**

Beden her zaman benim için büyük bir soru işareti oldu. Çok küçük yaşta kendi bedenimi sorguladığım hatta reddettiğim bir dönem yaşadım. Kendimde ve başkalarında devamlı görmek zorunda kaldığım, hayran olduğum, nefret ettiğim ve nihayetinde içinde hapsoldüğüm birşey beden. Eskisi gibi dünyanın tek hâkimi değil, şimdi başka şeyler de bana mesele olabiliyor ama yine de görmezden gelemediğim bir güç. Bazen bedenlerde gördüğüm kusursuzluğu hayranlıkla yüceltirken buluyorum kendimi; bazen de onlardaki kırılma, acizlik, geçicilik beni büyülüyor. Tüm formlarında onu incelemek benim için müthiş ilginç birşey. Arkadaşımın bebeği olduğunda da yeni doğmuş bir bebeğin yepyeni tenini, tuhaf buruşukluklarını ve alışık olmadığım oran orantılarını ilgiyle çalışmıştım. Daha sonra bu çizimler sıcak-soğuk / yeni-eski gibi renk ve konsept denemeleri de yaptığım minik bir seriyeye dönüşüp sergide yer aldı.

Çizim içinse bağımlılıktan ziyade vazgeçilmez kelimesi üzerinde durmak daha doğru olur sanırım. Birbirinden

farklı projeler üzerinde çalışıyorum ve her birine farklı bir yaklaşımım var; ancak temel çizim pratiğinden bahsedecek olursak, o bende çoğu zaman dizdeki tepkisel hareket gibi, bedeninin bir reaksiyonu gibi oluşuyor. Peki onu uyaran ne ? Biraz psikanaliz okumaya başlayınca bunu en iyi karşılayan şeyin Jung'un libido kavramı olduğunu gördüm. Jung'un libido'su, Freud'unki gibi sadece cinsel şehvete işaret etmez; onun libidosu doğal bir enerjidir, güdüdür ve cinsellik olarak da belirebilir, yaratma gücü, dürtüsü olarak da belirebilir. Benim durumumda bu kuvvetli libido bir yaratma enerjisi olarak ortaya çıkıyor. O kadar iç içe geçmiş durumdadır ki örneğin arzuladığım bir beden bende anında bir çizme dürtüsü yaratır. Başka insanlarda belki konuşarak, şarkı söyleyerek, yazarak veya cinsellikle doyum bulan libido, bende sadece çizerek tatmin buluyor. Zamanımın çoğunu çizerek geçiriyorum çünkü başka hiçbir şey veya hiç kimse bana o tatmini vermiyor. Bu sebeple çizim pratiği benim için bağımlılıktan ziyade vazgeçme tercihimin olmadığı bir şey, bir dürtü. İlk sergim "Habis Arzu/Bad Desire" bu dürtünün üzerineydi. Edebiyatımızdaki "ateşten gömlek" de bu arzu-dürtü kısır döngüsünü çok güzel anlatıyor bence. Oturduğumuz yerde yanıyoruz, yana yana duruyoruz. Arzu objesine asla kavuşamayacak olmayı, tatmini mümkün olmayanı dindirme ihtiyacı çizme dürtüsü.

**Peki çizimlerinde bedenle yüzün neredeyse birbirinden kaçır gibi, aynı satıhta görünmemeye itina edışı bedene dair bu reddedişin bir sonucu olabilir mi? Yüzü çalıştığın işlerde beden silikleşiyor, bedene odaklandığıdaysa yüz arka planda kalıyor gibi. Ya yüze odaklanıyorsun ya bedene. "Arzulanan beden", yüzü ile bir çekişme içinde gibi sanki. Kişinin, kimliğin başat temsil biçimi olarak portrenin nesnesi yüz, bedenle aynı yerde duramıyor gibi.**

Sanatla pek haşır neşir olmayan bir arkadaşım resimlerimi ilk defa toplu olarak gördüğünde "Neden hiçbiri bize doğru bakmıyor ?" diye sormuştu. Tuhaf gelebilir ama senelerce o çizimleri yapan kişi olarak o ana dek ben bunu hiç farketmemiştim.

Gerçekten de izleyiciye bakan portre çalıştığım nadirdir. Onlarda da gözleri en son çizmişimdir, hatta çizene dek de kapalı tutmuşumdur. Neden bilmiyorum ama bakış beni rahatsız ediyor. Modellerimi gözleri kapalı veya benden ayrı bir noktaya bakarken çalışmayı seviyorum. Sanırım bana baktıklarında ordaki varlığını doğrulamış oluyorlar

ve benim için büyü bozuluyor. İzlediklerinin farkında olmalarını istemiyorum, bunu sağlayacak koşullar yaratmaya çalışıyorum. Ben onlarla isimlerinden ve hayatımdaki yerlerinden bağımsız olarak orda olmak ve onlarda beni çeken her ne ise sadece onu yaşamak istiyorum.

Belki bu yüzden bedeni ve yüzü de sık sık birbirlerinden soyutluyorum çünkü ilgilendiğim her neyse sadece o var oluyor benim için o anda. Daha içgüdüsel çizdiğim için bu kararları bilinçli olarak vermiyorum. Bu tavır gerçekten de bir reddedişin, benimseyememenin veya bir arayışın uzantısı olabilir, fakat buna kesin bir tanı koymak benim için çok zor.

**Bu “reddediş” ya da genesenin tabiriyle “benimseyememe” başka şekillerde tekrar tekrar karşımıza çıkıyor gibi. Imago I’de daha yoğun bir şekilde hissettiğimiz, çizimlerinde tekrarlayan bir karakter var; dağılan ve birleşip yoğunlaşan çizgiler, bir bedeni oluşturup sonra onu tel tel ayırıyor; sürekli hareket halinde. Antropolog**



İsimsiz-eskiz

2014, kağıt üzerine renkli kalem ve grafit, 57x40cm.

**Tim Ingold resim ile desen arasındaki farkı mesela şöyle açıklıyor; resim bir sona doğru hareket ederken, aklında bitirilmiş bir tuvalle ilerlerken, çizim sürekli devam eder; desendeki çizgiler “bir varlığın imgesi olmaksızın bir oluşun tarihinin çizgilerini açığa çıkarır, ifşa eder” (Ingold, 2011, 221). Imago I’deki çizgiler kaynağını bedenin kendisinden alıyor ve sonra bambaşka bir şeye dönüşüyor. Daha önce bu desenin bir el açma-çizgi açma alıştırması olduğunu söylemiştin. Isınma hareketi diyelim ya da. Bir taraftan bedenin sınırlarını, formunu, etin biçimini veren ritmik ve başı sonu belli çizgiler var, bir taraftan da uçucu çizgiler. Sonuçta başka türlü cinselliklerle, bedenlerle birleşen, sınırları kaybolan, birliktelik halinde ortaya çıkan bir oluş hissi veriyor bu çizim, her ne kadar amacının bu olmadığını söylersen de.**

Ingold’un anlatımına katılıyorum, tam da bu yüzden farklı pratiklere ihtiyaç duyuyorum. Kafamda önceden tasarladığım bir resmi kağıda taşıdığımda nasıl sonuçlanacağını az çok biliyorum çünkü oradaki amaç zaten izleyiciyle spesifik bir konsept paylaşmak. Çizmek ise bir araştırma, bir keşif gezisi gibi çünkü onda önceden belirlenmiş bir hedef veya rota yok. Bazen iki ay üzerinde çalıştığım bir çizim tek bir gecede bambaşka bir yöne kayıyor, onun nasıl sonuçlanacağını hatta ne zaman biteceğini bile bilemiyorum. Temperanın duvardaki bir küf lekesi gibi katman katman zenginleşerek kendi üstünde büyümesini sevdiğim kadar çizgisel çalışmalarındaki özgürlüğü, hareketi, enerjiyi seviyorum. Bütün bedenimi kullanarak çizdiğim için de bu enerjiyi en çok Imago I gibi büyük duvar çalışmalarında hissediyorum.

Genelde diğer çalışmalarımınla eşzamanlı olarak sürdürdüğüm bir duvar çalışması oluyor hep. Bunlarda model kullanmıyorum. Diğer çalışmalarına devam etmeden önce sabahları duvarda bir saat kadar çiziyorum, elimi açmakta bunun büyük faydasını gördüm. “Imago I” de gerçekten böyle bir el egzersizi olarak başlayan bir çizimdi. Fakat o dönemde evde bir koza buldum ve onu gözlemlemeye başladım, böylece çizim de değişmeye başladı. Yanardöner noktalarla bezeli çok alımlı bir kozaydı, figürün göğüs formu ve ortasındaki sarı bant da ona benzerdir örneğin. İki haftanın ardından, sonradan adını Vanessa Atalanta veya Kırmızı Amiral Kelebeği olarak öğrendiğim bir kelebek çıktı içinden ve uçtu gitti.

Beden benim için büyük bir arzu ve merak meselesi.

Derinden derine bedenın sınırlarıyla oynayan, onu hem altüst edip hem yeniden oluşturmaya çalışan birisi için de kozasında başkalaşım geçirerek uçup giden bir kelebekten daha anlamlı bir tesadüf olamaz herhalde. Her çalışmama isim vermiyorum, bahsettiğim olay olmasa bu çalışma da muhtemelen isimsiz bir egzersiz olarak kalacaktı. Imago bir canlının metamorfozundaki son evresi için kullanılan bir terimdir, bu sebeple benim de içime sinen güzel bir tesadüfle işimin parçası olmuş oldu.

