
KaosQueer+

Queer Çalışmaları Dergisi

Sayı 4 - 2016



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

Umut Güner

Genel Yayın Yönetmeni

Aylime Aslı Demir

Editör

Gülbanu Altunok

Ayşe Uslu

Grafik Tasarım

Memet Murat

memedmurad@gmail.com

Ön ve Arka Kapak Görselleri

Omran Younis

İletişim

Kaos Q+

Adres: GMK Bulvarı 29/12 Demirtepe - Ankara

Telefon: 0 312 230 0358

E-posta: kaos.queer@kaos-q.com

Web: html://www.kaos-q.com

Abonelik için

kaos.queer@kaos-q.com

Bu sayının ücreti 15 TL'dir.

Basım

Yerel Süreli / Yılda iki sayı yayınlanır

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

Basım tarihi

25 Nisan 2016

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

Sevcan Tiftik

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, Berkeley Üniversitesi

Koray Başar, Hacettepe Üniversitesi

Melek Göregenli, Ege Üniversitesi

Nilgün Toker Kılınç, Ege Üniversitesi

Nilgün Tural 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, Bahçeşehir Üniversitesi

Zafer Aracagök, Bilgi Üniversitesi

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

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

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



SWEDEN

içindekiler

Sınırlar 4 Editör

TEORIA.....

Queer Kesişmeler: Göç Çalışmalarında Cinsellik ve Toplumsal Cinsiyet	5	Martin F. Manalansan IV
Cinselliği Ulusaşırı Düşünmek	20	Elizabeth A. Povinelli ve George Chauncey
Organsız Transgender? Jeo-Duygulanımsal Bir Cinsiyet Değiştirme Teorisini Harekete Geçirmek	26	Lucas Cassidy Crawford
Homo Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek	36	Jasbir Puar

QUEER ÇALIŞMALARI

Gilles Deleuze ve Félix Guattari: İçkin Bir Aksiyomatik Sistem Olarak Kapitalizm ve Sınırları	40	Mustafa Demirtaş
“Queer Pedagojiyi Yerinden Oynatmak: “Güven alanı” İllüzyonu”	45	Susanne Luhmann
Julia Kristeva’dan Mehmet Erte’ye: Tiksime, Gülme ve Şiddetle Yazmak”	56	Nilgün Tural

QUEERESK

Enez: Suyun Sınırında Kalakalmak	74	H. Neşe Özgen
Sophie’nin Yolculuğu: Üç Ülke Aynı Hikaye	78	Emel Coşkun
Bindir Bir: Sınır Aşımı Şarkısı	84	Gülkan ‘Noir’
Julia Kristeva: Dilbilimci, Psikanalist ve Yazar	88	Nilgün Tural

QNEWS

Gezgin Libido ve Histerik Beden - Hans Bellmer Kitap Eleştirisi	94	İlke Cide
Tez Tanıtımları	100	

Sınırlar

Sınırlar, sınırlandırmalar, kuşatmalar, kapatılmalar, kamplar, kamplaşmalar, duvarlar, engeller, yasaklar, bölünmeler, karışıklıklar, parçalanmalar, yıkımlar, ayrımcılıklar, dışlanmalar, ezilmeler, mevziler ve mevzi kayıpları... İçinde yaşadığımız dönemin siyasal ve sosyokültürel görünümünü belirleyen, ilişkileri, olayları, meseleleri anlama çabasının, anlamlı sözler söyleme yetisinin neredeyse bir sınıra ulaştığını saptadığımızda günü tanımlamak için elimizde yalnızca kelimeler kalmış gibi görünüyor. Siyasalın kapanma noktasına geldiği, kapatılmış ve tükenmişlik hissiyatı ile boğuştuğumuz bu günlerde anlamı, sözü, eylemi, tahayyülü, yaşama ve bir arada olma arzusunu/istencini yeniden kurmak ve pratiğe dökmek nasıl mümkün olabilir? Sınırları aşmak, duvarları, engelleri yıkmak, karışıklıkları karşılaşmalara çevirmek, yasakları kaldırmak, ilişkilenecek, ilişki kurmak hangi biçimlerde olabilir? Hangi sınırlar gereklidir, hangi yasalar savunulmalı, hangi kimlikler korunmalı, hangi temeller, prensipler vazgeçilmez olmalıdır? Hangi kimlikler dönüşmeli, hangi sınırlar yeniden

çizilmeli, hangi ihlallere direnilmeli, hangi zeminde buluşulmalı, hangi dili konuşmalı, ne şekilde uzlaşmalı ve bir arada olunmalıdır?

Kaosq+'ın bu sayısının temasını "sınır" olarak belirledik ve beden sınırlarından ülke sınırlarına, dilin sınırlarından disiplinlerin sınırlarına kafa yoranları, yorulanları veya yolculuğa çıkanları buluşturmak istedik. Dayatılan sınırlara şüphe ile bakanlar, duvarları ve sınırları aşmak isteyenler, yeni alanlar, mevzi ve menziller sunmak isteyenleri bu sayıya omuz verdi.

Disiplinlerin dayattığı sınırları göz ardı edip zamana, mekana, ekonomiye veya siyasete toplumsal cinsiyet, feminizm veya queer perspektifinden bakan, toplumsal cinsiyet veya queer çalışmalarının sınırlarını ortaya koyan, sorgulayan, yeniden kurgulayan tüm çalışmalar yer aldı yeni sayımızda.

Keyifli okumalar!

Queer Kesişmeler: Göç Çalışmalarında Cinsellik ve Toplumsal Cinsiyet



Martin F. Manalansan IV

Çeviren: Barış Yıldırım

“Queer Kesişmeler” göç çalışmalarına ve onun toplumsal cinsiyet ve cinsellik ayrımlarına, eleştirel çerçeveleri ve araştırma gündemlerinde bir dönüşüm çağrısında bulunarak bir meydan okuyuş önerir. Manalansan cinselliği normatif bir kurum olarak tanımlarken, aynı zamanda queeri marjinal bir sosyal kategori biçiminde öne çıkararak çok yüzeyli bir queer perspektif konumlandırır. Manalansan, toplumsal cinsiyet odaklı göç araştırmasında, cinselliğin yetersiz şekilde kavramsallaştırıldığı, sadece üreme amaçlı cinsellik, perhiz, istismar ve tecavüzle sınırlı değil, ancak aynı zamanda normatif şekilde toplumsal cinsiyetlendirilmiş aile hayatı ve hoşlanmanın sürdürülmesini de kapsamaktadır. Cinselliği analiz ederken toplumsal cinsiyetin yetersizliğinin bir eleştirisinde, Manalansan’ın makalesi aynı zamanda cinsellik üzerine queer bir perspektifin farklı bağlamlardaki toplumsal cinsiyet işlemlerini de karmaşıklştırabilmektedir. Filipinli ev içi işçileri üzerine bir durum çalışması aracılığıyla Manalansan, queer bir perspektifin göçmen araştırma alanını, arzuları ve zevkleri daha çelişik ve karmaşık göç deneyimi alanının bir parçası olarak kapsayacak şekilde emeğin ötesine genişletebilir.

Giriş

Cinsellik, özelde göç çalışmalarında bir analiz birimi ve genelde de sosyal araştırmalar için bir konu olarak dolambaçlı bir tarihsel rota kat etti. Toplumsal cinsiyet basmakalıp bir şekilde çok sayıda çalışmada kadınlarla ilgili bir şey olarak kabul edilirken cinsellik çok yakın zamana kadar neredeyse her zaman heteroseksüel yeniden üretim ve aile yaşamı alan-

larına indirgenmiş ve onlarla eşitlenmiştir. Buna ek olarak, cinsellik, toplumsal cinsiyet rolleri, ahlâk, sapkınlık ve patoloji gibi kavramlar ve kurallar altına batırılmış veya içine kapatılmıştır.

Cinsellik ve göç üzerine son çalışmalar, özellikle de queer cinselliği belgeleyenler cinselliği sadece bir çalışma nesnesi olarak önemini ve yaşayabilirliğini vurgulamakla kalmaz aynı zamanda vatandaşlığın ve ulusun oluşumu ve tanımlanmasındaki kurucu rolüne de işaret eder. Bir diğer deyişle, cinsellik, özellikle de queer çalışmalarda¹ anlaşıldığı hâliyle sadece göçmenliğin anlamını genişletmez ancak aynı zamanda bizim toplumsal cinsiyet anlayışımızı başkalaştırır ve heteronormatif anlamlar, kurumlar ve pratiklere dayanan göç çalışmalarına meydan okur (Luibhéid, 2004). Bu makale, cinsellik üzerine bir queer perspektifin, akrabalık, evlilik, arzular ve toplumsal roller hakkında yeterince incelenmemiş varsayımları çözümleyerek toplumsal cinsiyet ve göçmenliği zenginleştirir.

“Queer” kavramıyla sadece eşcinsel kimlikler ve pratikleri birbirine karıştırmayı kastetmiyorum. Cinselliğin, bu normlardan sapan kişiler, kurumlar ve pratikleri marjinalleştirerek evlilik, aile ve biyolojik üreme de dâhil olmak üzere heteroseksüelliği ve heteroseksüel pratikleri normalleştiren ve doğallaştıran sosyal kurumlar ve pratikler tarafından disipline edildiğini öneren politik ve teorik bir çerçeve ortaya koyuyorum. Queer sorunu üzerine çalışan akademisyenler tüm sosyal söylemlerin –politik olarak ilerici feministlerin bazı akademik çalışmaları da dâhil olmak üzere- sıklıkla, eğer özellikle teşvik etmiyorsa, heteronormatif fikirler, pratikler ve kurumlara imtiyaz tanır. O hâlde queer çalışmaları için görevlerden birisi, kurumlardaki ve metinlerdeki bu imtiyaz tanıyıcı ve normalleştirici eğilimleri ifşa etmektir. Bu ruhla,

bu makale toplumsal cinsiyet ve göç çalışmalarındaki son dönem çalışmalarda içrek bir şekilde işleyen teorik, metodolojik ve kavramsal kaymaları ve altta yatan varsayımları özetlemeye çalışır. Amaç onların katkılarını yok etmek değil, daha ziyade analizin alternatif çerçevelerini vurgulamak ve toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasındaki tartışmalı sınırları göstermektir.

“Queer” terimini kimliklerin, pratiklerin ve kurumların “keşışimselliği” aracılığıyla üretilmiş bir sosyal kategori olmanın yanı sıra aynı zamanda anti-normatif bir gösteren olarak da kullanıyorum. Siyaset teorisyeni Cathy Cohen, yetmişlerin ve seksenlerin feministlerini tekrar ederek devlet yardım kraliçelerini (devlet yardımlarını istismar edenler, özellikle de bekar siyah anneleri hedef alan bir terim, çn.) ve buldyke lezbiyenler gibi marjinalleştirilmiş figürlerin açmazları arasındaki bağlantıların üstünde durur ve “genişletilmiş bir queerlik anlayışı”nı savunur...[bu anlayış, çn.] sayısız baskı sistemlerinin çoğu insanın yaşamını... düzenlemek için nasıl etkileşimde bulunduğunu kavrayan keşışimsel bir analize dayalıdır” (1977:441; bkz. Ayrıca Haroer et al., 1997).

Bu mantığı izleyerek, cinsellik ve cinsel kimlikler, pratikler ve arzuların göç için nasıl eksen niteliğinde unsurlar olabileceğini savunacağım. Hector Carillo (2004:58) cinselliğin, kabaca anlaşıldığında, uluslararası yeniden konumlanma ve hareket için dolaysız ve doğrudan bir motivasyon olabileceğini önerir. Carillo (2004) bu kavramı “cinsel göç” olarak isimlendirir. O, “cinsel göç”ün, biyolojik ve heteroseksüel üreme amacıyla göçmenlerin gittiği bir normalleştirme sürecinden çok, queer pratikler, kimlikler ve öznellikleri mümkün kılacak ulus-aşırı hareketler olarak öne sürer.

Bu makale, cinsellik üzerine bir queer perspektifin toplumsal cinsiyet ve göç çalışmalarını pozitif şekilde etkileyebileceği çeşitli biçimleri inceler. Makalenin birinci kısmı toplumsal cinsiyet ve göç araştırmalarında cinsellik çalışmasının tarihsel öncüllerinin izini özet şekilde sürer. Sonraki birkaç bölüm ise ne aşırı şekilde kronolojik bir inceleme ne de geniş kapsamlı bir literatür taramasıyken, araştırmadaki spesifik tarihsel anlarla eklemlenmiş akademik temaları özetleyecektir. Göç alanındaki cinsellik çalışması; özellikle de AIDS salgınındaki artış ve feminizm, ırk/etnik çalışmalardaki entelektüel akımların doğuşu, ırk/etnik çalışmalar ve LGBTQ (lezbiyen, gey, biseksüel, transseksüel ve queer) çalışmaları gibi sayısız entelektüel, politik ve tarihsel koşul nedeniyle özellikle son on - on beş yıl içinde ortaya çıkmıştır.

Makalenin izleyen bölümüyse, toplumsal cinsiyet ve göç araştırmalarında baskın temaları inceleyecek ve alandaki cinsellik çalışmalarını ilerletmiş olan özel çalışmalara odaklanacak. [...] Bu makale tüm olası araştırma kurumlarının kapsamlı bir değerlendirmesi olmayacak. *International Migration Review* 2006 bahar sayısındaki tüm diğer makaleler gibi, göç araştırmalarında toplumsal cinsiyet ve cinsellik alanını ilerleten çok sayıda heyecan verici yeni projelerin mevcut olduğunu ancak yapılması gereken daha çok çalışma olduğunu vurgular.

Bu makalenin ilksel amacı, cinselliğin göç sürecinde nasıl önemli bir faktör olduğunu ve göç araştırmacılarının toplumsal cinsiyet ve göç çalışmalarında sadece queer insanları içererek değil de ancak aynı zamanda normatif toplumsal cinsiyet ve cinsellik nosyonlarını farkında olmadan somutlaştıran varsayımlar ve kavramları çetrefilleştirmenin ve yeniden incelemenin bir biçimi olarak queer çalışmalarının araçlarını kullanarak toplumsal cinsiyet ve göç çalışmalarındaki yaygın kavramları yeniden nasıl kavramsallaştırabileceğini gösterecektir. Toplumsal cinsiyet ve göç araştırmalarında cinsellik çalışmalarına queer bir perspektifin değerini vurgulamak içinse, Filipinli ev içi çalışanlara odaklanan cinsiyet ve göç çalışmalarında özel bir literatürün bir “queer okuması” veya durum çalışması sunuyorum. Bu toplumsal cinsiyet ve göçmenlik araştırmaları alanındaki araştırmalar toplumsal cinsiyetlendirilmiş boyutlar ve Filipinli emek göçmenlerinin deneyimlerini göstermede başarılı olması, kendi kavram ve yöntemlerindeki normalleştirici ve doğallaştırıcı eğilimleri farkında olmadan göz ardı etmiştir: Son bölümdeyse, bu perspektifin toplumsal cinsiyet ve göçmenlik araştırmalarına yardımcı olabilecek çeşitli biçimleri listeleyebilirim.

Cinselliği düşünmek, toplumsal cinsiyeti düşünmek: feminizmden ulus-aşırı çalışmalara

Neden “cinselliği düşünmek” de cinselliği toplumsal cinsiyetle birlikte düşünmek değil? Toplumsal cinsiyet, cinselliği kavramsal ve teorik olarak içerebilir mi? Bir diğer deyişle, göçmenlik çalışmalarında toplumsal cinsiyetin birleşme değerlerini gözden geçirmeyi amaçlayan bir çalışmalar kolekt-

siyonunda cinselliğe neden bir bölüm ayrılısın? Toplumsal cinsiyeti, cinsellikten ayrı düşünebilir miyiz? “Thinking Sex” isimli çığır açıcı makalesinde, Gayle Rubin (1993) toplumsal cinsiyeti cinsellikten kavramsal ve teorik olarak ayırmak için bir çağrı yapar. Rubin, cinsel baskı ve düzenlemenin patriyarki ve erkek egemenlik gibi tanıdık feminist suçlamaların ötesinde alternatif bir izahat talep ettiği önermesinde bulunur. Dolayısıyla, cinsellik toplumsal cinsiyetle eleştirel bir diyalog sürdürürken ayrı bir sorgulayıcı pratik talep eder. Cinsellik ve göç üzerine çağdaş araştırmanın gelişmesi toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasındaki karmaşık gerilimleri yansıtır (bkz. Valentine, 2004). Bu gerilimleri daha iyi anlamak için, bu kategorilerin geç 20. yüzyılda ve erken 21. yüzyılda içinde geliştikleri tarihsel ve kültürel bağlamlara bakmak önemlidir.

Feminizm tarihleri, AIDS salgını ve lezbiyen ve gey çalışmalarının örtüşmesi, fikirler, çağdaş cinsellik çalışmasını şekillendirmiş ve etkilemiş fikirlerin, durumların ve pratiklerin birikintisinin önemli bir kaynağıydı. Yetmişler ve seksenlerdeki feminist çalışmalarda önemli gelişmeler queer cinsellik araştırmasının yürüngesinde önemli köşe taşlarıydı. Bu dönem boyunca feministler evrenselleşmiş bir “kadın” nosyonundan ayrılmış ve özel kadın gruplarının, özellikle de üçüncü dünyadan olanların, Batılı muadillerine benzer olmayan özel mücadeleler ve deneyimlerine nasıl sahip olduğunu kabul eder.

Yetmişli yılların sonu ve seksenli yılların başında ortaya çıkan feminizm toplulukları cinselliğin ve toplumsal cinsiyetin kesişimselliğini ya da diğer kimliklerle bir araya gelmesi ve ırk ve sınıf gibi diğer pratiklerin ve diğer kimliklerle birleşmesindeki bağlamsal tanımlama ve işlemini savunarak erken “ikinci dalga” feminizminin evrenselleştirici tonunu yerinden çıkarmaya çalıştı. Adrienne Rich (1986), “konum siyaseti” kavramını ortaya atarak toplumsal cinsiyetlendirilmiş ve cinselleştirilmiş monolitik kuruluşu sökmeye çalışmıştı. “Konum siyaseti”i toplumsal cinsiyetlendirici ve cinselleştirici süreçlerin özgünlüğünü ve tekillliğini ve onların kadınların açmazlarını anlayıp dönüştürmeye çalışmada ne kadar önemli olduklarını öne sürer. Yazar, kadınlar ve deneyimlerinin, her zaman ırk, sınıf ve etnisite tarafından yerleştirildiğini, konumlandığını ve işaretlendiğini savunur (Lewis ve Mill, 2003:5).

Renkli feministlerin ve üçüncü dünya feminist hareketinin doğuşu, kadınların bastırılmasının değişikliği ve çeşitliliğiyle

karşılaşırken feminist ve cinsel çalışmaların ayrı ya da yeni bir akımı için katalizör görevi gördü. Örneğin, Afro-Amerikan yazar ve lezbiyen feminist Audre Lorde kadınların, beyaz kadınların sahip olduğu ayrıcalıklara kısmen siyah ve üçüncü dünya kadınların yaşamları pahasına ulaştığını kabul etmesi gerektiğini savundu. Lorde aynı zamanda bu kabulün ayrıca bir değişim sürecine yol açması gerektiğini de önerdi (Lewis ve Mill, 2003; bkz. Ayrıca Hull, Scott ve Smith, 182; Anzaldúa 1987; Mohanty, 2003). Dolayısıyla, bu feminist düşünürler evrensel ve sabit “kadın” ve “toplumsal cinsiyet” kavramlarına karşı ve sosyal, kültürel ve tarihsel koşullar nedeniyle farklılıklar ve çatlaklara işaret etti.

Cinselliği ve toplumsal cinsiyeti anlamadaki kaymalar, özellikle de onların kültürel ve sosyal etkileşimleri bakımından, seksenlerin ortasındaki AIDS salgınından doğan bir başka beden literatürüne giden kendi yollarını buldular. Cinsellik üzerine araştırma gündemini sadece fiziksel temaslar hakkında değil de ancak aynı zamanda kültürel olarak dolayımlanmış davranışlar ve kimlikler hakkında da olan bir cinsellik üzerine araştırma ajandasının gelişimini şekillendirdi. İnsan seyahati ve hareketi hastalığın yayılmasında kritik vektörler olarak seçildi. Basit ve sorunsal olmasına rağmen, bu hastalığın “hareketlilik” nosyonu, cinsel ideolojiler, pratikler ve kimliklerin kapsam ve alanını geliştirmiş yeni bir araştırma için faydalı oldu. AIDS, hem kamusal sağlık çalışanları hem de akademik uzmanlar tarafından araştırma gündeminin dönüşümünde bir katalizör oldu. Araştırma yönündeki değişim, Batılı cinsel yönelim modellerinin çeşitli kültürel bağlamlarda savunulmaz olduğu kavrayışına dayanır. Batılı olmayan toplumlardaki antropolojik çalışmaların bu fikri seksenlerden çok önce iletmiş olmasına rağmen AIDS renkli ve göçmen cemaatleri harap etmeye başladığında – ki hastalık önce GRID (gay-related immune deficiency-geylik kaynaklı bağışıklık sistemi çökmesi) isimlendirilmişti ve önce esas olarak beyaz erkekleri etkilediği düşünülmüştü- salgının ilk on yılının yarısına ulaşılmıştı. Epidemiyolojideki radikal değişiklikler, hastalıkların aynı zamanda “heteroseksüelleri” ya da aslen eşcinsel ilişkileri olmuş ancak kendilerini ne homoseksüel ne de gey/lezbiyen olarak ifade etmiş çeşitli erkek ve kadın gruplarını da nasıl etkilediğini göstermişti.

Kimlikler ve davranıştaki çelişkilerin ötesinde, epidemiyolojiler ve sosyal bilimciler, renkli ve göçmen cemaatlerde “straight”, “gey” ya da “lezbiyen”in anlamlarının ana-akım Ame-

rikan toplumundan radikal olarak farklı olduğu sonucuna ulaşıldı (Herdt, 1997; Parker, 2001; Patton, 2002b). Daha da önemli bir şekilde, Haitililer gibi özel göçmen gruplarına özel epidemiyolojik etiketler verildi, bunun nedeni onların var olan risk davranışları ve kimlik kategorileri içine kolaylıkla sınıflandırılabilmesiydi. 70’li yılların ortaları ve sonlarında renkli ve göçmen cemaatler salgının hasar işaretlerini göstermeye başladığında yaşanan AIDS epidemiyolojisindeki radikal kayma, epidemiyolojistlerin ve sosyal bilimcilerin Batılı olmayan ve ana-akım olmayan kimlikleri, değerleri ve cinsellik ve toplumsal cinsiyet etrafındaki pratikleri anlamaya çalışmak için çılgın bir aceleye yol açtı.

Aynı zamanda, tarihteki çeşitli salgınların günah keçisi olarak tutulan göçmenler aynı zamanda salgının örneksel figürlerinden birisi haline gelmişti. Hastalık ve çeşitli cinsel azınlıklar etrafında örgütlenme, geyler, lezbiyenler, seks işçileri de dâhil olmak üzere, sadece göçün kültürel ve ırksal farklılıklarını karıştırması fikrini vurgulamakla kalmadı; ancak aynı zamanda insanların dünya çapındaki hareketi ve kültürel, ekonomik ve politik kuramların küreselleşmesi farklı cinsel ideolojiler ve ırksal farklılıkları da keskin bir şekilde rahatlattı (Mishra, Connor, ve Marana, 1996; bkz. Ayrıca Patton, 1990, 1992, 2002b). Bu gerçeklikler AIDS takip ve korunması için yeni araştırma bulvarlarını tesis etti ve aynı zamanda gey ve lezbiyen çalışmalarının akademik disiplinlerinin paralel doğuşunu şekillendirdi ve nihayetinde queer çalışmalarını da şekillendirdi. Böylece akademik ve sağlık araştırmacılar, “gey”, “lezbiyen”, ve/veya “homoseksüel” terimlerini kullanmadaki önyargıları kabul etmekle kalmıyor; aynı zamanda Batılı benlik ve toplum kavramsallaştırılmasına bağlı olmayan bir dizi cinsel kimlik kategorileri ve pratiklerin yaratılmasında nasıl önemli bir faktör olabileceğini de anlamaya çalışıyorlardı. Anlayıştaki bu kayma, yetmişlerin sonlarında ve erken doksanlardaki renkli ve üçüncü dünya feministlerin durumuyla yakından bağlantılı olabilir. Bu nedenle, cinsel yönelimin evrensel kategorilerinin popüler bir kavramından ayrılmak, erken seksenlerden doksanların ortasına kadar devam eden araştırmalar nihaî olarak cinselliğin kültürel “durumsallığının” savunusunu güçlü şekilde yaptı (Weston, 1998:168-73).

Özelde queer çalışmalar ve genelde de cinsellik araştırmaları salgındaki değişikliklerin yanı sıra aynı zaman da küreselleşmenin etkileri hakkında büyüyen bir kavrayış tarafından da etkilenmişti. Rubin (1993) göçmenliğin öneminde, ulus-a-

şırı ve küresel bir perspektife sahip cinsellik çalışmalarının zemin kazanmasının sadece son ol yılda olduğuna işaret etti (Altınan, 1997, 2001; Adam, Duyvendak ve Krouwel, 1999; Bell ve Binnie, 2000). Povinelli ve Chauncey (1999), önemli bir makaleler seçkisine yazdıkları girişte cinselliğin, “öznel dolayım” kavramını öne sürerek küresel hareketlerin ve “akışların” daha iyi bir anlayışını nasıl sağlayacağını yansıtarak cinselliğin statik bir coğrafi çerçeveden mobil bir çerçeveye nasıl açılacağı sorununu soruşturmuştu. Bir diğer deyişle akışlar ve kitle grup hareketlerinin soyutlanmasına karşı çıkar ve insanların içinde uygulamalı özneler olarak göçmenlik, turizm, iş seyahatlerini vs. içeren süreçlerdeki cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kimliklerini müzakere ettiği biçimleri vurgular.

Cinselliğe dönük yeni doğmakta olan tavır kısmen, toplumsal cinsiyeti yansıtarak, cinsel kimlikleri ve pratikleri şekillendiren özel faktörleri, koşulları ve cinsel kimlikleri ve pratikleri şekillendiren ideolojileri ve onların sosyal kurumları nasıl devam ettirdiğini anlamak içindir. Film ve kitlesel medyanın diğer biçimleri, internet, turizm ve insan göçü küreselleşme ve ulus-aşırılığın bir parçası olarak cinsel fenomene yaptırım uygulayan bir sahne yaratmıştır. Cinselliğin ve cinsel kimliklerin ulus-aşırılışmasını inceleyen akademisyenler, cinsel alışkanlıklar ve pratikleri homojenleştirmek ya da McDonaldlaştırmaktan ziyade küreselleşme ve hızlı ulus-aşırı hareketlerin Batılı ya da Avro-Amerikan cinsel ideolojilerle etkileşimde bulunan yeni melez formlar yarattığını göstermişti. Bir diğer deyişle, batılı olmayan cinsel ideolojiler Batılı modern cinsel ideolojilere dizisel bir özümseyici süreç izlememiş daha ziyade alternatif cinsel siyaset, kültür ve kimlikler yaratan sinkretik süreçlerle ilişkilendirilmişlerdir (Manalansan, 1994, 1995, 1997, 2000, 2003; Eng ve Hom, 1998; Cruz-Malavé ve Manalansan, 2002; Luibhéid, 2002, 2005). Bu fikri izleyerek, feminist teorisyenler Grewal ve Kaplan (1994) ve queer çalışmalar düşünürleri Patton ve Sanchez-Eppler (2000:2) özgün ulus-aşırı seyahat ve hareketin lokal pratikler ve kurumların etkisini yok etmemiş ancak daha ziyade ideolojiler, kimlikler ve patiklerin yerel ve küresel olan arasındaki kritik eklemlenmelerini öne çıkardığı durumları yarattığını öne sürmüştü.

Özetle, bu daha çok kısaltılmış cinsellik teorileri ve araştırmaları, araştırma metinlerinde cinselliğin anlamını soy-kütüğü, evrenselleştirilmiş bir biyolojik ve fizyolojik statik bedenlerden çapraz-kültürel, çapraz ulusal göçmen deneyimlerinin kurucu bir unsuruna kaymasını sergiler. Bu ana firkiler,

spesifik temalara ve göçmenlik araştırmasındaki bir cinsellik perspektifini içeren mevcut çalışmaların özel tema ve süreçleri için geniş ipuçları sunar.

Cinsellik ve göç: Bir manzaraya bakış

Cinsellik ve göçmenlik üzerine deneysel literatürün hızlı bir dikkatli okuması, antropoloji, tarih ve sosyoloji gibi özel disiplinlerin cinsellik ve göç üzerine araştırmaların nasıl ön cephesinde olduğunu bize hazır bir şekilde gösterecektir. Sosyolojinin özelleşmiş sapkınlık alt-sahası ve antropolojinin batılı olmayan pratiklerine olan ilgisi ve tarihin kimlikler ve cemaatlerin kökeni ve gelişmesi üzerine odaklanması, bilginin gelişmesi ve birikimi için kurucu nitelikteki temeller olmuştur. Diğer disiplinler, cinsellik ve göç üzerine çalışma külliyetine katkı sunmuştur. Bu disiplinler, psikoloji ve sosyal psikolojiyi de içerir ve böylece yerleşim sonrası göçmen cinsel tavırları konu alır (Suarez-Orocco ve Qin, 2006). Aile ve cemaat kısıtlamalarına ek olarak cinsel alışkanlık ve tavırlar aynı zamanda göçmenlerin yeni evlerine alışmasının ayarlarının barometresi olarak görülür (Espin, 1997, 1999, Ahmadi, 2003).

Cinsellik ve göç üzerine tarihsel araştırma özellikle dikkate değerdir. Özellikle de Çinlilerin Birleşik Devletler'e göçü gibi özel etkinlikler, sadece politik ve ekonomik faktörlerin semptomları olarak değil ancak daha ziyade ırksallaştırma ve cinselleştirmenin kesişen süreçlerinin ürünleri olarak yeniden yorumlandı ve tasvir edildi (Jing, 1993). Nayan Shah'ın 2001 tarihli San Francisco'nun Chinatown çalışması, on dokuzuncu yüzyılın sonları ve erken yirminci yüzyıllarda kamusal hijyen ve sağlık etrafındaki mücadelelerin, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet tarafından etkilenmiş bu dönem boyunca Çinli imgesinin aşırı oryantalistleştirmeye nasıl kaplandığını göstermişti. Bu nedenle, yirminci yüzyılın ortasına kadar Birleşik Devletler'den neredeyse dışlanmış olan Çinli kadınlar yasadışı seks, gevşek ahlâk ve hastalıkların cisimleşmesi olarak tasvir edildi (Peffer, 1986, 1999). Aynı zamanda, Shah (2000), Çinli erkeklerin Amerikan tarzı ev içi yaşamı içinde kolayca şekillenecekleri bir biçimde feminenleştirilmesinin, bu melezleşme karşıtı dönem boyunca çeşitli zamanlarda aseksüelliğin çatışkılı imgeleri ve homoseksüelliği de tehdit

ediciliğinde mümkün kılındığını öne sürmüştür (Bkz. Ayrıca, Hodes, 1999, Ngai, 2003).

ABD göçmenliğinin tarihi aynı zamanda, çeşitli yasaların onları cinsel olarak sapkın ve ahlâkî açıdan yoz olarak kuran tekil grupların girişini nasıl sınırlandırdığını gösterir. Örneğin 1882 Page yasası bunun bir örneğidir ve Çin göçünü sınırlandırıp, fuhuş yaptığı iddia edilen Çinli kadınların yasaklanmasını da içermektedir (Luibhéid, 2005:xiv). McCarren-Walter Yasası da göçmenlik yasasının önemli bir ayağıydı ve diğer şeylerin yanı sıra aynı zamanda özel olarak homoseksüelliği, homoseksüellik bulaşıcı bir hastalığa yatkın psikopatik veya patolojik bir koşulmuş gibi değerlendirildiğinden, yasaklamıştı (Luibhéid, 2005:xii).

Toplumsal cinsiyet ve göç araştırmasındaki cinsellik manzarası, bu makalenin kapsamı için çok geniş bir konudur. [...] Burada, cinsiyet ve göç araştırmalarındaki popüler teorik çerçeveler, kavramlar ve metodolojiler üzerine, yeni bakış noktaları sağlayacak üç önemli trend ve temayı öne çıkarmak isterim. İzleyen tartışma daha heyecan verici bazı noktalara işaret ederken aynı zamanda da daha fazla çalışmanın yapılması gerektiği çağrısında bulunur.

Queer iltica

Melezlik karşıtı yasalar ve göçmenlerin vatandaşlık mücadelesinden ayrı olarak, mülteciler ve iltica davaları eksenli araştırmalar, cinsellik üzerine literatürün önemli bir parçası haline geldi. AIDS salgınının zirve yaptığı dönem boyunca, özellikle de hastalığın bulaştığı belgesiz göçmenlerle ilişkisi içinde iltica eksenli sorunlar zemin kazandı. Yasal önlemler, bu göçmenleri sınır dışı etmenin durdurulmasına izin vermek için insanî amaçlar nedeniyle çıkarılırken, aynı zamanda ABD sınırlarından geçen HIV/AIDS'li ziyaretçiler ve göçmenleri engelleyen katı karantina kurallarını ironik şekilde sürdürdü. (Herdt, 1997).

AIDS ve gey hakları etrafındaki politik örgütlenme, cinsel yönelim temelli mülteci/sığınmacı davaları için göçmenlik hükümlerinin tesis edilmesini mümkün kıldı. Yasalar, iltica başvurusunda bulunanların kendi ülkelerinde var olan korunaklı koşulları açıklamasını ve belgelemesini talep ediyordu.

Özel bir öneme sahip bir şekilde, Müslüman toplumlarda ve diğer Batılı olmayan ülkelerdeki normatif olmayan cinselliklerin koşulları üzerine sosyal bilim uzman tanıklığına dayalı dosyalar geliştirildi. Bu bir dilemma yarattı; çünkü özel toplumları etkin şekilde şeytanileştirme gibi görünüyordu ve hukuk düşünürü Sonia Katyal'ın (2002) sözleriyle ifade edecek olursak Batı'dan diğer ülkelere "kimlikleri sınır dışı etme" sürecine yol açmıştı. Gey, lezbiyen ve homoseksüel gibi cinsel yönelim ve etiketler, adli süreçlerde eleştirel olmayan bir şekilde konumlandırıldı ve bu şekilde, ahlâki ve kültürel olarak hiyerarşik bir Batı-Doğu ikiliği yarattı. Aynı zamanda, bu gelişme ilticacı konumu kazanmak için olası bir temel olarak cinselliğin içerilmesine de olanak tanıdı. Bu iltica hakkı kazanmak için koşulların tanımlanmasının gelişmesini genel-leştirdi ve sonra da bir mülteci olmanın ne anlama geldiği fikrini dönüştürdü. LGBT temelli iltica hakkındaki pratikler, tipik olarak Batılı olmayan ülkelerde bulunan kendi ülkele-rinin queerlere karşı tutumlarının aslı olarak homofobik ve insani olmayan bir nitelikte olduğu fikrini güçlendirdi ve teşvik etti. Böylesi pratikler, mahkemeleri LGBT temelli iltica başvurularını aslı olarak homofobik şiddet ve özgürleşmeye muhtaç cahil pre-modern kültürel normların mağdurları olarak değerlendirmeye teşvik etti. Hem avukatların hem de kampanyacıların tüm projeyi insan hakları ifade ederek as-len toplumsal cinsiyet ve cinsel kimliklerin evrensel doğasına inanmış olmaları da olasıdır (Human Rights Watch, 1992; Bhabba, 1996, 2002; Welch, 2002).

Ne var ki, Juana Rodriguez'in (2003), Brezilyalı bir siyah erkeğin iltica başvurusu hakkındaki durum çalışması *In Re Tenario* bir karşı argümanı, farklı bir queer iltica anlayışını ilerletmeye hizmet eder. Rodriguez, iltica hakkının "şeytanî" ya da "geri kalmış" toplumların ulusal bir portresi olarak değil ancak olayların ve konumların kompleks düzenlenmeleri terimlerinde aranması gerektiğini söyler. Irk ve sınıf durum-larının Brezilya'da yoksul ve ırksal olarak marjinalleştirilmiş başvuru Marcelo Tenorio örneğinde olduğu gibi birbirine bağlanması, bunun bir örneğini oluşturur. Yazarın iddiası bu nedenle queer ilticayı sadece insanların kendi cinsel ter-cihleri hakkında değil onları cinsel tercihleri nedeniyle adli yargılamadan koruma hakkında, marjinalleşmiş, ırksallaşmış ve sınıflanmış cinselliklerin kesişimi bağlamında daha genel olarak okuma ihtiyacını dile getirir.

Şu andaki muhafazakâr ve göçmenlik karşıtı politik iklim,

özellikle de 11 Eylül 2001'den bu yana, gerçekten de yasal alandaki süreci, özellikle de Orta Doğu'dan iltica başvuru-cuları için, tersine çevirmese de durdurabilir (Randazzo, 2005: 51-53). Ne var ki, hem konu üzerine yeni yazı formunda hem de New York City'deki Aude Lorde Projesi gibi, göç ve iltica (özellikle de kadın cinsel organ sünneti ve ev içi istis-mar) hakkındaki feminist kaygılarla queer cinsel yönelimi birleştiren kâr amacı gütmeyen örgütlenmelerin politik ça-lışması aracılığıyla olayların beklenmedik yönde gelişmesini dengelemek için çabalar mevcuttur. Yine de bu alanda açıkça daha fazla iş yapılmasına ihtiyaç vardır.

Seks turizminde kadın cinselliği, mektup arkadaşı gelinler ve ikinci nesil genç kadınlar nosyonlarında kayma

Bu makalenin anlamı, kadın cinselliği [...] üzerine geliş-mekte olan literatürün tüm kapsamını haritalamanın öte-sinde olsa da, turizm ve seks işçiliği, yazışma ya da internet aşkları ve ikinci nesil genç kadınlarla ilgili özel araştırmalara özetle odaklanmak istiyorum. Cinsellik ve göç tartışmasıyla ilgili olan bazı genel eğilimleri vurgulamak önemlidir. Kadın cinselliği biyolojik üremenin bir yolu değil ancak aynı za-manda çeşitli grup ve kurumsal normların inkârı için de bir yer konumundadır. Bir diğer deyişle, kadın göçmen cinselliği geleneğin, asimilasyonun ve ulus-aşırı göçün doğum sancıları için bir mekân niteliğindedir.

Son dönemdeki araştırma literatürü, kadınların başlangıçtaki kuru eksikliği miti ve koşulların isteksiz ve gönülsüz mağ-durları olarak imgelerine, ulus aşırı seks işi ve "yazışma" evli-likleri tarafından konulandırılan stratejileri detaylandırmaya doğru ilerleyerek ve böylece geçerli fikirler ve durumlara ak-tif şekilde itiraz ederek meydan okur. Bir diğer deyişle, yeni çalışmalar bu kadınların bu durumların masum mağdurları değil ancak aynı zamanda güçlü yapısal düzenlemeler ve fi-kirlerle de bazı biçimlerde suç ortağı olduğu anlamına gelir.

Son dönemdeki literatür kadın seks işçilerinin gerçekte, ka-dınların daha rahat yaşamlar sürmesini sağlayabilecek yaban-cı erkeklerle duygusal ve parasal ilişkileri aracılığıyla maddi ve kültürel sermaye kazanmalarını sağlamalarına olanak tanı-yacak durumları yarattıkları ve daha sonra da manipüle ettik-

leri önemli alanlar olarak duygu ve en önemlisi de “aşk” üzerine odaklanmıştır. Brennan (2004) Batılı erkeklerle cinsel ilişkisi olan Dominikli kadınlar ve “aşk”ın bir deyim olarak çalışma, zevk, ıstırap ve olası göçünün nasıl gerekçelendirileceğine ilişkin bir çalışma yürütmüştür. Bu etnografi ve diğer çalışmalarda etkileyici olan şey, heteroseksüel yeniden üretim ve heteroseksüel çiftin merkezleştirilmesidir. Bir diğer deyişle, aşk ve çift olmak temelde aşk tarafından değil ancak ekonomik durum, kitlesel medya aşk temsilleri ve Batı’da konumlanmış haliyle arzusunun nesneleşmiş haliyle mümkün kılınmıştır.

Son dönemdeki çalışmalar, kadın ve queerlerin ulusal sınırları geçerek göç etmesine yol açan cinsel metalaşma için çeşitli kanallar örnekler. Kadınlar ve üçüncü dünya queerleri İnternet’teki seks turizminin aktif katılımcılarıdır. Turizm ve internet gezintileri aracılığıyla Batı’nın fikirlerine, pratiklerine ve imgelerine maruz kalarak üçüncü-dünya kadın ve queerleri göç itkisi ve yaşam arzusunun anavatanlarının dışında olduğu yeni istihdam formlarıyla ilişkilendiler. Constable (2003) Batılı erkeklerle romantik internet ilişkilerinde yer alan Filipinli ve Çinli kadınlarla ilgili etnografik bir çalışma yürütmüştü. Constable, kadınların sevgi, cinsellik ve para deyimlerini manipüle ederek peri masalları ve aşk bakımından ilişkilerini anlatabildiklerini öne sürer. Aynı zamanda, internet bu kadınların nihaî olarak göç etmeden veya kişisel olarak onlarla tanışmadan önce “aşk”ı bilme ve “aşık” olmalarına imkân tanımıştı.

İnternet, kültürel, ırksal ve sınıf farklılıklarını, fiziksel mesafenin yanı sıra gezinmenin yeni ve etkin yollarını yaratarak göç arzusunun da yükselmesini sağladı. Üçüncü dünya ve göçmen queerleri de aynı zamanda kendi cinsel toplumlarındaki ırksal ve kültürel ayrımlarını tartışmak için interneti kullanmaya başladılar. Aynı zamanda, seks turizmi ayrıca ırksal ve ekonomik farklılıklar için bir alan halini aldı (Alexander, 1994, 1997; Cantu, 2002; Giorgi, 2002). Örneğin, Jasbir Puar (2002) Batılı olmayan queerlerin tesis edilmiş turlar ve böylesi endüstrilere bağlı kitlesel medya aracılığıyla gey ve lezbiyen kültürle nasıl maruz kaldığını örnekler. Bunlar Batı’nın çeşitli queerler için bir cennet olarak görülmesine yol açabilir.

Araştırmalar, anavatandan getirilen geleneksel pratiklere ekli hâlâ ahlâkî bir boyut ve görünüşe bakılırsa yeni yerleşim topraklarındaki toplumsal cinsiyet ve cinsel pratiklerin ahlâkî-

şısı ırksallaştırılmış boyutlarına bir direniş olduğunu gösterir. Yine, Le Espiritu (2003) Kaliforniya’da kendisini normatif ahlâkî davranış bakımından beyaz kızlarla yarışmak durumunda hisseden ikinci nesil Filipinli genç kızlar çalışmasında bu temayı örneklemiştir. Oliva Espin’in (1997, 1999) Latin lezbiyen göçmenlerin öncü çalışması da kendi toplumlarının homofobik ve kadın düşmanı eğilimleri ile yeni ülkelerinin daha geniş ırksallaştırılmış, sınıfsallaştırılmış ve etnikleştirilmiş tavır ve pratikleri arasında sıkışmış olduklarını önerir. Genel olarak, kendi kimliklerini müzakere etme mücadelesi sadece lezbiyen ve/veya Amerikan kimliklerinin pasif benimsenmesi veya özümsemişi olarak görülebilir. İkinci nesil ve genç göçmen kadınlar, toplumlarının gelenekleri ve cinsel davranışını gruplarının değerinin “kanıtı” ve dolayısıyla yüksek ölçüde polisleştirilmiş olarak ele alır (Luibheid, 2005: xxvi-xxvii).

Yine, kadın cinselliği, özellikle de evlilik ve ailenin normatif kavramsallaştırılmasının ötesine geçenlerin bu yönü üzerine yapılması gereken daha çok iş vardır. Ne var ki, Jennifer Hirsch’in (2004) Meksikalı ulus-aşırı aileler üzerine çalışması, Meksikalı göçmenler üreme seçimleri ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin hareketlilik nedeniyle dramatik dönüşümler deneyimlediğini yansıtarak gelecek araştırmalar için güçlü bir keşif modeli sağlamıştır. Yazar, Meksikalı göçmenler arasındaki kadın rolleri, aile ilişkisi ve kadın-erkek etkileşim biçimlerinin, biyolojik üreme ve ekonomik kaygılar üzerinde odaklı olmaktan müsterek evliliklerin kuruluşu ve evlilik mahremiyeti hakkındaki mücadeleleri vurgulayan bir düzeye geçtiğini gösterir. Dolayısıyla, üreme seçimleri, ki buna kondom kullanımı ve doğum yöntemleri de dâhildir, yer değiştiren kültürel, duygusal ve ekonomik Meksikalı kadın cinselliği, aile dinamikleri ve evlilik bağlamları içinde kurulur.

Özetle, göçmenlik durumlarında kadın cinselliği anavatan geleneklerinin basit sembolü olarak işlev göstermekle sınırlı kalmaz ancak aynı zamanda göç saiklerini şekillendiren ve yerleşim ve asimilasyon biçimini etkileyen ideolojik ve maddi mücadelelerin mekânı olarak da işlev gösterir. Kadın göçmen cinselliği dolayısıyla üreme ve anneliğe atfedilmiş normatif anlamlarını yönlendirir ve kadın cinsel kurumlarını ve toplumsal cinsiyet rollerini ulus-aşırı bir bağlamda yeniden tanımlamanın yeniden düşünmenin yeni biçimlerini teşkil eder. Daha da önemlisi, bu bölüm, yeni çalışmaların aynı zamanda göçmen yaşamları ve koşullarının aileyi ilksel olarak

üreme birimleri, evliliği ekonomik işlemler ve cinselliği de her zaman ve zaten heteroseksüel olarak dramatik biçimde başkalaştırıcı normleştirilmiş fikirler için sahneyi nasıl hazırladığına bakması gerektiğini önerir.

Queer yerleşim ve asimilasyon sorunu

Öncü çalışması *Entry Denied*'da Eithne Luibhéid (2002:xii-xv) devletin göçü cinsel kimlikler, pratikler ve kategorileri yeniden üreten yasal, politik, kültürel ve ekonomik araçlarla düzenlediğini belirtir. Luibhéid göçmenlerin hareketlerinin sadece devlet yetkililerince özel ırksal, etnik ve toplumsal cinsiyet tercihleri ve yasaklarla izlenip kontrol edilmediğini ancak aynı zamanda yasa ve göç mahkemelerindeki zımnî cinselleştirilmiş fikirler aracılığıyla da dolayımlandığını söyler. Dolayısıyla, yazar göç kurumunun çeşitli devletler ve kurumları tarafından konumlandırılmış ırksallaştırılmış, etnikleştirilmiş ve toplumsal cinsiyetlendirilmiş disiplinci önlemlerin bir araya getirildiği ve aynı zamanda da cinselleştirilmiş imgeler, arzular ve basmakalıplar olarak teşvik edildiği yer olduğunu önerir (bkz Minter, 1993).

Son on yıldaki queer göçmenlik kültürleri ve cinsellik üzerine araştırmanın rönesansı, göçmenlerin anladığı, ayrımını kavradığı ve yeni yerleşim toprağının yaygın pratikleriyle iç içe geçtiği karmaşık biçimleri canlandırır. Yukarıda tartıştığım gibi bu karşılaşmalardan çeşitli önemli temalar çıkar. Birinci olarak, Filipinli ve Latin gey göçmen erkekleri çalışmaları (Manalansan, 1994, 1997; Vantu, 1999, 2000; Rogue Ramirez, 2001), gelenek ve modernite arasındaki çatışma bakımından gey cemaatiyle deneyimlerini nasıl değerlendireceğini yansıtır. İkinci olarak, üçüncü dünya göçmen queerleri genellikle ev ve aileyle ilgili sorunlar üzerinde çatışma yaşar. Biyolojik aileleriyle “doğal bir ittifak” kurmanın uzağında bu erkek ve kadınlar, ilkinin reddi ve şiddeti yatıştırmak için arkadaş ve sevgililerden oluşan karmaşık kurgusal bir aile şebekesi tesis eder (Cantu, 1999; Manalansan, 2000, 2003). Aynı zamanda, hâlâ anavatanlarında yaşayan ve onların gönderdiği paraya ya da diğer tür desteklere dayanan biyolojik ailelerden gelen bu queerler, onları birbirlerine bağlayan ekonomik ulus-aşırı bağlara işaret etmek için çatışan duygu ve tavırları müzakere etmeye ihtiyaç duyar (Cantu, 1999, 2001). Üçün-

cü olarak, göçmen queerler hem kendi cemaatlerinden hem de anaakım kültürden ayrımcılık ve damgalayıcı pratikler deneyimler. Bu deneyimler Birleşik Devletler'deki “gey ve lezbiyen” cemaatleri içinde bile göçmen queerlerin marjinalizasyonunu genişletir (Gopinath, 1996, 2005; Puar, 1998; Redd ve Syed 2001; Wat 2002). Renkli göçmenler olarak bu queerler bu cemaatlere göre toplumsal cinsiyetlendirilmiş ve ırksallaştırılmıştır. Normleştirilmiş makul kimlikler ve kategorilerde kolayca konumlandırılamayacak bu renkli göçmenler, hem kendi göçmen cemaatlerinden ve anaakım “straight” ve “gey ve lezbiyen” kültürlerden ayrılan cemaat faaliyetleri ve kültürel “gelenekler” çoklu melez kültürler tesis etmektedirler.

Özetle, bu kısım göç araştırmalarında cinsellik etrafındaki çeşitli sorunlar ve düşünme tarzlarına özet bir bakış sunar ve cinsellik ve göç üzerine daha fazla çalışma ihtiyacı önerirler. Queer yerleşim üzerine bu alt başlık queer göçmenlerin aile ve sosyal şebekeleri ve aynı zamanda ana-akım cemaatlerinden damgalama ve dışarıda bırakmayı yeniden şekillendirmenin yenilikçi biçimlerine işaret eder. Göçmen queerlerin normatif olmayan aile oluşumları ve melez kültürel düzenlemeler yaratıyor olmaları önemli bir olgudur. Onun kullanışlılığı queer göçmen yaşamlarının sınırlarının ötesine uzatır. Bir sonraki bölüm, bir queer perspektifin araştırma için yeni araştırma kulvarlarını nasıl sağlayabileceğini ve Filipin domestik çalışanları üzerine göç literatürünün önemli bir kurum için gerekli eleştirel iç görüyü yansıtacaktır.

Sınırların ötesindeki Hetero-normativite: Filipinli ev-içi çalışanlar

Küresel emek göçü, giderek artan bir şekilde kadın hâline geldi, kadınlaştı. Bu gerçeklik toplumsal cinsiyet sorununu çözmek için göç literatüründeki özel tema ve kavramlara yol açıtıysa da ironik bir şekilde hem toplumsal cinsiyet hem de cinselliğin normatif nosyonlarını maddileştirdi. Bu gelişmekte olan literatürün büyük bir kısmı, Filipinlerden kadın göçmenler ve onların dünyanın çeşitli parçalarına yayılması üzerine yoğunlaştı ve geçtiğimiz sekiz ve on yıl içinde oluştu. Bu çalışmaların büyük bir kısmı, ilksel olarak Filipinli ev içi çalışanların deneyimleri ve sancıları üzerine yoğunlaştı. Bu

kadınlar arasında yürütülen araştırmaların çoğu göç sürecini meydana getirirken araştırmadaki çeşitli temalar hetero-normatif eğilimleri izleyerek karakterize edilebilir.

Literatür heteroseksüel evli anneler üzerinde odaklanmaya eğilim göstermişti. Bu çalışmaları ulus-aşırı ailelerin çocukları üzerinden takip etmek ilginç olsa da, aynı zamanda da gey ve straight erkekler ve bekâr kadınların deneyimlerinin de ihlâline yol açtı. Gerçekte, işaret çekirdek ailenin ulus-aşırı ailenin ilksel modeli olduğu ve heteroseksüel evlilik veya heteroseksüel partnerliğin sadece, statik biyolojik terimlerle cinsiyetlendirilmiş ebeveynlik ve biyolojik olarak çocuklu kadının (genellikle evlenmiş) alanı olan annelik ya da anneliğe özgü sevginin aile yaşamanın tek makul köşe taşları olduğu şeklinde görünmektedir.

Bu literatür kurumunun queer cinsellik çalışmaları ve teorisi perspektifinden eleştirel bir incelemesi, bu temaların konu üzerine en iyi çalışma olarak bilinen Rhacel Parrenâs'ın (2001) çalışmasında "küreselleşme hizmetkarları" olarak tariflenen Filipinliler üzerine odaklanan araştırma metinlerinde nasıl bir rol oynadığını canlandıracaktır. Filipinlerden gelen kadınlar dünyada en çok çalışılmış kadın göçmen emekçileriyken, aynı zamanda politik olarak en ilerici ve analitik olarak en sofistike feminist araştırmacılar tarafından bile zımnî cinsiyetleştirici ve cinselleştirici yaklaşımlara maruz kaldıklarını göstermeye çalışacağım.

Benim buradaki amacım bu çalışmaları kötülemek değil ancak araştırmayı daha hayatî ve düşünömselliğe sahip bir sahneye itebilmektir. Gerçekten de, cinsiyet ve göç çalışmasına açık şekilde katkı sağlayanlarla ilgileniyor olacağım. Parrenâs'ın (2001) ve Nicole Constable'ın (1997) çalışmaları Roma'da, Los Angeles'ta ve Hong Kong'taki Filipinli ev içi çalışanların hareket eden ve kapsayıcı etnografi portrelerini sunan kayda-değer çalışmalar arasındadır. Yazarlar ayrıca bu kadınların ekonomik ve toplumsal gerçekliklerine açık şekilde duyarlıdır ve Filipinli göçmenlerin emek, aile zorunlulukları ve "bakım" gibi ulus-aşırı sorunlarla aktif şekilde nasıl ilgilendikleri üzerine odaklanmıştır. Bu öncü çalışmalar, üçüncü dünya kadınlarının daima kadınlaştırılmış veya geniş ölçüde kadınların alanı olarak kabul edilmiş işleri yapmak için aşçı, temizlikçi ve ev işçisi olarak çalışmaya gittiği "birinci dünya"daki bebek bakıcılarının ve hizmetçilerin yegâne ulus-aşırı emek piyasasını başarılı şekilde haritalamıştır.

Bu işçilerin dilemmasının kalbinde, "bakım zinciri" vardır. Sadece Filipinli ev içi çalışanlar ücretleri karşılığında fiziksel enerjilerini genişletmez, onlar aynı zamanda daha refah içinde yaşayan birinci dünya ailelerinin çocuklarına bakarak duygusal veya "bakım" işi sağlamakla da ilgilenirler. Aynı zamanda onlar biyolojik ailelerinde kopup ayrılırlar ve çocuklarını kendi ülkelerindeki daha yoksul kadınların bakımına bırakmak zorunda kalırlar. Dolayısıyla, bu "zincir" ilksel olarak birinci ve üçüncü dünyaların biyolojik olarak üreyen kadınları ve emeklerinin onların biyolojik ailelerinin yerini alması tarafından kurulmuş linkler aracılığıyla kurulur.

Ne yazık ki, bu kadınların ulus-aşırı dilemmasını analiz etme ve belgeleme üzerine yapılmış kusursuz çalışmalara rağmen, araştırmacılar küresel ev-içi hizmet sektörünün "bakım zinciri"nde kalıtsal olan annelik ve duygulanımsal emeği üçüncü dünyadan evli annelerde cisimleşmiş olarak kavramsallaştırır. Bir diğer deyişle, ev işi, çocukların bakımı, açıcılık, temizleme ve diğer ev işleri de dâhil olmak üzere, heteronormatif koşullara bağlıdır.

Örneğin, Rhacel Parrenâs (2001), Roma'daki ve Los Angeles'taki Filipinli ev içi çalışanlarına ilişkin çalışmasında farkında olmadan da olsa toplumsal cinsiyetlendirilmiş basmakalıp ev içilik ve duygulanım kavramsallaştırmalarını onaylar. Onun metodoloji kısmı, örnek ve durum çalışmalarındaki evli kadınların bir baskınlığını savunsa da çalışmaya katılanların yaklaşık yarısı bekâr kadınlardan oluşmaktadır. Örnek, aynı zamanda 79 erkeği (Parrenâs, 2001: 16) de kapsamaktadır. Yazar bekâr kadınların çeşitli durum çalışmalarını sunarken, çocuklar ve ulus-aşırı annelik yapma fikrinin etnografide ağırlık kazandığında nihayet marjinalleşmiş olduğunu savunur. Buna ek olarak yazar Roma'da en az yarısı bekâr olan 222 kadın ev içi çalışanla rastlantısal olmayan bir çalışma yürütmüştü. Çalışma aynı zamanda 79 erkek ev içi çalışanı içeriyordu. Yazar erkek, bekâr kadın ve lezbiyen ev içi çalışanlarla on görüşme yürütmüşken bu görüşmeler aslı olarak Filipinli göçmen annelerin baskın öyküleriyle ilişkisi içinde asli olarak yana sıralanmıştır.

Elbette, evli annelere odaklanmak metodolojik bir hata değildir, ancak gerekli bağlamsallaştırma olmaksızın bu odaklanma, anneliğin, ev içiliğin, çocuk bakımının ve üremenin anneliğin doğallaştırılmış ve normalleştirilmiş kavramsallaştırmalarını yaratır. Parrenâs çocuklu evli kadınların tek olasılık ve bu "bakım zinciri"ndeki mantıksal bağlantılar

olduğunu işaret eder görünmektedir. Ancak bekâr kadın ve erkeklerin (queer ya da heteroseksüel) göçmen ev içi çalışanları arasındaki varlığı, üçüncü dünya annelerinin birinci dünyadaki muadillerinin “üretken emeği”ni devraldığı; bunun karşılığında da geride kalan çocuklarını bakması için kendi ülkelerinde daha yoksul ilişkilere veya diğer olumsuz durumlara sahip olan kadınlara bıraktıkları “bakım zincirinin” düzenli eşzamanlılığını bozar.

Burada basitçe sadece bekâr ve/veya queer göçmen ev içi çalışanlarının daha fazla analizini eklemeyi savunmuyor, ancak “bakım zinciri” çerçevesinin farkında olmadan çocuklu göçmen kadınların deneyimlerine farkında olmadan nasıl imtiyaz tanıdığını sorguluyorum. Örneğin, bölümün sonuç kısmında kuşaklararası ve toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerine, yani yazarın bekâr kadınlarla ilgili birkaç durum çalışması sunduğu bölümde, Parrenas şunları yazdığında göçmen işçilerin monolitik bir kuruluşunu yaratmış olur: “Duygusal baskılama ebeveynlerin uzlaşmayı ertelemesini mümkün kılar, ulus-aşırı hâne oluşumunun kuşaklar arası gerilimlerini zorlaştırdıkça ve Filipinlere dönüşleri giderek zorlaştıkça, çocuklarıyla yüzleşir ve göçün ailede neden olduğu gerilimlerle karşılaşırılar” (Parrenas, 2001:149). Bu ifade, biyolojik çekirdek ailenin bakım zinciri denilen göç işleminin dinamikleri ekseninde nasıl döndüğünü tümüyle yansıtır.

Bir başka çalışmada, Barbara Ehrenreich ve Arlie Hochschild (2003) uluslararası ev içi emek sektörünün yarattığı “bakım zinciri”nin bir “bakım krizi” ya da “bakım atığı” yarattığını savunur. *Global Woman*’da, Ehrenreich ve Hochschild (2003:1-13) bu krizin tek başına kadınların ya da ev içi çalışanların ayrılışının değil, ancak üçüncü dünya anneleri ve eşlerinin ayrılışının bir krizi olduğunu savunur. Sorun yazarların toplumsal cinsiyet, üreme ve bu emekçilerin annelik konumlarının, geride bırakılan ana vatandaki emek koşullarının yetersizliğini herkesi kapsayan bir gerekçe olarak algılamasıdır. Böyle yaparak bu araştırmacılar, yine, uluslararası bakım sektörünü heteroseksüel (çoğunlukla) evlilik yapmış bir üçüncü dünya annesine imtiyaz tanıyarak inşa eder.

Bu aldatıcı basit resmi karmaşıktırmanın bir yolu, araştırma gündemindeki değişikliklere bağlı kalmaktır. Birinci olarak, erkek ev içi çalışanların çalışmasını incelemek önemlidir. İkinci olarak, toplumsal cinsiyet akışkanlığına ve kadınların cinsel ve toplumsal cinsiyetlendirilmiş uygulamalı özneler olarak rolüne odaklı yeni çalışmalara ihtiyaç vardır.

Eğer [toplumsal cinsiyet] ilişkiselse, o halde benim erkek ev içi çalışanların işlerini içermeye adımım hiçbir şekilde emek piyasası bölünmesinde güçlü toplumsal cinsiyeti reddetmek *olmadığı* gibi cinsiyetçiliği ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğini de yadsımaz. Daha ziyade, erkek ev içi çalışanlarını da kapsamak, çok fazla erkek bu piyasada yer almadığından, bu erkeklerin deneyimlerini kadınlarınkinin yanına koyma ev içi çalışmasının sürekliliğini ve süreksizliklerini vurgular. Diğer bir deyişle, benim buradaki amacım erkek ev içi emeğinin fiyatını saptamak değil ancak onun bakım işi fikrini nasıl karmaşıktırdığını ve bizi kadınları zımni bir şekilde doğal besleyiciler olarak gören normatif ve evrenselleştirici bir tuzağa düşmekten nasıl koruduğunu göstermektir.

Geçtiğimiz yıllarda, Filipinli kadınların kusursuz küresel bakım çalışanları olarak erkek göçmen bakım çalışanlarıyla, özellikle de yabancı bakım çalışanlarının yeni figürü hâline gelen gey Filipinli erkeklerle, el ele var olduğu açık hâle geldi. Bir örnek, İsrail’de yaşlılara talep gösteren, son rakamlara göre, hemşireler ve vasıfsız ev içi çalışanlardır. “Kağıt Bebek” günlükleri başlıklı Tel Aviv’de yapılmış bir televizyon belgeselinde, bu erkeklerin (ki bunlar profesyonel hemşire değil, yaşlılar için vasıfsız ev içi çalışanlarıdır) İsrail’deki ırksallaştırıcı, toplumsal cinsiyetlendirici ve cinselleştirici süreçlerle mücadele ederkenki sıkıntıları anlatılmaktadır.

Dolayısıyla Filipinli göçmen emeğine dair mevcut çalışmalar küresel bakım sektöründeki toplumsal cinsiyet (kabaca çözümlenmiş) alanındaki mevcut kaymayı hesaba katmaz. Son beş yıldaki eğilimler, Filipinli erkek doktorların Birleşik Devletler ve Avrupa’da çalışma imkânı bulmak için hemşire olarak yeniden eğitim aldığına işaret etmektedir. Aynı zamanda anektot niteliğindeki açıklamalar giderek artan sayıda Filipinli hemşirelerin sayısının gey erkekler olduğunu önermektedir. Ev içi çalışan hemşirelerin çalışmasını denklem hâline sokmak istemiyorum ancak toplumsal cinsiyetin üçüncü dünya göçmen erkekleri vasıfsız, paraprofesyonel ve profesyonel alanlarda çalıştığında, ki bu alanlar geleneksel olarak kadınlar için kurulmuştur, nasıl işlediğiyle ilgiliydi. Gerçekten de, kapsamlı ve tutarlı bir toplumsal cinsiyetlendirilmiş ev içi çalışma fikri edinebilmek için, bu göçmen erkek emeği bakışından uzaklaşmak ve böylesi ilişkilerin, uluslararası bakım sektöründe gerçekten de kritik ve oluşturuca toplumsal cinsiyet süreçlerinin kurucu unsurlarıyla nasıl ilişkileri olduğunu incelemek zorunludur.

Parrenas (2001:77) ve Hochschild (2003:29) Filipinli (ve diğer üçüncü dünyayı) erkekleri patolojik olarak kültürel “gelenek”le ev içi işlerinde yer almaktan korunmuş olarak tarif ederken aynı zamanda da ev içi işler alanını da her zaman ve zaten kadın olarak tanımlar. Hochschild (2003:29) ise bu erkekleri ev içi faaliyetlerde daha fazla yer almaları için eğitecek bir eğitim programını savunarak bu “sorun”u bir çözüm bulur. Erkeklerin “geleneksel olarak” ev içi işlerinden kaçındığı ve teşvik edilmediği bu varsayımsal patolojik koşul, sadece etnografik olarak hatalı değildir, aynı zamanda Hochschild’in terimini kullanacak olursak özel türde bir bilgi “emperyalizmi”yle de çelişir çünkü o üçüncü dünya erkeğini otantik modern babalar olmak için kültürel bilgiden mahrum olarak tarif eder. Bununla ilişkili bir sorun, Hochschild’in üçüncü dünya erkek ve kadın göçmenlerinin Batı modernitesine sadece ev içi çalışanlar olarak gitmesi geleneğinde pre-modern ya da gelenekle sarmalanmış olarak görüldüğü bir bağlamı zımnî olarak yaratma eğiliminde olmasıdır. Dolayısıyla Hochschild’in öngörülen eğitim programı farkında olmadan üçüncü dünya kültürlerini ilksel olarak arkaik patriyarkiler olarak tarif eder ve böylece de ancak Batılı toplumsal cinsiyet eşitliklerinin telkini aracılığıyla dönüştürülebileceklerini ileri sürer. Bu fikir statik siyah-ve-beyaz terimlerinde toplumsal cinsiyet ve cinsiyetçiliği onaylar. Toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin varlığına güçlü şekilde inanmama rağmen, Hochschild’in sunduğu türde ifadeler daha çok esnek olmayan bir toplumsal cinsiyet sunar ve bu da kadın ev içi çalışanlarının konumlarını “doğal” ve kaçınılmaz olarak tercüme ederek onların politikleştirilmesinde yerleşik olan bir senaryodur.

Benim buradaki hareket noktam, Filipinlerdeki cinsiyetçiliğin varlığını inkâr etmek ya da gerekçelendirmek değil; ancak üçüncü dünya erkeklerinin ev içi çalışmada ve daha da önemlisi, erkekler ve ev içi çalışmayla ilgili evrenselleştirici normatif toplumsal cinsiyet senaryoları ve ev içilik nosyonlarını potansiyel olarak çözebilecek kültürel ideolojilerdeki değişimi örneklemektir. Güneydoğu Asya’daki toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerine etnografik kanıt, nihaî olarak basit toplumsal cinsiyet kavramsallaştırmalarına karşı çıkan akışkan erkek ve kadın kavramlarına daha çok dikkat çeker (bkz. Errington ve Atkinson, 1990; Brenner, 1998; Cannel, 1999). Alicia Pingol’un (2001) Filipinlerin kuzey kısmındaki eşleri yurtdışında sözleşmeli çalışan (ki bunların hatırı sayılır kısmı ev içi çalışmaktadır) kocalar üzerine çalışması giderek daha çok sayıda erkeğin “annelik” işini devraldığını göstermiştir

ve erkeksiliğin bir kayması ya da “yeniden yapılması”nı önermektedir. Pingol, Filipinlerdeki erkek rollerinde olan biteni özgürlükçü bir süreç olarak tanımlamaz, daha ziyade, onun çalışması ulus-aşırı aileler ve göçteki toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki gündelik pratikler arasında kayma ve çoğu zaman dağınık çelişkili ilişkiler olduğuna işaret eder.

Aynı zamanda Filipinli ev içi çalışanları üzerine literatürün çoğunda annelik ve babalık nosyonlarının sadece belirli bedenlerin biyolojik özellikleriyle belirlendiği ve sosyal ve kültürel normların disiplinci sonuçlarıyla belirlenmediğini belirtmek oldukça işe yarar. Bu araştırmacılar, anneliği biyolojik yeniden üretim ve/veya evlilik olmaksızın ciddi şekilde düşünmemektedir. Feminist toplumsal cinsiyet ve göç araştırmacıları ebeveynlik, anne sevgisi ve bakım gibi normatif kavramsallaştırmalarını onları özel toplumsal cinsiyet ve evli bedenlere kitlemeden bu kavramları yerinden çıkarmak suretiyle faydalanabilir. Biyolojik ebeveynlik üzerine odak noktası aynı zamanda bu göç kurumu araştırmasındaki cinselliğin ya üreme cinselliği, göçün getirdiği zorlanmış perhiz, ve cinsel istismar ya da tecavüze indirildiği anlamına gelir. Bu kadınların yaşamlarında cinsellik ve zevkin (ister heteroseksüel ister homoseksüel olsun) çok sınırlı bir tartışması olmuştur.

Bu kadınların toplumsal cinsiyeti, “feminen” olmanın basmakalıp ya da sert nosyonlarına dayandırılmaktadır. Constable (1997:95-99) Filipinli kadınların bedenlerinin Hong Konglu işverenleri tarafından tırnak boyası, günlük giyim talimatları ve saçlarını bir erkek çocuk gibi kısa kestirmeyi de kapsayan kadınsı özelliklerini muğlaklaştırarak ya da geri planda tutarak disipline etmesini belgeledi. Bu kadınların talimatlara dayalı kadınsızlaştırılması sadece işveren disiplini şartlarında görülür ve söz konusu kadınların herhangi birisinin ondan zevk aldığı veya bazı olumlu tepkiler verdiği konusunda bir değerlendirme ya da daha ileri bir araştırma bulunmamaktadır. Bir diğer deyişle, dış görünüşlerinin feminen yanlarını disipline etmenin aynı zamanda bu kadınların toplumsal cinsiyet itaatsizliğinin ve toplumsal cinsiyetle keşilen davranış veya bir etkinlik, hatta zevk kaynağı için fırsat sunabilmesi mümkün değil midir? Bir başka ilginç proje, bu kadınların haftalık getirilerini yeniden sınavacaktır ki bunlar tipik olarak yalnızca boş vakit faaliyetleri veya bazen politik eksenli buluşmalar olarak görülürler; ve bu toplantıların eş-cinsel duygulanım, mahremiyet ve aşk için homo-sosyal

yerler önerdiğini ve bu erotik çözümlerin baskın feminenlik, dış rolleri ve yeniden üretim gibi baskın kavramları istikrarsızlaştırabileceği olasılığını barındırır.

Daha çağdaş bir çalışmada, Constable (2002) kadınların kendi dış görünüşlerini disipline etmeyi ve erkek askıntılar için “kolay” av olarak etiketlenebilecek alenen “seksi” feminen görünüş ile onları hatalı bir şekilde “T-kuşu” ya da lezbiyen olarak görme hatasına yol açabilen aşırı şekilde erkeksi bir görüş arasında bir denge tutturmaya çalışan iş verenleriyle nasıl sürekli tartıştığını inceledi. Bu vaatkâr araştırma yolu, lezbiyenlerin ve/veya toplumsal cinsiyet-itaatsizi “kadın” çalışanların kadınlıktan çıkarıcı bu disiplinci önlemleri arzu ve erotik pratiklerle ilişkisi içinde nasıl algıladığına bakarak gerçekten de fayda sağlayabilir. Feminist toplumsal cinsiyet ve göç araştırmacıları, uluslararası bakım sektöründeki üçüncü dünya kadınlarına ve erkeklerine zorunlu heteroseksüelliği ve orta sınıf ev içiliği dayatmadan arzulayan, edimsel öznel olarak değerlendirmek isteyebilir ve böylece onları bu araştırmacıların zımnî şekilde eleştirir görüldüğü tam da patriyarkal sınırlar içinde konumlandırır.

Bu heteronormatif varsayımlardan uzaklaşmak için daha fazla çalışmanın yapılması gerekirken, yeni çalışmalar bu eğilimleri etkisiz hâle getirmenin bir yolu olarak görünmeye başlıyor. Rhacel Parrenas’ın (2005) son çalışması *The Children of Global Migration*, ulus-aşırı ailelerdeki çocuklar üzerine, gelecek çalışmalar için kullanışlı bir başlangıç noktası sunar. Yazar kitabına toplumsal cinsiyet ve cinsel yanlış tanıma durumlarıyla karşılaştığı Filipinlerdeki kendi benzersiz saha çalışması deneyimlerini anlatarak başlar; yani Filipinlerde yaşayan bir etnik grup olan Tagalog yorumu olan ve eşcinsel, transseksüel ve kadınsı “erkek” anlamına gelen bir “bakla” sözcüğünü karıştırır. Yine, kitabın sonuna doğru, toplumsal cinsiyet akışkanlığının sınırları ve olasılıkları fikrine bu çocukların ne vaat ettiğini anlamak ve ilişkilenecek için önemli bir bakış açısı olarak işaret eder. Bu gözlemler Parrenas’ın daha önceki öncül çalışması üzerine inşa edilir ve yeni provokatif kavrayışlar için potansiyel ilk adımlar olabilir.

Kısaca, eleştirel bir queer okuması Filipinli göçmen çalışanlar üzerine doğmakta olan bu literatürdeki boşluklar ve çatlakları açığa çıkarır ve toplumsal cinsiyeti hassas bir şekilde göçmen çalışmalarının merkezine koyar görünen son dönemdeki araştırmaların bile yeniden üreme, ebeveynlik, bakım işi ve aile formasyonu etrafındaki özel normalleştirici ve do-

ğallaştırıcı fikirlerinin üçüncü dünya kadın göçmen emeğini nasıl yetersiz ve tutarsız şekilde anladığını değerlendirmekte başarısız olduğunu gösterir. Yeni çalışmalar bu boşluğa yanıt vermek için ortaya çıkmaya başlarken, göçmenlerin kurumları, bedenleri ve arzularının dinamik kısımlarıyla iç içe geçen provokatif ve daha kapsamlı bir literatür kurumu yaratmak için daha fazla araştırmanın yapılması gerekmektedir.

Araştırma denkleminin parçası olarak cinsellik: katma değer mi karmaşıklıklaştırma faktörü mü?

Yukarıda tartıştığım gibi, bedenleri ve kültürleri dokunulmamış bırakan muhafazakâr bir güç olmanın uzağında, göç statik toplumsal cinsiyet ve cinsellik nosyonlarını bozan spesifik dilemmalar ve çelişik durumlar yaratır. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet ve göçmenlik araştırmasındaki heteronormatif alanların radikal bir konumlandırması ve yeniden incelemesinin kapsamlı ve provokatif kavrayışlara nasıl yol açabileceğini görmek önemlidir. Bu makale, o halde, sadece belgeleme hakkında olmadığı gibi daha çok göç çalışan akademisyenleri bu hegemonik alanlar karşısında geri çekilip kendi çalışmaları üzerine düşünmeleri için güçlü şekilde itmeyi amaçlar.

Bu makalenin ana noktalarını özetlemek gerekirse, izleyen bölüm toplumsal cinsiyet ve göç araştırmasının queer bir analizine ana katkılardır. Birinci olarak, queer perspektif, yorucu bir toplumsal cinsiyetlendirici aktörün ötesine geçmeyi ve bir arzulayan ve zevk-arayan göçmen öznesini vurgulamayı önerir. Filipinli göçmen emekçiler yukarıdaki queer okuması aracılığıyla sadece bakım ve annelik emekçileriyle yer değiştirmiş değillerdir; ancak aynı zamanda gerçeklikte dikkate alınması gereken cinsel arzu ve erotik pratiklere de sahiptir. Bu arzular sadece göçmenlerin maddî ve toplumsal ilerlemesiyle sınırlı değil; ancak aynı zamanda genellikle göç etme kararı için eksen niteliğinde gerekçeleri de kapsamaktadır.

İkinci olarak queer perspektif cinselliğin sadece her şeyi kuşatan bir gerçeklik olmadığını ancak diğer sosyal, ekonomik ve kültürel pratikler ve kimliklerle kesişen bir gerçeklik olduğunu önerir. Aynı zamanda, queer bir cinsellik nosyonu, göçmenlik araştırmalarının normatif ve evrenselleşmiş aile

örüntüleri ve biyolojik gerekçelerin ötesine geçecek göç araştırmalarını mümkün kılar. Göçmen emekçiler etrafındaki krizlerin çekirdek ve biyolojik aile bağlarını merkez alması ya da biyolojik olarak kadınları yeniden üreten bakım ve annelik sevgisine sıkı sıkıya bağlı olması gerekiyor. Önceki bölümdeki provokatif sorular da ebeveynlik ve duygulanımı biyolojik olarak belirlenimci erkek ve kadın nosyonlarından çözmeyi hedefliyordu.

Nihayet, queer bir cinsellik perspektifi mülteci, ilticacı, yetiştirme ve similasyon nosyonlarını özellikle de insanları başka yerler için belirli alanlara göç etmeye ya da kaçmaya zorlayan faktörleri neyin kurduyuyla ilgili olarak genişletir. İnternet, seks turizmi ve diğer küresel kültürel akışların büyümesi, insanların dolaylımsız yerelliklerinin ötesinde dünyanın geri kalanı hakkındaki tahayyülü üzerine etkisini gösterir ve böylece onların özlem ve arzularını genişletir. Queer bir perspektif, özellikle de vatandaşlık ve yabancı konumlar; belirli göçmen gruplarının ırksallaştırılmış, sınıflaştırılmış, cinselleştirilmiş ve toplumsal cinsiyetleştirilmiş imgeleri tarafından işaretlendiğinde, asimilasyon ya da entegrasyon kavramsallaştırmalarını karmaşıktırır. Örneğin, eş zamanlı olarak cinsel olarak sapkın, cinsiyetlendirilmiş, yabancı ve tehlikeli olarak tarif edilen figürler Orta Doğulu veya Güney Asyalı, belli bir yaş aralığındaki erkeklerdir ve 11 Eylül 2001'den sonra "terörist" olarak etkiletilenmiş bir profilin parçası olarak görülürler ve genel olarak ulusluk veya yurtseverlik fikri içine yerleştirilemezler (Puar ve Rai, 2002).

Daha önce söz edilen bu fikirler zaten alanda yeni doğmakta olan çalışmaların bir kısmıdır ve akademisyenler cinselliği göçmenlik araştırmalarının bir parçası olarak içeren eleştirel analizle birlikte, ilgili deneysel araştırma ve müdahalelerle sonuçlanan empirik araştırma ve müdahalelerin ve yeni provokatif teorik ve kavramsal alanların grafiğini de çıkartma çağrısında bulunmuş oluyorlar. Tüm zorluklara rağmen, yapılması gereken bir çok şey daha mevcuttur. Araştırmacılar kendilerini heteronormatif maddileştirmeye karşı uyanık tutmak ve göç çalışmalarında cinselliği ve toplumsal cinsiyeti anlamanın yeni ve alternatif yollarını açmada aktif olmalıdırlar.

Notlar

- 1 "Queer" çalışmalar terimini kullanıyor ve "lezbiyen ve gey çalışmalar" terimini kullanmıyorum. Bunun nedeni, queer çalışmaların soru sorma konusunda lezbiyen ve gey kimliklerin ötesine geçtiği ve cinsel kimlik ve yönelim fikrinin altını oyduğu gerçeğidir.

Bu makale The Center for Migration Studies of New York'un ve yazarının izniyle Türkçe'ye çevrilmiştir.

Kaynakça

- Adam, B. D., J. W. Duyvendak, ve A. Krouwel (1999) *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics: National Imprints of a Worldwide Movement*. Philadelphia: Temple University Press.
- Ahmadi, N. (2003) "Migration Challenges Views on Sexuality." *Ethnic and Racial Studies* 26(4):684–706.
- Alexander, M. J. (1997) "Erotic Autonomy as a Politics of Decolonization." *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* içinde. Ed. C. T. Mohanty and M. J. Alexander. New York: Routledge.
- (1994) "Not Just (Any) Body Can Be a Citizen: The Politics of Law, Sexuality and Postcoloniality in Trinidad and Tobago and the Bahamas." *Feminist Review* 48:5–23.
- Alunan, D. (2001) *Global Sex*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1997) "Global Gaze/Global Gays." *C7ZQ3*(4):417–436.
- Anzaldúa, G. (1987) *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.
- Bell, D., and J. Binnie (2000) *The Sexual Citizen: Queer Politics and Beyond*. Londra: Polity Press.
- Bhabha, J. (2002) "Boundaries in the Field of Human Rights: International Gatekeepers? The Tension Between Asylum Advocacy and Human Rights." *Harvard Human Rights Law Review* 15:155–181.
- (1996) "Embodied Rights: Gender Persecution, State Sovereignty, and Refugees." *Public Culture* 9(1):8.
- Brennan, D. (2004) *What's Love Got to Do with It?: Transnational Desires and Sex Tourism in the Dominican Republic*. Durham NC: Duke University Press.
- Brenner, S. (1998) *The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Cannell, F. (1999) *Power and Intimacy in the Christian Philippines*. Camb-

ridge: Cambridge University Press.

- Cantú, L. (2002) "De Ambiente: Queer Tourism and the Shifting Boundaries of Mexican Male Sexualities." *GLQ* 8(1-2):139-166.
- (2001) "A Place Called Home: A Queer Political Economy of Mexican Immigrant Men's Family Experiences." *Queer Families, Queer Politics: Challenging Culture and the State* içinde. New York: Columbia University Press.
- (2000) "Entre Hombres/Between Men. Latino Masculinities and Homosexualities." *Gay Masculinities* içinde. Ed. P. Nardi. Thousand Oaks CA: Sage.
- (1999) "Border Crossings: Mexican Men and the Sexuality of Migration." Yayınlanmamış Doktora Tezi. University of California, Irvine.
- Carillo, H. (2004) "Sexual Migration, Cross-Cultural Sexual Encounters, and Sexual Health." *Sexuality Research and Social Policy* 1 (3):58-70.
- Cohen, C. (1997) "Punks, Bulldagger, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics?" *GLQ* 3(4):437-485.
- Constable, N. (2003) *Romance on a Global Stage: Pen Pals, Virtual Ethnography, and "Mail Order" Brides*. Berkeley: University of California Press.
- (2002) "Sexuality and Discipline among Filipina Domestic Workers in Hong Kong." *Filipinos in Global Migrations at Home in the World* içinde. Ed. F. Aguilar. Quezon City, the Philippines: Philippine Migration Research/Philippine Social Science Research Council.
- (1997) *Maid to Order in Hong Kong: Stories of Filipina Workers*. Ithaca NY: Cornell University Press.
- Cruz-Malavé, A., ve M. F. Manalansan IV, ed. (2002) *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*. New York: New York University Press.
- Ehrenreich, B., ve A. R. Hochschild (2003) *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. New York: Metropolitan Books.
- Errington, S., ve J. M. Atkinson, ed. (1990) *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Eng, D. ve Alice Horn (1998) "Introduction: Q & A: Notes on Queer Asian America." *Q & A. Queer in Asian America* içinde. Ed. D. Eng ve A. Horn. Philadelphia: Temple University Press.
- Espin, O. (1999) *Women Crossing Boundaries: A Psychology of Immigration and Transformation*. New York: Routledge.
- (1997) *Latina Realities: Essays on Healing, Migration and Sexuality*. Boulder CO: Westview Press.
- Espiritu, Y. L. (2003) *Home Bound: Filipino American lives Across Cultures, Communities, and Countries*. Berkeley: University of California Press.
- Giorgi, G. (2002). "Madrid en Tránsito: Travelers, Visibility, and Gay Identity." *GIQ* 8(1-2):57-79.
- Gopinath, G. (2005) *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*. Durham NC: Duke University Press.
- (1996) "Funny Boys and Girls: Notes on a Queer South Asian Planet." *Asian American Sexualities: Dimensions of Gay and lesbian Experience* içinde. Ed. R. Leong. New York: Routledge. s. 119-127.
- Grewal, I., ve C. Kaplan, ed. (1994) *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Harper, P. B., A. McClintock, J. E. Muñoz, ve T. Rosen (1997) "Queer Transexions of Race, Nation and Gender." *Social Text* (52-53):3.
- Herd, G., ed. (1997) *Sexual Cultures and Migration in the Era of AIDS*. Oxford: Clarendon Press.
- Hing, B. O. (1993) *Making and Re-Making Asian America Through Immigration Policy*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Hirsch, J. (2004) *A Courtship After Marriage: Sexuality and love in Mexican Transnational Families*. Berkeley: University of California Press.
- Hochschild, A. (2003) "Love and Gold." *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy* içinde. Ed. B. Ehrenreich and A. Hochschild. New York: Metropolitan Books. s. 15-30.
- Hodes, M., ed. (1999) *Sex, Race, love: Crossing Boundaries in North American History*. New York: New York University Press.
- Hull, G. T., P. B. Scott, ve B. Smith, ed. (1982) *All the Women Are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. New York: Feminist Press.
- Human Rights Watch (1992) *Brutality Unchecked: Human Rights Abuses Along the U.S. Border With Mexico*. New York and Washington DC: Human Rights Watch.
- Katyal, S. (2002) "Exporting Identity." *Yale Journal of law and Feminism* 14(1):98-176.
- Lewis, R., ve S. Mill, eds. (2003) "Introduction." *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. New York: Routledge. s. 1- 21.
- Luibhéid, E. (2005) "Queering Migration and Citizenship." *Queer Migrations: Sexuality, U.S. Citizenship and Border Crossings* içinde. Ed. E. Luibhéid ve L. Can tu. Minneapolis: University of Minnesota Press. Pp. ix-xlvi.
- (2004) "Heteronormativity and Immigration Scholarship: A Call for Change." *GLQ* 10(2):227-235.
- (2002) *Entry Denied: Controlling Sexuality at the Border*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Manalansan IV, M. F. (2003) *Global Divas: Filipino Gay Men in Diaspora*. Durham NC: Duke University Press.
- (2000) "Diasporic Deviants/Divas: How Filipino Gay Transmigrants 'Play With the World'." *Queer Diasporas* içinde. Ed. C. Patton ve B. Sánchez-Eppler. Durham NC: Duke University Press. s. 183-203.

- (1997) "In the Shadows of Stonewall: Examining Gay Transnational Politics and the Diasporic Dilemma." *The Politics of Culture in the Shadow of Capital* içinde. Ed. L. Lowe ve D. Lloyd. Durham NC: Duke University Press. s. 485–505.
- (1995) "Speaking of AIDS: Language and the Filipino Gay Experience in America." *Discrepant Histories: Translocal Essays on Filipino Cultures* içinde. Ed. V. Rafael. Philadelphia: Temple University Press. s. 193–220.
- (1994) "Searching for Community: Filipino Gay Men in New York City." *Amerasia Journal* 20(1):59–73.
- Minter, S. (1993) "Sodomy and Public Morality Offenses Under U.S. Immigration Law." *Cornell International Law Journal* 26:771–818.
- Mishra, S. I., R. F. Connor, ve J. R. Magaña, ed. (1996) *AIDS Crossing Borders: The Spread of HIV Among Migrant Latinos*. Boulder CO: Westview Press.
- Mohanty, CT. (2003) *Feminism without Borders*. Durham NC: Duke University Press.
- Ngai, M. (2003) *Impossible Subjects: Illegal Aliens and the Making of Modern America*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Parker, R. (2001) "Sexuality, Culture, and Power in HIV/AIDS Research." *Annual Review of Anthropology* 30:163–179.
- Parreñas, R. S. (2005) *Children of Global Migration*. Stanford: Stanford University Press.
- (2001) *Servants of Globalization: Women, Migration and Domestic Work*. Stanford: Stanford University Press.
- Patton, C. (2002a) "Stealth Bombers of Desire: The Globalization of 'Austerity' in Emerging Democracies." *Queer Globalizations* içinde. *Citizenship and the Afterlife of Colonialism*. Ed. A. Cruz-Malavé ve M. F. Manalansan IV. New York: New York University Press. s. 195–218.
- (2002b) *Globalizing AIDS*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1992) "From Nation to Family: Containing African AIDS." *Nationalisms and Sexualities* içinde. Ed. A. Parker vd. New York: Routledge. s. 218–234.
- (1990) *Inventing AIDS*. New York: Routledge.
- Patton, C, ve B. Sánchez-Eppler, ed. 2000 *Queer Diasporas*. Durham NC: Duke University Press.
- Peffer, G. (1999) *If They Don't Bring Their Women Here*. Urbana: University of Illinois Press.
- (1986) "Forbidden Families: Emigration Experiences of Chinese Women Under the Page Law, 1875–1882." *Journal of American Ethnic History* 6(1):28–46.
- Pingol, A. (2001) *Remaking Masculinities: Identity, Power, and Gender Dynamics in Families with Migrant Wives and Househusbands*. Quezon City, the Philippines: University Center for Women's Studies, University of the Philippines.
- Povinelli, E., ve G. Chauncey, ed. (1999) "Thinking Sexuality Transnationally: An Introduction." *GLQ* 5(4):439–450.
- Puar, J. K. 2002 "Queer Tourism: Geographies of Globalization." *GLQ* 8(1–2):1–6.
- (1998) "Transnational Sexualities: South Asian (Trans)national(alism)s and Queer Diasporas." *Q & A. Queer in Asian America* içinde. Ed. D. Eng ve A. Horn. Philadelphia: Temple University Press. s. 185–209.
- Puar, J. K., ve A. S. Rai (2002) "Monster, Terrorist, Fag: The War on Terrorism and the Production of Docile Patriots." *Social Text* 20(72):117–148.
- Randazzo, T. (2005) "Social and Legal Barriers: Sexual Orientation and Asylum in the United States." *Queer Migrations: Sexuality, U.S. Citizenship and Border Crossings* içinde. Ed. E. Luibhéid ve L. Cantu. Minneapolis: University of Minnesota Press. Pp. 30–60.
- Reddy, O, ve J. Syed (2001) "I Left My Country for This?" *Rice Combo* 20(April/May), <www.apiwellness.org/v20/ricecombo/my-country.html>.
- Rich, A. (1986) *Blood, Bread, Poetry: Selected Prose, 1979–1985*. New York: Norton.
- Rodriguez, J. M. (2003) *Queer latinidad: Identity, Practices, Discursive Spaces*. New York: New York University Press.
- Roque Ramirez, H. N. (2001) "Communities of Desire: Queer Latina/Latino History and Memory, San Francisco Bay Area, 1960s to 1990s." *Yayımlanmamış Doktora Tezi*. University of California, Berkeley.
- Rubin, G. S. (1993) [1984] "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." *The lesbian and Gay Studies Reader* içinde. Ed. H. Ablove, M. Barale, ve D. Halperin. New York: Routledge. s. 3–44.
- Shah, N. (2001) *Contagious Divides: Epidemics and Race in San Francisco's Chinatown*. Berkeley: University of California Press.
- Valentine, D. (2004) "The Categories Themselves." *GIQ* 10(2):215–220.
- Wat, E. C. (2002) *The Making of A Gay Asian Community: an oral history of pre-AIDS Los Angeles*. Lanham MD: Rowman ve Littlefield.
- Welch, M. (2002) *Detained. Immigration laws and the Expanding I. N. S. Jail Complex*. Philadelphia: Temple University Press.
- Weston, K. (1998) *long Slow Burn: Sexuality and Social Science*. New York: Routledge.

Cinselliği Ulus-Aşırı Düşünmek

Bir Giriş •

Elizabeth A. Povinelli ve George Chauncey

Çeviren: Barış Yıldırım

Son dönemde, lezbiyen ve gey çalışmaları ve queer teoride küçük ancak fark edilir bir “ulus-aşırı dönüş” oldu. Küreselleşme üzerine queer çalışması sayısız üniversite ve liselerde görünür oldu ve bir dizi ulusal ve uluslararası konferans düzenlendi. Bunlardan birisi de 1998 Nisanı’nda New York City Üniversitesi’ndeki Lezbiyen ve Gey Çalışmaları Merkezi tarafından organize edilen “Queer Küreselleşme”ydi. *GLQ*’nun bu sayısı 1997-98’de Şikago Üniversitesi’nde Toplumsal Kimlik Çalışmaları Merkezi Lezbiyen ve Gey Çalışmaları Projesi tarafından, Şikago İnsan Bilimleri Enstitüsü himayesinde organize edilen ulus-aşırı perspektifle cinsel kimlikler ve kimlik politikaları üzerine düzenlenen bir yıl uzunluğundaki seminer olan böylesi bir inisiyatifin doğal bir sonucu durumunda.¹ Şikago Üniversitesi fakültesi 1993’te Andrew W. Mellon Vakfı’na halk, medya, metalar, söylemler ve sermayenin, cinsel arzu, bedenleşme ve özneliliğin yerel, bölgesel ve ulusal tarzları üzerindeki giderek artan ulus-aşırı hareketliliğin etkisini incelemek için öngörülen seminer ve seminerle ilişkili üç küçük konferans için ödenek başvurusunda bulunmuştu.

Bir yıl uzunluğundaki seminerin enerjisi ulus-aşırı cinsel diasporaların cinsel politikayı ve pek çok ulus devleti dönüştürdüğünün anlamının büyüdüğünün bir göstergesiydi. Post-kolonyal uluslar politik retorik ve taktiklerini cinsel kimlik, öznellik ve yurttaşlığın Avro-Amerikan biçimlerini taklit eder veya yeniden üretir ve aynı zamanda da köklü Batı nosyonları olan erotik, bireysel ve bu kurgusal “özne”ye eklenmiş evrensel haklara karşı koyar görünen cinsiyet temelli toplumsal hareketlerin doğuşuna tanıklık ediyordu. “Gey/lezbiyen” veya “queer” kimliğinin, cinselliğin, mahremiyetin, erotizmin ve toplumunun yeni biçimleri bu hibrid kültürel

alanlarda doğuyor ve cinselliğin, yönetişimin ve milliyetçiliğin baskın modellerini sorguluyordu ancak tüm bunlar ilgi odağı ulus, yerel veya bedensizleştirilmiş ve topraksızlaştırılmış hak öznelerinde kalmış lezbiyen, gey ve queer tarihçilerin, etnografların, edebi eleştirmenlerin ve teorisyenlerin çok az anlayacağı biçimlerde yapıyordu. Seminer yılı boyunca küreselleşme çalışmalarının son dönemdeki doğuşunun karmaşıktığını, yine de gerekli olduğunu, tartışmaya açık küreselleşme, ulus-aşırılık, yerelaşırılık, ve diğer ilgili fikirlerin sağladığı queer çalışmaların analitik gücünün sürdürülebilir bir değerlendirmesini öğrendik.² Burada, küresel ve ulus-aşırı perspektiflerin cinsellik ve bedensellik, mahremiyet ve mahremiyet çalışmalarına yaptığı katkıları ve cinsellik teorilerinin küreselleşme çalışmaları görevini nasıl karmaşıktırdığını özetlemeyi umuyoruz.

Küreselleşme, Post-Fordist kapitalizmdeki ölçekleri, yetkinlikleri ve yoğunlukları ile onların dünya çapında toplumsal pratikler, kimlikler ve insanların hayal güçleri üzerindeki etkilerine kıyasla bir küresel ekonomik, politik ve sosyal bağlantılar seti gerçeğine – en az on beşinci yüzyıldan bu yana var olan bir olgu olarak- daha az gönderme yapar.³ Bu bakış açısıyla, Saskia Sassen “ekonomik aktörler ve pratikler he zaman ulus-aşırı olmuştur... geçtiğimiz on beş yıl boyunca kökten bir şekilde farklı olan bir aşama görebiliriz, bu ulusal ekonomilerin küreselleşmenin yeni formlarının karşısında giderek daha az bir birleştirici kategori olduğu bir aşamadır” fikrini savunur.⁴ Küreselleşme çalışmalarının disiplinlerarası alanda yapabilecekleri en iyi iş, olgunun kendisinin doğuşunu küresel bir ekümenlik bilincinin doğuşu olarak görmemek için dikkat etmektir.⁵ Geçtiğimiz yüzyıl boyunca Kuzey

ve Güney Amerika'nın sanayii kentlerindeki lezbiyen gey sosyal oluşumlarının analizi, ulus-aşırı ve diasporal cinselliklerin ve onların ulusal cinsellikler üzerindeki etkisinin (bu konu üzerine bkz. Larvie) uzun tarihini öne çıkarır.⁶ Mesela, erken yirminci yüzyıl New York'undaki cinsel kimlikler ve pratiklerin çarpıcı (bazen de patlayıcı) çeşitliliği, Kuzey Avrupa'daki (ve o dönem baskın olan) ilk Protestan göçmenlerinkinden hatırı sayılır ölçüde farklı olan cinsel gelenekler ve bedenleşme biçimlerini de kendileriyle beraber getiren güney ve doğu Avrupa Katolikleri ve Yahudilerin gelişinden daha az etkilenmemiştir. 1950'lerde Porto Rikoluların kitlesel göçü New York'un cinsel kültürünü yeniden dönüştürmüştür. New York, Rio de Janerio, San Juan ve Amerika kıtalarındaki diğer kentlerin cinsel tarihini her kentin sakinlerinin (konu üzerine bkz. Negron-Muntaner) muazzam yerelaşırı hareketliliği ve böylesi ulus-aşırı hareketlerin sonuçlarıyla ilgili terimler olmadan anlamak imkânsızdır. Bu hareketler göçmenlerin anavatanları ve onlara ev sahipliği yapan ülkelerdeki cinsel pratiklerini, öznellikleri ve politikaları açıkça etkilemiştir.

Küreselleşmenin küresel dolaşımın daha eski formlarından bir kopuş mu yoksa dünya sisteminin ilerici, görülmemiş bir gelişimi mi olduğu konusunda, çağdaş araştırma alanında pek çok baskın eğilim vardır. Bazı akademisyenler küresel bağlantılar ve hareketlerin hızı ve yoğunluğunun, yerel, bölgesel, kamusal ve idari pratikleri, bedenleşmeleri, kimlikleri ve hayalgüçlerini nasıl etkilediğini anlamaya çalışır.⁷ Belki de bu çalışmaların en etkili, esnek birikimin post-Fordist örüntülerinin mekân-zamansal etkilerini tarif etmek için David Harvey tarafından sunulan "mekân-zaman sıkışması" modeli olmuştur.⁸ Harvey'in çalışması hem özel hem de kamusal etkileşim ve karar alımın zaman tercihlerinin küçültülmesi üzerine odaklanır; daha geniş düzlemdeyse kapitalizm coğrafyası tarafından yaratılan daha çeşitli mekanlara ve bu mekanlarda doğmakta olan sosyal iktidarın form, taktikler ve tekniklerine odaklanır. Diğer düşünürler ise gelişmekte olan ulus-aşırı şirketlerin yapısı ve biçimi, ekonomik ve yasal araçlar ve onların üretim ve birikim tarzları veya ne devlet ne de ulus temelli olmayan doğmakta olan politik örgütlenmelerin biçim ve yapısı üzerinde çalışır.⁹ Bazı diğer düşünürler de, bu küresel mekanlar ve zamansallıkların, zayıflamışsa bile, sürmekte olan ulus-devlet bağlamında doğmakta olan form ve boyutları için yeni modeller geliştirmeye çalışmaktadır. Mesela Arjun Appadurai, küreselleşmiş mekânın egemen, toprak

temelli ulus-devletlerin bir seti olmaksızın geçici, kesişimsel, topraksızlaştırılmış bir "mekânlar" dizisi olarak kavramsallaştırılmasını önerir.¹⁰

Homojenleştirme, çeşitlendirme, melezleştirme; yerel, küresel ve *glokal**; yerellik, yerelleşme ve yerelaşırılık; küreselleşme ve ulus-aşırıcılık; akışlar, bağlantılar mekânlar ve çevreler: dünyanın her tarafındaki insanların sosyal yaşamını giderek artan bir şekilde karakterize eden kültürel temsillerdeki, insanlardaki ve sermayedeki yoğun, çeşitlendirilmiş trafiği tarif eden veya daha basitçe birbirinden ayıran kavramsal bağlaçlar ve yeni sözcüklerin çoğalışına tanığız. Ancak şu kadarından kesinlikle emin olabiliriz: kültür, bedenleşme ve arzusun çeşitli şekillerde dolayımlanmış biçimlerinin yaygınlaşması şimdiye kadar ki en yüksek hızda ve ekonomik, idari veya ulusal iktidarın yeniden biçimlendirilmesi ve tahkimi bağlamında uzun, yivli mesafelerde gerçekleşir. Enformasyon teknolojileri bilgisayar terminallerine ve telefonlarına erişimi olanlara muazzam mesafeler boyunca hızlı iletişim kurma olanağı vermektedir. Web siteleri ve kablo şebekeleri, diasporal ve göçmen nüfusunun gerçek veya tahayyül edilen ulusal anavatanları, devlet veya devletleriyle yakın bağlantılarını sürdürmesi veya yeni ulus-aşırı, kökensiz topluluklar yaratmasını mümkün kılar. Ancak bu iletişimsel diziler eski ulus temelli devlet ve ekonomik biçimlerden yüksek ölçüde ayrılmış değildir; örneğin Cable News Network ve British Broadcasting Corporation dünyanın çoğu bölümündeki seyircilere haberler üzerine Anglo-Amerikan bir özet ve perspektif sunar.

Öyleyse, düşünürler küreselleşmiş politik ve ekonomik kurumlar ve medya bağlamında doğmakta olan topraksallık ve kimliğin yeni biçimlerinin izini sürerken bu küresel dolaşımların pürüzsüzlüğünün de giderek farkına varırlar. Bir nesnenin (veya bir öznenin) dolaşım hızı ve kapsamı kurumsal olarak dolayımlanmış bir iktidar ilişkileri çeşitliliğine bağlıdır. Pek çok yerde, cep telefonları ve fakslarının kullanılmaya başlaması televizyon ve hatta ev içi tesisat kullanımını aşmıştır. Bir ulus devletteki zengin kozmopolit elitin başka ulus-devletlerdeki zengin elitlerle kendi ülkelerindeki yoksul erkek ve kadınlara göre daha fazla ortak noktası vardır. İnternet siteleri hicra**, katoey*** ve travesti erkeklerin olduğu ancak geylerin olmadığı tarayıcılara gey pornosu sağlamaktadır. Ve internet sitelerinin dolaşıma soktuğu materyal ve kavramsal nesneler yerel, bölgesel ve ulusal zamanlar ve

mekanlara sızmakta, hâlâ devlet temelli, yurttaşlık ve piyasalar ve bedenleşme ve sosyallık yerel nosyon ve pratikleriyle düzenlenmektedir. Yerel insanların yerel olanın akliselim konumlandırılışını nasıl tahayyül ettiği belki de küresel olarak izlenen bir ABD tv şovu tarafından tanımlanabilir: *Susam Sokağı*'ndaki karakterler "Mahallenizdeki insanlar kimdir?" sorusunu, bir mahalleye kavramsal olarak *en yakın* olan kendi yerel türleri, yerleri ve çerçevelerine dönüştürür. Küreselleşme konusu üzerine çalışan akademisyenlerin karşılaştığı soru da yerel bedenleşmeler, kimlikler ve imgelemlerin bu narin ve dramatik kuruluş ve yeniden kuruluşlarının nasıl kavramsallaştırılacağıdır.

Pek çok küreselleşme çalışması tümüyle yerel bedenleşmeler, kimlikler ve imgelemler alanlarında çalışır gibi görünse de onların çoğunluğunu tek bir kimlik ve imgelemin merkezindeki kaymaya, yani ulusal olandan ulus-aşırı (bu terim genellikle *diasporal* kelimesiyle değiştirilerek kullanılır) bir kimlikler ve imgelem anlayışına, ve bu kaymanın ekonomik küreselleşme bağlamında yurttaşlık biçimleri ve pratikleri üzerindeki etkisi üzerinde odaklanır.¹¹ Mike Featherstone'un sosyolojisinden Fredric Jameson'un kültürel eleştirisine kadar, "soru sosyal yaşam için nihai bir çerçeve olarak ulus-devlet'in yerini küresel olanın almaya başlaması biçiminde ortaya çıkan yaşamın sosyokültürel süreçleri ve formları etrafında döner."¹² Ulus-aşırı hareketler tarafından tanımlanan bir dünyada, hareket eden ve kalan insanların koyduğu haklar meşru ve pratik olarak ulus temelli hükümet ve kamusalılıkların yeniden düşünülmesini talep edebilir.