**Lady Datura'da da sanki böyle bir metamorfozun orta yerinde yakalanmış gibi; arka planda dişiliği çağrıştıran çiçeğin fallik çıkıntısının önünde feminen bir jest ile duran bir figür var. Göbeğini şefkatle kavrayan bu erkek figürü, dişiyile erkek arasında, trans, queer bir bedende çıkıyor karşımıza sanki. Buna benzer bir beden tasviri "Sweet Nothings" de de var. Buradaki vücut oranlarının yayvanlığı Lady Datura'ya dair düşündüğümüz cinsiyetli beden tasvirine şüphe koyuyor gibi. Daha ziyade kendi sınırlarının dışına taşan bir beden sanki bu çizimlerde karşılaştığımız.**

**Bu anlamda Felix Gonzalez Torres'in ele aldığı haliyle normların dışında duran bir beden algısı geliyor aklıma. Onun daha dipten ve derinden bir biçimde ilerleyen, heteronormatif bedene ve ilişki biçimlerine muhalif tavrını anımsatıyor senin çalışmalarındaki beden de. Torres'in hani şu galerinin bir köşesine yerleştirdiği, ölmekte olan sevgilisinin bedeninin ağırlığınca şekerleme yığınları hakkında söylediklerini düşünüyorum. Seyirciler birer ikişer bu şekerlemeleri alıp götürürken, o bıyık altından şöyle bir yorumunu yapıyor bu alış-verişin. Seyircilerinin ağzına bu şekerlemelerden vererek, ağızlarına dahi almayacakları bir başka kimliği nasıl usul usul ve hatta gönüllü olarak kabul ettiklerini söylüyor. Bu uyumsuz/uygunsuz bedenın görünürlüğü konusunda, görünür olma biçimleri konusunda ne düşünüyorsun? Kimlik politikaları çerçevesinde üretilen ve feminist, queer teorilerden zeminini alan yapıtların dili konusunda bir şeyler söylemek ister misin?**

Uzun bir süredir koza konseptiyle ilgileniyorum. Kuzuların Sessizliği'nde cesedin ağzından çıkarttıkları kozaya kesik atmaları ve dışına akan o bal kıvamındaki sıvı az önce görmüşüm gibi aklımdadır. Tırtılların koza içinde nerdeyse tamamen eriyip bir hücre havuzuna dönüştüklerini ve uçar

forma geçmek için gereken yeni organlarını bu havuzdan inşa ettiklerini öğrendiğimde şok olmuşum. Heteronormatif değerlerin baskısıyla toplumda erkek ve dişi ayrımı kesindir, doğada ise bu sınırlar çok daha silik. Mutasyonlarla cinsiyetlerin biyolojik düzeyde nasıl iç içe geçebildiğini görüyoruz veya gerek gördüğünde cinsiyet değiştirebilen canlıları hatırlayalım. Bu gözlemlerden sonra bedeni cinsiyet düzeyinde ayırmak zor. Aynı organ havuzundan çıkan ve üremenin gereklerince farklı şekillenen iki form. İnsanı kadın ve erkekten ziyade, durmadan kendisiyle çiftleşerek çoğalan bir canlı olarak görüyorum. Bu bağlamda "kendi sınırlarının dışına taşan bir beden" tanımlaması tam da benim ilgilendiğim noktaya parmak basıyor.

Kalıplaşmış zihniyete, sınırlara meydan okuyan her çalışma benim için kıymetli. Tüketim toplumunda her meydan



Canım Cicim'ler/Sweet Nothings 2013, ahşap üzerine gümüş-uç çizim, 46x36 cm.



Felix Gonzalez Torres. Untitled.

1992

okuma zaman içinde kendi kalıplarını yaratıyor, toplum tarafından hazmedilir bir forma dönüştürülüp sindiriliyor; popüler sinemada eşcinsel figürün meydan okuyan bir figürden zamanla bir komedi unsuruna dönüştürülmesi gibi. Ondaki beklenen tavırlarla izleyiciyi güldüren, ağır havayı dağıtan ve sunacak başka hiçbir şeyi yokmuş gibi sonraki komedi arasına dek ortadan kaybolan koca bir klişe. Kimseyi güldürmezken de her daim intihara meyilli ağır depresif bir kalıpta sunuluyordu zaten. Yine de görünmez olmasındansa bu şekilde görünür olması daha iyi; çünkü zaman içinde bu kalıplara meydan okuyan, onu komedi veya dram figüranlığı görevinden azat edecek yeni mücadele formları da ortaya çıkıyor. Toplum yeni ezberler yarattıkça biz de onları tekrar tekrar bozuyoruz, bu süregelen bir mücadele. Dolayısıyla yılmadan görünür olmak, sesini duyurmaya devam etmek çok önemli.

Müzikte Baby Dee'yi Queer'in öncülerinden biri olarak görüyorum. Mart sonunda İstanbul'a geldi ve izleyip tanışma fırsatı buldum. Trans bir şarkıcı olmasıyla birçok kalıbı altüst etmesi bir yana, trans olmak içinde de aykırı bir figür aslında. Alıştığımız veya görmeyi beklediğimiz ultra-vamp bir trans kadın, yani yine erkek zihniyetiyle oluşturulmuş veya genelgeçer erkek zihniyetini tatmin eden kadın konseptini bozan birisi var karşımızda. O kadar ki queer dahil hiçbir konsepti benimsediğini zannetmiyorum. İşte tam da bu yüzden benim için o queer ve birçoğumuzdan biraz daha özgür.

Queer'i ben de benimsiyorum. Öncelikle hakaret olarak

kullanılan bir kelimenin zaman içinde hedef aldığı bireylerce bilinçli bir şekilde iltifata dönüştürülüp, onlara hakaret eden topluma yeniden kazandırılması muhteşem bir şey. Yeniden oluşmaya başlayan kalıplardan kurtulmak için bu kavramın kanatları altına sığınanların sayısı artıyor. Bu bana biraz bataklik kumunu çağırıştırıyor. Üzerine yapıştırılan etiketleri çabucak çıkarmalı, ezberlerini hiç durmadan bozmalı, devamlı hareket halinde olmalısın. Yoksa kuma saplanıp kalırsın ve baskıcı zihniyet seni herkesçe sindirilebilir basit bir formata indirger; yani seni yok eder.

Ingold, Tim. (2011). Being Alive: Essays on movement, Knowledge and Description. Routledge.

# Torso

## Belma Fırat

Fönü tutan elini bileğinden, bir zzzz sesi eşliğinde, üç yüz altmış derece döndürdü. Hareketini, dizlerinin üzerinde, hayranlıkla izleyen yakışıklı kölenin, kirpiklerine kadar inen ipek gibi ince sarı kâkülleri tel tel ayrılıp havalandı.

—Siz tam bir mucize gibisiniz. Canım elektronik Hanımım benim.

Kadın bir kahkaha patlattı. Fönü susturdu. Kâküller sakince genç adamın alnının üstüne düşerek eski biçimini buldu.

—İzin verir misiniz?

Dizlerinin üzerinde doğrulup ayağa kalktı. Yaklaştı. Fön makinesini sıkıca kavrayan, myoelektrik elin üzerine küçük bir öpücük kondurdu. Polyester ve akrilik bileşenli, kozmetik eldiven şeklindeki kılıfın muhafaza ettiği biyonik parmaklar açıldı. Aleti elinden aldı, hafifçe geri çekilip; Sahibesini, bir sanat eserinin karşısındaymışçasına seyre durdu.

—Sayborgların Afrodit'i gibisiniz.

—Teşekkür ederim tatlım.

—Hazır mıyız, soyunalım mı artık?

Sırtını dikleştirdi. Göğüslerinin ortasına beyaz bir kelebek misali tutturulmuş kadife fiyonklu dantelli sütyenin, örtmekten ziyade fütursuzca serimlediği tombul göğüslerini ve şuh bir edayla yan dönerek, minik tanga külottan taşan kalçalarını gösterdi.

—Yeterince çıplak değil miyiz sence şekerim?

—Evet öyleyiz. Fakat bugün için bize sadece güzel başımız ve muhteşem torsomuz gerekiyor.

—Torso-morso. Yahu bıkmadın mı hâlâ bu laflardan, müzeliğim ben?

—Elbette öylesiniz benim canım Efendim ama dinlemek istemiyorsunuz ki...

—Peki bu seferlik anlat ama kısa kes. Fazla süsleyip püsleyip, sabrımı taşıma sakın.

Köle çapkınca gülümsedi,

—Belki azıcık süslerim... Biliyorsunuz... Hanımımın şefkati kadar cezası da kutsaldır benim için.

Sadık bir köpek gibi mutlulukla başını Sahibesinin kucağına koydu.

—Hayalimde; her bir kıvrımı kusursuzca yontularak nakış gibi işlenmiş, ince damarlı, süt beyazı mermer bedeniniz; zarif boynunuzun üzerinde bütün görkemiyle yükselen; bir yanı Tanrıça'nın inayetiyle taçlanmış, öbür yanı gazabının gölgesiyle kararmış, tekinsiz, ama bir o kadar da asil yüzünüz ve topuzunuzun kenarlarından şakaklarınıza zarifçe dökülen bilgelik timsali gümüş rengi saçlarınız ile yüksekçe bir kaide-nin üzerindesiniz. Galerideki en gözde parça sızsiniz. Sergi salonunun tam orta yerinde bütün ihtişamınızla yücelmek-

tesiniz.

—Bak sen!

—Ben ise sadık bir kul gibi etrafınızda dolaşan; bakımınız ve güvenliğinizden sorumlu basit bir gece bekçisi... Ziyaretçiler gidip, müze boşaldığında; hava kararmaya yüz tutmuşken...

—Ay ben bunun nereye gideceğini biliyorum. Canlanıyorum değil mi?