Ulus-temelli hükümet ve yurttaşlık tartışmaları ve bu tartışmaların yeniden yapılması lezbiyen, gey ve queer çalışmalarını rasyonel, yerel ve mahrem olanın tartışmasız doğasını yeniden düşünmeye ve bunu da yazdığımız tarihler, etnografiler ve edebi-eleştirel cinsellik teorileri için köklü göndermelere sahip bir şekilde yapmaya zorladı.¹³ Prasenjit Duara ve diğerlerinin savunduğu gibi, neredeyse tüm tarihsel analiz ulusun hizmetindedir ve onu gerçek ve zorunlu bir çalışma alanı ya da geri planı olarak almaya zorlar. Antropolojiye genellikle, savaş sonrası dönemden önceki yerel cinsel pratiklerin ulus ve devlet bağlamından kaçınmış veya onu göz ardı etmiş, savaş sonrası dönemde sessizce ulusal bir perspektife yol açmış, sınırlandırılmış ve topraksallaştırılmış bir kültürel üretim ve yeniden üretim kavramına dayanmıştır.¹⁴ Dolaşımsal temelde değil de topraksal temelde ele alınan kültür kavramı

önemli bir basınç altına alınmıştır (bu konuda bkz. Rofel ve Boellstorff).¹⁵ Yine de çoğu tarihçi, çoğu gey tarihçi de dâhil olmak üzere, ve pek çok edebiyat eleştirmeni yine de konularını ulusal bir alanla çerçeveler ve onları analiz etmek ve açıklamak için ulusal tarihlerin içsel dinamiklerine dayanır.¹⁶ Örneğin, Amerikan tarihçileri tipik olarak savaşı gey-karşıtı politikalar ve İkinci Dünya Savaşı'nın yerel sonuçlarına, antikomünizmin yükselişine ve Amerikan savaş-sonrası kültür ve politikasının iç mantığının diğer özelliklerine atıf yapan 1950'ler söylemiyle açıklar. Bu Amerikancı açıklamaların ne kadar incelikli olduğu önemli değildir, onlar savaş-sonrası gey karşıtı söylemlerin ulus-aşırılığı bir kez kavrandığında artık daha az tatmin edici hâle gelir. Devlet bürokrasisinden eşcinsellerin temizlenmesi, gey toplanma yerlerine getirilen yasaklamalar ve homoseksüelliğin ulusun güvenliği ve çocuklar için bir tehlike teşkil ettiği şeklinde tanımlanması ister solcu Sosyal Demokratik rejimler isterse sağcı Hristiyan Demokratik rejimler tarafından yönetilsin, pek çok Avrupa ülkesinde veya Avustralya'da ve Yeni Zelanda'da ya da başka yerlerde, eşzamanlı olarak gelişmiştir. Bu söylemlerin ulus-aşırılığı, savaş-sonrası cumhuriyetçi politikaya veya safi yerel güvenlik endişelerine atıfla açıklanamaz; o bizi savaş-sonrası dönemde, bunalım-sonrası dünyadaki sosyal yeniden inşanın zorunlulukları ve fikirlerin, politik ideolojilerin ve korkuların ulus-aşırı dolaşımı hakkında daha doğrudan düşünmeye zorlar.

Şu anki mevcut odak noktası ne olursa olsun, küreselleşme, yerel ve ulusal olanın tartışmasız doğasından daha fazla saldırmaktadır. Mahrem olanın ve yakın olanın, öznenin ve onun mekânı ve zamansallığı ve dolayısıyla onun arzu biçimleri ve pratiklerini sorgular.¹⁷ Küreselleşme çalışmaları temel bir soru sorar: Kişilerin bedenleşmiş pratiklerin ve arzu zamanlarının öznesi olduğu mahrem ve yakın uzamlar nerededir? Yatak odası manzarası, aydınlanma dönemi mahremiyet ve kamusalılık anlayışı arketipi kısmen kamusal olarak erişilebilirlik tarafından düzenlenmişti; genellikle devlet tarafından düzenlenmiş olmasına rağmen, özel olarak kodlanmış küresel e-mail yazışmalarının mekanlararasılığı; ritüel bedensellik manzarası –klitoridektomi, ölüyle birlikte yakılma- ulusal ve uluslararası kongre ve parlamentolar için bir meseledir; Asya ve Avrupa'daki gey ve lezbiyen özgürlüğü gösterileri, kısmen ABD'yi ziyaret etmiş veya uluslararası şekilde duyurulmuş, gey ve lezbiyen kahvaltı dâhil hostellerde kalan erkek ve kadınlar tarafından organize edilmiştir. Bir diğer deyişle, kişi

yakın olanı bulmaya çalıştığında, yakın olan ve onun neyin sonucu olduğu sebep oldukları arzular ve bedenleşmelerle translokal yerleşme teknolojilerine bağlıdır. Mahrem olan ve yakın olanın yeniden kurulması, cinsellik teorileri bakımından bir dizi ilginç soruna işaret eder.

Cinsellik teorileri ve tarihleri, fiziksel ve bedensel ekonomiler tarafından dolayımlanan ve onları kuran dışsal sosyal formların zamansal bir açılışının transparan olmayan etkisi olarak özne kavramının gelişmesinde anahtar rolü üstlendiler. Bedensel ve söylemsel formların psikanalitik ve tarihselci tanımları arasında oldukça detaylı eleştirel farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin, Joan Copjee cinselliğin psikanalitik ve tarihselci açıklamalarını güçlü bir biçimde farklılaştırır. Copjee tarihselcinin cinsellik davasını “etkilerinin sahasıyla içkin olarak” kavramsallaştırırken hata yaptığını savunur.¹⁸ David M. Halperin eşit şekilde güçlü ve belagati güçlü bir şekilde karşı görüşü oluşturur: tam da kökensel bir cinsel özne nosyonu arzudan çok iktidar tarihinin bir etkisidir.¹⁹ Bu farklılıklar önemsiz değildir; özellikle de ütopyacı ve distopyacı politik projelerin potansiyel ayırım ve çatlaklarını anlamaya çalışan eleştiren cinsel projeler için.²⁰

Yine de küreselleşme, tüm farklılıklarına rağmen, bu cinsellik ekollerinin her ikisinin de özne ve onun üretimleri arasındaki ilişkiyi köklü bir şekilde gözden geçirmelerini önerir. Cinsellik teorilerine, tarihlerine ve etnografilerine her iki yaklaşım da bu dışsal sosyal formların bedenleri, dilleri ve arzuları ürettikleri süreçleri anlamamızı gerektirir. Toplumsal cinsiyet ve cinsellik alanındaki en iyi çalışmalardan bazıları normatif söylemlerin bireyleri toplumsal cinsiyet özneleri ve onların arzularının yörüngesini üreten hegemonik biçimde cinsiyetlendirilmiş sosyal düzenlere nasıl yönlendirdiğini yansıtmıştır. Bu çalışmalar sosyal olarak dolayımlanmış söylemsel teknolojilerin psişe ve bedensel heksis içinde, uygun olan ve olmayan toplumsal cinsiyet sınıflandırılması, referans, bedenleşme ve kimlik ve konuşma eyleminde sosyal uzamı düzenleyen bir sosyal kaydın hoş fonolojik özellikleri gibi yerel bedensel metinlerin kırılan yapıları, gömülü olarak nasıl bulunduğunu gösterir. Sayısız mikrosöylemsel ve bedensel karşılaşmaların, kısmi öznelerin, iz hatıralarının, dilsel olmayan umutların, esinlenmelerin, hayal kırıklarının ve bedensel yüzeyler ve dış çizgilerin hayaletleri fonolojik özellikler, sözcüksel seçimler, sentetik örüntüler, bedensel heksisler, türler, sahneler ve hak sahipliği duyuları biçiminde katmanlaştı-

lır. Bu ses iniş ve çıkışları her öznenin sahip olduğu mahrem grameri oluşturur ve bu gramer, algılanmamış olarak, deyim yerindeyse, beklentilerini ve taleplerini yönlendirerek kamu-yu ve mahrem alanlara girerek ve onları ihlal ederek göç eder.

Ancak sosyal olanın bir kişinin bedenine ve psişesi içinde katmanlaşmasını dolayımlayan mahremler kimdir ve nerededir? Mahrem dışsallık nedir, nerededir ve ne zamandır? Zevki kim ve ne disipline eder, arzuyu konumsuzlaşmaların, bedeni saran kim ve ne üretir? Bu sarma nasıl üretilir ve dolayılır? Eğer psikanalizin teorik draması tartışmasız bir şekilde yüz yüze iletişim aracılığıyla dolayımlanan aile dramasının mutlaklığıysa o halde bu tartışmasızlığın artık sorgulanması gerektiği anlamına gelmektedir. Birbirini takip eden sahnelere uzatılmış iz hatıralarını sağlayan ve onları kuşatan sensorium zorunlu olarak aile formundan ya da ulusal marşlardan, yerelin dramasıyla oluşmadığı gibi basitçe yüz yüze konuşma etkinlikleriyle de dolayımılmaz. Psikanalitik öznellik modellerinin uzmanları eğer mahrem ile yakın olan arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek zorundaysa ve sosyal normative-ler ve onları dolayımlayan söylemsel teknolojileri, dolayısıyla tarihselciler de mahremiyet, özne ve onun arzusu arasında bölgesel bir ilişkiye dayanan açıklamaları gözden geçirmek zorunda demektir. Cinselliğin sosyal açıklamaları için mesele olması gereken şey, mahrem mekânların, tüketildikleri yerden muazzam bir mesafede üretilmiş olan çoklu metinsel formlar – konuşma, siberuzay, film, televizyon, telefon medyası- tarafından nasıl yaratıldığıdır. Chat odalarının ve yatak odalarının tuhaf kavşağında, sesin ve görsel işitsel teknolojilerin duyumsallığını nasıl ciddiye alabiliriz?

Eğer seks küreselleşmeden ve ulus-aşırıcılıktan öğrenebiliyorsa, bu ekollerin eleştirel cinsiyet çalışmalarından kazanabileceği çok şeyi var demektir. Küreselleşme üzerine literatürün sorunlu bir yanı, onun yaşamı, hiçbir özne dolayım modeli olmaksızın, dışsal sosyal formlara – akışlar, çevreler, insan çevreleri, sermaye ve kültür- kapalı bir şekilde okumaya duyduğu eğilimdir. Bir diğer deyişle, küreselleşme çalışmaları genellikle ekonomik olguların izini sürmek ve onları haritalamak, nüfus ve nüfus akışı, çevreler ve bağlantılar, mevcut kültürel formları ve özne içeride-olma durumlarını açıklamak için yeterliymiş ya da Post-Fordist birikimin zaman ve mekânın doğru bir haritası öznenin ve onun bedenleşme ve arzularının da doğru bir haritasını sağlayabilirmiş gibi davranmaktadır. Pek çok biçimde, pratiği kapatarak anlamı oku-

mak veya anlamı kapatarak pratiği, veya metinleri kapatarak anlamı, yani bu anlamları, metinleri ve pratikleri dolayım-
yan özneyi hesaba katmaksızın okumak, yukarıda tartışılan
cinselliğin tarihselci açıklamalarından daha iyi ya da daha
kötü değildir. Öznenin dinamizmi, söylemin ve pratiğin di-
namizmiyle birebir biçimde ilişkilidir. Burada bu konular
üzerindeki farklı görüşleri tartışmayacak ya da çözmeyeceğiz.
Elbette ki tartışmak önemli ancak söylemin düzenini söyle-
min öznesine, öznenin pratiklerine nasıl bağlamamız gerek-
tiği hala belirsiz. “*Is Ontology Fundamental?*” isimli eserinde
Emmanuel Levinas, söylemsel, psikik ve pratik düzenlerin
karşılıksızlığının sıra dışı karmaşasına dikkat çeker. Arzuları-
mızı takip etmeye çalışırken yapmamayı nasıl üretiriz? Yapa-
cağımız şeyi yapmada, “yapmayı istemediğimiz bin bir tane
şey yapar”ız; “eylem pür-olmayan(dır)”ız; izler bırakırız ve “bu
izleri silerken” başkalarını bırakırız. “Avcıların sesi gelmeden
önce kar üzerinde düz bir çizgide ilerleyen bir hayvan gibiyiz,
böylece ölüme yol açacak izleri bırakıyoruz.”²¹ Küreselleşme-
nin izini sürmesi gerektiği, işte kendisinden uzakta biçimlen-
miş bu öznenin bıraktığı izlerdir.

Bu çerçeve içinde GLQ’nun bu sayısı cinsellik tarihlerini,
kültürlerini ve teorilerini ulus-aşırı bir perspektiften ve, daha
dar kapsamda, son dönem küreselleşme teorilerini queer bir
perspektiften eleştirmektedir. Giderek güçlenmekte olan
güçlü küresel söylemler ve homoseksüellik ve heteroseksüel-
lik kurumları arasında ve yerel cinsel ideolojilerle genellikle
direnış olmak üzere farklı terimlerle örgütlenen öznellikler
arasındaki gerilime özel bir öne göstermektedir. Derginin bu
sayısı lezbiyen, gey ve queer çalışmalarda yer alan akademis-
yenlerin cinselliği neden küresel ve ulus-aşırı olarak düşün-
mesi gerektiğini açıklar. Tüm makaleler, şu ya da bu şekilde,
hakların, sermayenin ve imgelerin ulusal sınırlar boyunca ha-
ritasını çıkarır; arzuları, esinlenmeli ve bu hareketlere neden
olan çaresizlikleri izler ve bu hareketlerin cinsel öznellikler,
özdeşleşmeler ve mahremiyet pratikleri üzerindeki etkisinin
tarihini çıkarır. Bu makalelerden bazıları bölgeselcilik ve
ulus-aşırıcilik (Boellstorff, Hoad, Rofel) üzerine odaklanır,
uyum ve uzlaşma sağlamaya dönük yasal ve diğer devlet ens-
trümanlarını (Hoad, Larvie) ve özne oluşumunun kamusal
veya popüler dolayımını (Silvio, Negon-Muntaner) vur-
gular. Yazılardan bazıları yerleşmiş ulus-aşırı formların dış
çizgileri ve içeriğini (Silvio, Rofel, Kulick, Boellstorff) veya
onların doğuşunun koşullarını (Larvie, Hoad, Negron-Mun-
taner) inceler. Yazıların coğrafi referanslarının dağılımı ve

yoğunlaşması – Brezilya, Endonezya, Çin, Latin Amerika,
Karayipler, Güney Afrika- kısmen akademik üretim üzerine
ödeneklerin etkisini ve ayrıca zamanın bu döneminde cinsel-
lik ve translokallik üzerine özel bir sayıyı birlikte oluşturma
konusundaki isteği de kısmen yansıtmaktadır. Bu girişi ve
makaleyi çağdaş küresel cinselliklerin etnografik, tarihsel ve
teorik açıklamalarının üzerine tanımlayıcı bildirimlerde bu-
lunma çabasından ziyade bir açılış olarak değerlendiriyoruz.

Bu makale yazarlarının izniyle Türkçe’ye çevrilmiştir.

Notlar

1. Lezbiyen ve Gey Çalışmaları Projesi öğrencilere araştırma ödenekleri ve tez yılı bursları sunmakta; kurslar koordine etmekte; iki haftada bir öğrencilere, fakülterelere ve mevcut işleri devam etmekte olan ziyaretçi akademisyenlere lezbiyen ve gey çalışmaları atölyesi sunmakta ve araştı-
tırma projeleri ve konferanslar organize etmektedir.
2. Sosyal bilimler ve insan bilimlerindeki son dönem küresel çalışma ya-
yımlarının tam bir değerlendirmesi bu makalenin amacının ötesinde-
dir. Sosyal bilimlerde bkz. Mike Heatferstone, Scott Lash ve Roland
Robertson, ed. *Global Modernities* (London: Sage, 1995); Roland
Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London:
Sage, 1992); Ulf Hannerz, *Transnational Connections: Culture, People,
Places* (London: Routledge, 1996); Paul Hirst ve Grahame Thomp-
son, *Globalization in Question: The International Economy and the
Possibilities of Governance* (Cambridge: Polity, 1996); Alan Scott, ed.,
The Limits of Globalization: Cases and Arguments (London: Routledge,
1997) ve James H. Mittelman, ed., *Globalization: Critical Reflections*
(Boulder, Colo: Rienner, 1996). İnsan Bilimleri’nde bkz. Caren Kap-
lan, *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement* (Dur-
ham: Duke University Press, 1996); Martin F. Manalansan IV, “In
the Shadows of Stonewall: Examining Gay Transnational Politics and
the Diasporic Dilemma”, *The Politic of Culture in the Shadow of Capi-
tal* içinde, ed. Lisa Lowe ve David Lloyd (Durham: Duke University
Press, 1997), 485-505; ve Fredric Jameson ve Masao Miyoshi, ed. *The
Cultures of Globalization* (Durham: Duke University Press, 1998).
3. Hannerz, *Transnational Connections*, s.17-19.
4. Saskia Sassen, *Globalization and Its Discontents* (New York: New,
1998), xix.
5. Bkz. Rolph Michel-Trouillot, *Global Transformations: Anthropology
and the Modern World* içindeki Giriş bölümü, ed. M. R. Trouillot
(New York: Routledge, yayıma hazırlanıyor).
6. Bkz. Ayrıca Lisa Lowe, *Immigrant Acts: On Asian American Cultu-
ral Politics* (Durham: Duke University Press, 1996); ve Roger Rouse,
“Mexican Migration and the Social Space of Postmodernity”, *Diaspo-
ra* 2, no 2 (1991): 8-23.
7. Ulus-aşırı ve küresel sermaye sorunlarının mekân, topraksallık ve
kimlik kavramlarını nasıl sorunsallaştırdığı konusundaki çeşitli pers-
pektifler için bkz. Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Çev. Do-
nald Nicholson-Smith (Oxford: Blackwell, 1991); Edward W. Soja,

- Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory* (London: Verso, 1989); Joseph A. Camilleri ve Jim Walk, *End of Sovereignty? The Politics of a Shrinking and Fragmenting World* (London: Polity, 1995); John Agnew, "The Territorial Trap: The Geographical Assumptions of International Relations Theory," *Review of International Political Economy* 1 (1994): 58 – 80; Neil Brenner, "Global Cities, Glocal States: Global City Formation and State Territorial Restructuring in Contemporary Europe," *Review of International Political Economy* 5 (1998): 1-37; David Harvey, "The Geopolitics of Capitalism", *Social Relations and Spatial Structures* içinde, ed. Derek Gregory ve John Urry (Basingstoke: Macmillan, 1985), 128-63; ve Roger Rouse, "Thinking through Transnationalism: Notes on the Cultural Politics of Class Relations in Contemporary United States", *Public Culture* 7 (1995): 353-302. Cinselliğin coğrafi ve uzamsal kısımları üzerine daha çağdaş çalışmalar için bkz. Rudi C. Bley, *The Geography of Preversion: Male-to-Male Sexual Behaviour outside the West and the Ethnographic Imagination, 1750-1918* (London: Cassel, 1996); ve Beatriz Colomina, ed., *Sexuality and Space* (New York: Princeton Architectural Press, 1992).
8. David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Blackwell, 1989).
 9. Bkz. Saskia Sassen, *The Mobility of Labor and Capital: A Study in International Investment and Labor Flow* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Suzanne Berger and Ronald Dore, ed. *National Diversity and Global Capitalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1996); Robert Boyer ve Daniel Drache, ed., *States against Markets: The Limits of Globalization* (London: Routledge, 1996); David Gordon, "The Global Economy: New Edifice or Crumbling Foundations?" *New Left Review*, no. 168 (1988): 24*65; Lisa Maalki, "National Geographies: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees," *Cultural Anthropology* 7 (1992): 24-44; ve Martin Heisler, "Transnational Migration as a Small Window on the Diminished Autonom of the Modern Democratic State," *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, no.485 (1986): 153-66.
 10. Arjan Appadurai, "Global Ethnoscapes: Notes and Queies for a Transnational Anthropology," in *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 48-65.
 11. Bkz. Masao Miyoshi, "A Borderless World." From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State," *Critical Inquiry* 19 (1993): 726-51; Aihwa Ong, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality* (Durham: Duke University Press, 1999); You-tien Hsing, "Building Guanxi accross the Straits: Taiwanese Capital and Chinese Bureaucrats", *Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism* içinde, ed. Aihwa Ong ve Donald M. Nonini (New York: Routledge, 1997), 143-66; ve Vicente L. Rafael, "Your Grief Is Our Gossip": Overseas Filipinos and Other Spectral Presences," *Public Culture* 9 (1997): 267-91.
 12. Mike Featherstone ve Scott Lash, "Globalization, Modernity, and the Spatialization of Social Theory: Introduction", Featherstone, Lash ve Roberson, *Global Modernities* içinde, s. 2-3.
 13. Kent üzerine böylesi sosyolojik ve queer-teorik çalışmaları birbirine karşı okuyarak hangi yeniden kavramsallaştırmanın mümkün olduğunu sorabiliriz, mesela, Brenner, "Global Cities, Glocal States," ve Elizabeth Grosz, "Bodies-Cities" Colomina, *Sexuality and Space* içinde, 241-53. Benzer şekilde kamusal cinsiyetin disiplinci konum ve teknolojileri nasıl yeniden düşünülebilir için bkz. Dangerous Bedfellows, ed., *Policing Public Sex: Queer Politics and the uture of AIDS Activism* (Boston: South End, 1996).
 14. Bkz. Eric R. Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley: University of California Press, 1982); Akkhil Gupta ve James Ferguson, "Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference," *Cultural Anthropology* 7 (1992): 6-23 ve Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).
 15. Bkz. Ayrıca Lawrence Cohen, "Holi in Banaras and the Mohaland of Modernity," *GLQ* 2 (1995): 399-424; Rosalind C. Morris, "Educating Desire: Thailand, Transnationalism and Transgression," *Social Text*, no:52-53 (1997): 53-79; Dennis Altman, "Global Gaze/Global Gays," *GLQ* 3 (1997):417-36; ve Elizabeth A. Povinelli, "Sexual Savages, Sexual Sovereignty: Australian Colonial Texts and the Post Colonial Politics of Nationalism", *Diacritics* 24 (1994):122-50.
 16. Bkz., Michael Warner, "Thoreau's Bottom," *Raritan* 11, no. 3 (1992): 53-79; Lauren Berlant, *The Wueen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship* (Durham: Duke University Press, 1997); ve George Chauncey, *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940* (New York: Basic, 1994). Milliyetçilik ve cinsellik üzerine genel tartışmalar için bkz. George L. Mosse, *Nationalizm and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modewrn Europe* (Madison: University of Wisconsin Press, 1988); ve Andres Parker vd. *Nationalisms and Sexualities*'e giriş, ed. Andrew Parker vd. (New York: Routledge, 1991), 1-18.
 17. Cinsellik ve mahremiyet üzerine eleştirel bir müdahale özeti için bkz. Lauren Berlant "Intimacy: A Special Issue," *Critical Inquiry* 24 (1998): 281-88.
 18. Joan Copjee, "Introduction: Structures Don't March in the Streets", *Read My Desire: Lacan against the Historicists* içinde (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994), 6; bkz ayrıca Leo Bersani, "The Gay Daddy," *Homos* içinde, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), 77-112.
 19. David M. Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography* (New York: Oxford University Press, 1995). Bkz. Ayrıca Biddy Martin, "Feminism, Criticism and Foucault," *New German Critique*, no.27 (1982):3-30; ve Michael Warner, *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*'e giriş, ed. Michael Warner (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), vii-xxxi.
 20. İster psikanalitik ister söylemsel cinsellik yaklaşımlarında bazılarımızın altta yatan (post)yapısalcı paradigmalara dayanmamız gerektiği de artık açık değildir.
 21. Emmanuel Levinas, "Is Ontology Fundamental?" *Entire Nous: On Thinking-of-the-Other* içinde, çev. Michael B. Smith ve Barbara Hars-hav (New York: Columbia University Press, 1998), 3.
 - * Glocal terimi, yerel özelliklerini kaybetmeden küresel özelliklerini korumaya denir.
 - ** Hicra: Güney Asya'da üçüncü cinse verilen isim.
 - *** Katoey: Tayca'da transseksüel veya travesti. İngilizce'de ladyboy olarak biliniyor.

Organsız Transgender?

Jeo-Duygulanımsal Bir Cinsiyet Değişirme Teorisini Harekete Geçirmek

Lucas Cassidy Crawford

Çeviren: Barış Yıldırım

Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin "organsız beden" kavramına atıfta "Organsız Transgender?" alternatif, kentsel yenden yerleşim, cerrahi müdahale için mali kaynaklar ve hatta queer topluluk tanınma politikaları daha az dayanan bir transseksüel öznellik modelini savunur. Transgender deneyiminin baskın bir tarzı yanlış bedende mahsur kalmış olma hissiyken, Crawford beden değişimi deneyimlerinin aynı zamanda bölgecilik metaforlar ürettiğini gözlemler. Bu baskın hissin potansiyel olarak trans beden duyularına dair daha radikal bir anlayışı muğlaklaştırdığını ve böylesi metaforların kent ve onun varsayıldığına göre garanti ettiği her şeyi değerlendirebilir, Crawford bizi bu bedensel duygulanım ile onu sarmalayan çevresinin birbirlerinin ürettiğini anlamaya zorlar. Eğer transgender öznellik artık bireysel bir psişe sorunu veya dönüşüme uğramış beden parçaları meselesi değilse, nerede ve nasıl yaşanacağını seçmek, özellikle taşra alanların yaşam alanı hâline getirilmesi, beden/toplumsal cinsiyet değişiminin, her yerdeki cinsiyetin içine edenler için daha teskin edici hatta kalaylayıcı olması daha muhtemel olan tarzları haline gelir.

1977, HALIFAX, NOCA SCOTIA. Ebeveynlerim taşra alanına taşınacak kadar para biriktirene kadar doğdukları kasaba olan Halifax'ta çalışacaklar. Huzurlu bir neo-pastoral emeklilik, boş zaman veya antikalık olsun diye değil, daha ziyade taşra alanı bir sükût mekanı yapmak, ekim yapmak ve çocuk yetiştirmek için (en azından söylentilere göre) böyle güzel bir yer haline getiren daha yüksek bir etik temel için. Ancak tam şimdi, annem Halifax Bakımevi'nin acil servisinde çalışmaktadır ve yakın zamanda babamla evlenmiş olduğunu ve yüksek okulda

Billy Conway ile bir flört ettiğini hatırlıyor. Billy neredeyse iki haftada bir çok uzun süreli olmayan bir tedavi için hastaneye gelir; sempatik ancak mesafeli bir doktora cinsel ilişki talebinde bulunur. Bir gün, Billy elinde bir Kleenex marka kâğıt havluyla sarılı penisıyla gelir ve psikiyatri bölümünde yeniden serbest bırakılmadan önce bu kez az bir süre daha uzun kalır; Billy daha sonra kentin Kuzey Ucu'ndaki yönetim odasında acilen kendisini asar. Kısa süre sonra, Billy'nin eski doktoru bir eski rahibeye (lezbiyen?) evlenmeyi planlar, doktorun sevgilisi olduğunu iddia eden bir adam kendi intihar girişiminden sonra acil servise ulaşır. Doktorun gey olduğu ortaya çıkar ancak ondan sonra tam olarak anlaşılamayan bir virüs nedeniyle bir yıl sonra ölür. Bakımevi 1998'de kapatılır ve 2005'te, ulaşım ve kamu işleri bakanı Ron Russel binayı "güvensiz ve kullanılamaz" olarak tanımladıktan sonra 2005'te yıkılır.

Haşarı, bir erkek çocuğuna benzeyen Moira Showtime'ın üçüncü sezonundaki ünlü program *The L Word*'ünde sahne aldığı biz, işçi sınıfından, taşralı ya da butch lezbiyenler, hepimiz nihayet donumuzdaki düğümü çözmüştük. Moira'nın Skokie'den Los Angeles'a doğaçlama taşınması transseksüel uyanışıyla örtüşür, ne var ki, diğer bölümlerde "Max" kimliğine geçiş yapar. Illinois'ten Kaliforniya'ya yerleşmek Moira'yı sadece sözselleşen olarak değil ancak aynı zamanda figüratif bir şekilde farklı durumlara koyar: aklın, kimliğin ve arzusunun. Kente queer hacı olarak nitelenebilecek göçü, yenilikçi bir motifin çok uzağındadır ve queer yaşam içinde mekânın rolüne ayrılmış teorilerde bile, taşranın rolü önemsiz olmaya devam eder. Örneğin, Jay Prosser (1998) operasyon öncesi ve sonrası transseksüellik anlatılarının, yazarların hiçbir zaman

var olmamış bedensel evleri için nostaljilerini doğrulayamadığını iddia eder, bu sadece ev olma niteliği atfettiğimiz iktidara kadar yükselen bir duygu tarzı değil ancak aynı zamanda bedenimiz üzerinde tek yönlü bir yolculuk evinin izini sürdüğü bir duygu tarzıdır. Bu model, cinsiyet değişimini riskli bir istismar ya da cisimleşmiş benlikteki bir deney olmaktan ziyade güvenli bir dönüş olarak yapılandırırken Prosser çözümünü, cerrahî müdahalesi olmayan farklı cinsiyetteki yazarların anlatılarından aldığı “transgender müphemlik”te (177) bulur. Onların yer konusundaki müphemliğinin, cinsiyet değişiminin teleolojik olamayan yönelimlerini yansıttığını ve ürettiğini savunur. Trans yaşamın iki türü için de, duygulanım tarzları kurucu bedenleşme teknolojileridir; birisinin duygusal olarak nasıl harekete geçtiği kişinin cinsiyetine ve evine dair bilgilendirir ve onları resmeder.

Prosser’in analiz ettiği transgender metinlerde bile, bununla birlikte, okur, kırdan kente tek yönlü – en azından, başkahramanın kendi kasabasına geri dönen bir iki kızla kısa gezmeleleriyle karşılaşır. *The L Word*’ün Max’ının bir önceli olarak (çok daha ilginç olsa da), Leslie Feinberg’in *Stone Butch Blues*’daki Jess karakteri “çöl”den(15) Buffalo’ya ve nihayet oradan da New York City’ye ilerlerken, onun diğer romanının kahramanı *Drag King Dreams* günlerini aynı kent merkezinde geçirmektedir. Brandon Teena’nın yaşamının çoğu temsili de (özellikle *Boys Don’t Cry*) ve Brandon’un cinayetini baskıcı, varsayımsal olarak taşralı, nadiren taşra cemaatlerin karakteristikleri olarak tahayyül edilen tavırlara atfederek kentsel queer özgürlüğünün böylesi temsilleriyle birlikte uyum içinde çalışır.

Felsefî ve politik queerlik açıklamalarının tümü, çok sık biçimde kentin bu kıymetlendirilmesini destekler; Kath Weston kente “*Great Gay Migration*”u [Büyük Gey Göçü](1995, 253) tanımlar ve eleştirirken Douglas Victor Janoff *Pink Blood: Homophobic Violence in Canada*’da şunu önerir: “daha küçük cemaatler... yalıtılmış çocuklara ulaşma stratejisinden ve onları daha büyük merkezlerdeki destek ve hizmetlerle bağlantılandırma stratejisinden faydalanacaktır” (2005 243). Kent ve queer arasındaki bağlantı burada her iki durumda da kaçınılmaz görünmektedir; ilkinde zekî queerler eninde sonunda kente gelirken ikincisinde kent eninde sonunda tüm queerlere gelir. Yaşamı kentli ve (çeşitli anlamlarda) hareketli hâle gelen küçük bir kasaba trans bireyi olarak, bu bağlantı bana deneysel olarak

kesinlikle gerçek hissettirmektedir, kentlerim giderek büyür ve benim haritadaki eski konumum giderek küçülür.

Yukarıda alıntılanan filmsel ve edebî örnekler düşünüldüğünde, kentsel olana duyulan cazibe hiç kuşkusuz, görünüşe bakılırsa, taşrada mevcut olmayan duygusal ve tıbbî kaynakları arzulayan pek çok diğer transgender veya transseksüel insan için kulağa mantıklı gelir. Bu hazır ve nazır queer düşlemeler kentinde, böylesi insanlar Queer Nation gibi bir harekete katılabilir; cinsiyet “vatandaşlıkları”nı değiştirebilir; Susan Stryker son dönemde Alberta Üniversitesi’ndeki bir derste geçişi bu şekilde tarif etmiş ve Janice G. Raymond’un ünlü polemigi *The Transseksüel Empire* veya Sandy Stone’un ünlü yanıtı, “*The Empire Strikes Back: A Posttransseksüel Manifesto*”yu okumuştur. İlginç biçimde, cinsiyet değiştirme deneyimi, görünüşe bakılırsa, ebedi hareketi onu uygulayanlar tarafından yer yer durağan hareket olarak hâkim bölgesellik metaforlarını talep etmektedir. Bu çeşitli hareketlilik türleriyle çeşitli yer türlerinin örtüşmesi bazı birincil nitelikteki soruları güdüler: Coğrafi veya ulusçu transgender cemaat metaforları – imparatorluk, vatandaşlık, ulus, ev- transgender bir insanın coğrafi (kentsel) yeniden konumlanması için açık bir ihtiyacı nasıl hem onaylar hem de yansıtır? Transgender insanların coğrafi yer değiştirmesinin arkasında, tıbbî kaynaklara ulaşmaktan, anonimlikten ve kimlik siyasetine dayalı veya kentsel alt-kültürel pratiklerde kök salmış cemaatlerden daha incelikli bir şey yatıyor olabilir mi? Eğer trans insanların taşrada kaza veya talihsiz durumlarla değil de seçimle kalabildiğini (veya kalmayı umduğunu) hayâl edebilirsek, bunun yerine geri adım atmamızın duygulanım tarzlarımız hakkında bir şey söylediğini görebilirdik: her bedensel geçiş (cinsiyetten cinsiyete veya yerden yere) cinsel olanlar kadar uzamsal bir etik meselesi, bedene yönelir gibi yere yönelim meselesi, yerleşmek kadar belli biçimlerde yerleştirilmek meselesi olabilir.

Bu makaleye can veren unsur, o hâlde, duygu tarzlarımız ve hareketlerimiz, queer mekânın temsilinde kentlerin mevcut değerlendirmesine gölge düşüren biçimlerde nasıl “trans” hâline gelebildiğidir. Küçük kasabalardan kaçılması gerektiğinden, daha az kalabalık kentlerin asla tam olarak işe yaramayacağı veya asla bize yeterince bir şey öneremeyeceğinden, büyük kentlere göçün sorunsuz bir şekilde mutlu deneyiminin kültür şoku tarafından bozulmamış sorunsuz bir mutlu deneyim olduğundan ya da kişinin orada olma arzusunun

sınıf veya ekonomik ihtiyaç gibi sorumlu ortakları tarafından lekelenmemiş olduğundan emin oluşumuzu nasıl sorun edinebiliriz? Benim böyle sorular yöneltmekteki motivasyonum taşrada yaşayan cinsiyetlerin var oluş tarzlarını onaylamak ya da arşivlemek değil, ancak daha çok yeni yaratıcı potansiyellere işaret eder. Deleuze ve Guattari'ye dayanarak, benim amacım (onların pek dikkat çekici kelimesi) “yersiz yurtsuzlaştırmak”tır; , (1987, 156) – transgender veya transseksüel özne modelini yerinden etmektir. Bu tutarlı özne modelinin gitgide tıbbın, alt-kültürün ve mali kaynakların genellikle bazı taşralı cinsiyetin içine edenlere ve muhtemelen çok sayıda kentliye de açık olmamasını (veya onlar tarafından arzulanmayışı) neden olan pratikleri gerektirdiği içindir.¹ “Transgender” ve “transseksüel” terimlerini, daha fazla insanın onlara ait olması veya onları arzulamasına izin verecek bir şekilde genişletmek önemli bir projedir; ne var ki, bu makaleyi kuran adım ve müdahaleler, aynı zamanda kentsel trans teoriler ve kültürler tarafından kabul edilmemesinin, sayılmamanın, göz ardı edilmenin ve görünüşe bakılırsa hiçbir biçimde daha trans-kentli hareket edemeyecek statik ve muhafazakâr yerelerde kesintisiz bir hareketliliği bulma ya da oluşturma yerinden yurdundan edici potansiyelinde de zengin şekilde bulunmaktadır.

Trans bizi nasıl hareket ettirir

1996, Kingston, Noca Scotia (nüfus iki bin beş yüz). Bu köydeki kadınlar her gün kravat takarlar – askeri üstte çalışırlar. Hava harp okulu üniformam verildikten sonra, ben bile bazen okulda kravat takarım. Bir hava harp okulunda başarılı olmuştum, belki de eğitimin ilk yılı “(Becerikli) Bir Butch Bottom Nasıl Olunur” olarak isimlendirilebilir ve şu şekilde özetlenebilirdi: 1. Uzun saç yok. 2. Oyunbaz küçük rollerimiz içinde itaat-sizlik yok. 3. Makyaj yok. 4. Süslü mücevherler yok. 5. Sorun yok! Hava harp okulu kampı, queer kitsch için kaşınan oniki yaşındaki butch öncesi çocuklar, Ağustos portakalları taşradaki okula Eylül’ünü portakal rengin verdiğinde yaz tatbikatı ekibinin sürükleyici günleri için nostaljikleşen acemi birliği çocukları ve Sir ya da (benim gibi) Ma’am olarak çağrılma ayrıcalığını kazanmak için yıllarca bedenlerini eğitmek ve siyah botlar isteyen başka herkes için uyuklama amaçlı bir yaz programıydı. Doğru bedende olduklarını düşünen ve barakalarda, geçit tö-

reni meydanlarında veya yarı-resmî danslarda evde olduklarından daha huzurlu olan (her zaman en üst rütbeleri alacak görünen) birkaç queer çocuktan daha fazlası, görünüşte, kişisel olmayan militarist etkileşim içinde görünmektedir. Biz de, tıpkı diğer öğrenciler gibi, belki de belli belirsiz cinsiyetin içine ediciliğimize bir tanık istediğimizden melankoliden çok metanetle ağlıyorduk. Belki de sadece küçük kasabalarımızı özlemiştik. Ancak “evi özlemek” sadece hoşnutsuzluğu tanımlamanın, sık sık yeniden intikal hararetinin bir biçimi midir? Belki de her şeyin sırrını bildiğimiz için ağlıyorduk. Ancak queer havacılar genellikle kahkahalarla gülmekten vaz geçmez.

Çağdaş kültürde muhtemelen en tanınmış üç transgender anlatıdaki –*Boys Don't Cry*, *The Crying Game* ve *Stone Butch Blues*– başlıklar bile üzüntü duygusunu verir: Karakterler yerden yere ve cinsiyetten cinsiyete ilerlerken okuyucular ve izleyiciler bu geçişlere göz yaşlarıyla eşlik eder. Bu farklı “yer değiştirme” türlerinin eş zamanlılığı basit şekilde rastlantısal değildir; Prosser transgender anlatıda “toplumsal cinsiyetin metaforik bölgeselleşmesi ve fiziksel uzamın sözel bölgeselleşmesinin genellikle el ele gittiğini” (1998, 171) belirtir, bu belki de, bedenin tekil mekânının hem maddileştirme çevrimlerinin üretildiği hem de oynandığı duygulanımsal alan olduğu düşünüldüğünde şaşırtıcı olmayan bir çöküştür.

Eğer benim transgender öznel ve mekânsallık arasındaki ilişkinin duygulanımsal açıklamam mantık dışı görünüyorsa iki queer duygu teorisyen böylesi bir projenin bahsi olarak teamülleri netleştirmeye yardım edebilir. Ann Cvetkovich'in *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*'ı [*Hislerin Bir Arşivi: Travma, Cinsellik ve Lezbiyen Kültürleri e.n*] görünüşte olumsuz bir dizi duyguyu hissi telafi eder. Çvetkovich şunu savunur: “Duygulanım, travmaya eşlik eden duygulanımlar da dâhil olmak üzere kamusal kültürlerin oluşumu için temel işlevi görür.... Özelleşmiş yanıtların kolektif veya politik olanları özelleştirdiği bir modelde, kitabım duygulanımsal yaşamın kamusal yaşamı istila ettiğinin görülebilmesi için bu ayrımların çöküşünü önerir” (2003, 10). Cvetkovich'in metni duyguları kamusal olarak önemli edimler olarak gören, üretken ve yaratıcı çalışmayı ustaca örnekler. Daha önceki metninde, *Mixed Feelings: Feminism, Mass Culture and Victorian Sensationalism* (1992) [*Karışık Hisler: Feminizm, Kitle Kültürü ve Viktor-yan Duyumsalcılık e.n*] yazar okurlarına kişisel olanın politik olabileceğini ancak politik olanın zorunlu olarak yıkıcı

olmadığını hatırlatır. Böylece, transgenderin duygulanımsal deneyimi her zaman politik olabilir, ancak bu duygulanımlardan yonttuğumuz anlatılar ve onlara yanıt olarak attığımız adımlar her zaman veya açıkça dirençli değildir. Cvetkovich, bu duygulanım ve eylem birleşimindeki tehlikenin spesifik bir fiziksel yanıtı üreten herhangi bir olgunun da sıklıkla bu hissin varsayılan doğallığını onaylamak için kullanıldığını – bu, diğer şeyin yanı sıra, “gerçek” olduğunu “hissettiğimiz atanmış toplumsal cinsiyet kimliği nosyonunun teolojik bir manevrasıdır.

Prosser’in çalışması duygulanım çalışmalarının trans yaşamına uygulanabilirliğini örneklerken, aynı zamanda eylemler ve kimlikler için bir açıklama olarak duygulanımı ele almanın sorumluluklarını yansıtır. *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*’de (1998) açıkladığı gibi, “yanlış beden” içinde olmaya eşlik eden, Cvetkovich’in tarif ettiği biçimiyle, en erişilebilir kamusal transseksüellik anlatısını oluşturmuştu. Prosser, transseksüelin cinsiyet değiştirme arzusunun, bedenin belli cinsiyet değiştirme prosedürlerini hissetme ve ona yanıt verme biçimlerini veya tersten, böylesi yanıtların yokluğunu, analiz etme ve onlara güvenme biçimleri yoluyla doğrular. Transseksüellerin en kötüsünden patolojik veya en iyisinden yanlış bilinç taşıyan Kartezyen ahmaklar oldukları yaygın şekilde paylaşılan varsayımlarına yanıt olarak Prosser “transseksüeller yanlış bedenleşme imgesini konumlandırmaya devam ederler çünkü yanlış bedende kapana kısılmış olmak transseksüelliğin basitçe nasıl hissettiğini gösterir” yönündeki itirazını belirtir (69). Bu açıklamada, duygulanım bir transseksüellik ifadesi değildir daha çok, onun tanımlayıcı koşuludur. Prosser, bu duygulanım formülasyonuna psikanalist Dider Anzieu’nun *The Skin Ego* çalışmasına olan ilgisi üzerine varır. Anzieu bu çalışmada kişinin egosunun kişinin cildi aracılığıyla (başlığın da önerdiği gibi) hissettiği zihinsel bir yansıtma olarak görür. Transseksüeller beden/zihin düalistlerinin en kötü türünün transseksüeller olduğuna inananlara karşı Prosser yanlış bedenin barındığını hisseden bir benliğin zaten sürekli olarak bedensel olduğunu savunur: “Beden imgesi.... Transseksüeller için açıkça maddi bir güce sahiptir” (69), böylece ego “nihai olarak bedensel duygulanımlardan türer” (65).

Bu, hislerin yansıtıcıdan ziyade oluşturucu, türeticilikten ziyade üretken ve daha az bedensel ya da daha patolojik bir şeyin semptomatığı olmaktan ziyade yenilikçi olduğuna işa-

ret ettiği sürece, meydan okuyucu bir formülasyondur. Bu şaşırtıcıdır, çünkü, Prosser duygulanımların “basitçe” (69) cereyan ettiğini ya da basitçe anlatılara ve uzlaşımalsal cinsiyet modifikasyonuna çevrildiğini düşünür. Yanlış bedende yaşamının kesinlikle *herkes için* “transseksüelin hissettiği şey” (69) olmadığı noktası bir yana konulduğunda, bedensel duyguların kendi aşikâr anlam veya eylem straightenleri için bizim bu duygulanımları anlatılara çevirmemizin önsel olmadığı belirtmeye değerdir. Mevcut çalışma Prosser’in transseksüelliğin en az cinsiyet geçişinin belli prosedürlerine ilişkin bir mesele olduğu kadar bir duygulanım meselesi olduğundaki ısrarı üzerine kuruludur. Prosser’in yanlış beden anlatı savunması sadece “doğru” trans duygunun bir tanımı üzerine yerleşme riskini işletmekle kalmaz ancak aynı zamanda duygulanımı başkalarıyla veya kişinin (bedenleşmiş) evi dışındaki yerlerle çok az ilgisi olan aşırı kişisel bir olgu olarak da işler.

Prosser’in Freudçuluğu, ki kişinin psişesinin kelimeler aracılığıyla veya kişinin işaret eden bedeni aracılığıyla konuşulacağına güvenir, onun yanlış beden anlatısının tekil bir duygulanımın basitçe sözel bir çevirisi olduğu varsayımında açıktır. Prosser yanlış beden anlatılarının, diğer insanlar veya yerler veya toplumsal cinsiyet hakkındaki dışsal fikirlerin etkisi olmaksızın cildimizden ortaya çıktığını önermeye tehlikeli ölçüde yaklaşır. Eğer Freud’un deri alınan işaret ve duygulanım denklemi ikinci terimin bizim arzu analizimizde sorunsuz olarak yapılandırmasına izin verirse, duygulanım ve işaret arasındaki ilişkiyi yeniden yapılandırmaya başlamak için, o halde, kısmen spesifik olarak Anti-Freudyen bir duygulanım teorisi formüle etmeyi amaçlayan karmaşık eserleri nedeniyle Deleuze ve Guattari’ye dönmek tümüyle uygun olacaktır. Freud ve Prosser’in söyleyeceği biçimiyle, benliğin oluşumu, kişinin hissettiği duyguların zihinsel bir yansımaları yarattığı zaman gerçekleşir. Deleuze ve Guattari içinde, duygulanımlar, tam olarak karşı şekilde işler: onlar özneyi “silah gibi” *çözer* (1987, 400): onlar, “bir çıkış yolu açar” (258) ve kimlikler ve arzular üzerine yerleşecek en iyi denemelerimize bile “karşı saldırıyla” (400) yanıt verir. Bu tehlikeli bedensel oluşumlar – tanımlandıkları biçimiyle “oklar”, “silahlar” ve “kurşunlar” (400)- basitçe aşk, düşmanlık, öfke ve hatta yanlış-beden anlatılarına esin kaynaklığı eden bedensel akıldışlıkların basitçe ham ya da söze dönüşmeden önceki biçimleri değillerdir. Daha ziyade, Deleuze ve Guattari için, bu duygu anlatıları duygulanımın yıkıcı niteliğine zarar verme (ve dönüştürme)

girişimleridir. Yazdıkları gibi, “Duygulanım duygunun aktif boşaltımı, karşı saldırıdır, oysa his her zaman yerinden edilmiş, gecikmiş ve duyguya direnmektedir” (400). Bonta ve Protevi’nin *Deleuze and Geophilosophy*’de belirttiği gibi, duygulanım “oluş kapasitesi”dir (2004, 50), his ise oluşun yeniden bölgeselleşmesidir ve araçları da kodlama ve nihayetinde onu kontrol etmektir.

Deleuze ve Guattari hararetli bir şekilde “artık öznelere olmayan” ancak onun yerine “topluluk” ve “simbiyoz” ilişkisiyle ilgili olan bir “etkilenebilirlik” üzerinde ısrar ve hararetle durur (1987, 258). Bir diğer deyişle, eğer duygular, diğer organizmalar ve çevreler arasındaki veya onlar mesafe, hareket ve simbiyozla üretiliyorsa – bedenlerin ve kimliklerin sınırlarını tehdit eden bir ilişkisellik tarzı- o halde neden özne adına tazmin edilip, ehlileştirilip özelleştirilmektedir? Bu duygunun “yerinden edilmiş” ve “gecikmiş”liğinin his içinde dizginlenmesi “öznelleşmeyi” gerçeklikte oluşturur, bu duygunun özneyi bir arada tutabilmesi için kontrol edilir. Deleuze ve Guattari için, duygulanım beden kimliklerimiz ve kendiliklerimiz üzerine karar vermedeki en iyi denemelerimizin *altını oyma* kapasitesidir. Eğer, bu açıklamada, hisler değiştiğimiz şey bedensel algılardan çok uzaksa ve nedenin tutarlılığını sürdürmek için gerçek denemelerdir ve o halde belki de Prosser “yanlış bedende sıkışıp kalmak basitçe transseksüelin nasıl *hissettiğidir*” derken haklıdır (1998, 69, vurgular benim). Prosser transseksüel geçişin “beden aracılığıyla benliğe eve dönüş” olduğunu iddia eder (83), Bonta ve Protevi’nin yersiz yurtsuzlaşma üzerine parlak sözlerinin karşıtı olan mekânsal bir gidişatı tarif eder: “Evi terk etme, alışkanlıklarınızı değiştirme, yeni tuzakları öğrenme süreci” (2004, 78), kulağa daha çok kamp gibi gelen bir istismar serisidir.

Pürüzsüz bedenler

Ocak 2007, Edmonton, Alberta. Katolik bir kilisesine bağlanan bir Jasper Avenue barında, sevimli (ve) parlak bir mimarı, nasıl yer değiştirdiğimizi nasıl yer değiştirildiğimizi etkilemek zorunda olması nedeniyle kentleri, şebekeler üzerine inşaa edenin muhtemelen cinsel tercihlerimizin straight olmaya yardımcı olacağı ve bedenlerimizin nerede olduğunu bilmemizin konforlu duygusunun her zaman gerçekten de çok queer hisler

olmayabileceğine ikna etmeye çalışıyorum. Mimarın çok radikal olmuş olan çakır-keyf dersi, ilk anda, modern mimarının taklitçi olmayan temiz straight çizgileri ona daha sonra dip notlar kazandıracaktır. Şimdiyse, erkeklerin rahatlamak için tuvaletlerine yaslanmalarıyla ayakkabılarını görüyor, bu centilmenin çış yaparken öksürüğünü duyuyorum. O ve kız arkadaşı hakkında düşünüyorum ve bu bana karşılığını bulmuş bir flörtün heyecanını hatırlatıyor.

Bu ipe sapa gelmez tuvalet anı hakkında yazacağım ve bizim nemli ve sevimli lezbiyen barımızdaki ilk drag king şovunda onu okuyacağım – “Kanada’da türünün son örneği,” sahip asla bahsetmekte başarısız olmaz. Geçmiş yıllarda benzer bazı gösteriler olmuştuk ancak kimse ne zaman, kim veya ne olduklarını biliyor görünmüyordu. “Pürüzsüz alanların her şeyi içeren uzun dönemli bir hafızası yoktur, dolayısıyla sadece mikro tarihler mümkündür” (Bonta ve Protevi 2004, 145).

Bir arkadaş gösteriden sonra “[Otuz] Koltukları doldurabilirsiniz,” dedi, ancak mekânın sahibi bugüne kadar ilk defa kapıyı kilitlemek zorunda kaldı, bu dolaylı arka sokak barı neredeyse yasal kapasitesini üç katına çıkarmış, şimdiye kadar ki ilk drag king gösterisi için giyinmiş insanlarla dolmuştu. Perde arasında mimar ve kız arkadaşıyla denk geldim. “Evet, burası Edmonton, tamam,” diye düşündüm: kimseden kaçamazsınız ve bizim taşralı şeffaflığımız yarı-kentsel mekânımızı yaygınlaştırma biçimimizi neredeyse her zaman sevmiştir.

Bir yıl sonra, mimara Sara Ahmed’in (2006) Queer Fenomenoloji’de “doğrudan’ın etimolojisinin ‘straight olmak’la veya ‘sadede gelmek’le bağlantılı olduğunu yazarak bedeni çevirme ve yönlendirmeye dönük çeşitli alışkanlıkların arzu ve duygulanımı ürettiğini savunduğunu söylemek için duyduğum cazibeden kaçındım. Doğruca gitmek, sapma olmadan, dolayım olma olmadan bir çizgiyi izlemektir. Yön kavramı içinde bir ‘straightlik’ kavramı vardır. Hiçbir noktadan sapmayan bir çizgiyi izlemek straight olmanın bir yolu olabilir” (16). Ancak mimarı ya da kız arkadaşını aramıyorum. Bunun yerine belli belirsiz bir şekilde onlar yaz düğünlerinde dar koridorlarından şatafatlı bir şekilde inerken meyilli biçimde bakmalarına gülümsüyorum.

Deleuze ve Guattari söz konusu olduğunda, bir bedenin duygulanım ve onun kuşatıcı çevresi karşılıklı olarak kurucu olacaktır; onların sürekli olarak coğrafi sözlük kullanmaları ve duygulanımların cereyan ettiği alanların coğrafi eksenli tarifler, ki buna “bozkır veya çölün ilerlediği, ormanın açıl-

masıyla kalmış straight alanlara tutunan” göçmen figürleri de buna dâhildir, kullanmaları tek başına retorik bir canlılık için değildir (1987, 381). Duygulanım bozucu gücünü simgelemek için kullandıkları sözcüğün “yersizyurtsuzlaşma” (142) olduğunu tekrarlamak önemlidir. Son dönemlerdeki makalesinde, “*Space in the Age of Non-place*”, Ian Buchanan “yersizyurtsuzlaştırmanın kişinin kimliğinin tam temelinde olduğu süreci isimlendirdiğini, ayaklarımız altındaki zeminin silindiğini, sel suları tarafından yutulmuş bir nehir kıyısı gibi daima yıkandığını” belirtir (2005, 23). Bu kesinlikle pastoral metaforla, Buchanan bize, tıpkı trans bir yaşamın edebi ve kurgusal hareketi talep eder görünmesi gibi, Deleuze ve Guattari’nin de öznenin yersizyurtsuzlaşmasının hem beden hem de mekân için yaptığını hatırlatır. Bu anlamda, bedenler, binalar veya yamaçlara dayattığımız sözel şekiller nasıl yer değiştirebileceğimiz ve değiştirebileceğimiz konusunda kurucudurlar.

Eğer bu kentli olmayan motifler tesadüfî değilse, bir tür toplumsal cinsiyet göçebeliği mekân hakkında nasıl düşüneceğimiz ve hissedeceğimizin yeniden kurgulanmasını talep edebilir. Deleuze ve Guattari’nin pürüzsüz ve çizgili mekân arasındaki ayrımı, her türden basit taşralı/kentsel karşıtlığına karşı, yaşamın göçebe ve radikal yaşam biçimlerini mekanla/ mekan içinde (ya da mekan olarak) göçebe ve radikal biçimlerinin her mahalde olabileceğini savunur, bu bir milyonluk kentten ziyade Edmonton gibi dağınık yerleşim yerlerinde de olabilir. Bu çizgili / pürüzsüz trans ilişkilerin mekân yapısının kullanışlılığı aracılığıyla düşünmek bakımından, önce Bonta ve Protevi’den ve sonra da Deleuze ve Guattari’den uzun bir alıntı yapmak istiyorum:

Çizgili alan uzamı, da gerçekliği segmentler halinde kompartımanlıyan katı çizgiler çekerek öncelikle şebekelenir ve çizilir, sonra işgal edilir; tümü de daha geniş ya da dar boyutta yuvalanmış bir merkez hiyerarşisi aracılığıyla kontrol edilir... Böylece çizgili mekân, merkezlerden oluştuğu için, uzaklığın, tüm daha önemli ve daha az önemli yerler olduğu fikrinin üreticisidir. Çizgileme, “yer”in hareketsiz bir nokta olduğu ve hareketsizliğin (meskenin) her zaman “amaçsız” yolculuk, gezginlik, gezgincilik ve elbette göçebelikten her zaman daha iyi olduğu “hakikat”-ini bildirir... Kent... daha geniş bir bölgeselliğe izin veren şeydir.

(Bonta ve Protevi 2004, 154)

Pürüzsüz mekân birinci olarak en küçük sapmanın mekânıdır: dolayısıyla homojenliği yoktur, sınırsız şekilde yakın noktalar arasında olması dışında, ve yakınlığı bağlantılandırmak herhangi belirlenmiş bir patikadan bağımsız olarak etkilendir. O görsel bir mekândan ziyade bir temasın, küçük dokunmaların veya temasın manuel eylemlerinin el kılavuzu niteliğindeki eylemleridir.... Pürüzsüz yüzey, oluk ya da kanalsız bir alandır. Bir alan, heterojen bir pürüzsüz yüzey, çok tekil bir çoğulluk türüyle nikâhlıdır: ölçülü olmayan, merkezlenmiş, mekânı “saymaksızın” işgal etmiş rizomatik çoğulluklardır ve “yalnızca ayak işiyle keşfedilebilir”. Onlar kendilerine dışsal mekândaki bir noktadan gözlemlenebilir olmanın görsel koşulunu karşılamazlar.

(Deleuze ve Guattari 1987, 371)

Kodlanmış yolları, haritaları ve kişinin sokakları hareket etmeden görebileceği yüksek straight binalarıyla, kent merkezleri tam da Deleuze ve Guattari’nin çizgilenmiş mekânı tarif ettiklerinde Deleuze ve Guattari’nin aklında olan şeyler gibi görünürler. Belki de onların pürüzsüz ya da göçebe alanı kişinin tuhaf bir kentte dolaştığı rastgele gey barları veya drag gösterileri olmayabilir, ancak bunun yerine, oldukça basma-kalıp bir şekilde taşra queerlerinin ilk öpüşmelerini veya taşralı transseksüellerin gezebildiği, çalışabildiği veya oyun oynayabildiği türde yerleri kastedir. *Queer Nation* çalışmasını değerlendirmede, Lauren Berlant ve Elizabeth Freeman bu aktivist grubun ulusun kendisinin konumlanabildiği kafa karıştırıcı “yer” sorununu başarılı olduğunu önerir; yazarlar “o isimlendirir” derler, “çoğul yerel ve ulusal kamuoylarını; tüm taktiklerini ilerletmede straightenleşmek için teorik bir tutarlılık aramazlar: *Queer Nation*’daki tüm siyaset cadde üzerinde tahayyül edilir” (Berlant ve Freeman 1997, 151). Bu Queer Nation’un taktiklerinin (mesela queer yanlısı enforsiyon dağıtmak için kamusal bir yer olan bir alışveriş merkezini seçmek) belli kamusal versiyonlarını kullanarak, anonimlik olasılıklarını var sayarak ve “sokağı” bir şekilde tüm queerlere ait ve onlarla konuşan bir şekilde tahayyül ederek başarıldığı sürece, tümüyle de doğrudur. Gerçekten de Deleuze ve Guattari’nin onaylamaması ve onların ayrıcalıklaştırmacı pürüzsüzlüğü, bu popüler queer ulusluluğu modeli – ve gerçekten de Onur Yürüyüşü kurumu- sokağın varlığını

(Berlant ve Freeman 1997, 151) ve queer yaşamını bükmek için “doğrudan” merkezsizliğini var sayar.

Deleuze ve Guattari’nin pürüzsüz ve çizgili alan ayrımları, taşra ve kentsel olanın aşırı basitleştirileceğini söylemenin basitçe bir diğer biçimidir. Kamusal geçişin sadece bir soyutlama olduğu transları baltalamak, “sadece ayak işiyle açılan” (Deleuze ve Guattari 1987, 371) bir alan olarak görmekle somut şekilde benzerdir. Yine, bir tarla bir çiftçiye özenle organize edilmiş olarak görüldüğünde, ya da bir işaretler dizisi yerel mukîmler için çizgiler olarak işlev gördüğünde, bu insanlar söz konusu işaretlerin etkisini “kendi bölgelerinin ötesinde bilgi aktarmak için zorunlu güçler” değildir (Bonta ve Protevi 2004, 154), ancak kentsel düşünürler veya planlılar olabilirler. Alanın çizgiselliği oluşa iletken olmadığı sürece bu buyruğa aktif olarak direnilmesi gerekmektedir. Çizgili olan şey, tanımı gereği, uzak değildir. Belki de tam da “uzaklık” kavramını kapsayıcı şekilde yeniden değerlendirilmesi taşra alanı onunla birleşik olması için seçilmiş taşra ve kurumların değişimini yeniden düşünmek gereklidir. Eğer, Deleuze ve Guattari’ye göre, “soruşturma konusu olan beden ve topluluk işgal ettiği alanda birlikte oluşturulursa” (Bonta ve Protevi 2004, 146), kişinin yaşadığı ve hareket ettiği, yerleştiği yerin öznelere tam olarak oluşmuş bir şekilde varlığı bir boş mekândan fazlası olduğu açıktır; daha çok alanlarında, alanlarıyla nerede ve nasıl yaşanacağını seçmek öznenin (özneyi çözenin) teknolojileridir; ve beden/cinsiyet değişimi olarak daha kolay kavradığımız cerrahî ve hormon teknolojileriyle eşittir.

Çizgili alanların kodları ve şebekeleriyle dolaşmamız ve si-kişmemiz önerisi kentte ikâmet etme, sahiplik ve genellikle temsiller veya trans yaşamın beklentilerine sıklıkla eşitleyen örgütlü kent yaşamının değerlenişini yersizyurtsuzlaştırır. Mekân ve hareketi, kişinin toplumsal cinsiyet kurucusu olarak değerlendirmek, Prosser’e karşı, toplumsal cinsiyet kimliğinin ne basitçe bir psişe ya da cilt meselesi olduğu ne de öznenin kendi bedeninin evi olduğu anlamını desteklediğini varsayar. Ancak, eğer hareket etme ve ettirilme tarzlarımız gerçekten de çok yakından sarmalanmışsa, beden değişimi etisinin bu uzaklık ve pürüzsüz alanların yeniden düşünülmesi bakımından neyi çağırıştırır? Kayda-değer bir şekilde, Bonta ve Protevi “çizgili (ve pürüzsüz) olanın coğrafi olmayan oluşumların (*A Thousand Plateaus*’tan alıntı yapacak olursak arzu, müzik ve elbise) özellikleri olabileceğini ve dolayısıyla

insan ya da manzara ölçekli coğrafi amaçlara duyulan ilgiyle sınırlı olmaz” (2004, 155) önermesinde bulunur. Bir başka deyişle sorun,, toplumsal cinsiyet değişimi süreçlerinin aynı zamanda pürüzsüz ya da çizgili olabileceği düşünüldüğünde, pürüzsüz olana doğru çabalayan, “beden aracılığıyla benliğin evi olma”ktan çok bir göçebe olmak için özneyi yerleştirmekten ziyade yersizyurtsuzlaştırmayı amaçlayan, beden morfolojisi pratikleriyle nasıl ilişkileneceğimizdir (Prosser 1998, 83)? Beden değişimi pratiklerini –cinsiyet değişimi de dâhil bir noktadan diğerine olası en straight çizgiyle bir adım olarak kavramak bu projeye karşıt görünmektedir. Beden değişimi pratiklerini – cinsiyet değişimi de dâhil olmak üzere- bir noktadan diğerine en straight olası çizgiyle çekilen bir adım olarak kavramak, bu projeye karşıttır. Kişinin bedenini, (gerçekten de, onu çağırarak kadar somut olmasıyla ilgili) sözel organlar içinde çizgilemek (gerçekten de, onu çağırarakla ilgili münferit olabilmesi için) ve iktidara işaret eden bir artışla bunları belli bir gösteren gücüyle doldurmak, aynı zamanda, kişiyi uzaklıklar yaratan bir şekilde cimsimleşmeyi kodlamak için tehlikeye koyar – kişinin “kendi” bedeninin iki parçası da, kendisini uygulandırır ve aynı zamanda her yerde yaşanan ve aynı zamanda uzaklık yaratan bir şekilde bedenleşmeyi kodlama tehlikesine neden olur –kişinin “kendi” bedeninin iki parçası da, kendisini uygulandırır, ve kişinin kendi” bedeninin iki kısmı da kendini ve ayrıca başka yerde yaşayan ve farklı şekillerdeki biçimleri uygulandırır. Eğer, aksine, kişi formlara karşı karakterler, statiz karşısında harekete ve çizgiliğe karşı pürüzsüzlüğe üstünlük veriyorsa cinsiyet değiştirme en azından mesafe ve sapma üzerinde en fazla sabit bir noktadan diğerine hareket etmeye empatik bir şekilde kayıtsız kaldığında yersizyurtsuzlaştırıcıdır. Bu anlamda, bir hareketlilik ve mekânsallık etiği, cinsiyet değişimi pratiği veya etiği tarafından gerektirilir ve canlandırılır. Eğer, üretken bir şekilde coğrafi uygulanımsal özneyi üretken şekilde yerinden ederse, beden için yeni potansiyellikler de yaratabilir; bu var olan bedenleri yeniden üretmeye odaklanmada, tam da geçiş konseptinde ve de geçişin hazır ve nazır şekilde kentsel evinde takip ettiğimiz giderek artan tutarlı pratiklerde eksik olan bir şey vardır.

Neyse ki böylesi fikirlerin taşra trans yaşamına uygulanabilirliği giderek netleşiyor. Bırakalım kentsel cinsiyet değişim sürecini yöneten ordu yetkili psikiyatristler, cerrahlar ve endokrinolojistlerini, büyük bölümü hastanelere coğrafi olarak erişimi bile olmayan, kentli cinsiyet değişimi sürecini idare

eden çok sayıda taşra cinsiyetin içine eden insan - alışılmadık şekillerde - kendi köy ve kasabalarında alışılmamış müttetikler, sevgililer ve yol arkadaşları buluyor. Teşhis edilebilir trans prosedürlerine eşlik eden hormonsuz, cerrahî operasyonsuz ve kapsamlı tıbbi belgeleme olmaksızın bu ne türde bir transgender fenomen olabilir ki? Deleuze ve Guattari, böylesi şeylerin imkânsız olduğunu varsayabilecek olanlara karşı direniş önerisinde bulunur. Çok daha meşhur(olmayan) platolar-dan birisinde, “How Do You Make Yourself a Body without Organs?”, bir bedeni bir kooperatif organları dizisinin tehlikeleri hakkında açık şekilde konuşurlar. “Organsız beden” deyiimi, (uzman literatürde BwO olarak kısaltılan), bedensel uyum ve birlik kavramına direnir ve transgender bedenlerin dinamik karakterini akıldan tutma çağrısı yapar – belli organlar kazanmış veya çıkarılmış olmasının, özneliklerinin orijinalliğini oluşturduğu trans insanların istekleriyle çatışma halindeki tanımlayıcı bir bedensel örgütlenmenin dağıtılması pahasına bile olsa. Deleuze ve Guattari genel olarak bedenler ve organları yazarken, onların yorumları özel olarak cerrahî/toplumsal cinsiyet değiştirmeye dirençle olduğu şeklindedir. Bedenin belli kısımlarını belirli anlamlarla özdeşleştirerek, “kısmî-nesneler” üzerine odaklanmaya dair yaptıkları çağrı, görüş alanı içindeki her şeyin derisinin yüzölüp, doğranıp anatomileştiren ve sonra da şeyleri rast gele geri dikmeye devam eden gözü dönmüş bir deneysel yaklaşımdır (1987, 171). Yazarlar, kısmî nesne yaklaşımını ve onun “parçalarına ayrılmış” kısmî-nesne yaklaşımını (172) BwO ile onun ne orijinal bir birlik ne de daha muammalı bir şekilde bir organizma içinde içerilebileceği veya tek bir tekil beden tarafından kontrol edilebileceğini var sayar. Bu son nokta üzerine, yazarlar “‘benim’ organsız bedenim değil ancak ‘ben’ (moi) üzerinde olduğunu veya benden kalan şey” olduğunu önerir (161). BwO süresiz bir biçimde bitimsizdir ve onlar aracılığıyla hareket ettiğimiz kadar çevremizin de bizi hareket ettirdiğini var sayar.

Bu türden organsız transgender yaşayan birisinin bedeni veya toplumsal cinsiyeti hakkında zorunlu olarak yersizyurtsuzlaştırıcı hiçbir şey yoktur.² Böylesi bir transgenderin kurgulanması yine de mümkündür, bununla birlikte – geçiş, gece yaşamı, toplum ve geçiş imkânsızdır veya öyle görünür- bu durum bize, toplumsal cinsiyet kimliğini tıbbi prosedürler üzerinden polisleştirmeyi kapsadığını hatırlatır. Bize ayrıcalıklı belirli organlar verecek ve bedeni entegre bir bütün olarak görececek bir öznelik sistemini yersiz yurtsuzlaştırmak zo-

runlu olarak birinin bedenini bir parçalar topluluğuna ya da görünüşte fragmanlar dizisine çevirmeyi, bu işin içinde gayet uygun olabilmeyi gerektirmez. Deleuze ve Guattari’nin not ettiği gibi, özne olarak işlemek değişimi etkilemek için zorunludur: “Önem ve özneleştirmeyi küçük destekler halinde tutmanın gerekli durumlar talep ettiğinde onları kendi sistemlerine karşı çevirmek gerekir” (1987, 160). Toplumsal cinsiyet ve transseksüel özneler var olmaya açıkça devam eder ve edecektir de ve bunu güçlü gerekçeler için yapacaktır – ancak neyse ki onu yerleştirmekten ziyade toplumsal cinsiyeti yersiz yurtsuzlaştırmanın bir yolu olarak, kendi alışkanlıklarını ve topraklarını ayırmak için, bir sorunu çözmekten ziyade deneyimlememize yardımcı olmak için ve bizi bir noktadan diğerine doğru götürmekten ziyade bizi şımarıklaştırmanın bir yolu olarak.

Anlaşılmaz transgenderler

Ekim 2007, Los Angeles, California. Burada önce aşırı heyecan duyduğum çoğu taşralı çocuk gibi ben de yeni bir tuhaf kentin önerdiği her şeyin avantajını almak zorunda hissediyordum – belki de bu seyahat fırsatını boşa harcamamak için. “Laura’yı Kanada’da bir erkeğin ismi olarak kullanmanızın ne kadar tuhaf olduğu” hakkında on dakikalık bir sohbetin ardından otel kapıcısı benim kredi kartımı kabul ettikten birkaç saat sonra, Los Angeles Soykırım Müzesi’ni ziyaret ettim. Yaşlı bir kadın bana yaklaşıp, kendisini hayatta kalan bir çocuk olarak tanıdım ve öyküsünü dinlemem için bir banka oturmam için ısrar edene kadar boş odaları tereddütle izledim. Ebeveynleriyle Fransa’da gizlenmelerini anlatır ve müze gezmek için çok hoş bir genç adam olduğunu söylediğinde, şöyle düşündüm: Eğer sorarsa ismimi ona nasıl söyleyebilirdim? Onun “genç adam” adlandırmasını kabul etmem ve kendi adımın “Laura” olması arasındaki acayipliği aldatıcı olarak değerlendirebilir miydi? Dokuz yaşındaki bir çocuk olarak, etrafında ne olup ittiğini anlayıp anlamadığını sordum çünkü o ve annesi Yahudi olmayan bir hanede gizlenmiş ve yakınlardaki bir mağarada yaşayan babası için gizlice yemek götürmüştü. Onun yanıtı, böylece benim çiçeği burnunda kentsel transgender deneyiminin tehlikeleri ve zevklerini açıklamaya çalışırken benim de diğerlerine önerdiğim bir yanıtı yankılamıştı: “İnsanların sana baktıklarında ne düşündüklerini asla bilmemenin ne gibi bir şey olduğu hak-

kında hiçbir fikrin var mı? Anlaşılabileceğinden korkmak?” Bir personelin zamanın yaklaştığını açıklaması, hatırı sayılır bir şekilde zorlu ve önemli olabilecek bir sohbetin kısa olmasına neden oldu. Aynı gün daha sonra, neredeyse çöle dönmüş Sunset Bulvarı’nda dolaştım ve Dr. Tea’s diye anılan bir mekâna geçtim. Kaldırımda bir çalışan bana bir örnek fincan uzattı ve “Efendim, eminim biraz çaya ihtiyacınız vardır!” dedi. Bu inancında yalnız olmadığını düşündüm. Ancak tam anlamıyla da aynı fikirde değildim. “Uyuşturucu kullanıcısı ya da mazoşistin aldığı şey aynı zamanda farklı bir şekilde de alınabilir mi... dolayısıyla uyuşturucu kullanmadan uyuşturucu kullanmak bile mümkün olabilir mi, yani safsuyla sarhoş olabilmek?” (Deleuze ve Guattari, 1987, 166).

“Onaylanmanın” herkesin sizi tanıdığı küçük bir kasabada boş bir nosyon olma biçimini düşünüyorum ve taşradaki insanların kentsel queer teori tarafından geniş ölçüde göz ardı edilebileceği biçimlerin onaylanmaktan daha neşelendirici bir şey deneyimlememize izin verip vermeyeceğini merak ediyorum: anlaşılmazlık. Deleuze ve Guattari şöyle yazar: “Anlaşılma-oluş ne ifade eder... Birinci yanıt şu olacaktır: başka birisi gibi... gerçek bir kopuştan sonra, kişi..... tıpkı başka birisi gibi olmada başarılı olur. Fark edilmeden kalmak hiçbir anlamda kolay değildir.... O bir oluş meselesidir” (1987, 279).³

Eğer kentsel sosyal yaşamlar evlerimizde, avlularda ve karanlık alanlarda “sanal bir mekândan ziyade” bir kent caddesi, kulübü, organizasyonu veya geçit töreninde cereyan ediyorsa kendimize herhangi bir kentsel post-flaneur’ün bir süre için sormamış olduğu bir soruyu sorabiliriz: Hem kent merkezli queerlik teorileri hem de kültürümüz tarafından büyük oranda görülmemiş kalmak, neye benzer? Bu “ayırt-edilemezlik” (279) kulağa bazı post-modern toplumsal cinsiyet teorileri tarafından sunulan türde cinsiyetin okunsaksızlığı gibi gelebilirse de, belirsiz toplumsal cinsiyetin görünürlük aşımı kendi değerini taşıya bile Deleuze ve Guattari’nin yazdığı biçimiyle “algılanmak için çok fazla” olabilir. Bunun yerine, anlaşılma-oluşun fark etmenin altında yatar ancak hâlâ başka herkes “gibi”dir (280). Bu açıklamada, anlaşılma-oluşun “tuvalette” olduğundan tümüyle farklıdır çünkü taşralı queerler çok sıklıkla anlaşılır. Anlaşılma-oluşun queer yaşamı tatmin etmenin bir biçimi üzerindeki bir moladan başka bir şey olarak görerek, bu anlaşılma-oluşun ortaya çıkanın ve geçişte olanın teleolojisini keser. Böyle yaparak, Deleuze ve Guat-

tari (geçişten ziyade) anlaşılma-oluşun, kentsel (aksi takdirde güya görünmez olacaktır) trans insanların temin ederek veya soğuyarak bulabileceğini savunan bir trans yaşam versiyonu türü önerir: sürekli olarak kişinin anlaşılma-oluşunu yönlendirerek, kişinin transgender olarak kabul edildiği ve anlaşıldığı veya kabul edildiği yerleri aramaktan ziyade, taşralı transgender tarzlarını ve orada gerçekleşebilecek çok farklı etkiler ve yaşamları mümkün kılan anlaşılma-oluşun ve kabul yokluğu olabilir – çocukluk süsleri bir anlatıya ya da bir yetişkine eklenmediği, duygulanımların tümüyle oluşmuş ve yerleşik bir özneye eklenmediği ve görünüşe bakılırsa bedensel uyumun erken ölüm nedeni olmaması gereken ve dönüşen bedenler veya anlaşılma-oluşun olan bedenlerin her birinin beklenmedik şekilde yersiz yurtsuzlaştırıcı biçimde toplandığı bir anlaşılma-oluş bu; eğer bir sonraki durağa gidecekse, bir sonraki arzu, bir sonraki toplumsal cinsiyet, bir sonraki...?

Notlar

1. “transgender”i, şemsiye bir terim olarak kullanırken, aynı zamanda “transgender”, “transseksüel”, “toplumsal cinsiyetin içine eden”, ve hatta “queer” terimlerini bu sayfalarda hayal etmeye çalıştığım moleküler, duygulanımsal, yerinden edilmiş ve kimlik siyaseti olmayan bir cinsiyet değişimi versiyonunun bir işareti olarak kullanıyorum. Ayrıca, bu kelimelerin bazı cemaatlerde çok özel tanımlamalar ve geleneklere sahip olabileceğini, anlamlarının ve hatta önemlerinin bir şekilde yer değiştirebildiğini belirtmek önemlidir. Örneğin, birkaç yüz yıllık bir deniz kasabasında –transseksüellik teknolojilerinin mevcut olmadığı ya da geniş ölçüde karşılanamaz olduğu (malî ya da öteki türlü) bir yer, (kentsel) transseksüellik ve transgender arasındaki bir ayrım, yerel cinsiyetin içine edenlerin aynı şekilde yaşamlarına dayanan bir farklılık mıdır? Bu tanımlamalar toplumsal cinsiyeti örgütlemenin – kimliklerden kapsamlı bir şebeke yaratmasının diğer yollarını mı organize eder? O halde, farklı yer, hareket ve eşit olarak duygulanımsal pratikler bakımından, hareket ve eşit olarak duygulanım (ve, bazen de daha) kurucu ve trans yaşam olarak belirsiz operasyonlar, hormon terapileri ve geçişler olarak görme konusunda Prosser’i (1998) izliyorum.
2. Burada cinsel organlar üzerine “organlar” kelimesiyle yapılan cinas, Deleuze ve Guattari’nin yukarıda anlatılan “organsız beden” (BwO) terimine dayanır ve yazarlar bu kavram aracılığıyla tam bir organizmaya dayanmayan veya “kısmi-nesneler” üzerine odaklanmayan bir tecessüm ve topluluk düşüncesi ekseninde bir esinlenme yaratmayı umarlar (1987,171). Organları bir organizma halinde çalıştırmak beden (veya, daha kullanışlı bir kelimeyle söylersek, beden kısımlarını tekil bir tutarlı özne türü halinde organize etmek), Deleuze ve

Guattari'nin yazdığının karşısında ve diğer toplumsal cinsiyetleri ve (onların) yerellerini majinalize eden tam da uzaklık anlamını teşvik eden beden çizgilenmesi (merkezleme, eve getirme) türünde bir şey yaratacaktır. Dolayısıyla, "organlar" cinsel organlara indirgenebilir değilken, az ya da çok BwO'ya doğru çaba gösterebilecek belirli teklil cinsel organ (ve pratikleri da onunla ilgili pratikler) eksenleri mevcuttur. Cinsala ortaya konan sorun, o halde, cinsel "organlar"ın toplumsal cinsiyete merkeziliğini yeniden düşünmemiz gerektiği talebini organsız transgender kavramının ne şekilde yapabileceğidir?

3. Deleuze ve Guattari'nin *A Thousand Plateaus* geçiş ve onların "kadın oluş" deyişleri arasındaki farklılığı – ancak aynı zamanda olası bağlantıları da- öne sürmek için transseksüelliği açıkça adres gösterdiği bir paragraf vardır: "Bizim isimlendirdiğimiz şey kütesel bir varlıktır, mesela, kadın biçimiyle, doğuştan sahip olduğu organlar ve fonksiyonlarla ve bir özneye atfedilerek tanımlanan bir kütesel varlıktır. Kadın-oluş, bu varlığı veya kişiyi taklit etmiyor veya onu içinde dönüştürmeyi başlatmıyordur. Bununla birlikte biz belirli homoseksüel erkekler arasındaki taklidin önemini ya da taklit anlarının önemini, abartmıyoruz; belli travestiler açısından çok daha az devasa gerçek dönüşüm denemeleri mevcuttur. Tüm söylediğimiz kadın oluşun bu birbirinden ayıramaz yanlarının önce bir başka şeyin fonksiyonu olarak anlaşılması gerektiğidir: kadın formunu taklit etmeyen ya da var saymayan ancak hareket ve dinlenme ilişkisi ya da uzaklık bölgesi veya bir diğer deyişle, bizde moleküler bir kadını üreten, moleküler kadını yaratan bir mikro feminenlik ilişkisine giren parçacıkları neşreden bir şey.
4. Transgender onaylanma modlarıyla anlaşılmalığın bu versiyonu Deleuzyen "kadın oluş"(279) kavramının anlamını yorumlamanın üçüncü bir yolunu sunar. Bu ya transseksüellik olarak kolaylıkla yanlış anlaşılabilen veya metafor alanına straightleşen bir deyimdir. Eğer transgender geçişin bir tür Deleuzyen anlaşılmalığa sahip olma potansiyeline sahipse onların radikal kadın oluş süreçlerinin, gerçekten de cinsiyet geçişinin sözel bir formuyla ilgili her şeye sahip olabileceği açıktır.
5. Bu anlaşılmalık türüne Kelly Oliver (2001) *Witnessing: Beyond Recognition*'de öne sürdüğü tezde öznelliğin kavrama modeli olarak yeniden döner. Devamla, bizim ana hedefimiz olarak kentselliklerin yeniden kavranışını alan politik projelerden endişelendiğini hatırlatabilir. Yazar bunu şöyle belirtir: "Ezilen insanlar baskın kültür tarafından kabul edilme yoksunluğuna cevaben kabulün kendisi için mücadelelerde yer alabilir; daha az aşikâr olan şey kabulün kendisinin baskı ve tahakküm patolojisinin bir parçası olduğudur." (23).

Kaynakça

- Ahmed, Sara. 2006. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press.
- Berlant, Lauren ve Elizabeth Freeman. 1997. "Queer Nationality". *Queen of America Gos to Washington City: Essays and Sex and Citizenship*. Durham: Duke University Press.
- Bonta, Mark ve John Protevi. 2004. *Deleuze and Geophilosophy. A Guide and Glossary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Buchanan, Ian. 2005. "Space in the Age of Non-place." *Deleuze and Space*'te. Ed. I. Buchanan ve G. Lambert. Edinburg: Edinburgh University Press.
- Cvetkovich, Ann. 1992. *Mixed Feelings: Feminism, Mass Culture and Victorian Sensationalism*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- 2003. *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality and Lesbian Public Cultures*. Durham: Duke University Press.
- Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi, Londra: Athlone Press.
- Janoff, Douglas Victor. 2005. *Pink Blod: Homophobic Violence in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.
- Oliver, Kelly. 2001 *Witnessing: Beyond Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Prosser, Jay. 1998. *Second Skin: The Body Narratives of Transsexualite*. New York: Columbia University Press.
- Stryker, Susan. 2007. "Transgender Feminism: Queering the Woman Question". Edmonton, University of Alberta'da verilen ders, 8 Mart.
- Weston, Kath. 1995. "Get Thee to a Big City: Cinsel Tahayyül ve Büyük Gay Göçü." *GLQ* 2(3): 253-78.

Homo Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek

Jasbir Puar

Çeviren: Işık Ergüden

2007 yılındaki *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (bundan böyle *TA* diye anılacaktır) başlıklı monografimde, gey ve lezbiyen öznelere gösterilen “kabul” ve “hoşgörü” nün, ulusal egemenlik hakkını ve yeteneğini ölçen bir barometre olabilmesindeki karmaşık mekanizmayı kavrayabilmek için “homo-milliyetçilik” kavramsal çerçevesini geliştirmiştım.¹ Ulusun hetero-normatif olduğunu ve queer'in özünde ulus-devlet karşısında yasadışı olduğunu 1990'lı yıllarda gayet açık seçik ve şamatalı bir şekilde ilan etmiş olan ulus-aşırı feminist söylemin standart nakaratından ve queer teorilerden giderek iyice rahatsız olmuştım. “Amerikan istisnacılığı”² söylemi ABD'deki ulus-devlet inşasında her zaman yaşamsal bir rol oynamışken, *TA*, cinselliğin nasıl olup da Amerikan yurttaşlarının eklemlenmesinde, toplumsal cinsiyet, sınıf ve ırk gibi hem ulusal hem ulus-aşırı temel bir oluşum halini alabildiğini incelemektedir. Bu anlamda, homo-milliyetçilik, bir ulusun “gey dostu” statüsünde olmasının, öncelikli olarak nasıl ve niçin arzulanır olduğunu anlamak ve tarihselleştirmek bakımından geliştirilmiş analitik bir kategoridir. Modernite gibi homo-milliyetçiliği de reddedebilir ve yeniden anlamlandırabiliriz, fakat dışında kalamayız: Bu, hepimizi koşullandırmaktadır.

Örneğin *TA*'da, 2003 yılında “Amerikan devletinin Lawrence'a açtığı dava”da, rıza göstermiş yetişkinler arasında özel alanda yaşanan sodomiye suç olmaktan çıkaran yüksek mahkemeye LGBTQ aktivistlerinin cevaplarını eleştirel biçimde sorgulayarak, ırkçı bir gözetim, kapatma ve sürgün rejiminin şahsi hakların ve ekonomik özgürlüğün taşıyıcısı olan queer liberal öznenin kutsanmasını nasıl onayladığını

açığa çıkarttım. *TA*, homo-milliyetçiliğin nasıl küreselleştini gösterirken, dahası, cinsel bakımdan tedrici bir çokkültürlülüğü kapsayarak yabancı bir müdahaleyi haklı çıkarıp Amerikan emperyal yapılarını nasıl alttan alta desteklediğini gösterir. Örneğin, Ebu Garib fotoğraflarının yol açtığı meşrulaştırma ve öğütler, Müslüman erkek cinselliğinin hem aşırı queer hem de tehlikeli biçimde modern-öncesi görüldüğü Oryantalist yapımlarına dayanmaktadır. Ebu Garib etrafında üretilen söylem alanı, homo-normatif Amerikan uyrukluları “demokratik” işgali savunmaya yöneltir.

Bir kavram olarak homo-milliyetçiliğin çeşitli ulusların aktivist ve akademik çevrelerinde farklı yollardan yayılıp benimsendiğini, yeniden ifade bulup eleştirildiğini görmek benim açımdan hem mütevizılaştırıcı hem de çok ilginç bir deneyim olmuştur; bir yanlış düzeltmek amacıyla değil tartışmayı kışkırtmak amacıyla tasarlanmış bu kitabı yazarken benim asıl niyetim üretici ve yapıcı bir tartışmaya yol açmaktı. Homo-milliyetçi dil Kuzey Amerika, Avrupa ve şimdi de Hindistan'daki akademik ve aktivist projelerde ortaya çıkmıştır. Örneğin “Homo-milliyetçiliğe hayır!” adlı Paris ek-senli bir grup Paris'te Gaypride için önerilen kampanyaya, ulusal sembol olan beyaz horozun seçilmesinden dolayı itiraz eder.³ 2011 yılında cinsel demokrasi üzerine Roma'da düzenlenen bir konferans World Pride'ın şehrin en yüksek göçmen oranına sahip bölgesinde düzenlenmesini gündemine alır ve Vatikan'a olduğu kadar Avrupa çapındaki örgütlerin göçmen-karşıtı politikalarına da itiraz eden selüker bir queer politikası talebine umut bağlar. Ve aşağıda tartışacağım üzere, İsrail'in gey dostu halkla ilişkiler kampanyasını eleştirenler,

"pinkwashing"i* ya da İsrail'in Filistin işgalini (cinsel) moderniteyle ölçülen uygarlık anlatılarıyla yeniden anlamlandır-
mak için LGBTQ-dostu imajını öne çıkarmasına itiraz eden
çok sayıda koordineli hareketle birlikte davranırlar.⁵

Kuzey Amerika'da, birçok Avrupa ülkesinde, Filistin/İsra-
il'de ve Hindistan'da olduğu gibi, "viral" yolculuklar yapan
homo-milliyetçilik kavramının aktivist örgüt platformların-
da daha sınırlı uygulama alanları bulduğu da vakidir. Ben,
homo-milliyetçiliği bir suçlama, bir kimlik, kötü bir politi-
ka olarak düşünmek yerine, devletin oluşumunu ve moder-
nite yapısını, jeo-politik ve tarihsel güçlerin bir topplaşması,
kültürel ve maddi kapitalist birikimde neo-liberal çıkarlar,
biyo-politik devletin nüfus denetim uygulamaları ve özgür-
lük, kurtuluş ve haklar söylemine duygusal yatırım şeklin-
de kavramanın analizi olarak düşündüm. Dolayısıyla, ho-
mo-milliyetçilik gey ırkçılığının eşanlamlısı değildir veya gey
ya da lezbiyen kimliklerin muhafazakâr politik imgelemce
kullanılmasının bir yolu da değildir; keza farklı bir kimlik
politikası da olmadığı gibi, iyi queer'lerle kötülerini ayırt et-
menin yola da değildir, bir suçlama ya da tavır hiç değildir.
Daha ziyade, modernitenin bir vechesidir ve korumaya layık
(bazı) homoseksüel grupların ulus-devletlere dahil oluşuyla
belirlenen tarihsel bir değişimdir; devlet, kapitalizm ve cin-
sellik arasındaki ilişkinin kurucu ve temel bir şekilde yeniden
yönlendirilmesidir. Homo-milliyetçiliğin bir iktidar anali-
zi olarak anlaşıldığı bu tarihsel momentin homo-milliyetçi
olduğunu söylemek, bu durumda, ulusal ve ulus-aşırı poli-
tikaların olasılık koşulu olarak bunu öne koymak anlamına
gelir. Queer topluluklar içinde neoliberal ekonomilerin evcil-
leştirme ve özelleştirmesine giderek artan başvurunun parçası
olan homo-milliyetçilik özünde lezbiyen ve gey liberal haklar
söyleminin derin bir eleştirisidir; ve bu hak söylemlerinin,
bazı toplulukların sınırlandırılması ve dışlanması pahasına
diğer toplulukların -kültürel ve yasal- yurttaşlığa erişimini
sağlamaya devam eden ilerleme ve modernite anlatılarını na-
sıl ürettiğini gösterir. Gey hakları için ilerleme anlatısı, ırksal
ayrımcılığa uğramış başkalarının sırtından inşa edilmiştir; bu
başkaları için bu tür bir ilerleme ya bir vakitler erilişmiş fakat
şimdi yolundan sapmış bir şeydir ya da henüz erişilmemiştir.
Dolayısıyla ben homo-milliyetçiliği, güçlerin, duygulanımların,
enerji ve hareketlerin yersizyurtsuzlaştırılmasıyla yeniden
yerliyurtlulaştırılmasının birleşmesi olarak teorileştirdim. Bu
proje Amerika Birleşik Devletleri'nin 11 Eylül sonrası politik
ortamında doğarken, homo-milliyetçilik de gelişen bir süreç-

tir; bir anlamda "sivil haklar dönemi"nden beri gelişim gös-
termekte olup, tek bir zamansal an olarak sadece 11 Eylül'le
bağdaşmaz.

Homo-milliyetçiliğin "pinkwashing" ve Filistin'le ilgili ola-
rak aşağıdaki kısa tartışması, benim homo-milliyetçiliği kim-
lik ya da politik tavır olarak görmememi sağlayan karmaşık
yolları kanıtlamaya yardım edebilir. Homo-milliyetçilik ve
"pinkwashing" paralel olgular olarak görülmemelidir. Ter-
sine, "pinkwashing" homo-milliyetçilik sayesinde ve bunun
içinde mümkün kılınmış bir tezahür ve pratiktir. "Pinkwas-
hing"ın tersine, homo-milliyetçilik başlı başına bir devlet
pratiği değildir. Daha ziyade, devlet pratiklerinin, queer ti-
cari kültürünün ve insan hakları paradigmalarının ulus-aşırı
dolaşımlarının ve İslamofobinin giderek kökleşmesi gibi
global olguların tarihsel olarak çakışmasıdır. Ulus-devletlerin
şimdi "homofobi" karşısında "gey-dostu" statüyü kendileri-
ne hak tanımalarına yol açan koşullardan bazıları bunlardır.
Homo-milliyetçilik ile "pinkwashing"ın birleşmesi, çeşitli bi-
çimlerde homo-milliyetçiliğin queer istisnacılığını sonunda
yeniden-üreten iyi niyetli eleştirilere ya da politik tavrılara
yol açabilir.⁶

Dolayısıyla, "pinkwashing" ile homo-milliyetçilik arasındaki
ilişkilerin ya da, daha kesin bir ifadeyle, İsrail "pinkwashing"ı
gibi bir pratiği mümkün ve daha baştan okunur kılan ho-
mo-milliyetçiliğin global koşullarının ayrıntılı bir haritasını
çıkarmak önemlidir. Ben, İsrail "pinkwashing"ını iktidar ağ-
larının daha geniş global bir sistemiyle ilişkilendirerek, böyle
bir pratiği mümkün kılmak için bir araya gelen bir yığın ak-
törü göstermekteyim. "Pinkwashing", İsrail demokrasisinin
temsilcisi olarak LGBT örgütlerinin sinikçe öne çıkarılması
için yaygın kullanılan bir etiket oldu. Bir kısaltma olarak kul-
lanımı yaygınlaştığından, daha geniş bir jeo-politik bağlam
içine yerleştirilmesi gerekir. Başka deyişle, "pinkwashing,"
hem tarih hem de global uluslararası ilişkiler önem taşıdı-
ğı için işler. Böylece, İsrail devletine meydan okumak temel
önemdeyken, bunu, işbirlikçi aktörlerin yelpazesini bilerek
yapmak gerekir. Tarihsel olarak konuşursak, yerleşimci sö-
mürgeciliğin, kadınların ve çocukların ardından şimdi de
homoseksüeller gibi kullanışlı figürlerin korunmasıyla kendi
şiddetini eklemllediği uzun bir tarihi olmuştur. "Pinkwas-
hing," "kurban" topluluklar etrafındaki bu samimi retorik
uzun geleneği içinde emperyal/ırkçı/milliyetçi şiddeti meşru-
laştırmanın yeni bir yoludur. Dahası, "terörle savaş"ın başlan-

gıcından beri İslamofobi çoğalıp yaygınlaşmış olsa da, yine de farklı biçimler altında 11 Eylül'den eskiye dayanmaktadır (örneğin Edward Said İslamofobiyi Soğuk Savaş'ın sonundan itibaren dönemlendirmiştir). “Pinkwashing”, kısmen, “radikal İslam” ya da “İslam faşizmi” hayali tehdidine karşı ABD'nin ve Avrupa'nın haçlı seferlerinin ürettiği söylemsel ve yapısal dolaşımlar içinde işlemektedir.

Dolayısıyla, bu kapitalizmin bir işlevidir. Neoliberalizmin uyumlanıcı ekonomik yapısı, çeşitli etnik ve azınlık grupları pazarlama stratejileri yaratır; örneğin gey-dostu olan ve olmayan yerler arasındaki söylemsel ayrım üzerinde inşa edilmiş gey ve lezbiyen turizm endüstrisi üretimini normalleştirir. Bu benim “insan hakları sınai kompleksi” diye adlandırdığım şeyden bağımsız değildir. Gey ve lezbiyen insan hakları sanayisi, kimlik politikalarını, “toplum önüne çıkma,” kamusal görünürlük ve toplumsal ilerlemenin başat barometreleri olarak yasal önlemleri öne çıkartan Avrupalı-Amerikalı kimlik yapımlarını (cinsel kimlik kavramını zikretmeden) çoğaltmaya devam etmektedir.

Tarihle iktisadın bu bağlantısı içinde, İsrail homo-milliyetçiliğin öncüsü olarak görülür; Filistin'in giderek artan şiddette işgaliyle ilişkili olarak kimi homoseksüel örgütlerin normalleşmesini teşvik bakımından gayet mükemmel bir konumdadır. İsrail'in bu homo-milliyetçi tarihi ya da İsrail'de LGBT haklarının yükselişi, özellikle Oslo sonrası Filistinlilerin haklarına yönelik giderek artan ayrımcılıkla atbaşıdır. Dahası, ABD İsrail'deki “pinkwashing”in etkili olmasından büyük ölçüde sorumludur; çünkü bu büyük ölçüde ABD yurttaşlarına, İsrailli büyük mali destekçilere ve daha genel olarak İsrail'e yatırım yapabilecek mali kaynakları ve siyasal sermayeleri olan Avrupalı-Amerikalı gey'lere yöneliktir. ABD'nin yerleşimci sömürgeciliği İsrail'in yerleşimci sömürgeciliğiyle ayrılmaz bağlar içindedir. Bunların mali, askeri, duygusal ve ideolojik bakımdan iç içe geçmeleri sayesinde, bence ABD ve İsrail -ülke içi, bölgesel ve global- üç ayrı basamak düzeyinde işleyen güncel jeo-politik homo-milliyetçiliğin en kapsamlı velinimetleridir.

Bu makale yazarının izniyle Türkçe'ye çevirilmiştir.

Notlar

- 1 Jasbir Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2007), 4.
- 2 Göçmenler tarafından kurulduğu için ABD'nin diğer ulus-devletlerden farklılığını varsayan politik-felsefi görüş (ç.n.).
- 3 Laura Thouny, “L’affiche de la gay pride, pomme de discorde entre association,” *Le Nouvel Observateur*, <http://tempsreel.nouvelobs.com/societe/20110417.OBS1451/l-affiche-de-la-gay-pride-pomme-de-discorde-entre-associations.html> (erişim tarihi: 17 Ocak 2013).
- 4 Herhangi bir ticari ya da politik kurumun olumsuz imajını düzeltmek amacıyla “gey-dostu” görünümü öne çıkartıcı uygulamalar içine girmesi (ç.n.).
- 5 Kısa bir tarihçe için bkz.: <http://truth-out.org/news/item/12553-de-pinkwashing-israel> and <http://www.pinkwatchingisrael.com/about-us/> (erişim tarihi: 17 Ocak 2013).
- 6 Bu tartışma için bkz. in *jadaliyya*: Jasbir Puar ve Maya Mikdashi, “Pinkwatching and Pinkwashing: Interpenetration and Its Discontents,” *Jadaliyya*, 9 Ağustos 2012, http://www.jadaliyya.com/pages/index/6774/pinkwatching-and-pinkwashing_interpenetration-and-; ve Heike Schotten ve Haneen Maikey, “Queers Resisting Zionism: On Authority and Accountability beyond Homonationalism,” *Jadaliyya*, 10 Ekim 2012, http://www.jadaliyya.com/pages/index/7738/queers-resisting-zionism_on-authority-and-accounta.



QUEER ÇALIŞMALARI

Gilles Deleuze ve Félix Guattari: İçkin Bir Aksiyomatik Sistem Olarak Kapitalizm ve Sınırları

Mustafa Demirtaş *

Gilles Deleuze and Félix Guattari:
Capitalism as an Immanent
Axiomatic System and its Limits

Özet

Deleuze ve Guattari tarihsel gelişim içerisinde kapitalizmi diğer toplumsal formasyonlardan ayırırlar. Bu ayrımın kapitalizmin tarihsel özgünlüğünü ortaya koymaya çalışırlar. Deleuze ve Guattari için kapitalizm, diğer toplumların kodladığı akışları serbest bırakan eğilimiyle kendini belli eder. Bu çalışmada, bu eğilimin nasıl bir süreçle ortaya çıktığı irdelenecektir. Bununla birlikte, kapitalist mekanizmanın serbest bıraktığı akışlar üzerine nasıl bir kontrol mekanizması devreye soktuğu ele alınacaktır. Bu mekanizma, kapitalizmin iç sınırlarını oluşturur ve bu sınırları devamlı ileriye taşır. Fakat kapitalizmin kendisinden ayrı olarak düşünülemeyeceği bir de dış sınırı söz konusudur. Bu çalışmada, kapitalizmin dış sınırının nasıl açığa çıktığı ve kapitalizmi tehdit edecek bir güç olarak varlığını nasıl sürdürdüğü gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Kapitalist makine, arzu, kodlama, aksiyomatik, şizofreni.

Abstract

Deleuze and Guattari distinguish the capitalism from other social formations in the historical development. They determine the historical specificity of it by this distinction. For them, capitalism manifests itself by setting free the flows of which other social formations codify. The process in which this tendency come into being will be examined here. Also, it will be discussed how and by which mechanism the capitalism controls the flows that it sets free. This mechanism constitutes the inner limits of capitalism, but it continually expands these limits. On the other hand, an external limit will come into question which can not be separated from capitalism. In this study, it will be tried to show how this external limit of capitalism emerges and how it survives as a potential power threatening capitalism itself.

Keywords: Capitalist machine, desire, codifying, axiomatic, schizophrenia.

Deleuze ve Guattari *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni I* kitabında bir arzu soykütüğü sunarlar ve arzunun molar bastırılışının soykütüğünü biçimlendiren üç tip toplumsal formasyondan söz ederler: Yerliyurtlu makine, despotik makine ve kapitalist makine. Ancak kapitalist makinenin kendisini önceleyen toplumsal formasyonlar karşısında indirgenemez bir farkı vardır: Diğerleri arzu akışlarını kapmaya ve kodlamaya çalışırken, kapitalist makine tam tersine kodları çözer. Ama eğer böyleyse kapitalizme karşı koymanın imkânsız olduğunu söylememiz gerekmez mi? Kodlara karşı bir direniş mümkünken kodsuzlaşmaya –özellikle tekrar kodlamayı savunmuyorsak– nasıl direnilebilir? İşte bu sorular bizi kapitalizmin sınırları konusunu düşünmeye iter.

Deleuze ve Guattari, toplumun bedeni üzerindeki arzu akışlarının belirlenmesini sağlayan yüzeyi *socius* olarak adlandırırlar. “Sociusun işi arzuyu kodlamaktır” (Deleuze& Guattari, 2012: 188). Arzu akışlarını kodlayarak, onların kaydını tutarak kaydedilmeyen ya da yönlendirilemeyen hiçbir akışın kalmamasını sağlamaktır. Bu kayıt sürecinde, “kadınlar, çocuklar, hayvan sürüleri, tohum, sperm, bok, menstrüel kan vb. Tanrı’nın lütuflarına dönüştürülür ya da onlara başka simgesel değerler ve böylelikle önceden sahip olmadıkları toplumsal işlevler verilir” (Buchanan, 2014: 140). Bu sayede temel olarak kodlama gerçekleştirilir ve arzu kodlanarak toplumsallaştırılır.

Deleuze ve Guattari tarafından arzu akışlarının kodlanması, yani toplumsal makinenin ilk örneği yerliyurtlu makinedir. Yerliyurtlu makine –ilk *socius* biçimi– ittifak bileşimlerini tesis ederek arzuyu kodlar ve kodlama faaliyeti arzu akışlarını belli toplumsal düzenlenişler içinde yeryurt sahibi kılar. Yerliyurtlu makinenin kayıt işlevi kodlama yoluyla gerçekleştirilir. Onun kodlaması, arzunun kodu çözülmüş akışlarından duyulan genel bir endişeyi ve huzursuzluğu ifade eder.

Tarihsel gelişim içinde yerliyurtlu makinenin arzu akışlarını kodlamada yetersiz kaldığında ya da yerliyurtlu makinenin ölümüyle birlikte despotik makine bir çeşit üst-kodlama tesis ederek yeryurtları kendi kapsamına alır. Diğer bir deyişle, ilk kapma aygıtı olan despotik makine ilkel tarım cemaatleri üzerinde yükselerek, onları üst-kodlar. Böylece despot bir imparatorun –yeni makinenin *socius*’u artık despotun kendisidir– iktidarına boyun eğdirir. İşte devletin anlamlar rejiminin kendisi bu üst-kodlamadır (Deleuze& Guattari, 2005: 428). Devletin üst-kodladığı şey ise yerliyurtlu makinenin kodlanmış akışlarıdır. Her ne kadar yerliyurtlu ve despotik makinenin her ikisi de arzuyu kodlasa da, ikincisi, kendi ko-

dunu aşkın bir kaynağa, despot bir imparatorun iktidarına bağlar.

Kapitalist Makine

Bu noktada, yerliyurtlu makine toplumsal yapılanmayı arzu akışlarını kodlayarak kurar. Despotik makine de bu kodları üst-kodlayarak onları kendi rejimine bağlar. Kapitalizm öncesi bu iki toplumsal formasyon, arzu akışlarını tehlikeli olarak gördükleri için “kodlama” uygulamasını devreye sokmuşlardır. Kapitalist makine ise bu uygulamanın enkazı üzerinde yükselerek bütünüyle yeni bir durumu açığa çıkarır. Kodlar aracılığıyla –arzu akışlarının kodlanması ve üst-kodlanması– değil, kodsuzlaştırma ve yersizyurtsuzlaştırma aracılığıyla işlev görür. Kapitalist kodsuzlaştırma, “tüm kodları bütünüyle keyfi veya daha ziyade saf işlevsel kılarak, onları anlamlarından arındırır, yani kurallardan, düzenlemelerden, yasalardan, yönetim kurallarından vb. Bu bağlamda kod çözümü, yorumlama ya da deşifre etme anlamına gelmez, kodları tam olarak defetmek anlamına gelir” (Buchanan, 2014: 165). Kapitalist makine, önceki makinelerin kodladığı akışların kodunu çözer –onları defeder– ve yersizyurtsuzlaştırır. Bu yersizyurtsuzlaştırma sürecini Guattari şu şekilde açıklar: “Kapitalist devrim, bütün eski yerliyurtluluklara saldıracaktır; kırsal toplulukları, taşra topluluklarını, korporatif toplulukları dağıtacaktır; şenlikleri, kültleri, müziği, geleneksel ikonları yersizyurtsuzlaştıracaktır” (Guattari, 2014: 61).

Kapitalist makine toprağın, paranın, ticaretin vb. kodlarını çözen içkin bir sistemdir. Bu, onun en karakteristik ve en önemli eğilimidir. Kapitalist makinenin *socius*’u sermayeden kaynaklanan tüm toplumsal ilişkilerin bedenidir. Kapitalist makine, aşkın üst-kodlamalarla iş gören arkaik imparatorlukların tersine, bağımsız iki akışın karşılaşmasıyla ortaya çıkar. Bu akışlardan ilki “özgür işçi” biçimindeki kodu çözülmüş emek akışlarıdır, diğeri ise kendini sermaye-para biçiminde ifade eden kodu çözülmüş üretim akışlarıdır (Deleuze& Guattari, 2012: 52). Kapitalist makinenin bu iki temel dinamiği kendini yersizyurtsuzlaştırma ve kodsuzlaştırma eğilimleri biçiminde belli eder. Zira Deleuze’e göre bu toplumsal formasyonda önemli olan emeği ve parayı sürekli genişleyerek birbirine bağlayan kapitalizmin içerdiği yersizyurtsuzlaştırıcı ve kodsuzlaştırıcı süreçlerdir. Kapitalist makine diğer tüm

toplumsal formasyonların kodladığı akışları (para, emek, ürün akışları vb.) serbest bırakır. *Socius*'u yersizyurtsuzlaştırır ve akışları kodsuzlaştırır. Genelleşmiş ve sürekli bir yersizyurtsuzlaştırma ve kodsuzlaştırma süreciyle işler.