Heyecanla başını kaldırıp, ıslıl ıslıl gözlerle Hanımına baktı.

—Ancak ben sizi öpmeye cesaret ettikten sonra.

—Tamam işte. Deliler gibi sevişiyoruz falan filan... Öff... Çok klişe.

—Sabaha karşı, bütün aidiyetimle, kendimden geçercesine, üzerinde durduğunuz kaidenin önüne diz çöküyor; bütün cesaretimi toplayarak, tevekkül içerisinde, “Teşekkür ederim Efendim.” diyorum. Siz ise, sedanızın; buyruğuyla mest eden kontralto tınısıyla, başımı kaldırıp ağzımı açmamı emrediyor ve içine buz gibi mermer tükürüğünüzü bırakarak beni ödüllendiriyorsunuz. Lütfunuza mazhar olup, yapıtaşınızın sıvısını yuttuğumda, maddeniz içime akıyor; sizden pay alıyor, bir parçanız haline geliyorum. Ve nihayet günün ilk ışıkları galerinin ortasına düşüp, sizi esas formunuza kavuştururken; aynı anda, ben de, mermer sütunun dibinde, tam önünüzde, dizlerimin üzerinde, ebediyete kadar köleniz ve hizmetinizde olma mutluluğuna kavuşmanın sarhoşluğu içerisinde bir taş olup sonusuz dek donuyorum.

—Demek öyle...

Sahibe, derin düşüncelere dalmış pozlarda bir süre bekledi. Çok mühim bir tespit yapmak üzereymiş gibi boğazını temizledi.

—Kendini bir esere, bir temaşa nesnesine dönüştürüp; Hanımefendine itaat halindeliğiyle sergileyerek, köleliğin bir sanat olduğunu göstermek istiyorsun demek.

Alaycı bir ifadeyle, yalandan, suratını ekşitti.

—*Ars erotica* bitti canım. Sen nerelerde kaldın. Artık *scientia sexualis* çağındayız. Bilimsel takıl azıcık. Bir kere, torso değil *quadrilateral amputee* diyeceksin. Böyle ifade edersen, beni daha *doğru* bir şekilde tanımlamış olursun tatlım. Ayrıca, noksan, sakat, mualllel, amiyane tabiriyle hem kötürüm hem de çolak birinin; hatta abartmayalım, bırak yarım porsiyonun tekini, dört başı mamur uzuvlarla donanmış, herhangi birinin kölesi olmak istemek; önünde diz çökmek, tükürüğünü yutmak, çişini içmek...

—Pissing! Ah bu çok...

—.... gibisinden fanteziler kurmak ve bundan haz duymak şeklindeki patolojik durumunun, zannımca, analiz edilmesi; bu garip ve sıra dışı arzularının altında yatan *pathos*'un kaynağına inilip, nedenlerinin açığa çıkarılması gerekiyor. Demek ki, acilen çocukluğun araştırılacak, hatıralar toplanacak, serbest çağrışım, olmadı hipnoz... Pipom nerede?

Köle kahkahalara gülmeye başladı.

—Neyse, ciddi olalım. Özetle; işbu *patogenez*'in hizmetinde olan bilumum psikolojik ve psikiyatrik yöntemlerle sorununun kökenlerine ulaşıldığında, sapkın hazlarından kurtulmanın yolu da açılmış olacaktır. Biliyorsun, hakikat özgürleştirir.

—Ne özgürleşmesi canım? *Ars erotica*'nın seçkin Hanımefendisinin 7/24 eğitimi ve denetimi altında bulunmaktan; itaatkârlığınız olmaktan gayet memnunum benim birtanecik Efendim. Öte yandan, bilime karşı bu kadar da kuşkucu olmayın canım. Neticede siz benim Techno-Tarıncam değil misiniz? Bu durumda, torsonuza, bio-bileşeniniz demeyi öneriyorum. Ne de olsa, elektronik parçalarınız da bir o kadar kutsal benim için. Hem, madem Torso'yu çok sevmediniz, bir de bilimkurgu meraklıları ve fütüristler için düşündüğüm senaryonun konusunu dinleyin.

—Tamam, ama çabuk ol.

—Olay gelecekte geçiyor. Sayborglar dünyayı ele geçirmişler ve ben de sizin esirinizim. Kendi halinde romantik ve biraz da içine kapanık bir tango öğretmeniyim. Geldiğiniz gezegende ise buna benzer bir dans ne görülmüş ne de duyulmuş. İşte bu nedenle canımı bağışlamışsınız. Belki de benden bu

dansı göstermemi isteyeceksiniz. İçimde korku ve heyecan var. Planlarınız konusunda hiçbir şey bilmiyorum. Demir parmaklıklar arkasında, hakkımda vereceğiniz kararı çaresizce bekliyorum. Nihayet içinde tutuklu kaldığım kafesin önüne geliyorsunuz. Çok ama çok seksisiniz. Ben ise perişan bir haldeyim, beyaz gömleğim yırtık, kollarım çizilmiş ve hafifçe kan sızıyor. Siz ise bana bakıp gülüyorsunuz. Beni hem zavallı, hem de ilginç buluyorsunuz çünkü benim zayıf ve çelimsiz kollarıma kıyasla; çelik, karbon ve titan alaşımından yapılmış olan sizinkiler çok ama çok güçlüler ve benimle ilgili korkunç emelleri var. Bunu sezebiliyorum...

—Hımm, cageing, güzeel...

—Bu sadece başlangıç benim güzel Hanımefendim. Sonrası uzun. Şimdi sizi hazırlayalım. Gerisini akşam anlatayım isterseniz.

—Elektronik parçalarımızdan kurtulalım diyorsun yani.

—Ne yapalım, teknoseksüeller şansına küssün.

—E hadi o zaman, de-monte olalım şekerim.

—İsterseniz önce dinamik kollarınızı çıkarmakla başlayayım canım Efendim.

Kadın gülümseyerek başını hafifçe yana eğdi ve kollarını öne doğru uzattı.

Bir ayın ya da törendeymiş; kutsal bir ibadeti yerine getiriyormuş gibi yatağın ucunda oturmakta olan Hanımefendisinin önünde diz çöktü. Önce sol koluna uzandı. Omuz başından aşağıya doğru hafifçe okşayarak, elini deri-metal karışımı bedeninde gezdirdi. Dirseğinin biraz üstündeki sokete geldiğinde durdu. Dikkatli bir şekilde tutup yavaşça çekip çıkardı. Sonra güdüğünü saran silikon kılıfı sıyırdı. Dirseğinin biraz altındaki buruşuk derinin üzerine nazik bir öpücük kondurdu. Ürperdi kadın. Sağ kolunu uzatıp sevgiyle saçlarını okşadı.

—Teşekkür ederim Efendim...

Sonra yine aynı özenle sağ kolu çıkardı. Yatağın kenarına koymadan önce elinin parmaklarını hafifçe okşadı.

—Ah benim güzel hanımefendimin ojeleri bozulmuş. Siz çalışırken yenilerini süreyim isterseniz.

—Boş ver ojeyi şimdi. Ortalarda ol. Bana gerekebilirsin.

—Nasıl isterseniz. İzin verirsiniz şu güzelim bacaklarınızı da...

Secde eder gibi eğildi. Dudaklarını silikon ayakların üzerinde gezdirdi. Sonra yavaş yavaş yukarı doğru çıkarak, pırlıl pırlıl parlayan çelik ayak bileklerini öpmeye başladı. Kadın hafiften inledi. Vidaların üzerinde diliyle dairesel hareketler çizerek, ateşli öpüşlerle baldırındaki piston ve mikroişlemci kontrollü dizine kadar yükseldi. Çelik eklemlerin içerisine dilini soktu.

—Hanımım, Sayborg Sahibem benim. Öyle güzelsiniz ki... Bu güçlü bacaklardan gelecek cezaların hayaliyle neredeyse bile isteye hata yapasım geliyor.

Kadın tatlı-sert azarladı.

—Yeter artık şapşal. Bak, tek bir hareketimle o dilini kopartırım ona göre.

—Benim sevgili Sahibem ne zaman çıkıp yürüyecek üzerimde?

—Beni yeterince memnun ettiğin zaman. Hadi artık uzatma da bitirelim bir an önce işimizi.

—Çizmelerinize bakım yaptığım günleri hatırlıyor musunuz?

—Elbette tatlım.

—Baldırlarınıza kadar yükselen, sivri burunlu iğne topuklu siyah deri çizmelerinize nasıl da tapardım. Hele onları size giydirmeme ve sonra da öpüp okşamama izin verdiğinizde... Şimdi C-leg'lerinize yaptığım gibi, dilimin ucuyla, her yanını, topuklardan başlayarak... Ama bu yeni bacaklarınızı da öyle çok seviyorum ki...

—Senin için çizmelerin ince, yumuşak derili olanlarını seçtim.

—Çelik ya da deri, Tanrıçam'ın ayakları, bacakları her zaman kutsaldır benim için.

Bacağın üst kısmına doğru elini uzattı. İki eliyle nazik ama sıkıca kavrayarak soketi ve içerisindeki silikon kılıfı çekti çıkardı. Güdüğünü hafifçe okşadı.

—Burası terlemiş biraz. Rahatsızlık vermiyor değil mi? Kaşın-tı filan? Eğer cildiniz tahriş olursa affetmem kendimi. Akşam yatmadan önce ılık suyla yıkayıp kremleriz. Biraz da masaj yaparım olur mu Melikem benim? Demir Leydim, Karbon Kraliçem. Soketlerin ve silikon kılıfların içini de temizleyip bir güzel bakımını yaparım. Bakalım öbür bacağımız nasılmış?