Buraya kadar kapitalist makine üzerine düşünüldüğünde ondaki özgürleştirici işlevi görmemek elde değildir. Peki, kapitalist makinenin kodlar karşısındaki bu “özgürleştirici” işlevi Deleuze ve Guattari tarafından niçin olumlanamamaktadır? Şu sebeple ki kapitalist makinenin kodları çözmesi onları kontrol etmediği, “kapmadığı” anlamına gelmez. Deleuze ve Guattari kapitalist makinenin evrensel tarih içindeki bu kapma hareketini, özgül rasyonalitesini “aksiyomatikleştirme” terimiyle ifade ederler. Özellikle, bilim ve matematiksel küme teorisinden ortaya çıkan bu terim, birlikte çalıştıkları terimlerin tanımlarını sağlamaya ihtiyaç duymadan, ama daha ziyade verili bir alandaki emirler ile tikel normlar ve buyrukların (aksiyomların) çıkarılması veya eklenmesi yöntemini belirtir (Toscano, 2010: 21). Aksiyomatikleştirmenin işlev gördüğü kapitalist makinede, “ulus devletler artık üst-kodlama paradigmaları değildirler, ama o içkin aksiyomatığın ‘gerçekleşme modellerini’ meydana getirirler” (Deleuze& Guattari, 1996: 98). Yani, kapitalist makinede devlet korunur ve yenilenir; kapitalizmin aksiyomatığını düzenleme ve “piyasa için üretim aksiyomunu karşılama” (Toscano, 2010: 22) görevini üstlenir. Şunu unutmamalıyız ki, sermayenin ve emeğin akışlarının kontrol altında tutulması için kapitalizm her zaman devletlere, onların hukukunun aksiyomatığına ihtiyaç duymuştur.

Kapitalist İçkinlik Alanının Sınırları

Öyleyse şunu ileri sürebiliriz: kapitalizmin mekanizması kodlama ya da üst-kodlama değildir; doğrudan kodsuzlaşmış akışlar üzerinde işleyen aksiyomatiktir. Peki, bir kodu bir aksiyomatikten farklı kılan şey nedir? “Bir aksiyomatik soyut niteliklere dayalı kendilikler arasında doğrudan ilişkiler kurarken, bir kod niteliksel ekonomik olmayan farklara dayalı kendilikler arasında dolaylı, sınırlı ilişkiler kurduğu için kapitalist aksiyomatik bir toplumsal koddan farklıdır” (Bogue, 2002: 134). Deleuze ve Guattari kapitalizmin, kodlara her bakımdan karşıt olan toplumsal bir aksiyomatik olarak varlığını sürdürdüğünü ileri sürerler; onu, akışların genel bir kod çözümüyle ve çok geniş yersizyurtsuzlaşmasıyla nite-

lerler. Kapitalist makine, ilkel yerliyurtlu kodlamanın ya da despotik makinenin üst-kodlamasının yerine, kodu çözülmüş akışların bir aksiyomatığını koyar. Kodu çözülmüş ve yersizyurtsuzlaşmış akışları destekler, onların kodlarını çok daha fazla çözmeye çalışır. Bu durumda kapitalist makine, çıplak emek ya da sermaye akışlarını kodsuzlaştırarak serbest bırakır. Yine de yersizyurtsuz kılınan, serbest bırakılan akışlar aksiyomatikleştirmeye yeniden konumlandırılarak yeryurt sahibi kılınır. Kapitalizmde kodsuzlaştırılarak serbestleştirilen her akış aksiyomatikleştirilir.

Örneğin, Deleuze ve Guattari için insan hakları türsel olarak koddan farklı olan aksiyomlardır; kapitalizmde başka aksiyomlarla bir arada yaşayabilirler. Özellikle onları yok sayan ya da askıya alan mülkiyetin güvenliği söz konusu olduğunda yadsınmaktan çok sahiplenilirler (Deleuze& Guattari, 1996: 99). Deleuze ve Guattari, insan haklarına dair bu görüşü dile getirirken bu hakların var olmasına itiraz etmezler; onların, haklardan yoksun insanın içkin varoluş tarzları konusunda hiçbir şey söylemediğini, kendilerini çeşitli durumlarda bulan insanların sorunlarının üzerinin onlar aracılığıyla örtüldüğünü ifade ederler: “Haklar ne insanları kurtarır, ne de demokratik Devlet üzerinde yeniden-yurtlanan bir felsefeyi” (Deleuze& Guattari, 1996: 99).

Bununla beraber, kapitalizmin aksiyomatığı esnektir, hiçbir doğal sınıra sahip değildir. “Önceden doymuş olan sisteme yeni bir aksiyom eklemek için kendi sınırlarını genişletmeye her zaman için hazırdır” (Deleuze& Guattari, 2012: 317). Kapitalizmin gücü de burada yatar, yani aksiyomatığının asla doyurulamaz oluşunda, öncekilere her zaman yeni bir aksiyom ekleyebilme kapasitesinde. Kapitalizm, sosyal refahla, işsizlik yardımlarıyla vb. doymuş sisteme yeni bir aksiyom ekleyerek kendi içkinlik alanının sınırlarını devamlı ileriye taşır: “Ücretliler, işçi sınıfı ve sendikalar için bir aksiyom mu istiyorsunuz, bakalım ne yapabiliriz ve bundan böyle kar, ücretlilerin yanında akar, yan yana, geri-akış ve akış” (Deleuze& Guattari, 2012: 317). Ücretlinin arzusuyla kapitalistin arzusu kapitalizmin sürekli genişlemekte olan içkin sınırlarını yeniden üretir. Sınır onu daimi olarak yeniden-üreten kapitalizme içsel hale gelir. Sürekli daha fazla kodu çözülen ve sürekli daha fazla yersizyurtsuzlaşmış bir şekilde çalışan kapitalizm, sınırlarının genişlemesine dayanarak kendi aksiyomatığına her zaman yenisini ekler. Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yıyl*'da işaret ettikleri gibi:

Kapitalizmin içerisinde sürekli daha fazla aksiyom eklemeye dair bir eğilim vardır. Birinci Dünya Sava-

şı sonunda, dünya bunalımının ve Rus Devriminin ortaklaşa etkisi, kapitalizmin işçi sınıfını, istihdamı, sendikal örgütlenmeyi, sosyal kurumları, Devletin rolünü, iç ve dış piyasaları ilgilendiren aksiyomlarını arttırmasına, yenilerini bulmasına zorladı. Keynes-çi ekonomi ve *New Deal*, aksiyom laboratuvarlarıydı. İkinci Dünya Savaşından sonra yeni aksiyomların yaratımının örnekleri: Marshall planı, yardım ve kredi biçimleri, para sistemindeki dönüşümler (462).

Kapitalizmin Dış Sınırı: Şizofreni

Ancak kapitalizmin aksiyomlar aracılığıyla üretilen iç sınırlarının dışında, bir de dış sınırına sahip olduğundan söz etmek gerekiyor. Bu sınır, kapitalizmin ondan ayrı olarak düşünül-meyeceği akışların serbest bir şekilde yol almasını ya da mutlak kod çözümünü sağlayan mutlak sınırdır, yani şizofrenidir. Şizofreni kapitalist toplumun tarihsel gelişiminin nesnel bir eğilimini teşkil eder. Kapitalizmin yersizyurtsuzlaştırma ve kodsuzlaştırma özelliğinden ileri gelir.

Deleuze ve Guattari şizofrenide, kapitalist toplumun etkisini ve sınırını görürler. Onlara göre, kapitalizm geniş bir ölçekte sürekli olarak yeniden-ürettiği kendi iç sınırlarını şizofreni-nin yerine koyarak, şizofreni eğilimini öteleyerek ve engelleyerek işlemeye çalışır. Çünkü şizofreni, akışların özgür bir şekilde çözülmesini doğrudan ifade ederler. Kendi kodlarını çözme, kendilerini yersizyurtsuzlaştırma hareketinde sürekli daha ileriye doğru giderler. Şizofreni kapitalist toplumun sınırıdır, fakat hiç durmadan önlenen ve bastırılan bir sınırdır. Bu bakımdan, şizofrenik arzu akışlarının yersizyurtsuzlaşma-sı yeniden-yerliyurtlulaşmayla birlikte hareket eder. Yine de, şizofreni kapitalizmin dışsal bir sınırı ve kapitalizmi tehdit edecek bir güç olarak kalır. Kapitalizm onu daima engeller-ken aynı zamanda tetiklediği için, kendi sınırına ulaşmak-tan kaçınmaya devamlı olarak uğraşıyorken aynı zamanda ona doğru da yönelir (Deleuze& Guattari, 2012: 53). “İçsel sınırlarını büyütme için her zaman hazır bekleyen kapita-lizm, içsel sınırlar büyüdüğünce, ona yaklaşmayı ve onu içe-riden yarıp geçmeyi çok daha fazla göze alan dışsal bir sınır tarafından tehdit edilmiş olarak kalır” (Deleuze& Guattari, 2012: 494). Dolayısıyla şizofrenik süreç kapitalizmi altüst edebilecek potansiyele sahiptir. Çünkü kodları karıştırarak, kodu çözülmüş arzu akışlarını sürükler. Bu yüzden, kapita-

lizm şizofreniyi sınırlamanın, kontrol altına almanın ya da yerinden etmenin yollarını araştırır. Kapitalizm şizofreniyi sınırlamanın ya da disiplin altına almanın yollarını bulamazsa denetimden tamamen çıkar.

Kapitalizm, karşısındaki tehdidi ürettiği şizofrenide, yani tam olarak kendi mutlak sınırında bulur: “Şizofren, kapitalizmin sınırına sıkı sıkıya tutunur: onun gelişmiş eğilimi, onun ar-tı-ürünü, onun proletaryası ve onu imha edecek melektir” (Deleuze& Guattari, 2012: 55). Bu bakımdan, şizofrenik sü-reç yersizyurtsuzlaşmanın saf şizofrenik süreci haline geldiği noktada, şizofren “sınırı” aşmalı ve moleküler öğelere doğru yol almalıdır. Brian Massumi’nin de belirttiği gibi, “eğer bir çıkış yolu var ise, tam da bulunduğumuz yerdedir bu: son kı-sıtlamada. Moleküler niteliği yeniden bir sınır olarak almak zorundayız. Kapitalizmin mutlak sınırı, gezegenin ölümü ol-maktan çıkarılmalı, bunun yerine öteki-oluş koyulmalıdır” (Massumi, 2013: 199). Bu bakımdan, önümüzde tek çıkış yolu var gibi görünüyor. Moleküler öğelere, oluşlara –yeni varoluş yaratımlarına, yeni öznellik üretimlerine–, tekil ve ta-nımsız uzamlara açılan bir yol; kapitalist aksiyomatığı istik-rarsız, kararlaştırılamaz kılacak bir çıkış yolu. Yol önümüzde uzanıyor.

Sonuç Yerine:

Kapitalizmin tarihsel bir evre olarak ortaya çıkmasıyla yer-liyurtlu makinenin kodladığı, despotik makinenin ise üst-kodladığı akışların yersizyurtsuzlaştığı ve kodsuzlaştığı bir eğilimi görmekteyiz. Fakat kapitalizm kodsuzlaştırarak serbestleştirdiği her akışı aksiyomatikleştirir. Aksiyomatik-leştirmeden kurtulmaması için yersizyurtsuzlaştırmış olduğu her akışı yeniden yeryurtlandırır. Kapitalizmde kodsuzlaş-maya ve yersizyurtsuzlaşmaya her zaman aksiyomatikleştir-me eşlik eder. Kapitalizm bir aksiyomatik vasıtasıyla ilerler ve böylece kodu çözülmüş akışları düzenler. Kapitalizm aksi-yomatikleştirmeye kendi iç sınırlarını daima öteleme ya da genişletme sürecindedir. Yine de kapitalizmle ilgili olarak, onun bir dış sınıra sahip olduğunu da unutmamalıyız. Bu dış sınır, akışların serbest bir halde yol almasına neden olan şizofrenidir. Arzuyu moleküler bir düzeyde serbestleştiren şizofreni mutlak bir yersizyurtsuzlaşmayı sağlar. Dolayısıyla kapitalizm, karşısındaki tehdidi kendi eğiliminin sonuçları-şında, yani mutlak sınırında bulur.

Notlar

* Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, Araştırma Görevlisi.

Kaynakça

- Bogue, Ronald (2002). *Deleuze ve Guattari*. (çev. İsmail Öğretir, Ali Utku). İstanbul: Birey.
- Buchanan, Ian (2014). *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Ödipus'u: Okuyucu Rehberi*. (çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan). İstanbul: Bilim ve Sosyalizm.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1996). *Felsefe Nedir?* Çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: YKY.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2005). *A Thousand Plateaus*. Londra: University of Minnesota.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2012). *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni I*. (çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp). Ankara: Bilim ve Sosyalizm.
- Guattari, Félix (2014). *Kaçış Çizgileri*. (çev. Işık Ergüden). İstanbul: Otonom.
- Massumi, Brian (2013). *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi: Deleuze ve Guattari'den Sapmalar*. (çev. Fahrettin Ege). Ankara: Bilim ve Sosyalizm.
- Toscano, Alberto (2010). "Axiomatic". *The Deleuze Dictionary*, Der. Adrian Parr. Edinburgh: Edinburgh University.

“Queer Pedagojiyi Yerinden Oynatmak: “Güven alanı’ illüzyonu”¹

Susanne Luhmann²

“Un-settling Queer Pedagogy:
The Illusion of ‘Safe Space’”

Özet

Bu makalede, feminist ve queer bağlamlar içindeki güven alanı kampanyalarını yerinden oynatmak değilse bile bunları güdüleyen güvenlik kavramını yeniden düşünmeye çalışan, en azından isteyen üç müdahale önererek güven alanları pedagojisi üzerinde derinlemesine duruyorum. Birinci olarak güven alanı söylemlerinin temelindeki muhafazakârlığın izini sürüyorum; daha sonra sosyal adaletin nadiren “güvenli hissettirdiğini” öğrenmeyi öneriyor ve son olarak da güvenlik söylemlerinin, en azından Kanada’da, dayandığı yerleşimci sömürgeciliğin kurucu şiddetini değerlendiriyorum. Bir güvenlik pedagojisi ve güven alanları vaat etmekten ziyade hedefimizin queer pedagojiyi yerinden oynatmak olduğunu savunuyorum.

Anahtar Sözcükler: queer pedagoji, güvenli mekan, yerleşimci sömürgecilik, şiddet, LGBTQI2-S

Abstract:

In this article, I reflect upon the pedagogy of safe spaces by offering three interventions that seek, if not to unsettle safe space campaigns within feminist and queer contexts, at least ask to reconsider the concept of safety that drives these. I first trace the conservatism at the root of the safe space discourses; then suggest that learning about social justice seldom “feels safe;” and finally consider the foundational violence of settler colonialism upon which safety discourses, at least in Canada, rest. I argue that rather than promising a pedagogy of safety and safe spaces, our task is to un-settle queer pedagogy.

Keywords: queer pedagogy, safe space, settler colonialism, violence, LGBTQI2-S

“Güven alanı” denilen şey, bir süredir Kuzey Amerika’daki pek çok kurumda yaygın bir olgu hâline geldi. “Güven alanı” muhtemelen Kuzey Amerika üniversite kampüslerinde olduğu kadar başka hiçbir yerde eş zamanlı olarak vücut bulmamıştır. Benim kampüsümdeki ‘güven alanı’ kampanyası “özellikle cinsel bakımdan ve toplumsal cinsiyet bakımından azınlık konumundaki öğrenciler, fakülte ve personel için –fiziksel, duygusal ve entelektüel olarak- güven alanlarının” yaratımını teşvik etmektedir³. Genellikle, güven alanı kampanyaları bölümleri, sınıfları ve odaları gay, lezbiyen, biseksüel, transseksüel, queer ve interseks insanları sıcak karşılamaya çağıran çıkartmaların yapıştırılmasını kapsar; bu çıkartmaların önerdiği şey, queer insanlara burada “güvende hissedebilecekleri” sinyali vermesidir.

Öncelikle feminist, queer ve sivil haklar hareketleri içinde gelişmiş “güven alanı” kavramı asıl olarak şiddet ve tacize karşı özgürlük mücadelesinde gündeme gelmiştir. 2001 tarihli bir makalede, Moira Rachel Kenney (2001) “güven alanı”nı, “serbestçe konuşma ve hareket etmek, kolektif güç oluşturmak ve direniş için stratejiler üretmek için belli bir ruhsat”ı teşvik eden yerler olarak olumlu şekilde tarif eder (24). Pek çok eğitimci için, güven alanları yaratmak, sınıflarını özellikle de kimlikleri ve deneyimleri marjinalleşme eğilimi olan öğrencileri destekleyecek biçimde düzenlemeye dönük bir arzuyu dile getirir; dolayısıyla öğrenciler bu alanlar sayesinde “bilgiyi çözmek, inşa etmek ve yeniden inşa etmek”te serbest olabilirler (Stengel ve Weems, 2010: 507). Güven alanı kampanyası literatürü daha spesifik olmaya eğilim gösterir ve benim üniversitemde, mesela, güven alanı “kampüsteki cinsel ve toplumsal cinsiyet azınlık mensuplarının **kendilerini yargı veya eleştiri korkusu olmaksızın ifade edebilme** konusunda özgür hissetmesi ve tüm üniversite çalışanları, politikaları, prosedürleri ve tesisleri tarafından kaygılarının kabul edildiği ve ihtiyaçlarının desteklendiği” yerler olarak tanımlanır⁴.

“Yargı veya eleştiri korkusu” olmaksızın kendini ifade etmek için destek vurgusu, üniversite kampüslerinde giderek artan bir şekilde daha yaygın görülen “güven alanı” nosyonunun bir boyutuna doğru işaret edilmesi gibi görünür. Şiddetten ve tacizden korunmanın asıl alanının ötesinde “güven alanı” sadece queerler ve destekçileri için direnişçi bilgi üretimi ve kolektif güç inşasını mümkün kılan yerler değil, ancak giderek artan bir şekilde engelsiz bir şekilde *kendini ifade etmenin* gü-

ven alanları olarak üniversite kampüslerinin ikili vaadiyle de bağlantılıdır. Yargı veya eleştiriyle karşılaşmayan bir kendini ifade ediş. Kendisini artık daha dar bir şekilde tahakkümcü toplumsal cinsiyet ve cinsellik anlayışına karşı direnişçi olarak anlamayan, ancak bunun yerine tahakkümcü durumların parçası haline gelen bir kendini ifade ediş. “Güven alanı” çağrısını artık basitçe tahakkümcü, baskın normlara direnişle bağlantılı bir şey olarak değil, öyle olsa bile, ancak giderek artan bir şekilde *direnilmeyecek* bir şey hâline gelmiş olarak buluruz. Giderek artan bir şekilde, “güven alanı”, “*güvensiz hissettiren*” bir şeylere direniş olarak giderek duyuşsal terimlerle onaylanan tartışma götürmez bir konumu belirlemek için kullanılır. Benim buradaki kaygım, *güvensiz hissetmek* türünden iddialar öz-kimliklendirilmiş feminist ve queer bağlamlarında dile getirildiğinde neyin ve neyle kapatıldığı, iptal edildiğidir.

Net olması için vurgularsak: güven alanı ya da daha güvenli alanlar için kavram ve kampanyaların temsil ettiği övgüye değer amaçlarla tartışmak ya da onları savunmak, en azından başlangıçta zor ya da çelişkilidir. Özellikle de tam da biz LGBTQI2-S⁵ insanlara yönelmiş şiddetin normalleştirilmesinin devlet tarafından ve kurumsal olarak desteklenmesinin günlük hatta neredeyse banal hâle gelme biçimlerini görünür kılmaya ve haritalamaya başladığımız bir küresel bağlam içinde konumlandırıldığında, bu zorluk ve çelişki daha da keskinleşir.

Yine de bugün tam olarak “güven alanı” *kavramının* fiziksel, ahlâkî ya da sembolik şiddetten özgür olmak için verilen politik mücadeledeki sınırları sorununu değerlendirmek istiyorum. Ulaşmayı istediğimiz politik sonuçlara sınıflarda, toplumlarda ve diğer sosyal ve kamusal kurum ve mekânlarda “güven alanları” yaratmayı amaçlayarak gerçekten de varılabilir mi? Zaten işaret etmiş olduğum gibi, güven alanları çağrısı şu anda Kanada ve ABD üniversite kampüslerinde bir *de rigueur* (görgü gereği zorunlu) durumundadır. Ayrıca muhtemelen başka hiçbir yerde de Kadın ve Cinsiyet Çalışmaları Departmanlarında ve queer ve feminist öğrenci bağlamlarında olduğundan daha fazla mevcut değildir. Başlangıçtaki aktivist bağlamından kurumsal olanlara yayıldığından, örneğin üniversitelere, güvenliği oluşturan, riski oluşturan ve aynı zamanda bir tehdit olarak değerlendirilen şeyin anlayışı da kavramla birlikte, genişlemiştir. Güvenlik giderek artan bir şekilde *güvenli hissetmenin* duyuşsal alanına gönderme yapar

görülmektedir, örneğin kimlikçil bir benliği ifade ederken ve böylesi bir benlik için eleştiri veya yargıyla karşılaşmamak gibi. Ancak bir “güvenli sınıf” kavramı oldukça elastiktir ve aynı zamanda öğrencilere rahatsız ya da üzgün hissettirebilecek her şeyi aynı anda içerebilir. Gerçekten de Kanadalı bir yüksek eğitim haber bülteni olan *Canadian University Affairs*’te yayımlanan “The Value of Discussing Difficult Topics in the Classroom” (Sınıfta Zorlu Konuları Tartışmanın Değeri) üzerine son dönemdeki bir makalede Tim Johnson, Calgary Üniversitesi’nden eğitim uzmanlarının “hedefin, her şeyin üzerinde, öğrencilerin her zaman güvende hissetmesini sağlamak” (14) olduğu biçimindeki açıklamalarını anar ve bu amacın özellikle de soykırım, ırkçılık, şiddet, baskı vs. gibi zorlu bilgi konularının ele alındığı sınıflar için geçerli olduğunu vurgular. “Öğrencileri daima güvende hissettirmeye” dönük bu hedef, azınlıklaştırılmış insanları fiziksel ve sembolik şiddete karşı koruma yönündeki daha önceki çağrılardan uzak bir çığlık gibi görünebilir.

Bu makalede, feminist ve queer bağlamlar içindeki güven alanı kampanyalarını yerinden oynatmak değilse bile, bunları güdüleyen güvenlik kavramını yeniden düşünmeye çalışan, en azından isteyen üç müdahale önererek güven alanları pedagojisi üzerinde derinlemesine duruyorum. Bunu yaparken, homo ve transfobiye karşı mücadeleye adanmış eğitime bazı büyük sorular soyuyorum. Açık olarak belirtilirse:

(1) Birinci olarak, muhafazakâr kökenlerini ve onların olası muhafazakâr etkilerini göstermek amacıyla “güven alanı”nın daha geniş tarihi ve güvenlik söylemlerinin kısa bir izini sürüyorum.

(2) Daha sonra öğrenimde söz konusu olan duyuşsal ve psikik dinamiklerin “güven alanı” kampanyalarının vaat eder görüldüğü hâliyle *güvenli hissetme* ile çeliştiği fikrini savunmanın getirdiği pedagoji sorunlarına dönüyorum. Pedagojiye bu dönüş, queer pedagojinin *onaylayıcı* olmaktan çok *dekonstrüktif* (yapı-sökümcü) olduğunu savunan, benim daha önceki bir çalışmada dayandır (Luhmann, 1998). Başlangıç formülasyonundaki anlamıyla *queer* kimlikleri, kimliklendirmeleri ve benlikleri onaylamaya çalışmıyordu. Daha çok kavram Michael Warner’ın (1993) radikal bir eleştirisinin çokça alıntılanan sözlerinde ve “hoşgörü veya basit politik çıkar-temsiline ya da bir diğer deyişle azınlıklaştırıcı bir hoşgörü mantığının, normal rejimine daha ayrıntılı bir direniş lehine” reddedilmesinde sinyallerini vermişti (xxvi).

Normal olanın ve normalizasyonun radikal eleştirisi ve reddi olarak queerin ilk teorik ve politik formülasyonları, aynı zamanda kişinin “normal olan”ın ve dolayısıyla normalin temsil ettiği eşitsizlikler ve şiddette nasıl içerileceği sorusunu ortaya atmıştır. Zorlu içirme sorusunu ortaya atarken queer pedagoji, herhangi bir tür diğer eleştirel pedagoji gibi, güvenilir değildir. Aksine, o daha çok tehlikede, eğer fiziksel değilse, o hâlde fiziksel ve duyuşsal olarak tehlikede hisseder.

(3) Üçüncü bir adımda ise kendi öğretime ve onun çalıştığım özel kurumsal ve ulusal bağlam içindeki yerleşikliğine dönüyorum ki bunların ikisi de, yani kurumsal ve ulusal olan, yerleşimci sömürgecilik tarafından işaretlenmiştir. Burada “güven alanları” söyleminin ve onun kimlik onaylama vaadinin cinsel ve toplumsal cinsiyet bakımından özellikle ve sadece azınlıklaştırılmış öğrenciler için yapısal, sembolik ve duyuşsal şiddetin diğer kesişen rejimlerini düşünmemizin önüne nasıl geçebileceğini gösteriyorum. Ya da bunu daha keskin bir şekilde formüle edecek olursak, mekânları “güvenleştirecek” iyi niyetli edimler nihaî olarak yerleşimci sömürgecilik gibi kurucu şiddetler üzerine inşa edilebilir. Gerçekten de güven alanlarının ve söylemleri; Kanada, ABD, Avustralya ve Yeni Zelanda gibi yerleşimci sömürgeci ülkelerin dayandığı kurucu şiddeti çözmek için genellikle çok az şey yapar. Güvenlik talebi LGBTQI2-S’ler için kendi başına beyaz üstünlüğünü çözmek için çok az şey yapar. Hatta aksine Jasbir Puar’ı izleyerek (2007) homo-milliyetçilik diyebileceğimiz şeyleri besler ve böyle yaparak, hetero-patriyarkal bir rejimi ve böylesi rejimleri dayatan türde ırksallaştırılmış ve sınıflandırılmış toplumsal cinsiyeti ve cinsel normativiteyi istikrarlılaştırma – yerinden oynatma şöyle dursun- riski taşır. Yerleşimci sömürgecilik ve ırksallaştırma gibi kurucu şiddeti sorgulamamak çok sayıda kişi için mekânı güvensiz hâle getirir. Ben hedefimizin güvenlik ve güven alanları pedagojisi vaat etmekten çok queer pedagojiyi *yerinden oynatmak* olduğunu düşünüyorum. Sonuç bölümünde ise güven alanı kampanyalarının öncülü olan güvenlik kavramı üzerine kuşku bir görüş öneriyorum.

Güven Alanı Söylemleri Pedagojisi

Geçtiğimiz yüzyıl Afro-Amerikan yazar James Baldwin ünlü bir deyişle “güvenlik” terimini egemen [beyaz] toplumun

üzerinde kurulu olduğu bir illüzyon olarak niteledi (Hanhardt, 2013:30). Birleşik Devletler’de geçtiğimiz yıl boyunca siyah genç erkeklere karşı polis zalimliği ve şiddetinin çoğul örnekleri de onun kavrayışının hakikatının devam ettiğini onaylar görünmektedir. Bu beyaz güvenlik illüzyonunu biz de artık yakından tanıyoruz. Siyah toplumlarla dayanışmada özellikle de Birleşik Devletler’deki siyah toplumlarla dayanışmada söylenecek çok şey var ancak ben güvenliğin sınırlarını ekstra-fiziksel açıdan vurgulamak istiyorum. Güvenlik yakarışı genel olarak altta yatan bir şiddet tehdidine ve sıklıkla, ancak sınırlı olmayan, fiziksel şiddete işaret eder. Christina Hanhardt (2013) *Safe Space: Gay Neighborhoods and the Politics of Violence*’ta güvenlik söyleminin izini sürer ve şu öneride bulunur: güvenlik sıklıkla sadece şiddetin yokluğu olarak değil ancak “meydan okuma veya riskin olmadığı bir durum, en iyi şekilde korumacı /ya da belki yalıtımcı) olarak tanımlanabilecek bir oluş durumu” olarak tahayyül edilir (30). Hanhardt meydan okumasız veya risksizlik fantezisi olarak neyin şiddetten *azade* alanları bulma ya da inşa etme idealinden ayrılması gerektiğini kullanışlı bir şekilde belirtir –ve bu önemli bir ayrım gibi görünür: şiddetten *özgür olmayı* talep etmek tek başına alanları güvenli yapmaz. En ilerici hareketler özgürlük nosyonuna bağlanmıştı– sömürden, tacizden vs. özgür olmak- ve özgürlük mücadelesinin, şiddetten ve tacizden özgür olma mücadelesinin “güvenlik” dileğinden nasıl farklı olduğu düşünmeye değerdir.

İlerici hareketler içinde güven alanları kavramı 20. yüzyılın ortalarından sonuna kadar feminizm ve kadın hareketine (Kenney, 2001:24) ve onların yanı sıra sivil haklar ve queer hareketlerine kadar götürülebilir. Burada güven alanı başka bağlamlarda marjinalleşmiş kimlikleri desteklemek anlamına geliyordu; burası, paylaşılan kimliklere sahip olanların farz edilen ortak anlayış ve kabul temelinde yeniden gruplanabileceği ve onlara yeniden enerji verilebilen bir yerdir (Day 1999: 321). Bu, “ev alanı”nı da kapsar; ev alanı Afro-Amerikanlar (özellikle de kadınlar) arasında onaylanma için bell hooks (1990) tarafından tartışılan bir yerdir ve bunun yanı sıra “heteroseksist bir dünyada özerkliği kutlamak ve mülteciler için mekânlar yaratmak” olarak tahayyül edilen lezbiyen ayrılıkçı alanları da kapsar (Kenney 2001: 111).

Güvenlik aynı zamanda LGBTQI2-S içinde de uzun bir tarihe sahiptir. Akla, AIDS aktivizmi ve eğitimi içindeki güvenli seks tartışmaları gelir. Güvenli seks tartışmaları içinde muha-

fazakârlar cinsel perhiz çağrısına eğilim gösterirken, ilerleme yanlıları bilinçli ve rasyonel “risk yönetimi”ni savundu –güvenli seksten ziyade daha güvenli seks. “Güvenli seks”i “daha güvenli seks”ten –risksiz seks, ki imkânsızdır—ayırmak tercih edilebilir. (Benzer bir kaymayı “güvenli”den “daha güvenli alanlar”a geçişte de görebiliriz). Bununla birlikte, “daha güvenli seks” biçimindeki daha sessiz veya daha az aldatici kavram bile yine de güvenliği idealize eder. Bu yaklaşımların ikisi de cinselliği merkezi bir sağlık ve rasyonel seçim buyruğu olarak cinselliği riskle bağlantılandırır⁶. Her iki yaklaşım da sorumluluğu bir şeyin kendisi için sahip olduğu bir şey olarak bireyselleştirir.

Riski bireyselleştirmenin ötesinde, Hanhardt’ın çalışması güvenli kentsel alanlar talebinin şiddetten korunmanın bir ölçütü olarak lezbiyen ve gay insanlar için tehlike değil de meşruiyet tesis etme sürecinde nasıl merkezî bir rol oynadığını gözlemler. Yazar şunu belirtir:

Şiddet tehdidi, sadece birileri için bile olsa, kefaret vaat eden queer sapmaya bir tür ahlâkî bir dayanak olarak işlev gördü. Lezbiyenin veya gay erkeğin suç teşkil etmediği ve gay karşıtı şiddetin suç olduğunda ikili ısrar, öteki türlü suçla eşlik etmeyecek lezbiyenleri ve gay erkekleri meşru öznelerle dönüştürmede başarılı olsa da gay olarak tanımlanan veya eşcinsel cinsellik yaşayan çok sayıda insan için şiddet tehdidini ortadan kaldırmadı (31).

LGBTQI2-S insanlara karşı yaygın şiddetten alıntılar yapmak LGBTQI2-S eşitlik ve meşruiyet taleplerini daha da ileri götürmek için ortak bir politik strateji konumundadır. Transseksüel insanlar aynı meşruiyet konumlarına henüz tam olarak ulaşamamışken, totalleştirici sefalet ve ihlâl deneyimleri transçocuklar ve yetişkinlerin temsilini de domine eder. Öğretim bu noktayı şöyle örnekler: öğrencilere transseksüel kavramını tanıttığımızda ve ABD’li aktris Laverne Cox gibi ünlü trans aktivistler trans meseleleri üzerine kalabalık bir dinleyici kitlesine konuştuğunda, transseksüel genç ve yetişkinlerin karşılaştığı sıra dışı yüksek ihlâl düzeyleri, bu intihar, depresyon ve cinayet için ortalamadan yüksek oranları da kapsar, en belirgin özellikler olarak karşımıza çıkar.

Şiddetin ve bu şiddetin yarattığı ıstırapın büyüklüğü ve yoğunluğunun tarifleri seyirciye sunulur. Umulan etki, trans insanların ve diğer queerlerin maruz kaldığı şiddetin boyutunun bilgisinin empatik özdeşleşmeye yol açacak olmasıdır ve bunun da queerlerin kriminalize edilmekten kurtulmasını ve bunun yerine queerlere dönük şiddetin kriminalleştirilmesini desteklemesi umulur. Bu çabalarda şiddet ve güvenliğin oynadığı pedagojik rolleri fark etmek şiddetin varlığını yadsımaz. Bu sadece trans insanlara ve queerlere, translara ve queer öğrencilere dönük şiddet edimlerinin, queer ve trans çocuklara karşı intihar, cinayet ve aile içi şiddetin küresel haber manşetlerine çıkan şeyler olduğunu söylemektir; böylece LGBTQİ2-S insanları, en azından bazılarını, meşrulaştırmak yönündeki hayati görevin yerine getirildiği görüntüsü yaratılmış olur.

Son zamanlarda gerçekleştirilen Soçi Kış Olimpiyatlarına giden yolda LGBTQİ2-S insanlara karşı devlet şiddetinin görsellerinin dolaşımını düşünelim, ki bu durumun kendisi queerlerin “bunu hak etmediği” şeklindeki yaygın bir uluslararası çığığa yol açmıştı. Şiddetin bu temsilleri ve şiddet tehdidi Avrupa ve Kuzey Amerika kentleri çapında dayanışma gösterilerini harekete geçirmeye yol açtı. Ancak bu hareketler sadece Rus LGBT insanları meşrulaştırmayı amaçlamıyordu. Onur bayrağını dayanışmayla yükselterek Batı kurumları ve kentleri kendilerini seksüel ve toplumsal cinsiyet azınlıklarını Rusya’dan daha koruyucu ve daha hoşgörülü olarak kurabilmiş oldu. Bu nedenle batılı politikacıların, hükümetlerin ve yerel yetkililerin gay haklarını kendisi aracılığıyla bir halkla ilişkiler aracı olarak kullandığı sembolik edimlerin klasik “pink washing” (pembe aklama olarak çevrilebilecek bu terim, LGBTİ sorunlarını bir tür gösteriş amacıyla kullanmayı ifade eder, çn.) örnekleri mevcuttur; hatta bunlar ve temsil ettikleri kurumlar ateşli homo- ve transfobik olarak kalmaya da devam eder⁷. Tartışmaya açık bir şekilde “güven alanı” kavramı da bu kalıba uyar: Üniversiteler gibi kurumlar giderek artan bir şekilde kendilerini “gay dostu” olarak sunabilmek için bu kampanyaları genellikle çok düşük bir maliyetle ve eşitlik ve sosyal adalet için köklü ve sürdürülebilir bir değişim meydana getirmek için önemli bir çaba göstermeksizin benimser⁸. (Gerçek) Şiddet tehlikelerini vurgulamak LGBTQ insan hakları için lobi faaliyetlerinde merkezî bir strateji olmaya devam eder. Bu, Hanhardt’ın sonucun “meşru olmayan şiddet tarafından tehdit edilenler olarak lezbiyen ve gaylerin [ve daha küçük bir derecede transların] tanımını tam olarak

teminat altına almak” olduğu sonucuna çıkarmasına yol açar, bu nedenle ötekilere karşı şiddet mirasını daha da küçültürken ırk ve sınıf kategorilerine girenler çözülmemiş olarak kalır (31).

Bunu, Soçi’de LGBTQ aktivistlerinin maruz kaldığı devlet baskısının uluslararası izleyici topluluğu tarafından gay-ri-meşru olmayan bir şiddet olarak anlaşılmasında görebilsek de aynı şeyi evsiz olanlar veya evsiz hale gelenler için görmeyiz. Ne de şiddetin, bu defa küresel eşitsizliklerin sonucu olarak Avrupa’da güvenlik ve emniyet arayışıyla Akdeniz’i geçmeye çalışan mültecilerin boğularak ölmesinde bu durumu görürüz. Avrupalı ve Kuzey Amerikalılara dönük potansiyel terör saldırıları bir tehlike ve risk olarak değerlendirilirken genç bir siyah ya da yerli adamın Kuzey Amerika’da polis tarafından öldürülmesinin daha yüksek bir olasılık olması bu şekilde değerlendirilmez. Giderek artan bir şekilde neyin kim için tehlike sayıldığının giderek daha az açık olan dağılımı görülür ve kimin güvenlik, emniyet ve korumaya sahip olabileceği de bu duruma dâhildir.

Avrupa ve Kuzey Amerika’daki NewYork, Berlin, Toronto, San Fransisko’yu düşünelim. Burada queerler polisin onları çağırma riski daha yüksek olanlar arasında olurdu; gay bölgelerinin kentsel nezihleştirme ve mekânsal gelişimi, artan devlet kabulüyle birlikte, bu kez ötekilere karşı polisi çağırınlar giderek artan bir şekilde leziyenler ve gayler oldu. *Gentrification of the Mind*’da (2012) Sarah Shulman, o dönem ucuz olan kirası ve canlı sanat ortamıyla Manhattan’ın (New York) Aşağı Doğu Yakası’nın queer kültürünün bir gecede gay muhafazakârlar ve ana-akım tüketimcilikle pratik olarak değiştirildiği süreci canlı şekilde hatırlatır. Devletin ötekilere karşı koruması talebinde LGBTQ insanlar bu politikalara eşlik eden kent merkezli sermaye birikimi ve kriminalizasyonda giderek artan şekilde içerilir. Refah düzeyi yüksek (genellikle beyaz) queerler kendi imtiyazlarının avantajını alırken devlet cezaevleri giderek daha fazla renkli queer ve trans insanı – ki bunların çoğu da aynı zamanda yoksuldur- barındırır.

Queer ve felsefi söylemlerin şiddet asimetrilerine felsefi yanıtlarından birisi bizim paylaşılmış mağduriyetlerimizi vurgulamak olagelmıştır. Judith Butler’ın (2004) gözlemlediği gibi ötekiler tarafından mağduriyete açık olmak, insan olma koşulunun bir kısmıdır. “Haydi yüzleşelim” der, “birbirimiz tarafından mahvedilmişiz. Ve eğer mahvetmiyorsak da, bir şeyleri kaçırıyoruz” (23). Mağduriyete açık olma durumuna

benzer bir yaklaşım 1980’lerde AIDS aktivistleri tarafından savunulur. Ancak bugünün risk ve güvenlik üzerine giderek artan şekilde odaklanması ve kurumsal ve devlet yanlıları için çağrılar paylaşılan mağduriyetlerden çok daha uzak bir çılgınlıktır. Şiddetin genellikle söylendiği gibi özdeşleşmenin eşitleyici tarzı olmanın çok uzağında farklı LBTQI2-S insanları mağduriyete az ya da çok açık hâle getirir. Hangi şiddetin gayrı-meşru olarak sayıldığı, sonra da şiddetten özgür olmayı amaçlarken kimin ne zaman içerildiği ve kimin ne zaman içerilmediğini kimin tanımlayabileceği açık değildir.

Risk, şu anda kullandığımız güvenlik ve güven alanı söylemlerinin bireyselleştirici risklerin yanı sıra aynı zamanda bizim için kimin korunmaya değer olup kimin olmadığını tanımlayan daha genel devlet güvenlik gündemleriyle de istediğimizden daha uyumlu bir şekilde sıralanabilecek olmasıdır. Bu risk ve güvenlik çatallaşmasının ışığında, güven alanları kampanyalarının üniversite kampüsleri boyunca yayılması daha az şaşırtıcı bir hâl alır zira bu kampanyalar başlatılmamışlarsa bile çoğu kez üniversite idarecileri tarafından onaylanmıştır. Her şey bir yana: güven alanı söylemi harç ödemeye hizmet eder, geniş ölçüde beyaz orta sınıf öğrenciler –ve üniversitenin şefkatli ve homofobik olmayan ve belki de hatta transfobik olmayan– bir kurum olarak ününü güçlendirir.

Tehdit Olarak Bilgi

“Herhangi bir gerçek değişim dünyanın her zaman bilinen hâliyle dağılışına, kişiye bir kimlik vermiş olan her şeyin dağılışına, güvenliğin sonuna işaret eder.” (Baldwin, 1961:32)

LGBTQI2-S insanların güvenlik ve şiddet söylemleri aracılığıyla meşrulaştırılması ve queerler için güven alanları vaadi özünde pedagojiktir ve queer ve düz izleyicilere, hafifçe farklı şekillerde de olsa, eşzamanlı şekilde hitap etmeye çalışır. Bir meşrulaştırma söylemi olarak güven alanı kampanyaları queer milletiyle, (beyaz ve orta sınıf) düz insanlara olduğu gibi değil, artık kriminaller olarak görmeyen bir şekilde sempatik özdeşleşme üretmeye çalışır. Queerler için güven alanları vadi, özellikle de üniversite sınıfları ve diğer öğretim yerleri bağlamında merkezî bir eğitim fantezisini, yani bilgiye izin verilmesi gerektiği ve böylece bizi daha güvende hissettireceği fantezisini daha da ilerletir.

Bu bölümde, güven alanı nosyonunu duygulanım bakış açısından, bilgi ve içgörünün, özellikle de güvenli hissetme ve yetkiden ziyade adaletsizlik ve eşitsizlik hakkındaki bilgi söz konusu olduğunda, genellikle bir tehdit gibi hissettirdiğini savunarak daha da karmaşıktırmak istiyorum. Böylece bilgi ve içgörü, ister üniversite sınıfları ister aktivist bağlamında üretilmiş olsun nihaî olarak öğrenciyi fiziksel olarak değil ancak duyuşsal olarak tehlikeye atabilir. Bu bölümde, o halde, sınıfların “güven alanları” olarak, yani burada sınıfları öğrencilerin/ queerlerin daha güvenli hissettiği yerler olarak düşünmenin merkezî öncüllerine karşı çıkmak istiyorum.

Öğrenim ve bilgi genellikle ilk olarak eğitici teknikler ve “iyi ya da kötü öğrenim” sorunları olarak anlaşılır. Ancak pedagojiyi tekniklere indirgemek, öğrenimin merkezi olarak bir bilgisizlik durumundan bilgi durumuna hareket etmesi hakkında olduğunu ancak bu bilgisizliğin bir enformasyon yokluğu sorunu olarak daha fazla bilerek çözülebilecek bir sorun olduğunu önerir. Bu çerçevede içinde öğrencinin konuyu bilmemeden bilmeye geçişinin başarısı öğretmenin yetenekleri ve teknikleri ekseninde döner.

Alternatif bir görüş, ki ben de bu görüşe katılıyorum ve Deborah Britzman’ın (1998) “zor bilgi” kavramı da buradan çıkar, pedagojiyi içgörü ve imanın zorluğunu ortaya koymak olarak algılar. Böylece pedagoji şu soruyu yükseltir: Bilgi öğrenciye ne yapar? Bilginin öğrenci üzerinde ne yapması talep edilir ve öğrenci bu talepleri nasıl tartışır, kabul eder ve reddeder? Bu türden pedagoji neyin anlaşıldığı ve neyin reddedildiği ve bunun nedenlerine ilgi gösterir.

Böylesi bir pedagoji dikkati öğretmen/ yazar/ konuşmacının nasıl öğrettiğinden uzaklaştırıp doğrudan öğrencinin/ okurun/dinleyicinin ne anladığı üzerine odaklar. Öğrencinin bilgisiz veya bilgiden yoksun olduğunu varsaymak yerine, bu pedagoji öğrenim sürecinde önerilen metinsel konumların öğrenim, okuma ve dinleme konusu tarafından nasıl alındığı ve nasıl reddedildiğiyle ilgilenir. Böylesi bir queer pedagojisi şunu sorar: bilgi, örneğin sosyal adalet hakkındaki, ve kişinin bir adaletsizlik statükosuna işaret etmesinde benlik hissi için ne anlam taşır? Ya da bilgi kendim ve çalıştığım konu hakkında neyi yeniden düşünmemi ister? Alice Pitt (1995) önemli bir ayrım sunarken şunları yazar, “içerik hakkındaki eğitim ondan öğrenmekle aynı şey değildir. Bir diğer deyişle [...] öğrenim bir bilgiyle karşılaşmalar dizisinden daha fazla

bir şeydir; öğrenim daha çok bilgide içerilen karmakarışık ve daha az tahmin edilebilir bir oluş sürecini gerektirir” (298).

Kişinin bilgideki ve adaletsizlik durumlarında içerilmesini düşünmek queer teorisinin kurucu bir ilkesidir, en azından terimi ilk kullanan Teresa de Lauretis tarafından başlangıçta öğrenilen öz-düşünümlü formülasyon için durum budur. 1991’de de Lauretis queer teorisinin yörüngesini daha çok şu şekilde tarif etmişti: “Queer teori söylem üretiminde yer alan kavramsal ve spekülasyon çalışmaları ve kendi söylemlerimizin ve onların inşa edilmiş sessizliklerinin yapı-sökümünün zorunlu eleştirel çalışması üzerine çifte bir vurgu iletir.” (iv) De Lauretis ve Pitt birlikte queer teoriler ve pedagojilerin yüzleşmek zorunda kaldıkları meydana koyuşu kavramamız için ipucu verir: öğrenciler –ve sadece öğrenciler değil, ancak hepimiz– bilginin içerdiklerini ve daha spesifik olarak, queer teorisinin eleştirel dürtüsünü sessizlikler ve kör noktaları değerlendirmek görevlerini kaldıramayabiliriz. Radikal ya da özgürleşimci pedagojilere adanmış olanlarımız, akılları ve zihinlerini değiştirmek istediklerimizin bilmelerini istediklerimize katlanmadığı bilgiye gerçekten de katlanabilir mi?

Hem söylem inşasına hem de yapı-söküm inşasına adanmış queer pedagoji kimliklerin nasıl kurulduğu süreçlerine şüpheyle bakar. Deborah Britzman’ın (1995) tohum niteliğindeki makalesi “Is There a Queer Pedagogy? Or, Stop Reading Straight” (Bir Queer Pedagoji Var mıdır? Ya da, Düz Okumayı Kesk) tartıştığı gibi, queer pedagoji normalliğin içkin dışlamalarıyla ilgili hâle gelir. Eğer queer pedagoji en başta, Britzman’ın önerdiği biçimiyle, radikal normalliğin yapı-sökümü pratiğiyle ilgiliyse o hâlde, açık biçimde, öğretimi queer özne(ler) *hakkında, için veya olarak* veya bunları onaylamakla sınırlamak değildir. Queer pedagoji, bu erken yayından itibaren, kendine saygılı queer özneleri temsil etme, belirtme hakkında değil ancak normalizasyon hakkında olmaktadır.

Normalizasyona direnmek aynı zamanda queer kimliklerin nasıl ortaya çıktığını ve meşrulaşabilmek üzere nasıl inşa edileceğini düşünmemizi gerektirebilir. Daha önce şiddetin burada oynadığı rolü tanımlaya işaret etmiştim. İçerim olarak bilgiyle karşılaşmalar, özellikle de cinsellik ve toplumsal cinsiyetin ötesinde yapısal, sembolik ve ahlâkî şiddetleri değerlendiren kesişimsel bir çerçevede, genellikle güvende hissettirmez ancak bunun yerine öğrencinin eleştirisi olarak

hisseder. Bu, görünüşe bakılırsa, güvenli sınıfların kendilerini güvenilmez olanlardan ayırdığı terimlerle çelişir. Üniversitemdeki güven alanı programının iddiasını bir kez daha anacak olursam; güven alanları “kampüsteki cinsel ve toplumsal cinsiyet azınlıklarından bireylerin kendilerini **yargı veya eleştiri korkusu olmaksızın ifade etmekte** özgür olması gerektiği” yerler olarak tahayyül edilir⁹.

Adaletsizlikler hakkında bizi içeren bilgi genellikle bizi mağduriyete açık ve güvensiz hissettirir, çünkü kimliklerimiz ve özdeşliklerimizi olumlu şekilde onaylar. Böylece normalizasyona direnen queer bir pedagoji daha ziyade yerinden oynatmacı olabilir ve belki de olmalıdır. Ancak ben bir yerinden oynatma pedagojisinden aynı zamanda farklı, yapısal bir anlamda da kaygılıyım. Bu, Kanada’daki ancak aynı zamanda ABD, Avustralya ve Yeni Zelanda’dakilerin de LGBTQI insanların yerleşimci sömürgecilik olan şiddette nasıl içerildiğini eleştirel olarak düşünmeye çalışan bir pedagojidir.

Queer Pedagoji’yi Yerinden Oynatmak

Güven alanları sorununun üçüncü komplikasyonu, dikkatimizi bu öğretimin meydana geldiği yer olan pedagojik karşılaşmalarımızın çoğunun sahnesine ve genellikle bu toprağın meydana getirdiği şiddetleri düşünmemeye çevirdiğimizde ortaya çıkar. Kanada’da öğretim, bu bakışımızı devam eden bir suçun, yani yerleşimci sömürgeciliğin mirasına çevirir. Diğer yerlerdeyse, mesela Almanya ve Batı Avrupa’nın büyük bölümünde, bu durum şimdi hassasiyet olarak anlaşılan ve bizim pedagojik projelerimizin kalbinde bulunan mağduriyete açıklığı kabul etmeye dönük farklı bir durum oluşturmak amacıyla sömürgeciliğin uzun süredir inkâr edilen miraslarını düşünmeyi de içerebilir. Şu anda çalışmakta olduğum özel konum –Kanada Edmonton’daki Alberta Üniversitesi– ve üniversitemin coğrafi ve tarihsel, ulusal, sosyal bağlamı burada yaptığımız şeyi şekillendirir.

Bölgelerin çoğu gibi Alberta Üniversitesi de geleneksel 6. Anlaşma bölgesinde kuruludur; bu, bölgede kadim zamanlardan beri yerli halkların yaşadığı ve seyahat ettiği anlamına gelmektedir ve bu durum bugüne kadar sürmüştür. Anlaşma toprağı, 1800’lerin sonunda hükümet yetkilileri ve çe-

şitli egemen İlk Ulusların hükümet yetkilileri ve temsilcileri arasındaki sözleşmelerin bu uluslar arasındaki ilişkiyi tanımlamaya çalıştığı anlamına gelir. Kökten bir şekilde, hükümetin ilgisi yerleşimcileri topraklarda güven içinde yaşatmakla ilgiliydi. Bu sözleşmeleri imzalayan İlk Uluslar daha sonra Kanada hükümeti hâlini almış olan şeyin kendi topraklarına ve kaynaklarının kimi kısmına çeşitli türde ödemeler ve alanlar karşılığında erişebilmesini teminatı vermiş oldu (mesela eğitim, sağlık ve refahın yanı sıra avlanma, balıkçılık ve tuzak hakkı). Anlayış bu anlaşmaların “güneş parladığı, otlar büyüdüğü ve nehirler aktığı” sürece sürmesiydi¹⁰. Bu, bu tarihsel olayların uysal versiyonudur. Daha eleştirel bir versiyon bunu sömürgeci işgal ve mülksüzleştirme bir süreci olarak değerlendirir, burada anlaşmalar Avrupalıların kendileri aracılığıyla Yerli halklar ve toprakları üzerindeki kontrollerini tahkim ettiği merkezî araçlar işlevini görür¹¹. Kanada bugün yerleşimci bir sömürge devlet olmaya devam etmektedir, yine de bu sömürgecilik tarihi pek çok kişi tarafından, eğer çoğu değilse, Yerli-olmayan Kanadalılar tarafından inkâr edilmeye devam eder.