Eğilip öteki diz üstü protez bacağı da dikkatlice çıkardı. Dudaklarını güdük kısmından başlayarak bacaklarının iç kısmına doğru gezdirmeye başladı. Yavaş yavaş kasıklarına ulaştı.

—Bak bu gidişle akşam benden hakikaten bir titan tokadı yiyeceksin. Sırası mı şimdi?

Mırıldanarak minik öpüşlerle devam etti.

—Canım, aşkım, Ecem, Tanrıçam benim. Güzelliğinize doyum olmuyor ki... İzin verin birazcık daha... Hem... Çekim öncesi gerginliğinizi de atmış olurduz.

—Dur canım yeter. Sırnaşma. Hadi artık götür de kollarımı bacaklarımı şarja tak.

Başını uzatarak odanın dışına doğru seslendi.

—Atilla, canım ben hazırım.

Odanın kapısı tıkladı. Atilla kameramanı ile içeri girdi. Eleman omuz kamerasının yanından başını uzatıp sessizce selam verdi.

—Kraliçem! Nihayet hazırlanmışsın.

—Atillacım bak, gereksiz sıkıntılara girmeden bitirelim şu çekimi. Geçen seferki gibi senaryoda, pozisyonlarda falan son dakika değişiklikleri istemem ona göre. Yine o amatör takımını getirmedin yanında değil mi?

—Yok Kraliçem olur mu? Bunları özel olarak seçtim. Tecrübeli adamlar. Tanışırısın birazdan zaten. Önce seni yatakta yalnız çekelim. Giriş kısmını yani. Kaçırılmışsın, bir odada tek başınasın. Korkmuşsun falan filan... Arkasından adamlar girecekler. İki kişi. Sonra bildiğin şekil devam ederiz. Arada gerekirse keser pozisyonları birkaç açıdan çekeriz. Sakso, bukkake, sandviç...

—Tamam tamam tekrara gerek yok senaryodan bakıp ezberledim sırasını. Sen oyunculardan haber ver. Doğru dürüst hazırlanmadan çıkmasınlar karşıma.

—Tabii canımın içi. Senin kadar profesyonelini inan ki görmedim bu alemde. Merak etme ikisi de işinin ehli. Yarım saat bilemedin kırk beş dakikalık bir parça alt tarafı. Senin için hiçbir şey. Sonra ben her zamanki gibi montajlayıp editler; sana son bir kez gösteririm. Oldu mu hayatım?

—Evet evet, ben bitmiş halini görüp onaylamadan sakın si-teye koyma.

Odanın bir köşesinde kucığında iki kol ve iki bacakla beklemekte olan köleye döndü.

—Hadi tatlım ne duruyorsun? Ama kaybolma ortalıktan. Barksın aktörlere fluffer gerekir.

Atilla selam verip odadan çıkan kölenin arkasından baktı.

—Yahu yıllar önce bir skandal CBT çekimi yapmıştık hatırlıyor musun? Başında beyaz kepin ve daracık üniformanla, gece nöbetinde hastasına sondayla işkence eden hemşire rolünde nasıl da nefes kesiciydin. Daha işaret parmağını dudaklarına götürüp bir sus işareti yapmanla, araya taraya bulduğumuz aktör bozuntusunun gözleri yuvarlarından fırlamış, herif, yatağın içinde korkudan büzüşüp, sapsarı olmuştu. O arada, senin çocuk... Birileri nereden bulduysa, kapıp getirmiş fluffer diye... Nasıl gayretli, yavrum, uğraşılıyor didiniyor takımları kaldırıyor, fakat herif sondayı görünce gazı kaçan balon gibi yine puf.

—Yaa... Hatırlamaz olur muyum? Bütün set çıldırma noktasına gelmiştik. Bir de yılların kölesiyiz diye çıkmış karşıma... Kof herif.

—Sen sonunda patlayıp “Atın bu bamyayı,” diye bağırınca, seninki fırlamıştı ortalığa “ben yaparım,” diye. Meğer nasıl da gönüllüymüş.

—Gözümün önünde dört dörtlük köle dolanıyormuş da haberim yokmuş.

—Oyunculuk için çıldırıyor. Baksana, niye onu...

—Olmaz öyle şey, aşk başka iş başka.

—Kraliçem, şu çocuğun bir kerecik gönlünü yapıver. Bak ne diyecektim, bir ara oturup seninkinin Torso projesini konuşsak. Yarışma mı ne bulmuş bir yerlerden.

—Beni öyle yarışma falan diye havaya sokup sakata getirmeye kalkmayın Atilla. Benim izleyici kitlem anlamaz öyle muallelin estetiğinden. Ucube ve azgın. Bizde konsept bu canım. Hem ona başka görev vereceğim. Bilimkurgu senaryosu yazacak.

—Azgın demişken, yanlış anlama ama senden küçük bir isteğim olacak Kraliçem. Bak biliyorsun, izleyici biraz zorbalık görmek istiyor, çaresizlik falan. Senin bakışlar... Nasıl desem... Fazla sert. Hınzır bir tarzın var ve çok eğleniyorsun. Bu sefer korku istiyorum. Gözlerde ürkeklik...

—Niye? Bugüne kadar çektiğimiz azgın sakat serisi peynir ekmek gibi satmıştı ama.

—Tamam, tabii satıyordu, canım benim, ama tükettik o konuyu. Defarca çektik bitti. Şimdi biraz da mağduru oynayacaksın. Azıcık boynunu bükeceksin, ağlayıp yalvaracaksın.

Gözlerini kırpıştırarak boynunu yana doğru eğdi.

—Böyle mi?

—Aynen tatlım. Aynen böyle Kraliçem. Sakın bozma bu pozu aklına kazı.

Kadın gülererek hafifçe sağ kaşını havaya kaldırdı.

—Bu poz sana ekstradan yüzde ona malolur anlaştık mı Atilacım.

—Yaaa, sen ne diyorsun Kraliçem.

—Baksana bana, söylesene kimden çıkıyor senin çoluğunun çocuğunun rızkı?

—Aşkım, en çok kazandıran oyuncum sensin. Yıldızımın kabul ama...

—Hadi, hadi anlaştık sayıyorum. Tadımızı bozma.

Atilla derin bir iç çekti.

—Oldu Kraliçem ne yapalım. Hakkını böyle tayin ediyorsan... Emrin başım üstüne. Şimdi artık hazırsak, giriş planı için yatağın ortasına yüzüstü uzaniyorsun, hafifçe boynunu kaldırıp kanadı kırık bir kuş gibi ürkekçe kameraya bakıyorsun. Mahalledeki acımasız çocuk çetesinin bir sapanla aşağı indirdiği küçük bir serçe mesela. Korkuyla çırpınıyor ama bir milim kıpırdamıyorsun. Cellatların... Kötü çocuklar, yavaş yavaş sana doğru yaklaşıyorlar...

Hemen bitişikteki sandık odasında; bir yandan Hanımının uzuvlarının enerjiyle dolmasına nezaret ederken, bir yandan da emirlerini ivedilikle yerine getirmek üzere, kulağı kırıste, dizüstü bilgisayarının kapağını açtı.

*...Yaklaşan ayak seslerinin koridordaki yankısını duydu. Sesler gittikçe netleşiyordu. O'nun ayakları... Kendine has o sert yürüyüşünün metalik tınısını tanıdı. Anahtar kilitte döndü. Kafesin demir kapısı gıcirtıyla açıldı. Saatlerdir taş zeminde kıpırtısız uzanan, siyah sigaret pantolonunun sımsıkı sardığı çırpı gibi zayıf, güçsüz bacaklarını ve lime lime olmuş beyaz gömleğinin içerisinde; dışısının çevresinde kur yaparak dans eden bir ak turna kuşunun kanatları misali, iki yana açılmış bereli kollarını, umutsuzca hareket ettirmeye çalıştı. Hanımefendi yaralarının iyileştirir miydi? Sanatını icra etmesine izin verir miydi acaba? Başını zorlukla yerden bir karış kaldırdı. Parlıtıslı gözlerini kamaştıran o aman vermez çelik kollar, çenesini kavramak üzere uzandığında...*

Atilla kameramana döndü:

Hadi bakalım başlıyoruz. Ve... action.

Kaos GL'nin bu yıl onuncusunu düzenlediği Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma (HKB) 16-17 Mayıs'ta Ankara'da gerçekleşti. Türkiye'den ve dünyadan homofobi ve transfobi karşıtlarının bir araya geldiği etkinlik 17 Mayıs'ta "Homofobi ve Transfobi Karşıtı Yürüyüş" ile sona erdi.

Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma, Kaos GL tarafından koordine edilen ve 2006'dan beri her yıl, Uluslararası Homofobi ve Transfobi Karşıtlığı Günü olan 17 Mayıs'ın haftasında homofobi ve transfobiye karşı örgütlenen uluslararası bir etkinliktir.

Cinsiyet kimliği ve cinsel yönelimlerle ilgili tüm fiziksel, ahlaki veya sembolik şiddetlere karşı eylem ve karşı durma günü olan 17 Mayıs kapsamında düzenlenen HKB'de bu yıl queer pedagoji, sporda homofobik, etnik ve cinsiyetçi ayrımcılık biçimleri ve kadın öykü yazarlarının deneyimleri tartışıldı.