Gerçekten de çok az Yerli-olmayan Kanadalı bugün söz edilen anlaşmaların Yerlilerle yerleşimcilerin ilişkilerini bugün hâlâ yapılandırmaya devam etme biçimleri hakkında bir anlayışa sahiptir. Bu, Eve Sedgwick’le (1993) “bilmemenin ayrıcalığı” diyebileceğimiz şeye ilişkin açık bir örnektir. Ya da Nancy Tuana (2004) ile bunu bir “bilgisizlik epistemolojisi” olarak tarif edebiliriz. Bu, bilginin sahip olduğu içerikler nedeniyle bilmenin stratejik bir reddidir. Hafif şekilde daha iyi bilinen, o da sadece son zamanlarda, bir yüzyılı aşkın süredir Yerli cemaatlerini hedeflemekte olan şiddet ve mecburi ikâmet okul sistemidir. 1870’ler ve 1990’lar arasında, Kanada’da, yaşları 4 ve 16 arasında olan 150 bin İlk Uluslar, Inuit ve Métis çocuklarının, Kanada’daki ikamet bölgesi okullarına gittiği tahmin edilmektedir¹², çocuklar sıklıkla ailelerinden ve toplumlarından zorla alınmakta ve çoğunun fiziksel ve cinsel istismar ve açlığa maruz kaldığı yatılı okullara yerleştirilmektedir. Bu sistemin amacı, en azından başlangıçta, belki de en iyi şekilde, ABD ve Kanada’daki ikamet esasına dayalı okullar için model hâline gelmiş Amerikan okulunu yaratmaktan ve yönetmekten sorumlu ABD’li yetkili Richard H. Pratt’ın çokça alıntılanmış 1892 tarihli ifadesinde görülebilir: “İrkin içinde olan tüm Yerli ölmeli. Ondaki Yerli’yi öldür ve insanı kurtar” (260).

Dolayısıyla ikamet esasına dayalı okulların amacı doğrudan Yerli insanları bütün bütün öldürmek olmamış olsa bile, o hâlde kültürlerini, dillerini, yönetim tarzlarını, ekonomilerini ve bilme biçimlerini yok kesinlikle amacıydı. İkamet esasına dayalı okullarda binlerce çocuk açlıktan ve kötü muameleden öldü. Hayatta kalanlar genellikle okuldayken maruz kalınan fiziksel ve duygusal istismardan ciddi şekilde travmatize edilmenin yanı sıra ailelerinden, toplumlarından ve kültürlerinden uzaklaştırıldı. Bir yüzyılın çocukları ailelerinden ve cemaatlerinden ayırma travması Yerli cemaatler üzerinde, son okulun kapatılmasının üzerinden neredeyse kırk yıl geçmiş olmasına rağmen bugün bile yıkıcı bir etkiye sahiptir. Yerli akademisyenler, yerleşimci sömürgecilerin İlk Uluslar kültür ve halkını silmeye çalışmasının farklı araçlar aracılığıyla bugün de devam ettiğini belirtir. Yerli insanları görünmez kılmak onların toprak taleplerini de görünmez kılar (Smith 2010; Tuck ve McKenzie 2015; Tuck ve Ree 2013).

Peki tüm bunların queer pedagojiyle ilgisi nedir? Benim amacım üniversitemin ve yaşadığım bölge ve ülkenin görünümünü haritalarken Yerli insanların maruz kaldığı şiddetin LGBTQ insanların çektiği maddi, sembolik ve psişik şiddeti aşan bir *mizansen* olduğu gibi rekabetçi bir iddia ya da öneride bulunmak değil.

Ancak 6. Anlaşma Bölgesi üzerinde güvenliğin ne türde bir şey gibi görüneceğini sorduğumda James Baldwin’ın “güvenlik”in egemen [beyaz] toplumun dayandığı bir illüzyon olduğu kavramını hatırlamadan edemiyorum. Baldwin’ın sözlerinin tam hali şöyledir: “Toplumun doğasının vatandaşları arasında bir güvenlik illüzyonu yaratmak olduğu gerçektir, ancak güvenliğin her zaman zorunlu olarak bir illüzyon olduğu mutlak gerçektir” (Terkel, 1989: 21).

O halde soru şudur: Kimden veya neyden güvenli tutulmak zorundayız? Ve bu “biz” kime gönderme yapmaktadır? Tıpkı Birleşik Devletler ve başka yerdeki polisin (bizi “güven”de tutması gerekenler) silahsız siyahî yurttaşları tehdit olarak tasarlaması gibi, biz de, Kanada’da kusurlu bir güvenlik mantığına katılırız. Benim evim konumundaki Alberta’nın nüfusunun yüzde 6’sı Yerlidir ve yine yerli insanlar federal cezaevi nüfusunun yüzde 33’ü ve bölgesel cezaevi nüfusunun yüzde 22’sini oluşturmaktadır (Cattarinich, 1996)¹³. Yerli Çalışmaları akademisyenleri ikamet okul sistemi aracılığıyla önceki yüzyılda somutlaşan “eleme mantığının” (Wolfe, 2006) yerini bu yüzyılda karma sistemin aldığını önermektedir: “Yer-

leşimci sömürgeci devlet tümüyle gitmiş değildir hatta daha az fiziksel, maddi bir biçim bile almamıştır – yalnızca işlediği yeri değiştirmiş, belki de en sembolik olarak ikamet esasına dayalı okul sisteminden cezaevine kaydırmıştır.” (Nichols, 2014: 448). Bu nama güvenliğin kendisinin gerçek bir tehdit olabileceğini önermektedir.

Kanada’da, “bizim” güvenliğimizin bir fayda olma, “biz”im ulusumuzun suç mirasının ürünleri olma biçimlerini değerlendirmek zorundayız. Ve hata yapmamak zorundayız: bu bir soykırım mirasıdır. Bu sömürgeci tarihin– ve muhtemelen şimdinin- uzun tarihinde güven alanlarını ajite etmek aynı zamanda onların anlaşılabilirliğini bildiren daha geniş baskı sistemlerinden bağlantısızlaştırmaktır. Gerçekten de queerlerin karşısında öfkelenildiği dişi eril, sadece iki toplumsal cinsiyet ve bir normatif heteroseksüellik ikili ve hetero-patriyarkal cinsiyet yapısı sömürgeci bir yapıdır. Onun Yerli halklar üzerindeki baskısı onların görünmemesi için merkezî bir stratejidir. Buradaki endişe, LGBTQ insanlara, özellikle de yeterince alakadar olmayan ancak daha büyük bir olasılıkla üzerinde faaliyet gösterdikleri toprağın sömürgeci tarihi ve varlığını temizlemeye devam edecek üniversite kampüslerinde vaat edilen güvenliğin Yerli halkların söylemsel ancak aynı zamanda maddi ve fiziksel olarak da devam eden silinmesi ve mülksüzleştirilmesine dayalı olmasıdır.

Sonuç

Bugünkü tartışmamda, tam da güven alanı kampanyalarının ortaya çıkardığı güvenlik nosyonunu karmaşılaştırmamızı isteyen üç tür müdahaleyi özetledim. İlk adımda, geniş ölçüde kabul görmüş LGBTQI2-S insanlar için güven alanları yaratımının, pratik olarak olmasa bile en azından söylemsel olarak, bazı belirli queerleri normalleştirme ve meşrulaştırırken bazılarını dışarıda bırakma süreciyle nasıl derin bir şekilde bağlantılı olduğunu gösterdim. İkinci bir adımda, güven alanlarının eşitsizlik rejimlerinde içerilen zor bilginin bizi nasıl rahatsız ettiği ve etmesi gerektiğini göstererek güven alanlarının bizi güvenli hissettirdiği önermesine kaşı çıkım. Burada eşitsizlikteki bilgi ve iç-görünün, en azından fiziksel ve duygulanımsal olarak, güvensiz olduğunu önerdim. Üçüncü bir adımda kendi varlığını onaylamak için bir bertaraf etme

mantığıyla güdülenmiş yerleşimci sömürge devleti bağlamında, güvenlik kavramının –veya rüyasının– gerçek anlamına karşı çıktım.

The Evidence of Things Not Seen çalışmasında James Baldwin (1985/1995) şunları yazarken dehşet verici bir bakış önerir: “Güvenlik rüyâsı sadece soykırım orgazmı kabûsuyla zirvesine ya da doruğuna ulaşabilir” (102). Güvenlik illüzyonunun kendisine dayalı olduğu kurucu şiddeti kabul etmek bana bir güvenlik söylemini benimsemekten ziyade, sömürge miraslarına dayalı uluslar ve kurumlar bağlamında, (yerleşimci) sömürgecilik ve LGBTQ insanların bu mantıkta içerilme biçimlerini açıklamamız gerektiğini öneriyor. Bu en azından geleneksel olarak güvenlik tarafından karşısına yerleştirilmiş olanlarla dayanışmayı yaratmak anlamına gelir. Ancak kuvvetle muhtemel ki çok daha fazlasını yapmamız gerekecek. James Baldwin güvenliğin yanıltıcı –hatta şiddetli– niteliği üzerine gözlemlerini şu öneride bulunarak bitirir: “Sanatçılar huzuru bozmak için buradalar” (Terkel, 1989: 21). Bu kesinlikle aynı zamanda queer aktivist ve akademinin de rolüdür.

Notlar

- 1 Bu makalenin daha eski bir versiyon Mayıs 2015 Mayıs’nda Ankara’daki 10. Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma’da sunuldu. Yazar bu konferansın organizatörlerine minnettardır.
- 2 Alberta Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Departmanı Başkanı ve Doçent
email: luhmann@ualberta.ca
- 3 <http://www.ismss.ualberta.ca/SafeSpaces>
- 4 <http://www.ismss.ualberta.ca/SafeSpaces> (vurgular bana ait)
- 5 LGBTQI2-S’nin açılımı lezbiyen, gay, biseksüel, transseksüel, sorgulayan (questioning), interseks, çift ruhlu (two-spirit).
- 6 Burada daha güvenli cinsellik queer tartışmalarının genellikle “sağlıklı” cins kavramlarına sıkıştırıldığını belirtmek önemli çünkü sağlıklı seks kavramı ana-akım cinsellik eğitimi söylemlerinde oldukça baskındır. Söz konusu önemin arkasında yatan şey böylesi “sağlıklı” cinsellik söylem referansta bulunduğu biyo-politik yönetimin eleştirel bir analizidir.
- 7 Bkz. ayrıca Susanne Luhmann (2014). “Soçi (Queer) Pedagojileri.” KAOS GL Dergisi 5, 48-49

- 8 Buradaki bir örnek, LGBTQ öğrenciler için “queer dostu ve güvenli bir mekân” olduğunu iddia eden 2015 University of Alberta Resource Listing’dir. Burada queer konulu bir kurs yıllık olarak açılmaktadır. <http://www.ismss.ualberta.ca/sites/www.ismss.ualberta.ca/files/ResourceListingSafeSpacesInitiative.pdf>
- 9 <http://www.ismss.ualberta.ca/SafeSpaces> (vurgular bana ait)
- 10 Bu çok alıntılanan söz genel olarak Kanada’nın federal hazine delegesi Alexander Morris ve onun anlaşmalar devam ederken 1873’teki tanımına atfedilir. <http://www.winnipegfreepress.com/opinion/analysis/in-canada-we-are-all-treaty-people-155890525.html>
- 11 Özel durum çalışmaları için bkz. Saliha Belmessous ed. (2014). *Empire by Treaty: Negotiating European Expansion, 1600-1900*. Oxford: Oxford University Press.
- 12 <http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=39>
- 13 Robert Nichols (2014) Kanada’da Aborjin insanlar için kapatılma oranının genel nüfustan 7-8 kat daha yüksek olduğunu belirtir. Kanada’da toplam nüfusun yüzde 3-4’ü Aborjin; Aborjinler bölgesel cezaevi nüfusunun yüzde 27’sini ve federal cezaevi nüfusunun da yüzde 20’sini oluşturuyor. Özellikle de alarm verici olan şey Aborjin kadınlar için kapatılma oranlarının cezaevi nüfusunun içinde en hızlı büyüyen grup olması ve hapsedilmiş tüm kadınların yüzde 33’ünden fazla bir bölümünü oluşturması.

Kaynakça

- Baldwin, James (1961). *Nobody Knows My Name: More Notes of a Native Son*. New York City: Dial Press.
- (1988/1995). *The Evidence of Things Not Seen*. New York: Owl Books.
- Belmessous, Saliha ed. (2014). *Empire by Treaty: Negotiating European Expansion, 1600-1900*. Oxford: Oxford University Press.
- Britzman, Deborah (1995). “Is There a Queer Pedagogy? Or, Stop Reading Straight.” *Educational Theory*, 45(2), 151-165.
- (1998). *Lost Subjects, Contested Objects: Toward a Psychoanalytic Inquiry of Learning*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Butler, Judith (2004). “Violence, Mourning, Politics.” *Precarious Life: The Powers of Mourning and Politics*. New York and London: Verso, 19-49.
- Cattarinich, Xavier (1996). “Alternative perspectives on the over-representation of Native peoples in Canadian correctional institutions: The case study of Alberta.” *The Canadian Journal of Native Studies*, 16 (1) <http://www.brandonu.ca/Library/cjns/16.1/Cattarinich.pdf> (Accessed October 5, 2015).
- Day, Kristen (1999). “Embassies and Sanctuaries: Women’s Experiences of Race and Fear in Public Space”. *Environment and Planning D: Society and Space*, 17 (3), 307-328.
- De Lauretis, Teresa (1991). “Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction. *differences*, 3(2), iii-xviii.
- Hanhardt, Christina B. (2013). *Safe Space: Gay Neighbourhood History and the Politics of Violence*. Durham, NC.: Duke University Press.
- Hooks, bell (1990). *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press.
- Johnson, Tim (2015). “The Value of Discussing Difficult Topics in the Classroom.” *University Affairs*, October 7. <http://www.universityaffairs.ca/features/feature-article/the-value-of-discussing-difficult-topics-in-the-classroom/>
- Kenney, Moira Rachel (2001). *Mapping Gay L.A.: The Intersection of Place and Politics*. Philadelphia: Temple University Press.
- Luhmann, Susanne (1998). “Queering/Querying Pedagogy. Or, Pedagogy is a Pretty Queer Thing”. Bill Pinar (ed.). *Queer Theory in Education* içinde. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Publishers, 141-156.
- Nichols, Robert (2014). “The Colonialism Of Incarceration.” *Radical Philosophy Review*, 17 (2), 435-455.
- Pitt, Alice (1995). *Subjects in Tension: Engaged Resistance in the Feminist Classroom*. Dissertation, OISE/University of Toronto.
- Pratt, Richard H. (1892/1973). “The Advantages of Mingling Indians with Whites.” “Official Report of the Nineteenth Annual Conference of Charities and Correction (1892)” içinde; Francis Paul Prucha (ed.), *Americanizing the American Indians: Writings by the “Friends of the Indian” 1880-1900* içinde yeniden basıldı. Cambridge, Mass.: Harvard University Press: 260-271.
- Sedgwick, Eve K. (1993). “The Privilege of Unknowing: Diderot’s The Nun.” *Tendencies*. Durham, NC: Duke University Press, 23-51.

- Shulman, Sarah (2012). *Gentrification of the Mind*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Stengel, Barbara and Lisa Wems (2010). "Questioning Safe Space: An Introduction." *Studies in Philosophy and Education* 29 (6), 505-507.
- Terkel, Studs (1989). "An Interview with James Baldwin." Fred L. Standley and Louis H. Pratt ed. (1989). *Conversations with James Baldwin*. University of Mississippi Press, 3-23.
- Tuck, Eve, and Marcia McKenzie (2015). *Place in Research: Theory, Methodology, and Methods*. New York, NY: Routledge.
- Tuck, Eve, and C. Ree (2013). "A Glossary of Haunting." Stacy Holman, Tony E. Adams, and Carolyn Ellis (ed.), *Handbook of Autoethnography* içinde. Walnut Creek, California: Left Coast Press, 639-658.
- Puar, Jasbir (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Tuana, Nancy (2004). "Coming to Understand: Orgasm and the Epistemology of Ignorance." *Hypathia*, 19(1), 195-232.
- Warner, Michael (1993). "Introduction." *Fear of A Queer Planet: Queer Politics And Social Theory* içinde. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wolfe, Patrick (2006). "Settler Colonialism And The Elimination Of The Native." *Journal Of Genocide Research*, 8(4): 387-409.

Julia Kristeva'dan Mehmet Erte'ye: Tiksinme, Gülme ve Şiddetle Yazmak

Nilgün Tatal

Özet

Bu yazı roman, şiir ve öykü yazarı Mehmet Erte'nin *Suyu Bulandıran Şey* (şiir, 2003), *Bakışın Kırlettiği Ayna* (öykü, 2008), *Alçalma* (şiir, 2010), *Sahte* (roman, 2012) ve *Arzuda Bir Sapma* (öykü, 2015) başlıklı yapıtlarının psikanalist ve edebiyatçı Julia Kristeva'nın kavramlarıyla girilen bir okuma ve yorum çalışmasıdır. Kristeva'nın kavramsal inşaları salt soyut bir evrende var olmaz; somut edebi olan ve olmayan deneyimlerle ve metinlerle transfer ve karşı-transfer bağı kurar; psiselerinin dehlizlerinde debelenen ruhlarının peşinden sürüklenen varlıkların oluşun yolu olarak sanatsal ifadeleri seçmelerine yakından bakmak için ipuçları verir. Kristeva'nın kavramsal alet edavatı, yazarak, çizerek ya da salt ruhlarından ister psikanaliste ister okur ya da izleyicisine söz açarak yaşamı yakalama kaygısını, dilin öncülüğüne kendilerini teslim ederek ve dili bir de üstelik zıvanadan çıkararak taşıyanların simgesel düzene direnişlerinin beden, keder, şiddet, cinsellik ve hazla ilişkisini düşünmeye imkân tanır. Bu çalışmada Kristeva'nın öncelikle iğrenme, tiksinme, şiddete yönelme ve yazma konusunda farklı eserlerinde geliştirdiği kavramlar, Mehmet Erte'nin eserlerinin bir okuması için rehberlik etmiştir. Erte'nin eserlerinde kendi olmanın ve arzusunun imkânsızlığı, ikicinsiyetlilik, sınır deneyimler ve simgesel düzende kayıtlanma(ma) yoğun olarak işlenir. Yaşamın dayanılmaz hafifliğiyle yüklerinden arındırılmak için toplumsal cinsiyet rolleri aşındırılır. Bu rolleri yeniden düzenleme deneyine dönüşen, sado-mazoşist şiddet ve arzu arayışları sapmalarla yazın deneyiminde izler bırakır. Yazan öznenin ve yarattığı tüm benliklerin izleridir bunlar. Julia Kristeva'nın açtığı yol, yazar ve şair Erte'nin arzu aşınmalarını, izlerini ve yitişleriyle yeniden biçimlenmelerini ve dönüşümlerini edebi serzenişlerin imkânsız bile olsa buluşturmaya yeltendiği kavşaklarda yakalamak, okuma ve yorum patikalarında gezinmek için katedilmiştir.

Anahtar Sözcükler: İğrençlik, Kendilik, Edebiyat, Şiddet, Julia Kristeva, Mehmet Erte

Abstract:

This writing is an attempt to read poet and tale writer Mehmet Erte's *Suyu Bulandıran Şey* (poetry, 2003), *Bakışın Kırlettiği Ayna* (tale, 2008), *Alçalma* (poetry, 2010), *Sahte* (novel, 2012) ve *Arzuda Bir Sapma* (tale, 2015) as reading and interpreting work by concepts of psychoanalyst and woman of letters Julia Kristeva. Kristeva's conceptual constructions don't merely exist in an absolute abstract universe; rather they establish a bond for transfer and counter-transfer with text and experiences which are literal or aren't literal; she gives hints for looking closely at entities' that wallow after their souls in cloisters of their psyches and that they choice artful expressions as way of being. In this study, concepts that Kristeva developed in her different works on disgusting, aversion, being towards violence and writing guide the reading of Mehmet Erte's works. Impossibility of being self and desire, bisexuality, border experiences and being not recorded on symbolic terrain is processed heavily. Gender role are corroded to purify the live with its intolerable lightness. Seeking sadomasochist violence and desire which turn to an experiment to re-arrange those roles leaves traces in writing experience. These are the traces of writing-subject and all self that it created. The path that Julia Kresteva opened, is traversed to catch, read and walk about in the junction in which author and poet Erte's attempt, even if it is impossible, to desire's corrosions, traces and their reshaping while being lost and their transformations meet.

Keywords: disgusting, self, literature, Julia Kristeva, Mehmet Erte

...ben efendim, başladığım yeri keşfetmeye çalışıyorum, yani bana ısırap veren zorunlulukları doğuran o başlangıç noktasını. Etkilerini tanıdığım, üzerinde bulunduğum yeri keşfetmek yasak mı?”

(*Bakışın Kırlettiği Ayna*, 2008, s.20)

İğrenç kavramı aşırılığa, unsurların çürümesine gönderme yapar: Hem toplumun hem de bedenin parçalarının çürümesidir söz konusu olan. Kristeva bu kavramı “kimliği, sistemi ve düzeni rahatsız eden şey” olarak tanımlar. Sınırları, konumları ve kuralları ihlâl edendir, iki şey arasında yer alan ve muğlak olandır iğrenç: Ben ile öteki birbirine karışmıştır. İğrencin sanatı kanı, kiri, ölü olan her şeyi, cinsiyeti, cinsel kimlik ya da başka bir kimlikle ilişkili olarak tabulardan doğmuş konuları/nesneleri ele alır. İğrenç özne ile iğrenç nesne birbiriyle bağlantılıdır. Her ikisi de tutucu kültürün egemen olduğu bir toplumda yersiz bulunurlar. Sanatçılar eserlerinde farklı biçimlerde tutucu kültüre ve topluma karşı çıkmak için iğrenç nesnelere yer verirler (Talib, 2013).

Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme'de Julia Kristeva, “iğrenmede başkaldırı tamamen varlıktadır” diye yazar: “Dilin varlığındadır. Simgeseli kışkırtan, susturan ya da baştan çıkaran ama simgeseli üretmeyen histerinin aksine, iğrenmenin öznesi olağanüstü bir şekilde *kültür üretir*. Onun semptomu, dillerin reddedilmesi ve yeniden inşa edilmesi-dir” (63)¹.

Mehmet Erte'nin ilk kitabı *Suyu Bulandıran Şey* (şiir, 2003) Varlık'tan, diğer dört kitabı ise Yapı Kredi Yayınları'ndan çıktı: *Bakışın Kırlettiği Ayna* (öykü, 2008), *Alçalma* (şiir, 2010), *Sahte* (roman, 2012) ve *Arzuda Bir Sapma* (öykü, 2015). Yazarın kitaplarına verdiği isimler bile Kristeva'nın estetik deneyime atfettiği başkaldırıyla bağlantılı bir okumaya davettir². Kristeva'nın başkaldırının olası bir yolu olduğunu düşündüğü psikanalizin kavramlarından da destek alarak, başkaldırının bir diğer yolu olarak tanımladığı estetik deneyime semiyotik bir bakış açısıyla yaklaşmak mümkündür.

Kristeva semiyotiği; söz öncesini, tüm akış ve duyuya dayalı örgütlenme biçimlerini, dil öncesini, daha doğru bir deyişle dil ötesini kastetmek üzere kullanır. Böylece gösteren ve dil mantığının ötesine geçmek, hem anneliğin hem de Oedipus öncesinin ve üstelik de fallik olmayacak kutsallığın, bir başka

deyişle yüceltme ve yaratıcılık biçimlerinin düşünülmesini olası kılar (Kristeva, 1996, s.188). İlk Oedipus Kompleksi ikincinslilik kavramıyla ele alındığında, estetik deneyim ile sanatsal yaratıcılık öncelikle dişil olanda konumlanır. Oedipus Kompleksi erilin dişilden vazgeçerek simgesele dâhil olmasıyla sonuçlanırken, dişil erilden asla vazgeçmez; onmaz bir tamamlanmamışlık ya da eksiklik dişili hep katetmeye devam eder. Bu tamamlanmamışlık ya da eksiklik, sanatsal deneyimin ve yaratıcılığın kökeninde yer alır. Dişil bu nedenle toplumsal olana katılımında ve dâhil oluşunda bir mesafeyi hep korur. Simgesele karşı mesafeli ve eleştirel bir duruşu vardır. Bu yüzden Saussürcü dilbilimin göstergeyi, gösteren ve gösterilen şeklinde ikiye ayırması sorunludur. Semiyotik bu ikiye ayırmada kendine yer bulamaz. Kristeva'ya göre analitik söz, üç tip temsil içeren göstergeleri dikkate almak zorundadır: Sözcüklerin temsilleri (dilsel gösterene yakındır), şeylerin temsilleri (dilsel gösterilene yakındır) ve duyguların temsilleri (hareketli, ilk yer değiştirme ve yoğunlaşmaya dayalı süreçlere boyun eğen kayıtlar). Duyguların temsilleri, yani semiyotik dil sistemine içkin temsiller simgesel sistemle karşıtlık içindedir³. Kristeva'nın simgesele karşı önemini daha 1960'lı yıllardaki dil ve edebiyat konulu çalışmalarında öne sürdüğü ve psikanalize armağan ettiği semiyotik kavramı, Erte'de aynayı kırleten bakışın anneye ve ardından da onun yerini alabilecek dişil muadillere ait olduğuna işaret eder.

Kristeva'ya göre iğrenç/ iğrenme/ sınırda olma hâli kişinin varoluşsal bir krizde olduğuna delildir; kişi dünyanın öznesi/ konusu olduğunun bilincine vardığında bir tür özne olma halini deneyler: Jacques Lacan'ın eserinden yola çıkan Kristeva, özne ile nesne arasında bir fark olduğunu varsayar. Özne kendisine fiziki ve psikik olarak içkin olduğu düşünülen kişiye eğer, kendinin/ öznenin/ benliğin anlaşılması ile geriye kalan şeyler/ kişiler arasında bir ayırım vardır: Başkaları ve nesneler. İğrenç; benlik ile başkaları, özne ile nesne arasındaki sınırda bozguna uğrayan kısmı oluşturur. Kristeva'ya göre *objet*'ten *abject* sadece bir niteliğe sahiptir; iğrenç, özne/ ben'e karşı çıkar, meydan okur, muhalefet eder. İğrencin Kristeva'ya göre farklı durumlarda en temel biçimiyle kendini dışavurduğu haller vardır: Bunlardan ilki yine Lacan'ın izinde küçük çocukluk dönemi sürerken, çocuğun benlik bilincine sahip olmaması; kız/ erkek çocuğun kendisi ile annesi arasında bir ayırım yapamamasıdır. Gelgelelim çocuk geliştikçe kendi benliğini fark etmeye ve annenin varlığından ayrı bir parça olduğuna kanaat getirmeye başlar. Yine de kendisiyle

nesne/ anne arasındaki kavramsal ayrımı tamamen idrak etmeyi başaramaz. Lacan'ın *Ayna Evresi* teorisinde bu evre benlik bilincinin psikolojik ve fiziki olarak geliştiği bir evre olarak tanımlanır, aynı zamanda dilin de öğrenildiği bir evredir. Bu kendi bilincine varma evresinde özne dış bir araca, yani dile ihtiyaç duyar. Bu evrede dil semiyotiği gelişir; iğrenç, dilin gelişme ya da edinilme evresinin tamamlanmasından önceki bu aralıkta konumlanır (Kristeva, 2004).

Kristeva'nın iğrenç kavramı için temel öneme sahip bir başka kavram da *Lacancı bakış*⁴ kavramıdır. Çocuk kendi bilincini ayna evresinde edinir, çocuk bu evrede insanların dışarıdan kendisine bakıp değerlendirdiğinin farkına varır ve her yandan kendisine bakıldığını hissetmeye başlar. Bu bakışlar altında özne onu kötürümleştiren küçük düşürücü bir bilincin farkına varır; kendisini tehdit altında hisseder ve gücünü kaybettğini düşünür; başka sayısız öznenin nesnesi olduğunun farkına varır. Bu kendisi ile başkası arasındaki iğrenç oluşturan ayrımsızlık evresidir. Ayrımsızlık özneyi paniğe, endişeye sevk eder (Talib, 2013).

Erte'nin *Bakışın Kırlettiği Ayna* adlı kitabındaki “Bakış ve Beden ya da Anlam Bulutlarının Ardına Gizlenen Güneş” ve “Güneş Gözlüğü” öyküleri “görülme endişesi” üzerine kurulmakla kalmaz, aynı zamanda görme ve görülme hallerini kendi'nin ve öteki'nin bireyselliğini aşan, hatta kıran/bozan, ben'in toplama bir varlık olduğunu dışavuran bir travma olarak işler. “Bakışın Kırlettiği Ayna” adlı öyküsünde ise tuvalette çişini yapan erkek çocuk annesi tarafından denetleme amaçlı izlenirken ayrımsızlığın acısını yaşar; varlığının bilincine varırken iğrençle kendi olarak karşılaşmak ilk benlik deneyimi olarak dayatır kendisini. Aşağıdaki satırlarda Erte, sokakta oynayacak kadar “büyümüş” bir erkek çocuğunun deneyimine odaklanır, *Ayna Evresi* dilin edinilmesiyle çok daha önceden başlamıştır. Ama zaten tiksinişle benlik arasındaki bağı da yetişkin bir erkek olarak yazarın kendisi bilinç akışıyla geriye dönüşlü olarak kurmaktadır: Benliğin oluşmasının imkânsızlığı özneyi sürekli ayrımsızlığın zamanına geri atmaktadır sanki:

‘Onu öyle sallamayacaksın,’ derdi annesi, ‘musluktan avcuna biraz su al ve ucunu yıka.’ Sünnet olduktan sonra, başını demeye başlamıştı. Avcuna biraz su alır, şaka olsun diye saçına serperdi; gülüşürlerdi bunun üzerine. Annesi arkasında izlerken, kıyısında bulunduğu uçurumun yüksekliği kadar derin ölümü ciğerlerine çekerek onun

başını ovuştururdu. ‘Aferin, böyle tertemiz ol hep.’ Ellerini yıkarken aynada kendi yüzünü bulamazdı, kapı ağzındaki annesinin gözleri doldururdu tüm aynayı. Yüzünü dönmesine, tuvaletten çıkmasına mani olan bir kirlilik hissi olurdu içinde. Ellerini tekrar tekrar yıkardı. ‘Ne uzatıyorsun, hadi çık!’ Sadece tuvaletten değil, evden de dışarı çıkmak isterdi. Sokakta üstünü başını kirletir, diğer çocuklarla kavgaya ederdi (Erte, 2008, s.97).

Erkek çocuk sokağı, aslında babanın adı'nı, yasa'yı özlemle anneden kurtuluş çaresi olarak düşlerken, maruz kaldığı bakışın yutuculuğu “ellerin yinelenerek yıkanmasına” yol açar. Gitmek isteyen erkek çocuk, kendini bulmaya yeltendiğinde hem annenin yutucu arzusuyla hem de yıkanarak bir türlü temizlenemediği kendi yasak anne arzusuyla baş etmek zorundadır. Kristeva bu duruma yol açanın tiksintinin öznesinin henüz anneden ayrı bir ben olamamış olmasıyla birlikte, annenin dişil narsisizmi olduğunu düşünür. Anne ile bebeği arasındaki bağ her ne kadar simgesel düzende yücenin alanı olarak kodlanmış olsa da dişil narsisizm çocuğu, annesi için öteki/ ben olanı bir ben/ ben ikiliğinde yutma tehdidiyle karşı karşıya bırakır. Kristeva der ki “anne bu kıymetli ötekiyi kendinde ilhâk etme eğilimini hiç elden bırakmaz; onda kendi yansımaları bulmaya, bu ötekiyi gaspetmeye, egemenliği altına almaya, boğmaya da eğilim gösterir” (Clément ile birlikte, 1998, s.94). İlhak edici anne yüzünden, kendi imgesini ötekinin bakışında bulamayacak, hep bulmayı arzulayacak ama arzularken de yasak yüzünden arzularını saptırmak zorunda kalacak öznelere hep olacaktır.

Erte ilk öykü kitabında kirlenmiş aynayla bir derdi olduğunu, dişilin bakışıyla birlikte simgesel düzenin normlarının da kirlenmede faal ajanlar olduğunu ele verir. Ardından gelen *Alçalma* kitabındaki aynı adı taşıyan şiirde erdemli bir dış ses ile bir günahkârın sesi sürekli iç içe geçer, şairin hangi kutupta bulunduğunu ayırt edemeyiz. Roman olmamak için direnen *Sahte* ise yazarın ve karakterlerinin onmaz bir sen/ben ilişkisindeki varlık savaşından söz açar, içselliğini ve dışsallığını nerede konumlandıracağımızı bilemediğimiz bir özne/llik dehşetinin içine sürükler. Yazar ile kahramanı bir ben/ sen ikiliğinin içinde konuşmaya, romanın nasıl bir kahramanı ve yazarı olacağına karar verme(me)ye çalışırlar:

Bak seninle anlaşalım, yola böyle devam edemeyiz. Peki. Ya sen konuşacaksın, ya ben. Ama bir dakika; sen konuşursan beni anlatacaksın, ben de kendimden

başkasını anlatamam. Her halükârda rezil olacak kişi benim. Rezil olacak kim; sen mi, ben mi? Ben. Ben. Sen. Sen. Neyse, sus! Aradan çekil! Peki kim konuşacak şimdi? Benim adıma konuşma! Sen kimsin? Soruna cevap bulmak çok güç; kendim değilim, beni anlatacak sözcükler yok, gereğinden fazla konuşmak ve saçmalamak zorundayım. Aslına bakarsan senden farklı durumda değilim. Bir roman kahramanı olarak ben ya da bir roman kahramanının ‘ben’i; ikisi de aynı yola çıkıyor. Aynı yolda gidiyoruz. Biz biraradayız. Hem de el ele, kol kola gayet mutluyuz. Öyle miyiz? Kimin kim olduğu, kimin nasıl olduğu pek belli değil, ikimize de güvenmeyin. Kendi adına konuş. Bakma bana öyle, yaz hadi! Ne yazayım? Bilmem, başla bir yerden; daha çok var kendine yaklaşmana. Ama neredeyiz biz? Alçalacak mıyız? Yüksелеcek miyiz? (2012, s.12-13).

Kristeva’nın özne/ nesne ayrımsızlığından sorumlu tuttuğu iğrenç kavramıyla bu kavşakta karşılaşmadan edemeyiz: Alçalmalı mı yükselmeli mi?

Arzuda Bir Sapma ise mutlak arzu nesnesi fallusun yerine ikâme edilebilir insan bedeni parçalarının ipuçlarını kitabın kapak resminde yazarın kendi çizgileriyle seyre sunar: Bir kadın ayağı parmaklarının üstünde endamlıca arzulananı bekler. Ama müstehcen değildir, estetik bir duruşla meydan okur müstehcenliğe. Parmak uçlarının tahrik etme gücü ilk öykü kitabındaki “Bakış ve Beden ya da Anlam Bulutlarının Ardına Gizlenen Güneş”te, başka birçok öyküde de olduğu gibi, yazarın bakışının arzu ile yasak arasına sıkışmışlığını dile getirme yolu olarak mevcuttur. Ancak yinelenen yinelenen dile kendini dayatan bir arzudur: “Sağ ayağını parmak ucuyla yere bastı. Gözlerimi kısarak dikkat kesildim. Bu kadarı da fazlaydı: Paçasını sıyrarak baldırını kaşdı” (31).

Öykünün aynı sayfasında on iki satır sonra aynı vurgu yinelenir; bu kez anlatıcı gerçekliği dilde yeniden kurmayı dener, ancak öyküde “güneş” simgesiyle verildiğini ileri sürebileceğimiz arzu kelimelerle kurulan anlamın ardında kalır hep:

Gözlerimi kapadım. Az önceki sahneyi kelimelerle anlatabiliyordum: ‘Sağ ayağını parmak ucuyla yere bastı. Hafifçe öne eğilerek paçasını sıyrıp baldırını kaşdı.’ Herhangi bir insan için olabileceği şekliyle kafamda canlandırabilsem de, onun bedenini kendisine has ayrıntıları ile bu sahneye yerleştirirken tereddütte kalıyordum. Henüz anlam bulutlarının arkasındaki güneş kendini göstermemişti (31).

Arzu ile şiddet, özne/ nesne ayrımsızlığı, haz, yasak, şiddet, iğrenç, başkaldırı ve semiyotik bir edebî deneyimle öznelliğini (Proustçu bir eğilimle) yeniden inşa etmeye yönelmiş bir yazar vardır karşımızda. *Arzuda Bir Sapma* özelinde söylersek: okula başlayarak büyüklerin dünyasına karışacağı zamanın beklentisi ve huzursuzluğunu duyan, annenin yerine başka kadınlardan haz almanın zorluğunun farkına şiddetle varan, bedeni ve cinsel organından yabancı bir dilden bahseder gibi bahseden, cinsel ilişki için genelevde bacaklarını açmış bir yetişkin (hayat) kadının(ın) karşısında bu dehşet deneyiminin zamansal akışını hafızasında yineleyerek kurmaktan kaçınmayan bir varlık olarak yazar... Sokaklarda, otobüste, kafelerde, alışveriş merkezlerinde dolaşırken bakışına “takılan” dişil beden parçalarının yaşattığı dehşetin⁵ yazarı Erte’nin tüm eserlerinde geçmişin psikanalitik ve Proustçu yeniden inşasıyla buluşuruz. Bu buluşmanın metinsel uzamında, edebiyatta grotesk, psikanalizde ise Kristeva’nın iğrençlik diye nitelediği haller iç içe geçer.

Kristeva, Proustçu edebiyatın bölen, sürgüne gönderen, cezalandıran, yargılayan, Kutsal Kitap kaynaklı buyruklardan vazgeçmediğini düşünür. Proustçu tümcede “hafızanın, cinselliğin ve ahlakın yapısı bu yargılayan kerteye göre, onunla birlikte ve ona karşı var olur. Proust’ta arzu ve göstergeler maskelenmeye çalışılan iğrenci gizlemeyen, aksine ortaya çıkaran sonsuz bir tuval dokurlar; maskelenen iğrenci bozulma, sıkılma, utanç, pot kırma şeklinde, yani aslında yazarın iğrençle birlikte ve iğrence karşı oluşturduğu türdeşleştiren retoriğe yönelik sürekli bir tehdit olarak görünür kılarlar” (Kristeva, 2004, s.34).

Gülümseten iğrenç, simgele karşı: İlk üslup ögesi

Mehmet Erte eserlerinde sen/ ben istikrarsızlığını ve grotesk/ iğrencin iç içe geçmişliğini, asla tatmin edilemeyecek bir haz arayışında ve nesnelerin eksik olanın yerini asla dolduramayacağı önsezisiyle edebiyata kendini teslim ederek yineler durur. Bu yinelemede gülümseme/ gülümsetme önemli bir metin etkisi olarak yazarın edebî üslubunun iğrençle bağını sürekli kılar. Tıpkı Proustçu tümcenin yaptığı gibi maskelenmeye çalışılan iğrenci göstergelere dönüştürür. Potlar kırılır,

utanılır ve sıkılır ama iğrence karşı türdeşleştirme işlevi gören simgeleşe karşı hep gülümseten bir iğrenç/ grotesk meydan okur. Kristeva'nın işaret ettiği gibi:

İğrence varlık kazandıran kişi, özdeşleşmek, arzulamak, ait olmak ya da reddetmek yerine (kendisini) yerleştiren, (kendisini) ayıran, (kendisini) konumlandıran ve dolayısıyla da gezip dolaşan bir dışlanmıştır. Bir anlamda situasyonisttir [durumcu] ama gülmeyi bilir; çünkü gülme tiksintmeyi konulandırmanın ve konumundan etmenin bir biçimidir. Zorunlu olarak ikil (dichotomique) ve biraz manici olan bu kişi böler, dışlar, doğruyu söylemek gerekirse tiksintilerini tanımaktan yana olmasa bile, onları hiç de yadsımaz. Ayrıca genellikle, kendisini tiksintiye dâhil eder, ayrımlarını gerçekleştiren neşteri böylece kendine de vurur (2004, s.20).

İğrenç ya da grotesk Erte'nin *Sahte*'de hiç sahip olmadığını ve herhangi bir edebiyat eleştirmeninin bulmak için çaba sarfetmesinin gerekmediğini iddia ettiği üslubunu oluşturur. Bu anlamda da yeniden Kristeva'nın semiyotik diye tanımladığı dil-ötesi deneyimde buluruz kendimizi: Sözdizimlerinden, oluşturdukları anlamlardan değil de beklenmedik yerde ortaya çıkan simgesel düzenin iğrenç diye yaftaladığı grotesk durumların tanıklık ettiği bir üslup tüm eserlerini, ama öncelikli olarak *Sahte* ile *Bakışın Kırlettiği Ayna*'daki anlatıları delip geçer.

Sahte'nin “Yazar Bir Kahraman Olarak Doğmadan Önce Yöntemini Açıklıyor” adlı VI. bölümünde anlatıcı, yazarlık deneyiminin başlangıcını şöyle anlatır:

On altı yaşındayken, ilk yazma denemelerimi benden büyük birine göstermiştim. “Osurlur ipe diz bunları” demişti bana. Bunu söylerken yüzünde hiçbir ifade bulunmaması ve ardından rahatlıkla başka bir konuya geçmesi, hatta havadan sudan konuşması bu söze gereğinden daha derin bir anlam yüklememe neden oldu. Bugün onun yaşındayım. Yazdıklarını gösterecek kadar kimsenin bana güveneceğini, eleştirmesi önemseyeceğini sanmam ama böyle biri çıkarsa ona asla “Osurlur ipe diz bunları,” demem. Çünkü o gün benim yaptığım gibi bu sözü ciddiye alıp osurduklarını ipe dizerek yazmaya başlayabilir. Hayır, bunun kötü bir şey olduğunu söylemiyorum; aksine böyle yazan kişilerin artmasının edebiyat ortamımız için büyük bir kazanç olacağı kanısındayım (22).

Edebiyat ortamına dair bir başkaldırı *Sahte*'yi roman olmaktan, yazarını da illa bir geleneğe bağlanıp geleneğin bakışından var olmaktan kurtarır. Ama yazarın daha derin ve yüce bir amacı da vardır: “...insanı hak etmediği yerden indirmek, alçaltmak için yazıyorum” (31). İnsanın hak etmediği yer neresi olabilir? Kültürün yükseltmek ve anlamlı kılmak adına insanı (yasakları, ikiye bölme, riyakârlığı, hiyerarşiyi, otoriteleri kurabilsin diye) maneviyatla donatmak için binlerce yılını harcamasının sahici karşılığı insanın alçalmasından başka bir yerde aranabilir mi?

Arzuda Bir Sapma'da “Yeniyetme” isimli öyküde sevgiliyle konuşan kişi metnin sonunda şöyle der:

– Duyuyor musun karnım nasıl gurulduyor?

Altında kalacak değildim:

– O da bir şey mi, bak nasıl osuruyorum.

(...) Gurultular, geçirmeler, osuruklar arasında şaşkınlığımızın gölgeleyemediği bir arzuyla kucaklaştık (27).

Arzuda Bir Sapma'nın “Kuyu” isimli öyküsünde ise şöyle yazar: “Ağzımda başlayan macera kıkımda bitsin. Başta ağzımdan ne çıkacağı önemliydi, sonunda kıkımdan ne çıkacağı pek önemsiz: Bir osuruk” (97).

Yazar belki de öykülerini aynı tarihlerde yazmış bile olsa biz okur olarak eserlerin yayınlanma tarihine bağlı kalırız. Bu nedenle yayınlanma tarihlerini esas aldığımızda okur olarak anal ve oral arasındaki ayrımın kültürel bir inşa olduğunu daha *Bakışın Kırlettiği Ayna*'da buluruz:

Güzel dudakların bulunduğu bir ağız sindirim sisteminin parçası olarak anmak onun değerli varlığına karşı saygısızlık değildi. En az ağız kadar önemli olan anüsün herkes tarafından iyi tanındığı bir dünyada yepyeni mutluluklar bizi bekliyordu. Ve insan, yüreği kadar kıkına da kulak vermeliydi. Sadece yüreğin sesinin dinlendiği bir dünya tekdüze ve bayağı olurdu. Karım bu noktada, kıkına kulak verenlerin bir süre sonra kendi kıkılarından başka bir şeyi dinlemez olduklarını ileri sürdü. Aynı şey yüreğini dinleyenler için de geçerli, dedim (39-41).

Oral ile analda analın payına düşen iğrençlik yerini yüreğe ve düşünceye bırakır. İkisi de insanın haz almasının önündeki engeller olarak görülür. Grotesk burada erkek söyleyenin son sözünde sahneye çıkar, kendi yüreklerinden başka bir şeyi dinlemeyenler aslında daha da iğrençtir.

Düşünceyle karşıtlık içinde kurulan duyguların gösterilmesinin zorunluluğu, *Arzuda Bir Sapma*'nın "Hayvan"ında bir-birini hem yadsıyan hem de içeren romantiklik ile grotesk yan yana konumlandırır. Pişmanlık, suçluluk, vicdan azabı hissetmeyen biri tasvir edilir, cinsiyeti okura verilmez. Konu aldatmadır, aldatmayı ahlaki normlarla bir tür günah olarak görmeyen kişi, simgelin egemenliğine kendini bırakacak gibidir, işte o an yine grotesk karşımıza çıkar:

Asla bir günahkâr olarak acı çekmezdi, aldatmanın günah olduğundan habersizdi, sadece aldattığı insanın üzülmüne dayanamaz, onun yerine geçer, sanki aldatılan kendisiymiş gibi gözyaşı dökerdi. Kiminleyse onun ruh haline bürünürdü hemen. Karşısına kim çıkarsa bir rüzgâr olur, onu yaprakmışçasına sürüklerdi. Sevgilileri 'yaprak' sözcüğünün romantik havasını beğenmeyecektir. Zaten rüzgâr-yaprak ilişkisi pek klişe. Düz söylemek gerek: O bir hayvandı (105).

Kısmen hüznü bir grotesk ya da iğrenç vardır burada. Betimlenen kişi hem üzüldüklerini gördüğünde sevgililerinin yerine geçebilecek denli ahlaki bir varlıktır, hem de birini sadakatsizlikle üzdüğünü düşünemeyecek denli ahlaktan uzaktır, "hayvan" olarak nitelenir. Simgele teslim olmadan yine de ancak simgeselde varolabilir. Onu tanımlayan anlatıcı ses, dilinin arabesk bir romantizme sürüklenmesine izin vermeyecek şekilde "düz" olmasını tercih eder; dili popüler kültürün sözde yücelttiği dehşetengiz ucuz duygusalıkların emrine koşulmuş olmaktan kurtarmak ister. "Dil şeyleri olduğu gibi dile getirmelidir" buyruğunun peşinde, dile dümdüz olmayı öğretir. Gösteren ve gösterilen ayrımını hiçe sayacak ve aslında semantiğin koduna kayıtlı dil-öncesini niteleyecektir: Gösterenlerden önce duygular vardıysa, orada insan sadece hayvan olarak varolabilmiş olmalıdır diyen bir yazarla karşılaşırız burada.

Söz/Ses öbeklerinin ritmi: İkinci üslup ögesi

İkinci üslup ögesi ise kimi zaman okuru zıvanadan çıkartacak denli absürt diyalogların oluşturduğu kalbi sıkıştıran –çünkü sürekli anlamı es geçen ve anlamdan kaçan, sadece diyalog biçiminde var olmaktan başka bir şey talep etmeyen, edebî biçimlenmeye direnen– söz/ ses öbeklerinin ritminde ortaya çıkar. *Sahte*'den yukarıda alıntılanan yazar ve kahramanı arasındaki "ben/ sen kim?" sorusunda da gördüğümüz ritim, evetli/hayırlı soru ve cevapların art arda gelişinde soru işaretinin (?) ve ben/ sen gösterenlerinin yinelenmesinde de gösterir kendini:

Yazar konuşacak... Nereden biliyorsun? İşler karışınca hep böyle olur, yazar söze girer. Bunu ben de biliyorum. Neden soruyorsun o zaman? Ben sormuyorum; yazar bir sonraki bölümde sözü almak için hazırlık yapıyor. Yolculuğumuz buraya kadarmış desene. Hayır, biz sözcüklerin arasından çekileceğiz sadece. Bu sonumuz olmaz mı? Belki evet.. ama bu aynı zamanda yazarın bir roman kahramanı olarak doğuşu olacak... Roman kahramanının sen ya da ben, ya da biz aynı kişiysen 'ben' olmadığından emin misin? Yazarın sen ya da ben, ya da biz aynı kişiysen 'ben' olmadığını nereden çıkardın? (19).

Roman yazarları yeryüzündeki Tanrılar gibidirler: Yaşamlar, hikâyeler, anılar, evrenler yaratıp çoğaltırlar. Karakterler hayal ederler. Sinema kuramcısı Béla Balázs yeryüzünde Tanrı olma halini psikolojikleştirmeden tek bir yaşam sürmenin sıkıcılığıyla, kendi içine hapsolarak yaşamının tek düzeliğiyle birlikte düşünür. Balázs'a göre kendi yüzünden sıkılan için yol, bir çift kişilik ya da karakter yaratmaktır. Başka bir hayatı kendine ait bir hayat gibi yaşamak tek bir hayatı yaşamayı ağır bir haksızlık olmaktan çıkarır. Kendi benliğinde kaybolan ya da hapsolan insan için bir kez ve tek bir hayat yaşamak çekilmezdir. Yabancılarla çevrili bir yaşamda bile, hep kendiyi olmak, aslında aynı zamanda herhangi biri olmakla ya da başkalarıyla karıştırılmakla aynı şey değil midir? Bu yüzden bir başkasının hayatını yaşadığını düşlemek insanca cazip gelir (Balázs, 2013, s.56).

Acaba çoğalan ben/ senler sadece edebî deneyimin yaşamları renklendirmek için başvurduğu bir yöntem midir? Ben/senler tartışmasıyla imkânsız bir roman yazmak ya da çoğalan

benliklerin kurgusal yazın evrenine meydan okumak söz konusu olduğunda neyle karşı karşıyayızdır? *Sahte*'de ilk sayfalar edebî alanda yaşam bulmaya çalışan öznenin yazar olarak konumunu da sorgulamaya açar: Tiksintinin öznesi kaçınılmaz olarak kültür, yazı, resim, film ya da herhangi başka bir şey üretmeye zorlandığında, bilinçli ya da değil zorlanmaya, roman yazarı olarak varolmaya da meydan okur sanki. Daha roman olmaya çalışan metnin başındayızdır, metinsel varlıkları için çekişen “yazar” ve “roman kahramanı” metinde yazarın izini taşıyacak olan “ben”in kime ait olduğunu tartışadursunlar; romanın kapağında ismi yazılı olan, hukukî ve gerçek varlık yazar kendi kendini dölleyen varlık olarak çıkar karşımıza. Soru işaretlerinin ve ben/sen gösterenlerinin tekrarı, simgelle baş etmeye çalışan, dilin sınırlarını yoklayan kişinin yeniden doğma arayışının edebî ifadesine dönüşür. Sözcüklerin ritmi ve fiziki güzelliği, Lacan'ın deyişiyle haz yasağının yasağın hazzına dönüşmesinin hikâyesinin aracısı olurlar.