## Queer pedagoji, akademi ve aktivizm

10. HKB kapsamında buluşmaya katılan uluslararası konuşmacılar genelde queer akademi ve aktivizminin dünya genelindeki yansımaları üzerine konuşurken, özelden queer pedagojiye referansla yalnızca eğitim alanında değil, bir bütün olarak sistemin queer pedagoji üzerinden eleştirel düşünmeye zorlanmasının yollarını aradı. Diğer bir ifadeyle, heteronormativitenin dışarıladığı, bilmeye değer görmediği öğrenme, okuma ve arzulama biçimlerini

ele almayı, bunun üzerinden de "normal"i yasakladığı var olma biçimlerini tartışmayı amaçlayan queer pedagoji, Alberta Üniversitesi'nden Susanne Luhmann'ın ve York Üniversitesi'nden Sheila Cavanagh'ın sunumlarıyla masaya yatırıldı.

## Normalleştirmeye direnen queer pedagoji

Bilgiyi queerleştirirken heteronormativiteyi yaratan bilgiyi, bireyi ve sonuç olarak sistemi dönüştürmek üzerinden bir pedagoji okuması yapan Susanne Luhmann, Kanada ve ABD'deki LGBTİ öğrenciler için yaratılan güvenli alan politikalarını eleştiren "Queer Pedagojiyi Yerinden Oynatmak: Homofobi Karşıtı Eğitimde Yeni ikilemler" başlıklı bir konuşma yaptı.

Sunumuyla güvenli alan söylemlerinin pedagojisi üzerinde duran Luhmann, queer pedagojiyi olumlayıcı olmaktan çok yapıbozucu olarak tanımladı. Diğer bir ifadeyle Luhmann, güvenli alan söylemlerinin beyazların güvenlik algısı üzerine kurulduğunun ve hetero-patriarkal rejimi pekiştirdiğinin dolayısıyla da bir "illüzyondan" başka bir şey ifade etmediğinin altını çizdi.

Bu duruma karşılık normalleştirmeye karşı direnç gösteren bir queer pedagojinin her şeyi yerinden oynatmasının gerekliliğine işaret eden Luhmann, "güvenli alan" tarihinin ve güvenlik söylemlerinin muhafazakâr köklerini ve potansiyel olarak muhafazakâr etkilerini göz önünde bulundurmak gerektiğini belirtti.

## “Tuvaletler cinsiyetleri disipline ediyor”

York Üniversitesi’nden Sheila L. Cavanagh ise queer pedagoji meselesini, queer aktivizm, tiyatroya dayalı eğitim ve politika odaklı analiz etti ve “Performansın Queer Pedagojisi: Vaka analizi olarak Queer Tuvalet Hikayeleri” başlıklı bir sunum yaptı. Cavanagh, genel olarak cinsiyete göre ayrılmış planlamanın heteronormatif beden politikalarına aykırı cinsiyetlendirme biçimlerini nasıl terbiye ettiğini, bunu yaparken de queer ve trans karşı kültürel politikalar için sağladığı imkânları düşünmeye davet etti. Son olarak Cavanagh, ırkçılığın, cinsiyetçiliğin ve heteroseksizmin tuvaletlerde kendini queer ya da trans olarak tanımlayan kişilere yapılan ayrımcı pratikler üzerinden bir okumasını gerçekleştirdi.

Queer Tuvalet Hikâyeleri (Queer Bathroom Stories, QBS), Kanada’da cinsiyetlendirilmiş alanlardaki lezbiyen, gey, biseksüel, trans ve queer (LGBTQ) deneyimleri anlatan ve Cavanagh tarafından kaleme alınan pedagojik bir oyun. QBS, Cavanagh’ın röportaj yaptığı kişilerin umumi tuvaletlerde yaşadıkları üzerine anlattıkları sıra dışı hikâyelerden esenlenilerek oluşturuldu. Bu hikâyeler bir taraftan transfobik ve homofobik dışlamalar, diğer taraftan aşk, Eros ve ahlaki tanınma üzerine kimi örnekleri açığa çıkarıyor.

## Sporda homofobik, etnik ve cinsiyetçi ayrımcılık

Homofobi Karşıtı Buluşma bu yıl spor dünyasında karşılaşılan homofobik, etnik ve cinsiyetçi ayrımcılık biçimlerini masaya yatırdı. Doç. Dr. Canan Koca, Ar. Gör. Pınar Öztürk ve Hacettepe Üniversitesi Spor Bilimleri ve Teknolojisi Yüksekokulu’ndan Mustafa Şahin Karaçam’ın konuşmacı olduğu oturumda spor alanında çalışan akademisyenler, taraftar grupları ve Özgür Lig de tartışmalara katkı sağladı.

Performans sporlarında karşılaşılan “cinsiyet testi” uygulamasından, spor dallarının kadın ve erkek sporları olarak ayrılmasına, “erkekçe” olmayan varoluş hallerinin – cinsiyet kimliklerinin – spor alanından bütünüyle dışlanmasından,

egemen erkeklik pratiklerine kadar pek çok konu masaya yatırıldı.

Genel olarak sporda egemen olan cinsiyetçilik ve heteroseksizm sporcuların, sporcu kimlikleriyle değil ne oldukları üzerinden tartışılmasına yol açtığı için altı çizilirken, sporun bu haliyle sürekli ve sürekli erkekliği, kadın düşmanlığını, homofobi ve transfobiyi beslediğinin altı çizildi.

## 10. Kadın Kadına Öykü Yarışması ve kadın öykü yazarlarının deneyimleri

Buluşma kapsamında bu yıl 10. sunu düzenlenen Kadın Kadına Öykü Yarışması’nın ödül töreni yapıldı. Türkiye’deki ilk ve tek lezbiyen öykü yarışmasının 10. yılında hem ödüller paylaşıldı hem de yarışmanın kadınlara neler kattıkları üzerinden bir oturum gerçekleştirildi.

Oturum özelinde edebiyat alanındaki patriarka ve heteroseksizm karşıtı kadın öykü yazarları bir araya geldi. Bir taraftan kadın öykü yazarlarının çalışmalarını yayınlama ve edebiyat dergilerindeki yazım süreçlerine dair deneyimleri paylaşılırken, bir taraftan da edebiyat yayıncılığı ve okurların, okuma grupları deneyimleri ele alındı. Bu sayede deneyimleri çoğaltmanın, çoğalırken mevcut sistemi dönüştürmenin yolları tartışıldı.

## Heteroseksüeller nefret suçlarından neden kolektif suçluluk hissetmez?

Prof. Dr. Melek Göregenli, Homofobi Karşıtı Buluşma’da toplumun cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği temelli nefret suçlarına ilişkin kolektif suçluluk ve sorumluluk hissetmesinin önündeki engelleri anlattı. Öncelikle kolektif suçluluk kavramının, soykırım ve savaş suçları gibi devletlerin işledikleri büyük suçlar ve halkların bu suçlarla ilişkilendirme biçimleri bağlamında ele alınan bir kavram olduğunu belirten Göregenli, neredeyse hiçbir halkın belli koşullar oluşmadan kendi devletlerinin işlediği suçlardan bir sorumluluk ve suçluluk duymadığı belirtti. Bu bağlamda da “Nasıl olur da halklar kolektif suçluluk

ve sorumluluk duyar” sorusunun yanıtlarını cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği temelli suçlar üzerinden bulmaya davet etti.

Adaletin tesisi için kolektif suça karşı kolektif sorumluluğun hissedilmesi gerekliliği üzerinden Göregenli, cinsel yönelim ve cinsiyet kimliğiyle ilgili suçlara ilişkin kolektif suçluluk duyabilmek için 4 koşul üzerinde durdu.

İlk olarak homofobik ve transfobik suçlarda kişinin kendisini, bu suçları işleyen grup içerisinde, yani heteroseksüel olarak tarif etmesi gerektiğini belirten Göregenli, dünyada heteroseksüeller ve heteroseksüel olmayanların var olduğunun bilinmesi ve tanınması gerektiğinin önemine vurgu yaptı.

İkinci olarak grup üyelerinin kendilerini ve kendi iç grubunu diğer gruba verilen zararın sorumlusu olarak görmesi gerektiğini belirten Göregenli, homofobik ya da transfobik

suçu işleyen kurum ya da bireylerin kendi grubundan olduğunu fark etmesi gerekliliğinin altını çizdi.

Üçüncü olarak Göregenli, kişinin bu adaletsizliği meşru veya ahlaklı görmemesi; aksine uygunsuz görmesi gerektiğini belirtti.

Son koşul olarak ise Göregenli, adaletsizliğin onarılması sürecinde insanların, neden pek çok şey bildikleri halde adalet için harekete geçmediğini bu onarım sürecinin kendisine zarar vereceği düşüncesine bakarak anlayabileceğimizi dile getirdi.

Sonuç olarak heteroseksizmin aynı zaman bir devlet ideolojisi ve yönetme aygıtı olduğu belirten Göregenli, eşcinsellerin ve transların insanlık hanesinin dışına itildiğini ve onlara karşı işlenen suçlarda kolektif suçluluk duyulmasının önüne geçildiğini, dolayısıyla da eşcinsellerin ve transların insan türüne zararlı olduğu fikri yaygınlaştırılarak bir tür türçülük ile kolektif suçluluk hissedilmesin engellendiğini belirtti.



Fotoğraf: Yıldız Tar

Levent Şentürk  
*Kuir Mekân*, İstanbul: Kült Neşriyat, 2015

Sevcan Tiftik

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Mimarlık Fakültesi öğretim üyesi Levent Şentürk'ün Ocak ayında çıkan kitabı *Kuir Mekân* Kült Neşriyat tarafından yayımlandı. Yirmi iki ana başlıktan oluşan kitapta Şentürk'ün 2009'dan bu yana kaleme aldığı yazılarından birkaçının yer almasının yanı sıra *Kuir Mekân*'da ilk kez karşımıza çıkan yazıları çoğunlukta.