Bu saptamayı açmak için Lacan'a başvuralım. Lacan (1976'dan aktaran Lippi, 2006) dilin arzuya bağlı olduğunu, dilin hazzın sınırına varıp dayandığı, çarptığı sınırı oluşturduğunu yazar: *Sözcükler aynı zamanda haz da verir. Sesleri ve ritimleriyle sözcükler tıpkı bedenler gibi baştan çıkarır*. Fiziksel bir güzelliğe sahip olurlar. Dürtüsel değerlerle dolu sözcükler erotik nesnelere dönüşürler. Haz yasağı, engel olan yasağın hazzına dönüşür: Aşırı bir uç olarak dil hazzın etrafında döndüğü merkezî yer haline gelir. Sözcüklerin verdiği hazda maddi bir nesne yoktur, sadece dürtüsel nesnenin yerini alan gösteren vardır. Nesnenin maddi yokluğunun ürettiği tahrik olma orada, gösterenin altındadır, her sözcüğün sonsuz anlamlandırma gücündedir⁷. Kimi gösterenler cinsel gerçeğe teğet geçebilir ya da daha iyi bir ifadeyle gerçek parçalarına dokunur. Dil ile cinsel ilişki arasında bir bağ vardır, gerçeğe ancak parçalarıyla erişebiliriz, gerçek bir uç, bir parçacıktır, yemişin yenmeyen kısmıdır. Sözcüklerden haz almak, öznenin farkına varmadan, imkânsız gerçekten haz almasıdır, gerçekten murdar ve saf olmayan ve bitmemiş bir şekilde haz almaktır. Kimin kim olduğuna dalıp gitmek ve kimin kim olduğunu bilmemek “gerçek”ten alınan hazzın tiksintiyle buluştuğu yeri işaretler. Bu nedenle de sözcüklerin verdiği haz hep ihlâlcî bir hazzdır. Buna örnek olarak semptomatik bir yazın hem de hazzcı bir yazın için Lacan (1976) Joyce'u örnek alır⁸. *Finnegan's Wake* sözcüklerin düzenini bozar ve onları anlam uyumlu hale getirir. Kimi zaman sözdizimsel yapıyı

kısmen terk ederler, Joyce dili öylesine tikel bir şekilde kullanır ki, adeta sözün egemenliğinden kendini özgürleştirir. Sadece anlama odaklanmaktansa dilin tüm haz olasılıklarına ulaşmaya çabalar. Bu “anlam yok” demek değildir; belki de fazla anlam vardır. *Finnegan's Wake* ilk bakışta epey deli bir kitap olarak görülebilir, aslında yazarını psikozdan koruyan bir eserin sürekliliği ve radikalleşmesi söz konusudur. Edebî dünyadaki özgün ve tikel sözüyle Joyce babanın eksikliğini teskin edecek bir şey bulur. Joyce, Lacan'a göre kendisini özel bir isim haline getirir, bu bir metafor değildir, Joyce'un edebî semptomu özel isimle özdeşleştirici bir işlev olarak belirir. – Beden imgesiyle bağlantı olarak gelişmemiş– Joyce'un egosu yazarın haklı olarak edebiyat eleştirmenlerini uzunca bir süre meşgul edeceğini düşündüğü yazım üslubuyla istikrar ve kıvam kazanır.

Tikelliğe giden yolda: Başkaldırı ve içsel yaşam

Kristeva *Sens et non-sens de la révolte I* (1996), *Sens et non-sens II* (1997) ve *L'avenir de la révolte* (1998) üçlüsünde başkaldırıcıyı yeni bir angajman ya da yeni bir cennet vaadi olarak değil, hem etimolojik hem de Proustyen anlamda geçmişin, kendinin, hafızanın ve anlamın yeniden inşa edilmesi olarak ele alır. Kristeva hem Avrupa ve Amerika'daki gençlerin finans piyasalarına karşı başlattığı Öfkeli Hareketi'ne hem de Arap Baharı'nda diktatörlüğe karşı çıkan gençlerin muhalefetine işaret ederek gençlerin finans piyasalarına karşı başkaldırdığını söyler. Kristeva bu muhalefet hareketlerinin takdiri hak eden cesaret örnekleri olduğunu düşünse de, çoğunun medyatik sistemin gösterisine dönüşmekte ya da tutucu eğilimler tarafından gaspedilmekte pek gecikmediğinin altını çizer. Bu yüzden başkaldırıcıyı ya da özgürlüğü tikelle bağlantısı içinde düşünmeyi yeğler.

Joyce'un tikelliği edebiyat dünyasına örnek teşkil edecek şekilde geçmiştir, ancak benliğin varolma mücadelesi edebiyatın şahane kalemleri kadar dilin/ simgeselin her öznesinin başına musallat olmuş bir beladır. Kimisi için bu bela yüceltilip yaratıcılıkla bir içsel deneyim oluşturma yoluna dönüşür, kimisi ise hiç farkına varmadan dipsiz bir kuyuya düşer ve düşüşünü anımsamadan yaşar gider. Oysa başkaldırıcı için

içsel deneyimden başka bir kurtuluş vaadi sanki yoktur. Sadece konuşan varlık psişik bir yaşama/ ruha ya da içsellığe sahip olması koşuluyla hakiki anlamda canlıdır, hayattadır. Psişik yaşam; öznel benimsedikleri normları, sahiplendikleri ya da boyun eğdikleri güç ve iktidar ilişkilerini, içlerinde bütünlük hayaliyle mest oldukları ulusal ve dilsel kimliklerini kesintisiz bir şekilde sorguladıklarında, arzularını, acılarını, aşklarını ve nefretlerini şüphenin huzursuzluğunda yeniden tartmaya yanaştıklarında var olabilir. Kristeva'ya göre, yaşadığımız kentlerde devrim yapmadan önce kendi içimizde devrim yapmamız gerekir.

Psikanaliz bu değişime giden yollardan biridir; estetik deneyimin ve geçmişin dinî deneyimlerinin yeniden keşfi de bu yollardandır. Psikalanizde psişik acı çeken özne geçmişini ondan kurtulmak ve icat etmek için yeniden anımsar ve sorgular. Düşünülenin aksine psikanaliz, topluma daha iyi uyum sağlanmasını güvence altına almaz. Tam tersine psikanaliz geçmişini yeniden değerlendirerek öznenin, sahip olduğu ayrıksılıkla tikelliğini yeniden olumlamasıdır. Analiz süresince hasta ötekilerle yeniden bağ kurma yollarını keşfeder, bu açıdan da başkaldırmayı kabul eder (Williams ve Bertini, 2012).

Başkaldırı özneyi ilk dehşetiyle mücadeleye davet eder. İlk dehşet anneyle bir olmak, ardından anneden ayrılmak, simgesel düzenin tanımladığı temiz insan/ erkek/ kadın varlığa dönüşmek, annenin sıcak koynundan çıkıp bilinmezi temsil eden ikâme nesne başka kadına/erkeğe yönelmekse eğer, *Arzuda Bir Sapma*'nın "Tasma"sında henüz ilkokula başlayacağı günlerin acısı içinde kıvranan bir çocuk betimlemesi çıkar karşımıza. Kutsalla ne yapacağını bilmeyen, kutsalın dayattığı sınırların arzusun önüne engel olarak çıkacağı, yeniden üretimin dışında bir cinselliğin günahlarıyla nasıl baş edeceği konusunda kaygılı, kaygıyı iğrençle yenmeye çalışan küçük bir adam:

Şeyler görünmez bir şekilde değişirken, ben adeta çalımla, kibirle kımıldayıp duruyordum. Su içiyordum. Yemek yiyordum. Tuvalete gidiyordum. Ne zaman tuvalete girsem, şeytan denetimini ve sorumluluğunu kendimde gördüğüm hayal gücümün kalemini elimden alıp gözlerimin önünde Allah'ı bulutların üstüne oturmuş Nasrettin Hoca olarak resmediyor, sıçmaya mecbur olmanın utancına cezasını kestiremediğim ve bu nedenle de beni daha çok ürküten bir günahın ağırlığı ekleniyordu. Başımı dehşetle sağa sola

sallayarak zihnimde bir fırtına koparmaya çabalıyordum. Bulutları dağıtacak ve Nasrettin Hoca'yı yerinden edecek rüzgâr esmiyordu. Çoğu zaman kıcımlı yıkamadan tuvaletten çıkmak zorunda kalıyordum. Hayal gücümün kalemini şeytana kaptırdığım için yalvararak Allah'tan af dilerken dışkımın kokusunu duyuyor, ya da duyduğumu sanıyor, dualarımın kabul edilmeyeceğini düşünüyordum. Tövbe etmeye bile hakkı olmayan bir günahkâr varsa, o bendim (9).

Kutsal, atık, günah, tövbe, af, koku: Kutsal ile iğrencin iç içe geçtiği bu paragraf ne ifade eder? Kristeva, Clément ile birlikte yazışarak imzaladıkları kitabında şöyle bir yanıt önerir: "Kutsal doğal kokularla, salgılarla, kesilmiş turnaklarla ve nihayet saçlarla bağlantı içindedir... Kutsal sevgili Lacan'ın bir beden parçası, detayı, bir uzvu gibi bedenin bütünselliğine denk düşmeyen hatta bedenin atıkları olan her şeyi arzu nesnesi genel nitelemesi altında topladığı türden tüm maddi şeylerde mevcuttur" (Clément, Kristeva ile birlikte, 1998, s.144-145). Tektanrılı dinler bu kısmî nesnelerin içinde saygın olmayanları bir kenara atıp saygın olanlara odaklanır. Ölü beden yıkanıp ölüme hazırlanır, ama yıkanmasına rağmen beden bir türlü kendi atıklarından, dışkisından ve akıntılarından temizlenemez. Ses, gözyaşı, meme, süt, nefes ve saç saygın kısmi nesnelerdir, bel altında kalan tüm diğer kısmi nesneler cinsel organlardan gelen akıntılar, sidik ve bok saygın değildir.

Tövbeye hakkı olmadığını düşünen yazarın çocukluk imgelemindeki ilk günah ânı, karşılığını asla temizlenemeyecek bir kirlilik hissinde bulur. Aslında saygın olmayan nesnelerle kutsal arasındaki ilişkinin varlığına işaret edildiğinde, kutsalın yasaklayarak, kurallara bağlayarak insanı korumaya çalıştığı her iğrenç, yasağın ihlali gerektirmesi nedeniyle hazza çağrı yapar.

"Tasma" adlı öykünün anlatıcısı bir yetişkindir ama okul öncesi çocukluğunu anlatmaktadır. Öykünün çocuk kahramanının simgeselle tuttuğu kavgayı bu kabulde okuruz. Öykü bize adım adım bir arzusun ne kadar da amacından sapan bir şey olduğunu gösterir. Bu öyküdeki geriye dönüşü, hatırlayışı anlamlandırırken gene Kristeva'ya başvuralım. Kristeva zaman ve tikslenme arasındaki bağlantıyı kurarken, hafızaya hep yeniden kaydolan bir "unutma alanı" olarak iğrençten söz açar:

Silinmiş bir zamanda iğrenç, arzuyu bir mıknatıs misali kendine çeken bir kutup gibi işlev görmüş olmalıdır. Ama unutkanın külü şimdi bir ekran hizmeti görmektedir ve tiksintiyi ve bulantıyı yansıtmaktadır. Temiz (yutulmuş ve yutulabilir olan anlamındaki temiz) kirli hale gelir, aranan şey sürgüne, büyülenme utanca dönüşür. Böylece unutulmuş zaman aniden belirir; bir olay anlık ve parlak bir şimşek misali anımsanır (2004, s.21).

Yazar özne geçmişinde tiksintinin arzuyu nasıl kendine çekmiş olduğuyla ilgili olayları dile getirirken, sanki arzu(sun)daki ilk sapmanın ne olmuş olabileceğini bulmaya çalışmaktadır. Arzuyla karşılaştığı anın ilk yasaklarından biri olduğunun “bilincinde”, Tanrı buyruklarının gözetiminde, şeytanın kendisini günaha itmek için fırsat kolladığının farkındadır. Niye af dileyemeyecek kadar günahkâr olduğunun örneklerinden birine ise öykü ilerledikçe tanık oluruz, daha doğrusu eve konuk olan kadınlardan genç olanına duyduğu arzusunun iğrençle “son” bulmasından çıkarsarız: Arzusu aniden Kristeva’nın işaret ettiği büyülenmeden utanca dönüşmüştür. Tiksinden öznenin iğrençliği yadsımayan bir özne olduğu bilgisiyle de, utancı daha da ucuna kadar götürüp içinde bulunduğu hali hepten çıkılmaz hale getiren (belki de bununla kendince her şeye meydan okumaya çalışan) bir erkek çocuk vardır önümüzde.

Genç kadına teslimiyetimi nasıl göstereceğimi hayal ederken bütün bedenim uyuştı, karıncalandı. Öyle çok çişim geldi ki birazını altıma kaçırdım, ancak gene de yerimden kalkmadım. Misafirler gitmek üzere ayaklandığında gerçekleşme ihtimaliyle karşılaşmamış hayallerimin kederi sardı beni ama o alışıldık “ne iyi oldu tanıştığımız / görüştüğümüz”, “bize de gelin” lafları edilirken kederimi unutup şortumdaki ıslaklığın derdine düştüm; büyüme yoluna şevkle girmiş, yepyeni bir varoluş için kendisine erişkinliği hedef seçmiş biri olarak altımı ıslatmış bir halde görülmek istemiyordum. Üstümdeki delik deşik varoluşu çıkarıp atmak için kalkabilirdim ayağa sadece, başka bir şey için değil; kimsenin elini öpmez, onlara “güle güle” diyemezdim. Kediye kaplana dönüşüren köşeye sıkışmıştım: Ansızın yerimden fırlayıp, vedalaşan kalabalığı yararak sokak kapısına koştum, hangisi genç kadının diye düşünmeye zaman yoktu, girişteki tüm ayakkabılara, terliklere işedim. Arzumu ifade edecek, onun tarafından anlaşılmanımı sağlayacak eylem bu muydu, en azından arayışımın ne olduğuna dair bir izlenim yaratabilmiş miydim, yoksa misafirlerin gitmesine üzülüp öfkelenen bir çocuk gibi mi görünüyordum? (Erte, 2015, 19).

Bu öykünün sonunda annesi onu “döve döve odasına sürüklerken” arzusunun yüzüne bir gün onu şiire dökülebilmek için bakmadığından yakınır yazar. Aslında arzusundaki sapsmadan dolayı kendini günahkâr ve suçlu hisseden bu çocuk erkek, önceki satırlarda genç kadından arzusunun toplumsal kodlanışından başka bir tatminini gerçekleştirmesini dilemekteydi: “Beni ez...” Göğsümden yükselen, içimdeki arzu ile dış dünya arasına dişlerimi sıkarak alalacele ördüğüm duvardan geçerken güç kaybedip bir fısıltıya dönen bu yakarıyı bereket versin ki kimse duymamıştı” (15).

Annesinin oğlunu “döve döve odasına sürükleyerek” cezalandırmasında, belki de öncesinde çocuğun genç komşu kadına hitap eden “Beni ez...” yakarışında da açığa çıkan, kutsalın/kültürün yasakladığı hazza yönelmenin yarattığı dehşet yatmaktadır. Kendinden büyük bir kadını arzulamak, ensest arzusunu dışavurur, erkek çocuk kendisini erişkinler evrenine hazırlarken, ancak kendisinden yaşlı bir kadına, üstelik de mazoşist bir arzu tatmini aracıyla yönelmeye eğilim gösterir. “Annenle cinsel ilişki kurmayacaksın” buyruğu, çocuğu yeniden anne ile kendisi arasında ayrımın henüz oluşmadığı semiyotik iğrençlik anına geri götürür: Altını ıslatır, saldırı-gandır, kadın misafirlerin ayakkabılarına, terliklerine işer.

Kristeva “biyoloji/ beden” ile “anlatılacak hikâye olarak yaşam” arasındaki ilişkinin hem imkânsız hem de korunan bir ilişki olduğunu yazar. Yukarıdaki satırlarda biyolojik tahrik olma ile bu tahrik olmaya simgesel düzenin dayattığı sınırlar arasındaki gerilime tanık oluruz. Kristeva önce Arendt’e, ardından Freud’a başvurarak katletme ile ensest yasaklanmasının bir şiddet olarak yaşandığını, şiddetin/ kurban edilmenin, dili ve anlamı bedene ve yaşama kaydattığını söyler. Kristeva, Hannah Arendt’in Yunanlılara dayanarak insan bedenini *zoë* ve *bios*’un kesiştiği tuhaf bir kavşak olarak tanımladığını; ilkinin biyolojik yaşama, ikincisininse anlatılacak, biyografisi yazılacak bir hayata denk düştüğünü belirtir. Kristeva, Freud’un bu ikiliğin kartografisini, biyolojik olanın hanesine bilinçdışı, önbilinç ve bilinç katmanlarını da ekleyerek resmettiğine işaret eder.

Dil Freud’a göre bu katmanlardan geçer, ancak bunlara indirgenemez: Bir sınır, dili biyolojik tahrikten/çoşkudan (*excitation*) ayırır. Yasak, bu sınırı oluşturur ve sağlamlaştırır : “(Babanı) öldürmeyeceksin”, “(annenle) cinsel ilişki kurmayacaksın”. Katletmenin ve ensest yasaklanmasını, genel olarak da yasağı psişe, bir şiddet

olarak deneyimler. Dinler ya hep dilimler ya da keser. Bu yüzden kutsal öncelikle kurban etmede anlamını bulur. Bu kurban edilme ya da kurban verme dili bedene, anlamı da yaşama kayıtlar. Demek ki yasak, son kararı vermek için öldürmeye gerek duymaz, ama bundan böyle hep bir ahlaki yol göstermekle yetinir. Tuhaf bir ahlakıtır bu, hep başkaldırı ve tutkuları taşır insanın önüne (Clément ve Kristeva, 1988, s.27-29).

Tutku öyküdeki genç kadından arzusunu tatmin etmesini isteyen küçük erkek çocukta, ahlaki buyruğa çarpar. Anne yerine ikâme olan yetişkin kadına duyulan arzu, anında ancak bu arzusunun celandırılarak meşruiyet kazanacak bir yasak arzu, yasak cinsel ilişki arzusu olduğuna tanıklık eder. Ayrıca anne yerine ikâme olacak diğer nesnelere yönelmek, babayla özdeşleşmek anlamına gelecekse, o zaman anne sadece babanın hükümlerine teslim edilecektir. Oysa erişkinlerin dünyasına hazırlanan küçük erkek çocuk babası yokken, diğer komşu kadınlarla birlikte ve annesinin yanı başındadır: Belki bu yüzden de cezalandırılmayı hak ediyordur: Kendisine ayrılan alanı dolduramadığı için... Ya da eksiklik deneyimi bir eksiklik nesnesi olarak fetişleştirilemeyecek denli önemli bir deneyimdir. Arzunun tatmin edilememesi bu açıdan hayati bir öneme sahiptir. Kişi eksiklik deneyimini “mantıksal olarak varlığın ve nesnenin –nesnenin varlığının– öncülü olarak tahhayül ederse (ki tahayül etmelidir, çünkü burada temelleri atılmakta olan şey imgelemin işleyişidir) tek gösterilenin iğrenme, hatta benlikten iğrenme olduğunu anlayacaktır. Öyleyse, onun göstereni edebiyattan başkası olamaz. Mistik Hristiyan âlemi benlikten tiksiniyor, Tanrı’nın huzurunda tevazunun nihai kanıtına dönüştürmüştür” (Kristeva, 2004, s.17-18).

Genelev: Bir türlü görünmeyen fallus

Bu bilinçsizlik içinde anlam ve dürtünün, biyolojik ve hayvani beden bir sınırlanmasıyla *Arzuda Bir Sapma*’nın en uzun, edebiyat degileri ile gazetelerin kitap eklerinin en çok dikkati çektiği, bir ergenin bedenini satan ya da kısa bir zaman aralığı için ödünç veren bir “orospuyla yat(ama)ma” öyküsü “Sapma”da karşılır (29). Öykü son derece çarpıcı, çünkü görülen/görülmeyen bir cinsel organ olarak fallusla bağlantılıdır. Freud’un 1920’lerde tanımladığı *fort-da* (burada, bu-

rada değil, uzakta yakında, bir görünüp bir yok oluyor) oyununu da akla getirir. “Sapma”daki oyun, henüz konuşmayan çocuğun travmatik bir deneyimle simgeselin düzenine girip girmemeyi, anneden ayrılıp ayrılmamayı göze aldığı bir *fort-da* oyununa dönüşür. Mehmet Erte, deneyime acı, acizlik, afallamak, korku, duyusallık ve şehvet sözcükleriyle içi oyun bir *fort-da* oyunu tadı katar.

Neredeyse bütün şakaların cinsel içerikli olduğu ergenlikte bir erkeğin kadınların davetkâr kahkahaları, edepsiz hareketleri karşısındaki acizliği ne acı! “Seni şöyle düzeceğim,” diye küfretmek kolay da, “Gel beni şöyle düz,” diyen kadının önünde afallamamak ne mümkün! Romantik, platonik aşkla en kaba cinsel söylemlerin aynı vagonda yolculuk ettiği –çocukluktan yetişkinliğe doğru giden– tren genelev denilen istasyonda durduğunda biz ergenler malûm ziyareti gerçekleştirmek üzere sadece kaba cinsel arzuların trenden ineceğini sanırız ama genellikle öyle olmaz, korkuları ağır basan bir ergenin duygusallığı şehvetini yalnız bırakmaz, birlikte geçerler genelev kapısından. Kol kola yürüdüklerini söylediysem, hemen ikisinin dost olduğunu ileri sürdüğüm anlaşılmasın (29).

Ergenlerin kaba cinselliğini yazarın “delik” dediği orospunun vajinasında boşalmayla teskin olmaktan korkutarak alıkoyan, aslında fallusun bir görünüp bir kaybolan bir gösteren olmasıdır:

Onun bedeninde gezerken neydi cinsel organımı geri çekilmeye iten, bilemedim. Kadın gene de prezervatifi cinsel organıma geçirmeyi denedi ve azıcık uğraşarak bunu başardı. Ama ben bir türlü deliğini bulamadım. Bulduğumda da içine giremedim. “Olmuyor...” dedim annesinden yardım bekleyen küçük bir çocuk edasıyla. Kadın sinirli sinirli soludu. “Git gel sen, o kalkar!..” Nerede gidip gelecektim? Cinsel organımı yakalayıp deliğine yerleştirerek “Bastır!” dedi; ben ürkerek geri çekilince prezervatif kadının elinde kaldı. Öfkeyle doğrularak prezervatifi kültablasına atmaya kalktı. Yalvarırcasına bileğine yapıştım. Sigara yarısındaaydı... Yarısındaaydı!.. Şaşkınlıkla fark ettim daha vaktimin olduğunu (56).

Yazar, delikle buluşamamasının, penisinin kalkıp kalkmamasının ürküntüsünün, dehşetinin ve şehvetinin orospunun yaktığı sigarayı söndürdüğü “an” son bulacağını ve asla tatmin olamayacağını düşünür; o ânı sürekli düşleyerek yeniden yazarken zamanı da yeniden kurar. Yazar düşlerken genelev odasını, küllüğü, prezervatif paketinin içine atıldığını varsay-

dığı çöp sepetinin odada nerede olduğunu bir türlü kestiremeyişini iğrenme ve tiksınmeyi maskeleyen bir temizlik ve hijyen tutkusuyla betimler. Genelev odasındaki bütün yılgınlıklarını ise kendisi olamamasına bağlar, kendi olmak kalkan bir penis olmakla sınırlandırılırsa sıradan erkek ergenlerden biri olacaktır. Allahtan penis kalkıp deliğe girmez, anının sahibi (öykünün yazarı ya da değil) iğrencin öznesi olarak Proutschu bir zamanın peşinde yitmeye koyulur.

Baştan çıkarmayı çağımızda hâlâ cinsel organdan tüm bedene yayılan Fallus tutkusunun üstlenmesine karşı Kristeva, “Sapma”yı da içinde arayabileceğimiz bir soru sorar:

Eril cinsel organın bu huzursuzluk veren saklambaç töreninin hâlâ konusu olmasının nedeni ne olabilir? Fallus hazzın (*jouissance*) ve döllemenin açık kanıtı olarak görülebilir olduğu için mi? Kuşkusuz. Ama fallusun bedenden kopartılabilir olması da bunda belirleyecidir belki de. Kopartılabilir bu organ bir görünüp/bir yok olabilir, hem vardır hem de yoktur; bu yüzden bedeni anlamın en minimal koşulu olan karşıtlığa yazgılı kılar: Evet/hayır, bir/sıfır, varlık/yokluk: Eril organ kendisini bedenimizin bilgisayarına dönüştüren mantıksal olasılıkları “canlandırır”: tüm anlam sistemlerinin temelini oluşturan 0/ 1 ikiliğinin yoğunlaşması olarak beden... Fizyolojinin simgeselleştirmeye bulduğu bu fallik deneyim cinsellik ile düşüncenin muhteşem karşılaşmasıdır. Çünkü Fallus dediğimiz tam da insanlık durumumuzu özgüleştiren cinsellik ile düşüncenin bu birlikte varoluşudur, ne saf bir şekilde sadece biyolojik ya da hayvani bedenleriz ne de saf bir tin ya da ruhuz, dürtülerin (*pulsion*) ve anlamın çakışmasıdır ve her ikisinin bu çakışmasının yarattığı gerilimleriz” (Clément ve Kristeva, 1998, s.96).

Düşünceyle cinselliğin birlikte oluşunun var ettiği insan varlık (erkek mi demeliydik?); duygusuyla şehveti, kaba cinselliğiyle cinsellik üstüne düşüncesi arasında öykü boyunca başa dönüşlerle ve araya giren başka anlatılarla kesilen, bir türlü görünmeyen fallusun öyküsü olacak olan öyküyü düşler. Öykü, bir genelev odasında geçen anı/ anıların anımsanmasından, yeniden kurgulanmasından, eksik kaldığı varsayılarak yeniden ve yeniden yazılmasından, düşlenerek yinelenmesinden başka bir biçim önermediği yerde biter. Zaten amaç da salt düşünmek ve düşlemektir:

“...şimdi ona yaklaştığımı düşünüyorum, diye yazmalıydım belki de – aslında! Gerçekten geçmişte ona yaklaşmışsam

bile, yani şu anda bir anımı aktarıyor dahi olsam, defterime bu sözcükleri yazarken yaptığım düşlemekten başka bir şey değil. Şüphesiz ne hayatta ne de düşte olaylar, imgeler arasına bu kadar çok düşünce sığar. Ama hayatta ya da düşte bir göz kırpması süresi içinde doğup ölen bir hissi kavrayabilmek için bazen sayfalar dolusu sözcükle saatlerce düşünmek gerekir. Zaten hayatımız boyunca kesintisiz yaptığımız tek şey düşündürmektir. Düşlemektir (Erte, 2015, s.45).

Üstelik “Sapma”nın anti-kahramanı, kadının oyun ile gerçeklik arasındaki farkı gözlemlenir kılacak “bir var olup bir yok olan bir cinsel organa” (kendisinininki gibi) sahip ola(ma) masına değinerek, oyun oynayıp oynamadığından emin olmadığının bu kadının onu havaya sokmak şöyle dursun, penisini kıpırtısız bıraktığını da itiraf eder. Ama yazmak uğruna her şeyi feda etmekten yana değildir. Öykünün son tümceleri buna tanıklık eder: “Bizi kuşatan ve yöneten oyunu kavramıştım. Hatta bir gün bu maceranın öyküsünü yazarken de bir başka oyunun içine gireceğimi ve kimi noktalarda kendi gerçekliğime ihanet edeceğimi, tam olarak doğruyu aktarmayacağımı daha o zamandan seziyordum” (65). Kendimizi Kristeva’nın kavramlaştırdığı toplumsal cinsiyet kimliğinden önceki ikicinslilik oyununda bulduğumuz bir öyküdür bu.

Bakışın Kirlettiği Aynada’ki “Sinek”: Melankoli mi iğrenç mi?

İğrençliğin bir başka temel konumu ölümün vuku bulunduğu âna denk düşer, insan bedeninin özne olarak varlığını koruduğu ama Kristeva’nın insanın nesne haline yavaşça indirgendiği an olarak tanımladığı andır bu. Yani bedenin artık bir özne değil, nesneye dönüştüğü bir konumdur: “Ceset – Tanrıyı hesaba katmadan ve bilimin dışında düşünüldüğünde– iğrençliğin zirvesidir” (Kristeva, 2004, s.16).

Bakışın Kirlettiği Ayna’nın “Sinek” isimli öyküsünün anlatıcısı bir hafta boyunca evini temizlerken bir intihar olmasından korktuğu kendi ölümünü planlar, kendisini “başka birini öldürür gibi” öldürecektir. Tam tetiği çekecekken evine giren bir sinek ise bunu engeller. Kendi katlini hayal eden erkek, kendisinin yerine sineğin peşine düşer, yakalayamayınca bitkin halde yatağa girer, uyuyup uyuyamadığını kestiremediği

bir aralıkta yeniden sineğin vızıltısını iştir, kalkar ve *tüm oyunu* boşa çıkaran sineğin üstüne atlar, “*geberteceğim seni!*” diye haykırır: “Işığı yaktığımda duvardaydı. Yorgun argın, soluk soluğa. Varoluşundan gelen maceranın yüküyle ağır. Birazcık düşünseydim ya ona acıyacaktım, ya da merhetime gerek kalmadan uçup kurtulacaktı. Elimle patlattım üzerine. Hem duvarı hem de elimi feci şekilde kirletti. ‘Kahrolasıca!’ Ölmek, öldürmek için çok uğraştın, benim gibi...” (63).

Kristeva’ya göre kültür üretmeye yazgılı tiksintinin öznesi, asla gerçekten kendini öldürmeye yeltenmez. Tıpkı “Sapma”daki ergenin tatmin olmaktan uzak durmak için genelev odasını başından sonuna kadının yerine hijyenik bir tutkuyula bakışıyla soymasında olduğu gibi, daha önce yazılmış *Sinek*’te de anti-kahramanın aynı anda cellat ve kurban olmayı istemesi onu kendisini yok etmekten korur. Kendisinin ölümlüyle bu kadar yoğun bir şekilde imgesel/ yazınsal ilişkiye tutkuyula bağlanırken, melankolinin öznesinden ayrışır. Ancak tüm öykülerinin içinde sessizce var olmaktan gelen ağırlık, en bariz şekilde “Sinek”te dile gelir.

Freud melankoliyi çok acılı bir depresyon olarak tanımlar; melankolik dış dünyaya dair ilgisini askıya almış, sevmek kapasitesini kaybetmiş, her tür eylemi yasaklamıştır kendine, kendine saygıyı da yitirmiştir neredeyse. Sürekli tenkit eder kendini, kendine yönelir küfür ve aşağılamaları, hatta delice bir cezalandırılma beklentisine kadar götürür işi (148-149). Melankolide insan varoluşu amaçsızca kendi etrafında döner durur. Hiçbir başka perspektifi yoktur melankolinin, varlık kendi sonsuz tekrarında sonunu bekler gibidir.

Kristeva da *Kara Güneş*’te melankoliyi bir üzüntü girdabı/ çukuru, kimi zaman hepimizi yutan dile getirilemez bir acı şeklinde tanımlar. Acı kişiyi öylesine sürekli bir şekilde ele geçirmiştir ki söz söyleme, eylemde bulunma hatta yaşamdan zevk alma bile imkânsızlaşmıştır (13). Bu durumda melankoli nesnenin yitirilmesi açısından yasa, yitirilen nesneye karşı duyulan öfke açısından da depresyona yaklaşır en çok.

Mehmet Erte’nin söz söylediğini, sözle eylemde bulunarak kültür ürettiğini düşünürsek, Kristeva’nın Freud’un ardından melankoliye yüklediği anlamla birlikte düşünülecek eserler verdiğini ileri sürebiliriz. Kristeva, melankolik üzüntüde bu yıkıcı saldırganlığa pek dönüşmeyen başka tipte bir depresyon daha vardır, diye yazar. Bu durumda üzüntüyü/ nedensiz

mutsuzluğu ve yaşamın anlamsızlığını sembolleştiremeyen, adlandırılmayan, henüz varlık kazanmamış olduğu için de hiçbir dış eylemi (nesne ve özne) olmayan, bu nedenle de gerçek yaşamda hiçbir şeyin ona denk düşmediği en arkaik narsistik bir yaralanma olarak görmek gerekecektir. Bu tür bir narsistik depresyon içindeki kişi için, üzüntü, aslında tek olası nesnedir. Bu nedenle depresif kişi üzüntüsüne sıkıca bağlanır, başka bir nesne mümkün olmadığından üzüntüsünü evcilleştirir, ona sevgiyle ihtimam gösterir. Bu durumda intihar, kamufle edilmiş bir savaş eylemi değil, üzüntüyle bir olmaktır, hatta bunun da ötesinde asla dokunulmamış ve hep başka yerde olan imkânsız aşka ulaşmadır, en azından hiçliğin ve ölümün vaat ettikleridir bunlar (Kristeva, 1987, s.22).

Kurban ile Cellâdın sürekli yer değiştirmesi: Erotizmin ve pornografinin ötesi

Kristeva’nın Sade ve Bataille’a referansla tiksinti ile şiddet arasında bağ kurduğunu düşünürsek, Mehmet Erte’nin roman ve öyküleri Sade’in sadizmi ile Bataille’ın erotizmi bağlamında bize ne söyler? Öncelikle bağın cinselliğin kut-sallaştırılmasına karşı çıkışta yattığını iddia edebiliriz. Kristeva’nın Bataille bağlamında değindiği cinsel bir sahnede şiddeti uygulayan ile şiddete maruz kalanın sürekli konum değiştirdiğini dikkate aldığımızda, Erte’nin *Arzuda Bir Sapma*’daki “Isırmaca” öyküsünden alıntılanan aşağıdaki satırlar kendini okura bu bağlamda konumlandırmak üzere sunar. Şiddet uygulayan ve şiddete maruz kalan taraflar yer değiştirdiklerinde ikisinin de bir önceki konumda almadıkları haz ortaya çıkar:

Karışık duygularla üzerinden kalkarken bana saldıracağını tahmin edemezdim. Saçlarıma yapışarak başımı sağa sola savurdu, tırnaklarının kafaderimi yırttığını hissediyordum, parmaklarını adeta kafatasıma geçirmeye çalışıyordu. Acıya teslim oldum. Yüzümü rastgele art arda dişlemeye başladı. Hazla kanıyordum. Kanım aktıkça sevgim yüceliyor fakat onun nefreti bir türlü dinmiyordu. Gözyaşlarım gerekti ona. Gözlerinden akmasına izin vermediğim yaşlar... (67).

Sofular kutsalsın, kurban vermenin ve yasağın içerdiği ve dayattığı şiddetten söz etmeye pek yanaşmaz. Çağında ironik bir şekilde yüce marki olarak adlandırılan Sade⁹ yasağın içerdiği ve dayattığı bu şiddetin, artık günümüzde sado-mazoşist denen abartılı biyolojik ve konuşan varlıklar olma koşulumuzun sonuçlarını görülür kılmıştır. İnsan varlık olarak biyolojik-konuşan varlık olmamız, yasağın şiddetine dayanıyordur oysa.

Konuşan hayvan kuşkusuz toplumsal bir varlıktır, ama özellikle de erotik bir varlıktır. Ne kadar kutsal dışı kılınmak istenirse istensin Homo religiosus'ın cazibesi sürer. Kristeva'ya göre dinî olan, cinselliğin anlamla karşılaştığı kavşak olarak düşünülmelidir. Kutsal, aldığı biçim her ne olursa olsun radikal bir toplum-dışılık olan cinselliği ele geçirir ve yeniden biçimlendirir; cinsellik kutsal kılınır. Tutku ile yeniden üretim arasındaki tahammül edilemez gerilim, Homo sapiens ile Homo religiosus'ın büyüsel hiçbir yanı olmayan içe bükülmüş psişik uzamı, imkânsızla birlikte oluşur: Ölüm ve cinsiyet farkı; bu psişik uzam dinler tarihi boyunca değişerek sürekliliğini korur. Erotizm psikanalizle değişmeyen antropolojik bir olguya dönüşür: bilme arzusunun öteki yüzü olan inanma ihtiyacı. Totalitarizm ve atom bombasının ardından özgür ve yönetilebilir cinselliği yadsıyan insanlık karşısında duyduğu şaşkınlıkla Bataille, erotizm üzerinde erotizmi neredeyse tam bir yıkıma dönüştürecek şekilde ısrar eder (Kristeva, 2010).

Kristeva'ya göre Georges Bataille içsel deneyimin haz (*jouissance*) almada cinsel yasakların ihlali olduğunu, bu ihlalde de benliğin, bilincin iptalinin sınırında, hatta ölümün sınırında olduğunu düşünür. Yüce'yi söze davet ettiğimizde, aslında insanın hayvaniliğin ve hiçliğin içine gömülüp battığı öteki sınıra geçişleri çağrıştırmaya başlarız. Demek ki kutsal belki de insanın savunulması imkânsız erotizmine dair bilinçsiz bir algısıdır. Kutsal, insanın olsa olsa doğa ile kültürün, hayvani ile sözün, duyumsanabilir (*sensible*) ile adlandırılabilirin sınırlarında var olabileceğine dair bir bilinçsizliktir (Clément ve Kristeva, 1998, s.42).

Duyumsanabilir ve adlandırılabilirin sınırını erotik yıkımda arayan Sade'dan farklı olarak Mehmet Erte "Sinek" te ve başka öykülerinde aynı anda cellat ve kurban olma arzusunu dile getirir. Örneğin "Isırmaca"da erkek kurban konumuna geçtiğinde, gerçekte kadını şiddete sevkeden kendisi olduğu için

kendi celladıdır. Erotizm, arzu, yasak ve şiddet yücenin hem başka bir şekilde kutsandığı hem de yadsındığı bir retorikte buluşur. Yasak, kutsal, erotizm, şiddet gibi sözcük öbekleri, kadın bedeninin uzuvlarına sarkan bakışı, hazzı şiddetle sado-mazoşist bir buyruk olarak arzulayan yazar Mehmet Erte'nin eserleri hakkında bize ne ifade eder? Her ne kadar Bataille erotizmi Yasa'yı yerinden edecek ve ikiyüzlülüğüyle iğrençliği ortaya çıkaracak bir aşırılık olarak ele geçirmeye çalışsa da, Mehmet Erte'nin erotizmi neredeyse yok sayan bir kuraldışılıkla cinselliğe yaklaşması arasında gizli bir bağ vardır sanki. Bataille cinsel sahneleri çoğaltarak sınırlara meydan okur, Erte cinselliği engelleyerek hazzın alışılmış kodlarına utangaçça boyun eğeri gibi yapar. Bir türlü müstehcen ve erotik olmaya yanaşmaz:

Kadını alıcı gözüyle süzdüğüm anda kendimi güçlü hissetmiş ve ona sahip olmayı istemiştim. Oysa onun emriyle soyunmaya başlayan bir kuklaydım sadece. Atletimi çıkardıktan sonra hareketlerim yavaşladı. Hareketlerimin yavaşlamasında beni yöneten iplere bir itiraz gizliydi. Kendim olmamın önünde bir engel yoksa, bu kadın beni erişilmezliğiyle sınırlandırmıyorsa eğer, böyle ruhsuzca soyunmamalıydım! Güçlü (kendisi olabildiği için güçlü) bir erkeğe yakışır şekilde yanına gidip onu ensesinden kavramalı ve dudaklarına yapışıp yatağa yatırırken bir elimle kemerimi çözmeliydim (2015, s.51).

Yasak Bataille'da arzuyu kurar. Erotizmde "yasak ihlal edilmek için oradadır" (1957, s. 72) diye yazmıştır örneğin. Erotik deneyimde arzu sadece cinsel edimi değil öznenin fantaziye dayalı tüm edimini kapsar. Bataille'dan farklı olarak Mehmet Erte'de anlatıcının gördüğü şeyden çok zihnini okuruz, anlatıcı zihninin pornografik bir dökümünü sunduğunda erotik olarak algılanabilecek görünüm birbiri kovalayan düşünceler arasında kaybolur. Erotizmin varlığı için sahnede (betimlenen anda) şart olan düzen, kurgu bozularak başka bir planda, sahne arkasında yeniden kurulur. Erte'de tasvir edilen şey bağlamında değil, herhangi bir tasviri gerçekleştirecek zihnin tüm devinimlerine tanık olduğumuz için mahrem bir alandayızdır. İhlal de mahreme bu şekilde yaklaşılmasında kendini gösterir. Müstehcen ya da neredeyse pornografik bir erotizmin yerini, mahremin iğdiş edilmesi alır. Ancak bu popüler kültür ürünlerinde sıkça rastladığımız iğdişten son derece farklıdır. Bu açıdan düşünüldüğünde Sade'in cinsel etkinliğin partnerlerini konumlandırma saplantısı, Erte'de

pornografik olana yeni bir bakışla, konumların zihinsel bir yeniden dağıtımında çıkar karşımıza.

Mehmet Erte *Sabte*'nin sonunda yazarın, kahramanın, metindeki iç seslerin ve gerçek kişilerin kim olduğuna dair itiraflarda bulunmaya karar verip, yeni bir oyun alanı kurduğunda, okur "Pornografi?" başlıklı bir metinle baş etmek zorunda kalır. Pornografinin yaygın algılanışı ve tüketilmesiyle kendi roman yazma deneyimini sözde itiraflarla gerçeğe yaklaştırmaya çalıştığı *Sabte*'de pornografik bir cinsellikten daha ziyade, cinselliğin taklidi olmayan pornografinin gerçek'ten alıkoyduğu şeyin aslında pornografik sahneye bakanın bakışının mantığına içkin olduğuna dair zihinsel denklemlerle karşılaşırız:

Kameranın/ izleyenin gizlendiği, oyuncunun/izlenenin vazgeçilecek bir sırdan yoksun olarak görüldüğü ya da bilinç düzeyinde bir vazgeçiş olmadan bir sırrı apaçık sergilediği, yaşadığı sahneler (bu sahnelerde her ne gösterilirse gösterilsin) pornografik değil, *gerçektir*. Gerçek iyi becerilmemiş bir şeydir, gerçeği dürüstçe taklit edenler bu beceriksizliği kopyalamaktan ileri gidemezler. Pornografi gerçeği taklit etmez, onu gerçek kılan ya da onda gerçek olan şey izleyicinin ("okuyucu"nın) gerçeğiyle (gözüyle) kurduğu ilişkidir. Bu söylediklerimin hepsine itiraz edilebilir. Ben konuyu saf/ideal durumların olabileceğini varsayarak ele almaya çalışıyorum. Diğer yandan tam anlamıyla pornografik olunamayacağı gibi, bir derece pornografik olmaktan kurtulabilmiş bir şey de yoktur. Pornografi belki de bir tür kaza ya da arızadır; öyleyse eğer, varılabilecek bir sonuç (ya da ideal) değil, bir hedefe doğru ilerlerken görülen bir sapmadır. İnternetteki yetişkin sitelerinde bulunan filmleri pornografik olarak değerlendirmedigimi (konu etmediğimi) ama nadiren de olsa bunlarda pornografik unsurlara rastlanabileceğini belirtmem gerekiyor (110).

Şöyle düşünebiliriz belki de: Erte'de bakışın niteliği haline gelen pornografi düşünsel hazzı kışkırtırken, Bataille'da yasağın ihlali yoluyla cinsellik en uç noktasına kadar götürülür. Erte, en uç noktayı cinselliğin imkânsızlığında kurar. Bu açıdan iyi bilinen Lacancı "cinsel ilişki diye bir şey yoktur" ilkesiyle karşı karşıya olduğumuzu düşünebiliriz. Bataille'da arzu bilincin, yasanın ve dilin sınırına dayanır. Erotizm onun için sessiz bir deneyimdir. *Sabte*'nin yukarıdaki satırlarında görüldüğü üzere pornografi bir kaza ya da sapmadan başka bir şey değildir. Arzunun sapıp kendine yuva aradığı bir

yerdir, ama cinsel ilişki imkânsız olduğundan, tatmini olmayan bir arzu sahnesi olarak erotizm ve pornografiden söz edebiliriz. Yasa'nın ihlal edilmesi önce düzensizlik, karışıklık, dünya düzenine karşı uygulanan bir şiddetse eğer, buradaki başkaldırıyı sınırı iyi belirlenmiş ve katı kurallara boyun eğen bir cinsel davranışı yaygınlaştıran cinsel düzene ve çalışma düzenine karşı çıkış olarak düşünmemiz gerekir. Erte bakışın cinsel düzene karşı çıkar. Pornografiyi bu anlamda diğer arzuda sapmalar gibi bir sapma olarak niteler. Ayrıca Batailleci anlamda erotizm hayvan cinselliğinden farklıdır, hayvanlar özgürdür ama doğal bir ihtiyaç olarak cinsel eyleme sahiptirler. Böylece türlerinin devamını da sağlarlar (Foucault, 1963, s.751). Bataille toplumun ve dinin de kabul ettiği bu doğal ve amaçlı etkinlik ile ilgilenmez. Benzer bir şekilde Erte'nin öykülerinde de arzunun doğal ve amaçlı etkinlik olarak cinsellikten saptığını, hatta daha çok erkek yazınında ortaya çıkan kadın bedeninin erotikleştirilmesinden azade bir cinsel ilişki imkânsızlığına saptığını söyleyebiliriz. Bir kadın erotik edebiyatın erkeğe atfettiği vahşi, özgür cinselliğin iplerini eline alıp erkeği arzusunun etrafında dört döndürebilmiş olsaydı, işte ancak o zaman, arzu belki de saptığı yerde geçici bir süre için konaklayabilirdi.

"Ellerimde kelepçeler, ayaklarımda prangalar olmadığı halde kımıldayamamak. Kayıp düşer gibi, yani bir kazanın aniliğiyle kendimi birden onun bulmak. Varlığımı uçurumda duymak. Boşlukta ona tutunurken. Fakat kurtulmaya çalışmadan. Kurtarılacak hiçbir şeyimin olmadığını bilerek. O yüce değil, hayır, ben irademi, yazgımı ona teslim ettiğim için alçağım" (2015, s.102).

Mehmet Erte de Bataille'ın yaptığı gibi aslında bizzat cinsel ilişkiyi ihlal eder, ama o, Bataille'da olduğu gibi cinsel ilişkiyi yüceltmez. Bataille'daki sapkınlık olarak cinselliğin ihlal edilmesiyle de ilgilenmez, Bataille için önemli olan cinselliğin yazar olarak onun başka bir yere gitmesine imkân tanımasıdır. Bu açıdan da Sade'dan tamamen farklıdır. Sade olası yapsal tüm engellerden azade bir kombinasyon alanı bulmaya çalışır (Barthes, 1963, s.776). Bataille cinsel hazzın ve hatta sapkınlığın ötesine geçmek ister. Bakışın tarihinde eril karakter Erte'deki imkânsız cinsel ilişkiyi çağrıştıracak şekilde şöyle konuşur :

Hiç kuşku yoktu, "ten zevkleri" denilen şeyi sevmiyordum, yavan oldukları tatsız ve tek düze olduklarından. "Kirlili" denilen şeyleri seviyordum. Tersine alışıldık sefahat âlemi beni hiç tatmin etmiyordu, çünkü sefahatin kendisini kirlletiyordu bu âlem... Benim bildiğim sefahat sadece bedenimi ve düşüncelerimi değil, bilhassa sefahat

karşısında hayal edebileceğim her şeyi ve özellikle de yaldızlı evreni kirlletiyordu (Bataille, 1979, s.63).

Bataille için arzu sınırlara arzu duymaktır, sınırların ötesine geçmektir. İhlal sürekli aşmaktır, aşmak için yeniden başlamaktır. Erte’de bu aşamayı öykülerindeki erkeklerin alçalma arzusuyla yanıp tutuşmasında ve bunu kadınlardan beklemesinde buluruz. Tıpkı *Bakışın Kirllettiği Ayna*’nın otobüste karşılaştığı bir kadının ya da yerde tekmelediği bir gazoz kapağının peşine nedensizce takılan ve kendini rastlantıya teslim etmeyi arzulayan, *Arzuda Bir Sapma*’nın “O” isimli öyküsünde başkası olmanın yolunu onun bir uzvu olmaktan bulan yazarı gibi... Son kitabındaki “Tekrar” isimli öyküsünde imkânsız olanı isterken, tüm beden parçaları, tüm aynalar ve ötekilerden benliksizce geçecek kadar şeffaf olmayı dilerken Bataille’in da ulaşmaya çalıştığı bir dünyayı hayal eder gibidir:

Hiçbir şeyin tekrar etmediği bir dünya düşünüyorum. Kuzey yıldızının yalnız bir kez görüldüğü, güneşin bir kez doğup battığı tek bir gün... Bir karabasan. İncir bir kez tadılıyor, su bir kez içiliyor, yürüyüşe bir kez çıkılıyor... Tüm ölümlüler her şeyle, herkesle sadece bir kez karşılaşıyorlar... Yaşananlar arasında kaçınılmaz yakınlıklar olsa da bir deneyimin diğerine kapı açmadığı, insana kazandırdığı bilginin başka bir deneyimde işe yaramadığı ve bu nedenle de kimsenin hiçbir konuda gerçek anlamda deneyimli olamadığı bir dünya. Her yaşantı boşlukta kısa bir süreliğine beliriyor ve hiçbir şeyi aydınlatmadan ve hiçbir şey tarafından aydınlatılmadan yitip gidiyor (2015, s.97).

Mehmet Erte kültürün olmadığı bir dünya hayal eder. Bu dünyayla Bataille’in arzunun dilin ötesine geçiren bir esrime hali olduğunu, erotizmin sessiz bir deneyim olarak var olduğunu ve sözcüklerin hazdan dışlandığını düşündüğü yazın evreni arasında bir bağ kurabiliriz. Bu sessiz deneyim dilin askıya alındığı olağanüstü anlarda yaşanır ancak. Edebiyat da Bataille için bu anların yaklaşmasını betimler. Yaşantının evrenin uçsuz bucaksız boşluğunda kayan bir yıldız olması dileği, ölüm dürtüsüyle birlikte ele alınabilir. Yaşamın deneyimlerin birikmediği anısız, temassız, kuralsız, tek tadımlık arzu anlarına (sapmalarına?) dönüşebilmesi talebi, kültür ve dil varlığı olarak insanı sorun olarak önümüze koymaz mı? Kültür ve dil varlıkları olarak birbirimize yaptığımız; anılarımız, deneyimlerimiz, hınçlarımız, kıskançlıklarımız, doyum-suz zevk arayışlarımız için ötekini ve kendimizi birer atık mi-

salı hırpalamaktan çok mu farklıdır? Lacan için dürtü, ölüm ve yıkım dürtüsüdür öncelikle, var olan her şeyi sorunlu hale getirir. Bataille yıkımı önce ötekinin ardından kendinin yıkımı olarak düşünür. Sadizm ile narsisizm arasında demek ki derin bir bağ olmalıdır. Bataille’da “erkek sevgilisini ısırarak, yutmak, öldürmek ve imkânsız bir iletişim ve özdeşleşme çabasında yok etmek ister” (Moravia, 1980, s.16).

Daha önce değindiğimiz gibi, cellat ile kurbanın sürekli yer değiştirmesine Mehmet Erte’nin öykülerinde sık rastlarız. Bu yer değiştirmede sınırların ihlali olarak tiksintinin egemence hüküm sürdüğünü düşünmeden edemeyiz. Bataille’da haz nesnesi de “murdarlıktaki bir atık”tır. Ötekini hırpalamak, yok etmek, ona acı çektirmek bir şekilde kendini de yok etmek anlamına gelmez mi? Ya da toplumsal, hukuki ve dinî normların koyduğu kurallara uygun öznellik hesaplaşılması söz konusu değil midir? Cellat ve kurban sürekli yer değiştirir. Kim ölmek ister? Yıkım arzusunda roller sürekli yer değiştirir. Bataille için de ölümden söz etmek öznenin mi ötekinin mi ölümüne denk düşer? Bataille’in romanlarında sadist sahneler mazoşit sahnelere kolayca evrilir. Bu mazoşizm Bataille’in edebî üslubunu oluşturur. Şiddet yüklü, delice, hatta müstehcen sahneleri anlatabilmek için Bataille acılı bir hazzı ifade eder. Bu hazza Mehmet Erte öykülerinde de tanık oluruz. Bir yandan coşkulu, tutkulu, öte yandan da kayıtsızdır yazarken. Arzu hazzı hedefleyen ama hazzı engelleyen tuhaf bir andır. Sadece yasaktan haz alınabilir, arzuyu engelleyen yasaktan haz almak, kendi güçsüzlüğünden haz almaktır. Kendi imkânsızlığından ve ihlalinden böylece iki kez haz alınmaktadır. Yasağın ihlali şiddetle iç içedir; haz asla tamamlanmaz, çünkü sonlu ve sonsuza aynı anda gereksinim duyar. Arzuda bu yüzden hep bir şekilde bir sapma vardır, sapmak zorunluluktur. Mehmet Erte’nin bu zorunluluğun yazarı olmaya and içtiğini iddia edebiliriz.

Tabusuz muyuz?