Kitabın birkaç bölümünü detaylı bir şekilde ele almaya ilk bölümden başlayacak olursak “Kir, Kuir, Mimarlık: *Arque-erchteculture*'a Giriş” adlı bu bölümde Levent Şentürk, kuir bir mimarlık nedir sorusunun cevabını verir. Şentürk'ün ifadelerinden özetle şunlar söylenebilir: Türkiye'de milenyumdan itibaren artış kazanan kuir tahayyül ve monografinin sosyal bilimlerle sanatta son yıllarda daha da hız kazandığı ortadadır. İnsan, mimarlığın temel sorunsallarından biridir. Dolayısıyla özne, kimlik ve cinsiyet ekseninde yapı, proje, fikir, yöntem ve deneylerin çözümlenmesi mimarlığın en organik bağlantısıdır. Peki kuir ve mimarlığın ilişkisi bu sürecin neresindedir? “Yirmi birinci yüzyılda kimliğin ve özneliğin tesisinde cinsiyet en temel biyopolitik bileşenlerden biri durumunda; aynı nedenle de kuirler heteronormativizmle mücadelede başlıca cepheyi oluştururlar” (9) ifadesiyle yazar, kuirin özgül tarihsel koşullarını mimarlık cephesinden değerlendirmeye başlayacaktır. Louis Sullivan'ın gökdelen mimarisini düşünerek ortaya attığı “biçim daima işlevi izler” sözü, yirminci yüzyılda şöyle meşrulaşır: biçim-işlev meselesi asgari ölçüde önemliyken, metropolde hiç de zaruri olmadığı halde gökdelenler yükselir dolayısıyla yapıda değişikliğin, şekilde farklılığın önüne geçilemez. Heteromorfizmin durdurulamayan yükselişle Sullivan'ın sözü yirminci yüzyılın

en cinsiyetçi sloganı haline alarak meşrulaşır (9). Şentürk, bu biçim-işlev problematiğini, kadın erkek simetrisini mutlak yasa haline getirmekle bir tutar. Sonrasında yirmi birinci yüzyılda kuir kavramının ortaya çıkmasıyla kavramın “yamuk, bozuk, tuhaf, kirli...” anlamlarıyla zenginleşerek “lezbiyen, gey, biseksüel, trans, interseks” bireyleri imlemesini kuirler için yapılmış bir teori değil, teorik alanın kuirleşmesi olduğunu belirtir. Kuirin zorlu kavramlardan biri olduğunu vurgulayan yazar, bu bölümün alt başlıklarında kuirin kirle olan benzerliğini, ilişkisini ortaya koyar. Ardından Türkiye'yi bir “post-panoptik” rejim olarak değerlendirip bu rejimin kuir gerçekleri (şiddet, iktidar-cemaat ayrılığı, adalet vb.) ile Gezi isyanının ülke bağlamını nasıl kuirleştirdiği üzerinde durur. Son olarak kuir mimarlıkları ele alır ve yöntemlerin, tekniklerin, araçların, işlevlerin hangi yollarla mimarlığı kuirleştireceğini göstermeye çalışır.

Kitabın kelime oyunları dolu, en ilgi çekici, en heyecanlı ve eğlenceli bölümü olduğunu düşündüğüm “Beden Sözlüğü” kısmı, bedenın anlamlarından ziyade bedenın geleceği için oluşturulmuştur. Şentürk bu sözlük için her ne kadar “mini lügat” ifadesini kullansa da birbirine ard arda eklenen, detaylıca açıklanmış sözlük maddeleri bedenın mimarlık için ne ifade ettiğini, beden-mimarlık ilişkisinin nasıl kurulduğunu ortaya koymak amacıyla kaleme almıştır (34). Burada yazar; bedenın sınırsızlığı, bedenın sanatla, kentle, giysiyle, dinle ve tıpla ilişkisi, heteronormativizmin inşası, kirin beden-mimarlık ilişkisindeki rolü gibi meselelere yer vermiştir. Ayrıca Şentürk, sözlüğünü “bedenlerin kuir olduğu” ifadesiyle bitirir (53). Birkaç örnekle bu bölümün

klasik sözlük anlayışıyla oluşturulmamış olduğu ortaya konabilir. Örneğin; g maddesindeki “Giysi=Beden” başlığında yazar, bedenlerin kıyafetlerle özdeşleştirilmesini tarihçesiyle verir. Eleştirel bir yaklaşımla oluşturulan bu kısmı şöyle bitirir: “Beden on yedinci yüzyılda kendi kendine gelişemeyen, dışsal etkilerin zoruyla doğrultulacak bir mecra gibi algılanır Vigarello’ya göre: Çocuklara sırtları dikleşsin diye korse giydirilmesi buna örnektir. Korse, bedeni sınırlarken ‘geliştiren’, bedeni önceleyen bir araç olarak bedenden üstün olmakla kalmaz, onu taktırmaya muktedir olanların yerine geçen ahlaki bir cenderedir de” (46).

“Kanaatlerden Yoruma Mimarlık ve Kent: ‘Kısıtlanıyoruz Hayatta Eğer Cinsin Bayansa’” başlıklı bölümü Şentürk, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (ESOGÜ) Mimarlık Bölümü lisans programında yürüttüğü derslerde birinci, ikinci ve üçüncü sınıflarının görüşleri çerçevesinde kaleme almıştır. Yüzden fazla öğrencisiyle yürüttüğü bu çalışmada onlardan “kendi cinsellikleri, üzerlerine yüklenen toplumsal cinsiyet rolleri, kadın ya da erkek olmanın ne anlama geldiği; bu konudaki kişisel yaşantıları, deneyimleri ve sorunları” hakkında ne düşündüklerini öğrenmek ister (55). Bir başka deyişle Şentürk’ün amacı, mimarlık öğrencilerinin meslekleri bağlamında toplumsal cinsiyet rollerini nasıl değerlendirdiğine cevap aramaktır. On üç alt bölümden oluşan bu başlıkta öğrencilerin görüş yelpazesi oldukça geniştir. Ancak görüşlerinin ortak noktasının, kentte veya kamusal mekânda cinsiyetlerine dayandırılmış korku ve tedirginlik ile sindirilmişlik olması oldukça dikkat çekicidir. Mizojenik söylemin sadece bu “eril” alanın iş dünyasında yaygın olduğu genelgeçer kabulün yanı sıra akademi dünyasının da bu durumdan farksız olduğu özellikle kitabın bu kısmında sıkça karşımıza çıkmaktadır. “Kadından mimar olama[yacağı]”, “kadının tasarım yapama[yacağı]” akademisyenleri tarafından sık sık vurgulanan mimarlık bölümünde kadın düşmanlığının öğrencileri de bu konuda cesaretlendirmesi kaçınılmaz bir sonuçtur (71). Öğrencilerin yüzde yetmiş beşinin kadın olduğu bölümde kadınların hem eğitimlerini layıkıyla almaları hem de cinsiyetçilikle hemen her alanda mücadele ederken bir de bilim merkezinde bu tarz yaklaşımlara maruz kalmamaları, bir yandan psikolojilerini zedelerken bir yandan da eleştirdikleri söylemleri içselleştirmelerine neden olmaktadır. Ayrıca yazar; “bayan” ve “feminist” terminolojisine, Eskişehir ve diğer kentlerin kadınlık açısından karşılaştırılmasına, sınırların ötesindeki karşılaştırmalara, aşk, sevgili, taciz, şiddet

meselelerine, “içselleştirilmiş kadınlık rolleri[ne]” ve LGBTİ bireylere bu başlık altında yer vermektedir. Bu bölümün sonunda ise acil olarak erilliğin kentlerde hüküm sürme biçimlerine karşılık “panzehir programların” geliştirilmesini çözüm olarak önermektedir.

Hrant Dink’e adadığı “Eril Kente Dönüş” adlı bölümde ise Şentürk, kentlerin erilliğini teorik çerçeveden gözler önüne sermekte ve eril bir kent olarak Eskişehir’i, içinde bulunduğu akademi dünyasından örnekler, projeler ve yapılmış çalışmalarla değerlendirmektedir. Eril yapılaşmayı sorunsallaştıran yazar, bu sorunun mimarlığın mı yoksa zihniyetin mi ürünü olduğunu sorgular. Kent dışında mimarlık eğitimi de bu durumdan nasibini almıştır. Eskişehir, hikâyesinde, düzeninde ne kadar erillik taşıyorsa mimarlık eğitiminin de ötekilerle barışamayıp homojenleştirilmesi, üniversiteleri bu kaçınılmaz sona sürüklemiştir. Yazar, kentin erilliğinin sebeplerini, gerekçelerini, kırılmasını, bu düzende öznelerin aldığı rolü, diğer meslek gruplarının payını vs. detaylandırmak, bilimsel tabana oturtmak ve daha geniş kitlelerce bilinmesini sağlamak amacıyla yirmi beş öneri sunmaktadır. Mimarların, sosyologların ve öğrencilerin bu gibi önerileri gerçekleştirmesi durumunda mekânın cinsiyeti, cinsiyetlendirilişi ile toplumsal cinsiyet ve kent-mekân ilişkisi konusunda bilimin pek çok alanındaki açıklıklar doldurulmuş olacaktır.

“Deneysellik Üzerine Manifesto” bölümünde edebiyat, sinema, tiyatro, fotoğrafçılık gibi birçok alanda deneyelliğin mümkün olduğunu vurgulayan Şentürk, manifestosunda mimarlığın deneyelliğini sorgulayarak ortaya “birkaç deneyellik fikri ortaya at[maktadır]”. Uzlaşma, sınırın geçilmesiyle başlayan deneyelliğin, kırılma olması dolayısıyla ardılı olmadığını, tekil olduğunu bu nedenle mimarlıkta sağlanmasının, uzlaşmanın rağbet gördüğünü belirten yazar; “eril” mimarlık için “trans” bir kavram olan deneyelliğin, “erili aş[ması]” nedeniyle bir dezavantaj olduğunu dile getirir. Şentürk, patronların tekelinde olan mimarlığın deneysel olmadan rahat edemeyeceğini belirtse de sonraki sayfalarda deneyellekle mimarlığın uzlaşabileceğini bildirir. Zaten manifesto da mümkün olmayacağı düşünülenin mümkün olduğunun ilan edilmesi değil midir? Bölümün sonunda Şentürk; mimarlık patron, seyirci ve takipçisi için varken deneyelliğin suç ortakları olduğunu ve birileri için yapılan mimarlıkta deneysel ancak tasarımın bireyselleşmesiyle muhtemel olduğunu ifade etmektedir (142).

Yukarıda yer verilen bölümler dışında ise *Kuir Mekân*'da ele alınanlar şöyle: Mimarlığımızın kuir olduğunu; yapı bilgisi, straight eğitim, yapılaşma, bina ve arzu dolayımında kaleme alan Şentürk ayrıca bu konuda eril bakış açılarına itirazlarını detaylar, detaycılık ve fallosantrizmin eril olarak inşa edilişi üzerinden belirtir. Dahası iktidarı patolojik bir olgu olarak ele alan yazar, iktidarın mimarisini ve anatomisini tanımlar, tedavisi ve yan etkileriyle gözler önüne serer. Ardından Şentürk, okurlarını Kopenhag'ın hükümete karşı mücadelesini sürdüren "freetown[u]" Christiania'yı gezmeye çıkarır ve okuyucularına tüm yönüyle kuir bir mekânı seyre sunar böylece okurlarını kentin anti-kapitalist mücadelesine şahit eder. Radikal bir görsellik iddiası olmayan, içinde işgal edilmiş birçok büyük blok bulunan bölge sadece "keşlerin mekânı" olarak değerlendirilemeyecek kadar entelektüel bir yaşam alanıdır (111). "Sokak sanatının, arzunun, müziğin ve marihuananın yıllarca sembolü olmuş" bu kent, birçok baskıya direnerek "komünitenin yaşam biçimini ele veren toplanma mekânları[na]" ev sahipliğini sürdürmektedir (111). Okur daha Christiania'nın Türkiye versiyonunu düşünmeden yazar, Madımak'ı yakanların bu "mikrop yuvası[nı]", "büyük olasılıkla Christiania'nın küllerini bile her yıl yeniden yakma törenleri yapmak isteye[bileceğini]" belirtir (111-12). Her ne kadar Kopenhag'da Christiania'nın hükümet dayatmalarıyla kavgasını iştahla seyreden bir kitle varsa da âşıklar, serseriler, eşcinseller, aktivistler, müzisyenler, politikacılar, çevreciler, aileler ve turistler bu kentin yaşamasını istemektedir (112). Daha sonraki bölümde Şentürk, göç ve uygarlık dolayımında "bohemliğin son kalıntıları" hoboları ele alıyor (121). Ele avuca gelmez ve tanımlanması imkânsız bir kent figürü olarak değerlendirdiği hoboları yazar "küresel kapitalizm çağının devasa turizm ve gösteri örüntüsünü kentlere yayma biçiminin tersidir: Hobolar kurulu düzenin para harcayan, güvenli biçimde konaklayan, planlı hareket eden; tehlikesiz ve tekdüze hazlara yönelmiş heteronormatif öznesinin kâbusudur" ifadesiyle nitelendirir (121). Ardından muhafazakârlık ve heterodoks sınır kavramı, sınır kavramının yeniden üretimi, Metis Yayınları'ndan çıkan *Cinsellik Muamması* üzerine yazısı, ESOGÜ'deki projelerindeki kuir örtü, "Dönme Dolap" adlı sanat projesinin özne, iktidar, bellek ve ölüm katmanları bağlamında değerlendirmeleri, Erinç Seymen'in *Evhamlı Konak* ve ... *Bir Gün* serisindeki kuir yorumu, kuir bir uzam olarak *Eisenman'ın Berlin'deki Avrupa Yahudileri Soykırım Yapısı*, Türkiye'nin üç sayfiyesindeki (Mardin, Antakya, Yalılıkavak) kuir potansiyelleri ve bu yerleri neden kuir

bir sayfiye olarak nitelediğini kaleme alırken ayrıca sayfiye, tatil ve kent kavramlarını da sorgulamaktadır. Kitapta son olarak ise yazarın demokrasi, ayrımcılık ve LGBTİ bireyler üzerine ODTÜ'de yaptığı konuşmanın metni ile seçme kuir bibliyografyası yer almaktadır.

Sevcan Tiftik, Bilkent Üniversitesi, Türk Edebiyatı yüksek lisans öğrencisi.

Alev Özkazanç,  
*Feminizm ve Queer Kuram*, Dipnot Yayınevi, 2015

## Demet Gülçiçek

Türkiye’de Queer Çalışmaları alanına katkı yapan en önemli akademisyenlerden biri olan Alev Özkazanç’ın Dipnot yayınlarından çıkan *Feminizm ve Queer Kuram* adlı kitabı raflardaki yerini aldı. Siyaset kuramı ve felsefesi, postyapısalcı kuram ve psikanaliz gibi ilgi alanlarının yanı sıra, Özkazanç feminist kuram ve queer teori alanlarında da çalışmalar yürütmektedir. Kendisi, üç senedir Ankara Üniversitesi’nde “Queer Teori” dersinin Kaos GL ile yürütücülüğünü yapmaya devam ediyor. *Feminizm ve Queer Kuram*, Özkazanç’ın düşünsel uğraklarına paralel giden, şimdiye kadar yaptığı yayınları içeren bir derleme.

Kitabın Önsöz bölümünde, Özkazanç kendi feminist perspektifini açıklamaya girişiyor, “feminist ve queer” bir perspektif. Peki nedir “feminist ve queer” bir perspektife sahip olmak? Bu kuramlar ve politikalar birbirini tamamlar mı, dışlar mı? Neden sadece queer ya da sadece feminist değil? 1980li yıllarda kendini sosyalist feminist olarak tanımlamış, 2000lerde de Judith Butler dolayısıyla queer ile karşılaşmış Özkazanç, değişen bağlamlarda bu iki kavramla nasıl ilişki kurduğunu tüm kitap boyunca anlatmayı dert edinmiş.

Kitap, “Feminist ve Queer Kurama Dair” ve “Feminist ve Queer Politika: Güncel Tartışmalar” olmak üzere iki bölümden oluşuyor. Kuramı anlamayı, anlatmayı, sorgulamayı amaçlayan ilk bölüm, Butler’ın “anlaşılmaz” görünen çalışmalarının siyasi okuması için bir klavuzla başlıyor. Butler’ın, Foucault’cu iktidar analizi ve Lacancı psikanalize yönelik eleştirilerini göz önünde bulundurarak postyapısalcı pozisyonunu nasıl kurduğunu netleştirmeye çalışıyor. Laclaucu bir radikal demokrasi ve hegemonya kavramı bu yazı başta olmak üzere tüm yazılarında etkisini göstermektedir. Kristeva ve Butler’ı iki farklı postyapısalcı feminist olarak karşılaştırdığı bir diğer yazısından sonra,

Butler ve Queer üzerine Özkazanç’la yapılan bir söyleşiyi karşılıyoruz. Queer’in siyasi potansiyelleri üzerine düşüncelerini derinleştirdiği bir başka yazıyı izleyen son yazıda, bilim ve toplumsal cinsiyeti postyapısalcı bir değerlendirmeye tabi tutuyor ve bu bölümü sonlandırıyor.

Feminist ve Queer politikayı güncel tartışmalar etrafında açtığı ikinci bölüm, ilk bölümün kuramsal tartışmalarından beslenen ve onlardan hiç de kopuk olmayan yazılar. İlkinde, Gezi’den sonra “kızlı-erkekli öğrenci evleri” tartışmasını Butler’cı bir sorguyla iktidarın sözüne dair yaratıcı-yenilikçi bir tekrarın nasıl mümkün olduğu bağlamıyla ele alıyor. İmkansız bir ideal olarak nitelendirdiği aileyi, kapitalizm-patriyarka arası ilişki, modern patriyarkanın oluşumu ve AKP iktidarı içinde aldığı formu deştikten sonra, cinsel taciz tartışmasını yürüttüğü yazısıyla karşılıyoruz. Jane Gallop’un cinsel tacizi kendi deneyiminden de sorguladığı çalışmasını cinsel ilişkiler alanında sansürcü ve yasakçı önlemlerin feminizmin muhafazakar eklememesine karşı bir uyarı olarak alan Özkazanç, bunun Butler’cı bir çerçeveden düşünülebileceği kanısında. Çalışma yaşamı ve annelik sorununu “amerikan çıkmazı” olarak adlandırdığı yazısında, feminizm içi ayrışmaları tekrar düşünmeye davet ettikten sonra ise kitabın son sorgusu ve bir tür sonucu olan herkes için feminizm-herkesle feminizm çağrısıyla kitap son buluyor.

Bu kitap, Queer kuramın potansiyelini tartışması yanında, feminist ve queer kuramın henüz yeni kurulmaya başlayan ilişkisini anlamaya dair de çok önemli bir katkı olarak görünüyor. Güzel okumalar, sorular!

Demet Gülçiçek, ODTÜ Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans öğrencisi.



# Yazarlar Hakkında

## Iain Morland

İngiliz müzik teknolojü ve yazarı olan Morland Cardiff Üniversitesi'nde kültürel eleştiri dersleri vermektedir. Yazıları toplumsal cinsiyet ve cinsellik, tıp etiği ve bilim konuları üzerine odaklanmıştır. 2005'te Times Higher Education Morland'ı seks araştırmaları alanında lider akademisyenlerden biri olarak tanımlamıştır. GLQ dergisinin bir sayısına editörlük, John Money'in yazıları ve uygulamaları üzerine eleştiren bir analiz olan Fuckology'ye yardımcı yazarlık yapmıştır. Lih-Mei Liao ile birlikte 2002'de toplumsal cinsiyet ve cinsellik üzerine disiplinlerarası seminer serisi olan Critical Sexology'i başlatmıştır.

## Patricia Maccormack

Maccormack kıta felsefesi, post-yapısalcılık, film, cinsellik ve feminizm konularında dersler vermektedir. Kendisi aynı zamanda, 'cinsellik, toplumsal cinsiyet ve post-insan' isimli yüksek lisans programının eş-koordinatörlerindedir ve cinsellik, kıta felsefesi ile alternatif ve ekstrem sinema konularına odaklanan lisans ve yüksek lisans tezlerine danışmanlık yapmaktadır. Öncelikli ilgi alanları, Deleuze, Guattari, Irigaray, Foucault, Bataille, Serres, Lyotard ve Blanchot özelinde kıta felsefesidir ve çoğunlukla, bu alanlarda yazılar kaleme almıştır. Bedensel değişim, performans sanatı, canavar teorisi ve Avrupa korku filmleri gibi daha çeşitli başka konularda da makaleleri basılmıştır.

## Myra Hird

Lisans eğitimini The University of Western Ontario'da ve The University of Windsor'da tamamladı. Masterını McGill University'de gerçekleştiren Hird, doktorasını Oxford'da yaptı. Birleşik krallık'da Auckland University ve University of Belfast'te akademisyenlik yaptı. Şimdi de Queen's University (Kingston)'da profesörlük yapmaktadır.

## Elizabeth Grosz

Prof. Grosz Felsefe üzerine doktorasını, 1978-1991 yılları arasında öğretim görevlisi olarak da dersler verdiği Sydney Üniversitesi, Genel Felsefe bölümünden almıştır. 1992'de Karşılaştırmalı Edebiyat, Eleştirel Teori ve Felsefe bölümünde Doçentlik ve Profesörlük yaptığı Melbourne Monash Üniversitesinde; yeni kurulmakta olan Eleştirel ve Kültürel Çalışmalar Enstitüsünün müdürlük görevini üstlenmiştir. 1991-2001 yıllarında Buffalo'daki New York Devlet Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat ve İngilizce bölümünde Profesör olmuştur. 2002-2012'de Rutgers Üniversitesi'nden, Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları bölümünde çalışmalarını yürüttüğü Duke Üniversitesi'ne geçmiştir. Prof. Grosz aynı zamanda Norveç Bergen Üniversitesi, Avustralya Sydney Teknoloji Üniversitesi, California Santa Cruz Üniversitesi, Johns Hopkins Üniversitesi ve Harvard Üniversitesi olmak üzere sayısız birçok üniversitede misafir profesör olarak yer almıştır.

## Bruno Latour

Fransız filozof, antropolog ve bilim sosyologudur. Özellikle Bilim ve Teknoloji Çalışmaları alanındaki çalışmaları ile tanınmıştır. 1982'den 2006'ya kadar École des Mines de Paris te ders verdikten sonra, 2006'dan beri PO Medialab Bilimlerinde bilimsel direktörlük yaptığı Sciences Po Paris'te profesördür. Latour'un monografileri ona 2007'de beşeri ve sosyal bilimlerde en çok alıntılanan ilk 10 kitap yazarı arasına girme başarısını kazandırmıştır.

## David V. Ruffolo

Yüksek öğrenim Grubuyla sürdürülen Toronto Üniversitesi Ontario Eğitim Çalışmaları Enstitüsü, Eğitimde Teori ve Politika Çalışmaları Bölümünde ders vermektedir. Post-Queer Bedenler çalışmasıyla Amerika Eğitim Araştırmaları Birliği Queer Çalışmaları Özel İlgi Grubunun 2008 Aktivist Akademisyen Tezi Ödülünü kazandı. Queer çalışmaları ve eğitim alanında yapmış olduğu çalışmalar “ Giving an Account of Queer: Why Straight Teachers Can Become Queerly Intelligent” (Peter Lang 2007), ve aynı şekilde Yüksek Öğretim Perspektifleri ve Kanada Online Eğitimde Queer Çalışmaları Dergisi'nde yayınlanmış makalelerini de içermektedir. Post-Queer Politika kitabı Ashgate'in Queer Müdahaleler serisi kapsamında yayınlanmıştır.

## Anıl Saldıran

1982 yılında Höxter'de doğmuş, Mersin'de büyümüştür. 2004 yılında Bilkent Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Güzel Sanatlar Bölümü'nden mezun olduktan sonra New York'ta Parsons ve School of Visual Arts'ta grafik dersleri almış, stajyerlik yapmıştır. 2007'de Türkiye'ye dönüş yaptıktan sonra bir tekstil firmasında tasarımcı olarak çalışmıştır. 2011 yılında Yeditepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Plastik Sanatlar Bölümü'nde yüksek lisans eğitimini ve “Psikanaliz ve Sanat” üzerine tezini tamamlamıştır. Bu süreçte

Ergin İnan ile çalışmıştır. İlk kişisel sergisi “Habis Arzu/Bad Desire” 2011 yılında Füsün İnan'da açılmış, ardından İstanbul'da çeşitli karma sergilerde de izlenmiştir. 2013 yılında Galeri Nev'de “Nevnesil: Kafa Kağıdı” sergisinde yer almış, aynı sene İngiltere'de ArtFunkl Residency programına davet edilmiştir. 2015 yılında ikinci kişisel sergisi “Uğultulu Sokaklar/Wuthering Streets” Galeri Nev'de izlenmiş, ardından tekrar Galeri Nev'de “Nevnesil: Oyun Parkı” sergisinde yer almıştır.

## Özgür Ergök

1981'de Ankara'da doğdu. Mimar Sinan Üniversitesi Resim bölümünden mezun olduktan sonra, Yıldız Teknik Üniversitesi Sanat ve Tasarım yüksek lisans programını “Performans Sanatı, Queer Teori ve Aktivism” konulu teziyle bitirdi. Ha Za Vu Zu sanat kolektifinin üyesi olan sanatçı Berlin'de yaşamakta. Performans, çizim, video, kostüm tasarımı, müzik gibi alanlarda multi-disipliner yapıdaki çalışmaları, toplumsal cinsiyet, beden gündelik hayat politikaları ve alternatif kültürlere odaklanmaktadır.

## Şenay YILMAZ

1982 yılında Kastamonu'da doğmuştur. 2005 yılında sosyoloji lisans eğitimini tamamlamıştır. 2005-2008 yılları arasında YİBO'ların Geliştirilmesi üzerine ulusal bir projede görev almış, Trabzon Valiliğinde Çocuk ve Kadın alanlarında çalışmıştır. 2008 yılından bu yana Ankara Büyükşehir Belediyesi Kadın Müdürlüğünde sosyolog olarak çalışmaktadır. Bugüne kadar göç, yoksulluk, sokakta çalışan ve/veya madde bağımlısı çocuklar, kadına yönelik şiddetle mücadele üzerine ulusal ve uluslararası projelerde uzmanlık yapmıştır. 2011 yılından bu yana toplumsal cinsiyet eşitliği, kadına yönelik şiddet, Türkiye'de Sığınma evi Modelleri üzerine çalışmalarını yürütmektedir. 2012 yılında Ankara Üniversitesi Kadın Çalışmaları yüksek lisans programına girmiş, “Mecburiyet Kapısı: Genelevden Sonra Ulus'ta Seks İşçiliği” üzerine alan araştırması ile bitirme projesini sunmuştur. Halen aynı bö-

lümde öğrenimine devam etmektedir. Kadın Sivil Toplum Örgütlerinde gönüllülük yapmakta aynı zamanda tiyatro'da amatör oyuncu olarak çalışmaktadır.

## **Alper Açık**

İstanbul'da doğmuştur. 2003 yılında Boğaziçi Üniversitesi'nde Psikoloji lisansını tamamladıktan sonra Almanya'ya yerleşmiş, Osnabrück Üniversitesi'nde Bilişsel Bilim yüksek lisansını 2006'da tamamlamıştır. Aynı okulda doktorasını yaparken bilişsel psikoloji ve sinirbilim dersleri vermiştir. Yüksek lisans ve doktora tez konuları doğal sahneler izlenirken ortaya çıkan göz hareketi desenlerinin uyaran istatistiği, psikofizik ve fizyolojik açılardan incelenmesidir. 2009'dan itibaren Nesin Matematik Köyü'nde popüler bilim seminerlerinde yer almıştır. 2011 sonunda Türkiye'ye döndükten sonra Yeditepe Üniversitesi psikoloji lisans ve bilişsel bilim yüksek lisans programlarında dersler vermiştir. 2013 sonunda beri Özyeğin Üniversitesi'nde Psikoloji Laboratuvarında çalışmaktadır. Uzmanlık, araştırma ve ilgi alanlar arasında algı mekanizmaları, bedenlenme, bilişsel bilim ve biyolojiye getirilen eleştirel yaklaşımlar bulunmaktadır.

## **Burcu Şenel**

Hacettepe Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü lisans mezunu, Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Bilimleri Bölümü'nde yüksek lisans yaptı ve şu anda aynı bölümde doktora öğrencisi.