İğrençlik ve tiksintime toplumsal değişimle paralel olarak anlam kazanır. Toplum tabuları inşa eder. Çağımız toplumlarında savaşın vahşeti, pornografi düşkünlüğü, reklamların kar güdüsüyle serimlemekten zevk aldığı cinsellik, artık tabu olmaktan çıkmıştır. Tabusuz toplumlar olamayacağına göre

çağımızın tabuları ve sınırları hem cezbetmek hem de yasaklayıp cezalandırmak için nerede çizilir? Çağımızda sınırların nerelerde oluşturulduğunu saptamak gittikçe zorlaşmaktadır.

Alain Ehrenberg ve Slovaj Zizek bu soruyu yanıtlarken yasağın düşüşe geçtiği, yerinden edildiği bir çağda yaşadığımızıza işaret ederler. Cinsellik Zizek'e göre artık sansürlenmez, özelliğin paradigmatik tarzı artık simgesel içdişle birlikte baba yasasında konumlanan özne değil, asıl haz almaya dair üstbense bir dayatmanın peşinden giden çok biçimli sapkın öznedir (Talib, 2013).

Gerçekle doğrudan ilişki içindeki sanat eserleri tiksindirici bulunur¹⁰. İğrenç, bir gerçeklik olgusudur ve gerçekliğin sıradan erilşilmezliğine bağlı bir olgudur. İğrenç kişi, durum, duygu ve nesneler gerçeğe çok benzedikleri için rahatsızlık ve huzursuzluk yaratırlar. Dünyanın bu kadar da gerçek olmasına dayanmak zordur. Sanat eserlerinin yaşamın bu kadar içinde olması, gerçeğe bu kadar yaklaşması insanın tahayyül sınırlarını zorlar.

Notlar

- 1 Alıntındaki italik bana ait. Hemen belirtmekte fayda var: Mehmet Erte temiz, düzenli, neredeyse hiç fazlası olmayan tümcelerle yazar. Dili reddetmekten daha çok, dili yeniden inşa eder. Kimi zaman bir paragrafık öyküleri ile görece daha uzun öyküleri tematik olarak benzerlikler gösterir. Erte'de iğrenç kendini dilin kullanımında hijyenik bir tutumda var eder; ama seçilen temaların çoğu tiksinti ve başkaldırıyla doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantılıdır.
- 2 Sanatçı kendi hakikatini edebe aykırı şekilde, bastırmadan dilde ifade eder. Dili cinsel dürtüleri bastırarak öğrendiğimiz doğru, ancak dilin aynı zamanda sapkın tipte bir nesne olarak kurulması da söz konusudur. Özne bu sapkın nesnede oluşur, yani simgesel düzene dâhil olur (Kristeva, 2005, s.1659).
- 3 Bkz., Tural, 2004, s.214.
- 4 Aydın Çam ve Merve Kurt Julia Kristeva ile Mehmet arasında bağlantı kuran ilk yazıyı yazdılar. Şöyle der yazı (2012, s.131) : "Slova J Žižek (2005), normal bir bakışın sıradan bir gündelik nesneden başka bir şey göremediği yerde hiçliği, 'hiçten çıkan' bir nesneyi görebilen bir bakışı tanımlar. 'Düzgün bakınca karmaşadan başka bir şey /

Görünmeyen; ama yamuk bakınca biçimi/ Ayrışabilen perspektifler gibi' olan, ama bununla da kalmayıp aslında radikal bir alan değişikliği yapan bir bakıştır: Bir resmin, dosdoğru bakıldığında bulanık bir nokta gibi görünen ayrıntısı, ona 'yamuk' bakıldığında açık seçik, net bir biçim kazanmaktadır. Bir şeye dosdoğru, gayri şahsi, nesnel bir biçimde bakıldığında şekilsiz bir noktadan başka bir şey görülmezken; 'yamuk' bakıldığında o şeyin açık seçik özellikler kazanmasının nedeni, bu bakışın, arzu'nun desteklediği, nüfuz ettiği ve 'çarpıttığı' şahsi bir bakış olmasıdır. Mehmet Erte çalışmalarında (2008; 2009; 2010a; 2010b ve 2012) Žižek'in başkalarına yönelttiği bu bakışı almış ve aslında ötekiye ait olması gereken bu bakışı kahramanlarının gözlerine yerleştirmiştir. Bakış artık kahramanlarının kendi kendilerine yönelttiği, ama aslında ötekiye ait olan, yamuk, çarpık, tuhaf ve kirli bir bakış haline gelmiştir. Erte'nin ötekinin gözlerinden alıp kahramanlarına yerleştirerek kendilerine yönelttiği; Kristeva'ya göre korku ve tiksintiye neden olan bu bakış, bir ötekinin 'ben' olacak şeyin yerini ve konumunu işgal etmesi şeklinde tespit ettiği duruma denk düşer: 'Bu öteki, kendisiyle özdeşleştiğim ya da bütünleştiğim bir başkası değil, beni öndeleyen ve bana sahip olan ve bu sahiplenmeyle beni var eden bir ötekidir'" (2004, s. 24).

- 5 *Kaşını* adlı öykünün sonunda arzusuna yenilerek bir kadının ayak bileğini kanatacak denli kaşıyan erkek, işin karakolda biteceğini deneyimleyerek öğrenir. Tanımadığı bir kadının baldırını kaşırken duyumsadığı tahrik, Yasa ile sınırını isteksizce tanımak zorundadır. Ama düş düzleminde arzu dile kayıtlı olarak kendine bir varlık alanı açmıştır.
- 6 Grotesk edebiyatta 1532 yılında Rabelais ile kullanılmaya başlanır. Ardından estetik alanda 18. yüzyılda yaygınlaşan groteske, insan ile hayvan ve yücelik ile alçalma arasındaki ayrımları bulanıklaştırmak için başvurulur. Kimi yazarlar biçimsiz olanı ön plana çıkarmada groteskten yararlanır; kimileri içinse grotesk bürlesk ve baroka yakın durur, çirkin estetiğinden farklıdır. Groteski Swift, Smollett, Hoffmann, Poe, Kafka, Jarry, Beckett, Ionesco gibi yazarlara bir uyumsuzluğa işaret etmek için; satirik, komik ve absürt bir uyumsuzluğu dile getirmek için kullanır.
- 7 Kristeva eserlerinde simgesel ve imgesel ayrımını bu açıdan işlevsel kılar. Simgesel, mantık ve dilbilgisi kurallarına riayet ederek söylemi oluşturur; imgesel beden imgesini, ben ve öteki imgesini harekete geçirir. İmgesel ses, melodi, ritim, renk, koku gibi dürtüsel ve duygusal anlamın dışavurumuna imkân tanır: "İmgesel kuşkusuz ayna evresine bağlıdır. İmgesel oluşum sürecindeki öznenin kendi imgesini oluşturur" (Kristeva, 2007, s.120).
- 8 Kristeva da *Korkunun Güçleri*'nde iğrençlik ve tiksintiye edebiyatla

birlikte ele aldığı kısma bir kısa “Joyce” bahsi ekler. Joyce’un edebî eserinde iğrenç “konuşma tarzında” ortaya çıkar der: “Yalnızca Kelam (*Verbe*) iğrençten arındırır; Joyce, bunu, *work in progress*’ini temsil eden ustalıkla retorikine, iğrenmeye karşı tüm haklarını yenisinden verdiği dile getirmeye çalışır. Tek bir arınma: saf gösterenin, harflerdeki müziğin (*Finnegans Wake*) retorik (2004, s.35-36). Joyce noktalama işaretlerini kullanmaz, sanki nefes almadan tümceleri konuşmalar şeklinde hızla sıralar. Kristeva aynı eserinde Céline üzerine kaleme aldığı uzun bölümün başına Nietzsche’nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’sindesinden yaptığı şu kısa alıntıyı koyar: “Bir tümcenin ritmini kavrayamamak tümcenin bizzat anlamını kavrayamamaktır” (2004, s.165).

- 9 Cyril Endfield’in yönettiği, 1969 tarihli, Amerikan yapımı *Le divin marquis de Sade* (Yüce Marquis de Sade) isimli bir film de vardır.
- 10 Bkz, Kristeva 2004, Céline ve yapıtlarıyla ilgili “Céline: Ne oyuncu ne de Kurban”, s.163-271.

Kaynakça

- Balázs, Béla (2013). *Görünen İnsan ya da Sinema Kültürü*. (çev. Oya Kasap). İstanbul: Say Yayınları.
- Barthes, Roland (1963). “La métaphore de l’œil”, *Hommage à George Bataille*, Critique, Paris: Minuit.
- Bataille, Georges (1957). *L’érotisme*. Paris: Minuit.
- (1979). *Histoire de l’œil*. Paris: Gallimard.
- Clément, Cathrine ve Kristeva, Julia (1998). *Le féminin et le sacré* [Dişil ve Kutsal], Paris: Stock.
- Erte, Mehmet (2008). *Bakışın Kırlettiği Ayna*. İstanbul: YKY.
- (2010). *Alçalma*. İstanbul: YKY.
- (2012). *Sahne*. İstanbul: YKY.
- (2015). *Arzuda Bir Sapma*. İstanbul: YKY.
- Freud, Sigmund (1917). “Deuil et mélancolie”, 1917, dans *Métopsycho-logie*, Paris: Gallimard, 1968.
- Foucault, Michel (1963). “Préface à la transgression”, *Hommage à George Bataille*, Critique, Paris: Minuit.
- Kristeva, Julia (2004). *Korkunun Güçleri, İğrençlik Üzerine Deneme*. (çev. Nilgün Tural), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- (2005). “L’impudence d’annoncer: la langue maternelle”, *Revue Française de la Psychanalyse*, 5/2005.
- (2007). *Rubun Yeni Hastalıkları*. (çev. Nilgün Tural), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- (1996). *Sens et non-sens de la révolte I*. Paris: Fayard.
- (1997). *Sens et non-sens II*. Paris: Fayard.
- (1998). *L’avenir de la révolte* (1998). Paris: Fayard.
- (1987). *Soleil noir: dépression et mélancolie*, Paris: Gallimard.
- (2010). “L’érotisme, entre chair et sens”, *Le Point-Références*, 28 Ekim 2010.
- Kurt, Merve ve Aydın Çam (2012). “Mehmet Erte’de Huzursuzluk: Bakış ve Beden”, *İleti-ş-im*. Galatasaray Üniversitesi İletişim Fakültesi Hakemli Akademik Yayını. Sayı 17, Aralık 2012, s.127-135.
- Lacan, Jacques (1976). *Le sinthome*. Version dactylographiée, séance du 16 mars 1976. Aktaran Silvia Lippi (2006). “Transgression et violence chez Bataille et Lacan”, *La clinique lacanienne*, 2006/1 (no 10) Éditeur ERES, s. 245 - 262.
- Lippi, Silvia (2006). “Transgression et violence chez Bataille et Lacan”, *La clinique lacanienne*, 2006/1 (Sayı: 10) Éditeur ERES, s. 245 - 262.
- Moravia, Alberto (1980). “Préface à la traduction italienne d’Histoire de l’œil”, Storia dell’occhio, Roma, Gremese Editore. Aktaran Silvia Lippi (2006). “Transgression et violence chez Bataille et Lacan”, *La clinique lacanienne*, 2006/1 (no 10) Éditeur ERES, s. 245 - 262.
- Talib, Sara (2013) *The Abject in Arts and Philosophy*, UCA, Grande-Bretagne, 2013, s.5-9.
- Tural, Nilgün (2004). “Kristeva’da Aşk: Önce Söz/ Kelam Vardıdan Önce Aşk Vardıya”, *Doğu Batı* Dergisi, sayı:27, s.211-221.
- Williams, Patrick ve Bertini, Jean-Luc Bertini (Julia Kristeva ile Söyleşi, 2012), “La révolte est d’abord une révolte intérieure” [Başkaldırı önce içsel bir başkaldırıdır], *Elle*, 21 Eylül 2012, s.192.



Enez: Suyun Sınırında Kalakalmak

H. Neşe Özgen¹

“Sevdiğim iki gözüm

Ellere yar oldu ba buba

Meriç’in azgın suyu aramıza girdi de

Göz göre göre yazık Eyub’a”

Trakya türküsü

Kırsal alanlar kendilerini kan bağıyla, kentsel alanlar yer’le (place) ifade ederler. Dünyaya gelmeyi, çalışmayı, yaşamayı, alışverişimizi, oturduğumuz semti, aksanımızı, dostlarla bir kahve sohbetini hep yer adları tanımlar. Kentli insanın hatıraları da kimliği de *yer*’lerle tanımlanır. Toprak ve onun üzerinde yerleştirdiğimiz varlıklar, bizlerin mekan (place) ve territorial algılarını neredeyse tamamen belirler.

Ama bir vatanın sınırında (Türkiye) ve dört bir yanında suların arasında kalmış küçücük bir kasabada, mesela Enez’de (Ainos) hiç düşündünüz mü, insanlar kendilerini nasıl tanımlar?

Enez, Meriç’in deltasının ve denizin neredeyse içinde kırsal alanında 7000, kent merkezinde 4250 insanın yaşadığı; 11 bin nüfuslu küçücük bir kasaba. MÖ 6500 tarihinde deniz ürünleriyle geçimini sağlayan ve şimdi o tarihe inat ana geçim

kaynağı pirinç, küçükbaş hayvan yetiştiriciliği olan yalnız bir kasaba. Ünlü yılan balığı artık avlanmıyor, bitmiş. Balık işleme tesisleri kapanmış. Levrek yok denecek kadar az, deltanın güzelim su ürünleri de artık ne yeniyor ne de avlanıyor.

Enez, suyla ilişkisini kesmiş görünüyor. Ama kendisini kara’yla da tanımlamıyor. Enez kendisini sınırla tanımlıyor.

Bir yanında Meriç’in seraserpe akıttığı müthiş deltası bir yanında Saroz’un altın rengi kumlarıyla, Ege’nin içinde Enez kendine verdiği anlamı, neden su’yun ve yer’in dışına, bilinmez bir *thirdspace*’e: sınır’a atfediyor?

Enez’in Sınır Geçmişi: Bir no-man’s land olarak kasaba:

Enez’in sınır tarihi 1938-1950 arasındaki tarihi, II. Dünya Savaşı’nda MİT’in karşı taraftan Türk asıllı aileleri Türkiye’ye geçirmek için geçiş olarak kullanmasıyla başlıyor. MİT Meriç’ten geçirdiği aileleri daha sonra ev, iş, konut vb. verip, bir yandan , en azından bir kısmını, Sovyet cephesinde casusluk için kullanıyor.

Yine de 1970lere kadar Enez'in Yunanistan sınırında askeri denetimi sıkı değil. Kasaba karşıyla ilişkilerini:

"Ne sınır teli ne de sınır kontrolü pek sıkı değildi. Hatta 1972'deki Kıbrıs meselesine kadar hiç değildi. 72'de , ama ne tuhaf ki, üstelik Kıbrıs işi de sona erdikten sonra, buraya asker konuşlandırdılar. Kıbrıs savaşında dahi buranın korumasını biz yaptık, ama ne yalan söyleyelim karşıdan hiç düşman bir hareket görmedik. Rakılarımızı, yemeklerimizi, balıklarımızı yıllarca paylaştığımız komşular. Ne zaman ki jandarma buraya geldi, sınır katılaştı, sınır boyunu yerel halktan temizlediler." diye anlatıyor.

1972'den başlayan 'Sınır içi tampon bölge statüsü, Enez'i Türkiye'nin en dibinde, sıradan vatandaşlar için geçişin mümkün olmadığı bir yer haline getirmiş. İlçenin bütünüyle "sınır içi özel güvenli alan", bir tür *no-man's land* sayılması, bırakın yabancıları Enez'e kayıtlı olmayanların dahi mülk almasının yasaklanmasına; kasabada yapılacak her türden sosyal etkinlik, konser vb. için izinlerin Sınır Taburu'na tabi kılınması ile sonuçlanmış. Enez ilçe olarak üç tarafı deniz ve Meriç deltasıyla çevrilen ana vatana bağlanan tek kısmına da artık ulaşılamayan bir kapan (trap) olarak 2004 yılına kadar kalmış.

"Neden sizin için böyle bir statü uygulandı?" Diye soruyorum: "E biz sınırdayız ya, sınır böyledir" diye yanıt veriyor ve Türkiye'nin kendileri gibi sınıra sıfır yerleşimlerinde (Hopa, Nusaybin, Meriç vb.) böyle bir uygulamanın hiç olmadığını söylediğimde, ilk kez duyuyormuş gibi hayretle bana bakıyorlar.

1980 Faşist darbesini izleyen yıllarda sınır iyice sertleştiğinde, hatta kapatıldığında, bu kez tersine tarafa, rejimden kaçan solcular tarafından karşıya, Yunanistan'a ve muhtemeldir ki daha ilerdeki Avrupa ülkelerine, kendi deyişleriyle '*demokrasi*'ye kaçmak için kullanılmış.

'90larda adı konmamış savaşta TSK ile PKK arasındaki çatışmaların binlerce insanı Güney Doğu yerleşimlerinden savurarak sürgüne yolladığı günlerinde Enez, bu kez de, daha önceden Yunanistan'a politik mülteci olarak yerleşen sol hareket üyelerini de desteğiyle, Kürt kaçaklar için hayli yoğun kullanılmış. '90lardan sonra Enez ve Meriç Nehri sayıları her an binlerle artan insanların Avrupa'ya geçmesinde ana yol olmuş.

Gölgeler geceleri uzarken:

Enez, şimdilerde 4000 nüfuslu bir kasabanın bütün sessizliğini taşıyor: Sıcak yaz günlerinde Saroz Körfezi kıyısına doluşan birkaç yüz aileyi saymazsak, ne kasabanın tarih turizmiyle ne de deniz turizmiyle pek ilgisi şenliği yok: sabah serin ıhlamurların altından yavaşça yürüyüp; parkta çayla taze simit yiyebilir, mevcut iki eczaneden birisine uğrayıp sohbet edebilir ve akşama da Ayı Turan'ın meşhur meyhanesine gitmek üzere ahabaplarla sözleşebilirsiniz. Kasabaya Keşan'dan gelen anayol, Meriç'in kıyısına inen çeltik tarlalarıyla sonlanır. Günde iki kez sefer yapan otobüsün indiği garajda sadece birkaç köy dolmuşu sineklerle birlikte pek de gelmeye niyeti olmayan yolcularını bekler. Via Egnatia'nın asfaltla örtülmüş kalıntılarını izlerseniz, kasabayı boydan boya geçip, sağdaki Antik Ainos Kalesinin suskunluğundan sıyrıldığınızda çeltik tarlalarının içinde bir zamanlar depo, yılan balığı işleme tesisi vb. olan boş ve yıkık yapıların arasından Meriç deltalarını, bataklıkları, tarihi köprüyü ve sınır jandarmasını aşarsanız 50 metre önünüzde Yunanistan'ı görürsünüz. Sola döner ilerlerseniz, geçmiş 7000 yıl ötelere uzanan birbiri üzerine binmiş arkeolojik kalıntıların ve tarihi limanların arasında Saros'a varabilirsiniz (zira her adımda önünüze bir asker çıkıp, sizi durdurabilir), biraz ilerideki Samothraki - Semadirek adası uzanır.

Her şey, emeklilik için ideal bir yerleşim yerinde olduğunuzu düşündürür size: ta ki Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmayan arkadaşlarınızı tatil için getirdiğinizde, jandarmanın 'burayı hemen terk edin' uyarısına kadar. O saatten sonra kasaba size de dar edilmeye başlanır. Ta ki: akşam olup, gölgeler uzadığında ağaçların altına toplanmakta olan gölgeli fısıltıları, fırınlardan torbalarla götürülen ekmekleri, kasaba halkının evlere veya meyhanelere çekilmeye başladığını fark edene dek. O zaman burasının bazıları için yasak, bazıları için bir geçiş olduğunu anlarsınız.

Sınır Jandarması ve Sınır Polisi'nin resmi raporlarına göre 2009'da, bir yıl içinde 830 kişinin Enez'den, 1200 kişinin de Edirne-Meriç hattından sınırı yasa dışı yollarla geçmeye çalıştığı bildirilse de; EU istatistikleri Yunanistan sınırını yasa dışı geçen göçmenlerin 2010 yılı için toplam 45.000 kişi olduğu gösterir⁴. Basitçe ortalamaya vurmasak da, bu geçişin oranlı bir bölümünün (yaklaşık 1/5- 1/6 sınırı) Enez sahilini

aşındırdığını düşünmek çok yanlış olmayacaktır. Enez her yıl kendi nüfusunun iki-dört katı arasında bir nüfusun, yasa dışı yollarla kasabanın içinden geçtiğini izlemektedir.

“Ege Denizi’ni Bariş Denizi yapacaktık;

elbirliğiyle Ölüm Denizine çevirdiler”

(Enez görüşmelerinden 2010- Ağustos)

Temmuz ve Ağustos 2010’da, Yunanistan’a yasa dışı geçişleri konuşmak için buluştuğum dört insan kaçakçısından ikisiyle Enez sınırını konuştuk: kaçak geçişlerin üç teknikle yapıldığını anlatıyorlar dördü de: Bunları da Çanta, Sallama ve Tekme teknikleri olarak adlandırmışlar.

Birinci teknik ‘Çanta’ tekniği, mültecinin yasa dışı yollarla Avrupa ülkelerinden bazılarına⁵ yasal-sahte pasaportlarla, kendi deyimleriyle ‘ayağını kuş gibi uçurarak’, ‘kapı önü teslimi’ anlamına geliyor.⁶ Bu tekniğin ücreti diğerlerinden fazlaca yüksek olmamakla birlikte, onu diğerlerinden ayıran temel özellik, gidilen ülkede pasaportunun sahte olmasına rağmen varış ülkesinde yasa dışı sayılmayacak kadar önemli bir siyasi figür olduğunuzda yatıyor. Zannedileceğinin aksine çıkış ülkenizde ne kadar önemli bir rejim muhalifi veya dünya için vazgeçilmez bir sanatçı vb. olmanız bu tekniğe mahzar olabilmenizi için yeterli değil: aksine sizin çıkış ülkeniz kadar varış ülkenizin de siyasi, iktisadi dengelerini tehdit edici bir isme sahip olmanız gerekiyor. Yani bu teknikte sizin varacağınız yerde legal-illegal yaşayabilmenizi sağlayacak olan, sizin uluslararası bir siyasi/iktisadi bilgi taşımanız oluyor.

İkinci teknik olan Sallama tekniğinin hemen herkes için mültecilik serüvenini başlangıcı olduğunu söylüyor insan kaçakçıları: kaçakçılar sizi ülkenizden çıkıştan, geçiş ülke-lerinden geçirmeye, aralarda konaklatmaya, yolun bir yerinde ihbar etmeye sürükleyen süreci başlatıyorlar. Bu süre içinde yol uzayabiliyor veya sizi bir zaman sonra deport ettirmenin bir yolunu buluyorlar, veya ihbarla sizi geçiş ülkesinde daha zor koşulların içine atabiliyorlar. Ve her seferinde daha çok para daha çok para vermeniz gerekiyor. Araştırmalarım sırasında aynı yolu 5-6-7 kez kullanmaya çalışan mültecilerle konuştum⁷.

İnsan kaçakçıları kimin parasının ne zaman bittiğini, kimin artık satılacak hiç bir şeyi (aile üyeleri de dahil olabiliyor buna) kalmadığını anladıklarında, o zaman Tekme tekniği devreye giriyor.

Tekme tekniğinde, insan kaçakçıları sizden geçiş için diğerlerinden daha az bir para alıp, sınırın kenarına götürüp, ‘işte karşısı, yüz/ bota bin veya yürü’ diyorlar. Meriç’ten her sabah toplanan, şimdilerde Ege’nin kayalıklarına vuran binlerce ölü beden, bu son tekniğin tekme’nin görüntüleridir: Onlar, canı en ucuz olanlardır.

Enez, çanta tekniğinde uzmanlaşmıştı: Bu teknikte anlaşmalar asla yerelde yapılmıyor, aksine yerel kaçakçılar anlaşmanın İstanbul veya Trabzon mafyaları tarafından yürütüldüğünü söylüyordu: ‘Yeterince önemli veya belirli (significant) bir insansanız, eğer dikkate alınmaya değerseniz, zaten sizin adınıza onlar herşeyi ayarlarlar. Biz soru sormayız. Bazen bu bir iş patronu olur, bazen mühim bir kişi olur. Biz kim olduğunu bilsek de, iş, iş’tir.’ (C. Edirne görüşmesi, 2010).

Enez, bu hizmeti diğer geçiş yerlerinden biraz daha pahalıya yapıyordu. ‘zira, onların seyahat rotası gerçekten lüktür (sürat motorlarıyla Yunanistan’a geçişten söz ediyor), hem de insanların önemi de daha büyüktür. (C. Edirne görüşmesi, 2010). A. da ‘Ne zaman Türkiye’de bir patlama olduysa, ne zaman bir suikast olduysa, biz şüpheliyi bir iki gün içinde burada sürat botlarında gördük’, Türkiye’den yasa dışı çıkan birkaç önemli isim sayıyor. (A. Enez görüşmesi, 2010) .

Israrla ‘Nasıl olur da sahte bir pasaportla yabancı bir ülkede yaşayabilirler’ sorusuna C. nin yanıtı: “Sizin gittiğiniz ülke için değerimize bağlı. Eğer buna değerseniz, yaşarsınız” oluyor. “Her şey sizin korunmaya değer olup olmamanıza bağlı”. (C. Enez, 2010) .

Yanı sıra, insan kaçakçıları Sallama tekniği için de, ‘daha çok dikkat edilmesi gereken bir yer olduğunu, işin daha pahalı olacağını zira Deniz Koruma Güvenlikçilerinin daha agresif olduğunu ve yerel denizcilerin devrede olması nedeniyle anlaşmaların tehlikeye düştüğünü söylüyorlardı. “Yakaladıklarında yeni bir pazarlık sistemi başlıyor” diyor A. (Enez, 2010) .

Suyun iki yakasında kalakalmak:

Bütün mitolojik hikayeler eğer iki yakayı birbirinden ayıran bir su varsa, onun iki yanındaki sevgililerin kavuşma öykülerini anlatır. Üsküdar Kız Kulesi’nden tutun, Trakya’ya ka-

dar, Aras'ın, Fırat'ın iki yakasına kadar türküler; suların iki yakasının özlemlerini, kavuşmalarını anlatır. Enez, iki yakasının asla kavuşamayacağını, ama 'izinli', 'ücretlendirilmiş' ve 'yeterince iyi paralar ödemiş' olanların geçişine her gün şahit olacağını biliyor. Enez, kendi vatandaşlığının, kendi devletinin gözünde bu "iyi paralar ödeyenler" kadar kıymetli olmadığını biliyor.

Uluslar, devletler oluşturulurken vatanın sınırlarını doğal olarak çizdikleri için kabul edilmiş olan coğrafi sınırlar; artık rüşvetlerin, büyük devlet politikalarının, karşılıklı riyaların yerleşimi. Enez, sınırın korunmadığını ama sadece kendisine yasaklandığını biliyor. Enez, artık suyun kendinden bir parça olmadığını, onu üzerinden geçinenlerin, insan canına kastedenlerin kullandığını biliyor.

Kimbilir belki de bu nedenle o güzelim yılan balıkları da su'ya küstüler. O yüzden artık görünmüyorlar.

Notlar

- 1 Sosyolog. Prof. Dr. Mimar Sinan Fine Arts University. İstanbul. Nozgen.nese@gmail.com
- 2 Kavram E. Soja'nındır: Soja, E. 1996. *ThirdSpace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Place*. Blackwell Pubs.
- 3 "The Via Egnatia has been such a road *par excellence*, being the connection between the western and eastern part of the Roman Empire. Built in the 3rd century BC (under consul Egnatius) as an extension of the Via Appia, it runs through the Balkans from Durrës (Dyrrachium) in Albania, through FYRoMacedonia and Northern Greece all the way to Istanbul (Byzantium) in Turkey." <http://www.viaegnatiafoundation.eu>
- 4 (http://www.frontex.europa.eu/newsroom/news_releases/art79.html, "reached at 15 October 2010), "But the other half - 9,500 - were migrants intent on travelling through Greece to settle in other EU member states" (<http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-11618094>, reached at 15 October 2010).
- 5 Araştırmacının ve mültecilerin insan haklarını korumak için bu ülkelerin adı verilmeyecektir.
- 6 C. 45. 1994-1995 arasında insan kaçakçılığı yaptı. 2010 Ağustos'unda Bulgaristan'a gittiğinde eski bir mahkumiyetinden dolayı yakalandı ve hapis cezasını çekmeye koyuldu.
- 7 Sınır ve sınır araştırmaları için bkz. Neseozgen.net

Sophie'nin Yolculuğu: Üç Ülke Aynı Hikaye

Emel Coşkun

Ugandalı Sophie'nin başından geçen üç göç hikayesi de toplumsal cinsiyet ve göç rejimlerinin kadınların yaşamını nasıl etkilediğinin ve bu hikayelerin neden birbirine benzediğinin güzel bir örneği

Yaklaşık altı ay sonra Kampala'nın 20 kilometre dışındaki Salama Road'da bir misafirhanede görüştüğümüzde Sophie çok yorgun görünüyordu. Onunla son konuşmamız 2015 yılı yaz aylarıydı, telefonda işverenle ilgili sorunundan bahsetmiştik; patron iki aylık ücretini vermiyordu. Sebebi ise Antalya-Okurcalar'daki işini sebep göstermeden terk etmesiydi. Aralarında ne Türkçe ne de İngilizce anlaşılmadıkları için işverene telefon etmemi istemişti. Ben de Sophie'nin hasta olduğunu ve Uganda'ya dönmesi gerektiğini, çocuklarına bakmak için bu paraya ihtiyacı olduğunu söyleyerek eski patronunun onunla empati kurmasını istedim. Aslında ücretini alamayan göçmen işçiler için bu elimizden gelen tek yöntem buydu.¹ Telefondaki patron "prensip" sahibi birisi olduğunu söyledi ve ne olursa olsun bu gibi durumlara müsamaha göstermeyeceğini söyledi. Halbuki Sophie'nin o işyerinden ayrılmasının sebebi tam da ücretini alamamasıydı. Adamın bu tavrına karşılık Sophie'ye ikinci seçenek olarak hakkını "yasal" yollardan aramayı ve işyerini şikayet etmeyi önerdim. Sophie umutsuzca "boşver" dedi, şikayet ederek diğer göçmen çalışanların işinden etmek dışında eline bir şey geçmeyeceğinin çok farkındaydı. Bu durumda bedavadan iki ay çalışmıştı. Aslında Türkiye'ye geldiğinden beri üçüncü defa emeğinin karşılığını alamıyordu.

Onu Uganda'da tekrar gördüğümde neler olduğunu sordum, "Sınırdaki para cezasını ödeyecek kadar param vardı" dedi. Tüm olumsuzluklara rağmen şimdi Uganda'da güvende diye düşünmüştüm. Ama hikaye pek de düşündüğüm gibi değildi. Bana birkaç ay önce Suudi Arabistan'a çalışmaya gittiğinden bahsetti. Sophie son beş yılda ailesine bakabilmek için Dubai, Türkiye ve Suudi Arabistan'da çalışmıştı. Son göç yol-

culuğunu anlatırken ona söyleşi yapmayı önerdim ve bana en başından hikayesini anlatmaya başladı...

Ev kadınlığından masözlüğe...

Sophie 40'lı yaşlarının ortalarında Ugandalı bir kadın. 1995 yılında kocasını terk ettiğinden beri çocuklarına tek başına bakıyor. On yedi yaşında evlenmeye razı olmasının sebebinin kocasının onun okumasına destek olma sözü vermesi olduğunu söylüyor. İlâveten, üvey annesinin kötü muamelesinden de kurtaracak olan bu evlilik Sophie'ye iyi bir fırsat gibi görünmüş. "Evden çıkıp gitmek istedim. Bana evlenme teklif eden adamı sevmedim ama içinde bulunduğum durumdan dolayı teklifini kabul ettim" diyor. Eski kocası hakkında "pek de iyi bir adam değildi" diyen Sophie o adamla altı yıl evli kaldığını söylüyor. Burada belirtmek gerekir ki Uganda'da çoğu evlilik resmi bir nikah olmadan gerçekleşiyor, dolayısıyla kadınlar için ayrılık durumunda yasal bir hak talep etmek de pek mümkün olmuyor. Nitekim Sophie'nin evliliği de istisna değil. Üçüncü çocuğunu doğurduktan sonra okuluna devam edebilmek için sözünde durmayan kocasını terk etmiş. "Karar verdim ve onu terk ettim, gidip bir Hindistanlı ailenin yanında çalıştım. İki yıl boyunca para biriktirdim ve okul masraflarımı ödedim" diyor. Okula döndüğünde orta öğrenimini tamamladığını ve bir meslek edinmek için masaj kursuna yazıldığını söylüyor Sophie. Masaj yaparak hayatını kazanabileceğini düşünmüş, nitekim öyle de olmuş. "Bu masaj terapisi işi çocuklarımın karnını doyurdu ve onların okuttu. Birisi bu yıl okulu bitiriyor, diğeri ise işe başlayacak" diyor.

Sophie, kayınbabasının öldüğü 1995 yılından itibaren çocuklarına bakan tek kişi haline geliyor çünkü kocası evliliğinde de ayrıldığında da çocuklarla hiç ilgilenmemiş. Onun gibi Uganda'da çok sayıda kadın tek başlarına çocuklarına bakmak zorunda kalıyor. Sophie bu durumu poligaminin Uganda'da yaygın olmasıyla açıklıyor;

Benim gibi dışarıya giden pek çok ev kadını eve ekmek getiren kişiler oldu. Onlar sadece tek başına çocuklarına bakan anneler değil aynı zamanda kardeşlerine de bakıyorlar. Erkekler gittikçe sorumsuzlaşıyor. Ugandalı kadınlar her şeyle ilgilenmek zorunda kalıyorlar. Belki bu poligami yüzündendir, Afrika'da poligami geleneği var, bazen erkeklerin birden fazla karısı var.

Sophie son on yıldır masaj yaparak geçinmeye çalışıyor. Bu işi aynı zamanda ona göç etmek için de bir fırsat yaratıyor. İlk defa Kampala'da çalışmaya başladığında bir müşterisinin ona Dubai'de iş teklif ettiğini söylüyor. İş teklif eden kadının ona verdiği sözler ile çalışmak için 2011 yılında Dubai'ye gitmeye karar veriyor.

Benim vizemi, biletimi tüm masraflarımı ödedi. Oraya vardığıma bambaşka bir hikaye ile karşılaştım. Kadın bir fahişeydi. Beni havaalanından aldı ve evine götürdü. Eve vardığımızda yemek yedim, duş aldım ve yattım. Sabah kalktım ve üç odalı evi temizledim. Odalarından birisini bir fahişeye kiralamıştı. Ona ne kadar kazanacağımı ve ne kadar ona para ödeyeceğimi sordum çünkü çocuklarıma para göndermek zorundaydım. Onun için iki ay çalışacağımı söyledi. ... Sokağa çıkmaya başladı. Başka fahişeler de vardı, eve geliyorlardı ve onlar için yemek yapıyordum. Pek çok kişi için evde çalışan bir hizmetçi olmuştum. ... Bu kadınlar sokağa gidiyor, sonra polise yakalanmamak için kaçarak eve geliyorlardı. Onlara kapıyı açmak zorundaydım çünkü polis arkalarından koşuyordu. Bu yüzden geceleri uyuyamadım, daima onları bekliyordum. Sonra, onlara yemek satmaya başladık... Sonra, masaj yapmaya başladım vs. Ona para kazandırıyordum. İki ayda 10 bin dolar kazandırdım. Her şeyi yapıyordum... Ev işi, masaj, yemek.

Sophie, işverenin onun da seks satması için zorladığını ancak reddettiğini söylüyor. "Sonra bana kötü davranma-

ya başladı, eve yiyecek almamaya başladı" diyor. Alt kattaki dükkanda çalışan bir kişinin ve aynı köyden Ugandalı bir kadının yardımıyla bulunduğu yerden kaçabildiğini söylüyor. Dubai'de kendi başına iş bulmaya çalışmış. Hatta bir Çin lokantasında temizlik işi bulduğunu ama vizesi bittiği için işe almadıklarını söylüyor. Çaresiz geri dönmek zorunda kalıyor. "Üç ay sonra Dubai'yi terk ettiğimde ancak havaalanında vize aşımında ödenen para cezasını ve uçak biletimi ödeyecek kadar bahşış biriktirmiştim" diyor. Sophie için Dubai yolculuğu hiç de beklediği gibi geçmiyor. Evine çalışmaya gittiği kadın tarafından haksızlığa uğrasa da karşı çıkamıyor kendi başına iş bulmak istediğinde ise karşısına göçmenler için kısıtlayıcı çalışma yasaları çıkıyor.

"Eğer paramı alacaksam çok çalışmak önemli değil"

Uganda'ya döndüğünde Sophie için durum pek de değişmiyor. Hala kendisi ve çocuklarının geçimini sağlamakta zorlandığını söylüyor. Kafasında hala kendi işinin kurmak, kimseye muhtaç olmadan yaşamak ve çocuklarına bakmak için bir başlangıç sermayesi biriktirme fikri var. Uganda'daki iş koşullarında bir hayal çünkü işsizlik çok yüksek, kamuda işe girmek ve düzgün maaş almak zor. Sophie yine göç ederek çalışmaya karar veriyor ama bu sefer şansını, çok çalışırsa ayda 350 dolar kazanabileceğini duyduğu Türkiye'de denemeye karar veriyor. "Eğer paramı alacaksam çok çalışmak önemli değil" diyen düşünen Sophie bir süre Kampala'da çalışarak göç masraflarını karşılamak için para biriktirdiğini söylüyor. Ancak bu sefer herhangi bir aracı olmaksızın kendi başına gitmeye karar veriyor.

Sophie Türkiye'ye en kolay alınabilen *iş vizesine* başvurmak için banka hesabında yeterli para olduğunu göstermek, uçak bileti ve ilk ay için masrafları için toplamda 2 bin dolar para harcadığını söylüyor. Uzun uğraşlar sonucu hayallerini gerçekleştirmek için 2014 yılı kış aylarında İstanbul Atatürk Havaalanı'na vardığında pek de parlak bir manzara ile karşılaşmıyor.

Sizi havaalanından alan insanlar ilk haftalarda sizi konuk etmek için 200 dolar para istiyorlar çünkü şehri bilmiyorsunuz. Genellikle bu insanlar Ugan-

dalılar. Beni alan kişi bir sokak kadınıydı. Ona 200 dolar verdim. Eğer size iş bulurlarsa ayrıca 50 dolar verirsiniz ve akbil, yiyecek vs almak zorundasınız. Her şey para demek. Ben İstanbul'a kış aylarında gittim ama kışın fabrikalarda iş yoktu.

Sophie'nin ilk işi bir tekstil fabrikasındaydı, kendi tanımıyla "parası ödenmeyen zor bir iş"ti fabrika işi. "Tuvalette uzun kalmaya bile izin verilmeyen" bu fabrikada 2 ay çalıştı, günde 9 saat, haftada 6 gün. İki aylık çalışmasının karşılığında alabildiği ücret ancak 2 haftalıktı. "Sürekli ödeyeceğiz dediler... yarın ödeyeceğiz, haftaya ödeyeceğiz... ama asla ödemediler işte o zaman bir arkadaşım beni kendi fabrikasına götürdü" diyor. Bu durum aslında işverenlerin göçmenlere karşı yaygın tavrını da gösteriyor. Nitekim zaten çalışma izni olmadığını bilen patronlar nasıl olsa etrafı bilmiyor, dil bilmiyor, hiçbir yere şikayet edemez diye özellikle de yeni gelen göçmenleri sık sık ücretler konusunda kandırıyorlar ya da emeklerini gasp edip ödemiyorlar. Biraz Türkçe bilip derdini anlatmaya başlayan göçmenlere belki biraz daha farklı davranıyorlar ama onlar için de ücretlerini almanın bir garantisi yok. İşverenlerin aylarca çalışan göçmen işçilerin ücretini ödemediğini çok duyuyoruz. Her şeyin üstüne bir de nerede çalışırsa çalışsın çoğu göçmen kadın patronların cinsel tacizine ve hatta tecavüzüne uğrayabiliyor. Ekonomik şiddet ile taciz çoğu zaman bir arada gidiyor, nitekim ücretini alabilmek için patronların cinsel ilişkiye zorladıklarını da sık sık duyuyoruz.

Biz Sophie ile tanıştığımda henüz İstanbul'a geleli birkaç ay olmuştu. Bulduğu ikinci fabrika çalışanlarına ücretini ödüyordu ama o da kışın fazla iş vermiyordu. Sophie yine başka bir iş bulmaya karar verdi, bu sefer mesleğini yapmak istiyordu. Kumkapı etrafındaki otellere masöz arayıp aramadıklarını birlikte sorduk, telefonunu bıraktık ama pek geri dönüş olmadı. İki ay işsiz geçirdikten sonra bir arkadaşı aracılığıyla Antalya'da Okurcalar da bir masaj işi buldu. Bu altı ayda başladığı üçüncü işi olacaktı. Patron onu Manavgat otobüs terminalinden aldı ve işyerine götürdü. Okurcalar etrafında çalışan başka Ugandalı kadınlar da vardı. Sophie bu işyerinden neden ayrıldığını şöyle anlatıyor:

Bu insanlar da ücretini ödemiyorlardı, bedava çalışıyorsunuz. Bana hiç para ödemedi çünkü hiçbir yere gidemeyeceğimi biliyordu. İşte o yüzden çalışma izni olması çok önemli. Eğer iznin olursa bazı hakların olur. İki ay sonra onlarla konuştum

ve işten ayrıldım. Onlarla çalışmam için bir başkası beni aradı. Yeni işe başladığımda çoktan kararımı vermiştim ve dönüş biletimi aldım. Üç ay içinde Uganda'ya dönecektim.

Sophie'nin Türkiye'de çalışma izni alma şansı hiç olmadı. Uzun ve zor bürokratik izin süreci ile ne işveren uğraşmak istiyor ne de Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı belli sektörler dışında kolay izin veriyor. Çalışma izinlerine başvuru ya Türkiye'ye gelmeden önce işveren tarafından başvuru olarak yapılıyor ya da altı aylık ikamet izni alındıktan sonra Türkiye'den yine işveren aracılığıyla yapılabilir. Sophie ve onun gibi binlerce göçmen için iki seçenek de neredeyse imkansız çünkü en baştan zaten iş vizesi ile Türkiye'ye gelmek zorunda kalıyor. Önceden iş bulmaya kalksa hiçbir işveren "yabancı" işçiler için bu zahmete girmek istemiyor. O yüzden Sophie'nin de binlerce göçmen gibi *kağıtsız* ve kayıtdışı çalışmaktan başka seçeneği kalmıyor. Kağıtsızlık ise güvencesizlikle birlikte sadece ucuz ve itaatkar çalışanlar yaratmıyor aynı zamanda göçmenlere iş yerlerinde ciddi bir ayrımcılık ve sömürüyü de beraberinde getiriyor. Bu yüzden çoğu işveren kağıtsız göçmenlere iş vermekten memnun ve korkusuzca haklarını gasp edebiliyor, emeklerini sömürüyor ve hatta rahatça taciz edebiliyor. Çoğu göçmenin işyerlerinde yerli işçilere göre daha düşük ücretle ve daha uzun saatler çalıştığı artık normalleştirilen bir gerçek. Siyah göçmenler için ise ayrımcılığa ilaveten ırkçılık da ayrı bir soruna dönüşüyor. Sophie çalıştığı her yerde ırkçılıkla karşılaştığını, hatta turistik otel çalışanlarının bile ırkçılığına maruz kaldığını söylüyor.

Otelde de ırkçılık vardı. Örneğin Rus misafirler siyahları sevmiyorlar, Almanlar fena değil, Danimarkalılar da... Türk misafirler genç masöz istiyor. Ama Rus ve Gürcü çalışanlar bile aynı işi yapmanıza rağmen size etrafı temizlemenizi söyleyebiliyor. Onlar da ben de masözdük, aynı ücreti alıyorduk yine de siyah bir çalışan olarak temizliği siz yapmak zorundasınız. Beyaz göçmenler siyahlara göre daha fazla kayırılıyor.

Sophie Türkiye'de 11 ay kaldı. Para biriktirmek bir yana harcadığı parayı bile kazanamadı. Tıpkı Dubai'deki gibi sadece vize aşımını havaalanında ödeyebilecek kadar para biriktirebilmişti.

Yolculuk bitmedi: Suudi Arabistan

Uganda'ya geri döndüğünde Sophie tekrar iş aramaya başladı. Kampala'da iyi bir iş bulmak pek mümkün olmadı. Medyadaki ilanlardan masrafsız gidebileceği Suudi Arabistan'da ev işçisi olarak çalışmak ilgisini çekti ve o da tekrar şansını denemeye karar verdi. Suudi Arabistan'a gitmek için AIDS olmadığını belgelediği sağlık raporu dışında tüm masraflar iş ve işçi bulma acentesi tarafından karşılandı. Sophie bu üçüncü göç yolculuğunu basitçe *köle ticareti* olarak tanımlıyor.

Uganda ve Suudi Arabistan arasındaki göç, Suudi Hükümeti tarafından lisans verilen göçmen işçi gönderen acenteler aracılığıyla yapılıyor. Sophie bu sistemi bir işçi sömürü sistemi olarak tanımlıyor.

Arap aileler bir sürü para ödüyorlar eve hizmetçi almak için ve o kişi belirlenen süre kalmazsa -ki bu genellikle iki sene- paralarını geri istiyorlar. Hizmetçi olarak sizin söz hakkınız yok, sözleşme aile ile acente arasında yapılıyor. Hatta gitmeden önce sizi yanlış bilgilendiriyorlar. Sizi oraya götüren aracılardan çıkarları sizinkiyle çatışıyor Arap aileler insanları tutmaları için onlara para veriyorlar. Sizi orada tam olarak neyin beklediğini söylemiyorlar çünkü sadece aldıkları paraya bakıyorlar. Acente size para ödüyor ve siz de acente ile sözleşme yapıyorsunuz ama bu sahte bir sözleşme. Örneğin, size günde dokuz saat çalışacağınız söyleniyor ama bu doğru değil.

Sophie Riyad'a ulaştığında eğitim için diğer göçmen kadınlarla birlikte bir pansiyonda tutulduğunu söylüyor. Bu pansiyonları "cezaevi gibi" olarak tanımlıyor öyle ki içeride kilitli kalırken dışarı bile bakamıyorsunuz. İş bulma acenteleri bu pansiyonları göçmen işçi kadınları tutmak için ve onlara hizmetçi olarak çalışırken bilmeleri gereken bazı temel bilgileri öğretmek için kullanıyorlar. Yani bir nevi konaklama ve eğitim yeri olarak düşünülebilir. "Size bazı Arapça kelimeler öğretiyorlar. Sonraki gün bir profil fotoğrafı çekiyorlar. Sizi bilgisayara koyuyorlar ve sizi bilgisayardan satıyorlar. Bize üniforma ve Hicap veriyorlar, sonra da dışarı gönderiyorlar" diyor. Sophie bir aile için ancak üç hafta çalışmaya dayanabildiğini anlatıyor.

En küçük daire 6 ya da 7 odalı ve büyük bir oturma odası oluyor. Yerleri siliyorsunuz, her şeyi te-

mizliyorsunuz. İşiniz bittiğinde diğer aile üyelerine sizi ödünç veriyorlar. Genelde geniş aileler. Aynı apartmanda yaşayan evli oğulları ve kızları var. Onlar için de çalışıyorsunuz. ... yemek yediklerinde önce çocukları doyuruyorlar. Çocuklar yediğinde tüm aile yemeğe oturuyor. Bir şeyler yiyip yemediğiniz umurlarında değil. İnsanlar bu yüzden bayılıyor, açlıktan yere düşüyor. Kan şekerleri düşüyor... Size 150 dolar ödüyorlar ama patronunuz acenteye kaç lira ödüyor bilmiyorsunuz.

Sophie bu kişileri *köle tüccarları* olarak tanımlıyor. Köle gibi çalışmak bir yana düzgün uyumadıklarından ya da yeterli yemek yemediklerinden şikayet ediyor. Ama evden ayrılmak demek sözleşmeyi bozmak anlamına geldiği için bu durumdan da çıkmak pek kolay olmuyor. Sophie "iyi hissetmediğimi ve acenteye gitmek istediğimi söyledim. Acenteye de tedaviye ihtiyacım olduğunu söyledim ama o beni kalmaya zorladılar, başka bir pansiyona götürdüler" diyor. Ondan ailenin acenteye ödediği komisyonu ödemeye zorladıklarını söylüyor. Sophie bu parayı ödeyemediğini, birkaç hafta kaldıktan sonra çok hasta olduğuna onları inandırarak köle tacirlerinin elinden kaçmayı başardığını söylüyor.

Sophie pek çok Ugandalı kadın gibi ailesine bakımını üstlenen güçlü bir kadın. Aynı zamanda başından geçenleri de medyada yüksek sesle dile getirmekten korkmuyor. Onunla buluşmadan bir hafta önce Uganda hükümeti Suudi Arabistan'a hizmetçi gönderimini yasaklıyor.² Bunda Sophie'nin payı büyük ama o hala bu köle ticaretinin kayıtdışı devam ettiğini ve Ugandalı kadınların bir şekilde kaçırıldıklarını söylüyor. Buluştuğumuzda bana kaldıkları pansiyonda kilitli kalan bir arkadaşının videosunu gösteriyor, "Ben çıkabildim ama o çıkamadı" diyor. Kampala'da Sophie gibi Dubai'ye, Türkiye'ye, Suudi Arabistan'a gitmeye hazırlanan kadınlarla tanıştım, kiminin hikayelerini dinledim. Bir yanda zorluklar diğer yandan zorunluluklarla çocuklarını arkadaşlarına hatta komşuya bırakıp çalışmak için göç etmeye hazırlanan kadınların sayısı hiç de az değil.

Buluştuğumuzda Sophie çok yorgun görünüyordu. Tüm hayatı boyunca sanki hiç dinlenememişti; sorunlu bir çocukluktan evliliğe geçmiş, sorumsuz bir kocadan üç çocuk doğurmuş, okumak için onu terk etmiş ve şimdi de kendine bir iş kurmak için mücadele ediyordu. Başka bir ülkeye göç ettiği her defasında Sophie'nin toplumsal cinsiyet rolleri

onun göç kararını şekillendirmişti. Nitekim göç bazen kadınlar için boşanamamak, evişi şiddet ya da zorlayıcı toplumsal cinsiyet rolleri gibi patriarkal ilişkilerden kaçmak olurken bazen kadınların mülkiyete sınırlı erişimi ya da toplumda daha fazla saygı görme isteğinin bir sonucu olabiliyor.³ Sophie'nin durumu da bir istisna değil. Çocuklarına bakmak ve biraz para biriktirmek için üç farklı ülkeye göç etti ve her birinde farklı biçimlerde sömürüye uğradı, hem göçmen hem kadın hem de siyah olduğu için. Acenteler, aracılar, işverenler, kaçakçılar hepsi de onun sırtından para kazandı ama o harcadığı parayı bile kazanamadı. Kimilerine göre Sophie "başarısız" bir göçmen olarak tanımlanabilir ama başından geçenler ne onun hatası ne de bir tesadüftü; daha ziyade devletlerin göç politikalarının bir sonucuydu. Bu kısıtlayıcı politikalar devletlerin istenmeyen göçü egemenliklerine yönelik bir tehdit olarak algılaması ya da işgücü pazarını yerli işgücü lehine sözde koruma çabalarının bir sonucu olarak karşımıza çıkabiliyor. Sözde diyorum çünkü göçmen ve yerli işgücünün karşılaştıkları işler oldukça kısıtlı çünkü genelde yatılı bakım ve temizlik gibi yerli işgücünün yapmak istemedikleri işleri göçmenler yapmak zorunda kalıyorlar. Ofis işleri ise zaten hemen hiçbir ülkede göçmenlerin dil ve ayrımcılıktan dolayı ulaşamayacağı işler olarak karşımıza çıkıyor. Hiç şüphesiz göç politikaları *kağıtsız* ve güvencesiz göçmen gruplar yaratırken göçmenlerin vatandaşlarca kolayca sömürülebileceği eşitsiz sosyal ilişkilere yol açıyor. Göçmen emeğinden fayda sağlayan ama onlara yasal koruma sağlamayan göç rejimleri açıktan ya da kapalı şekillerde bu sömürüye göz yumuyor.

Bu üç farklı ülkenin göçmen kadınlar üzerinde etkileri de benzerlik gösteriyor. Sophie'nin başından geçen üç göç hikayesi de toplumsal cinsiyet ve göç rejimlerinin kadınların yaşamını nasıl etkilediğinin ve bu hikayelerin neden birbirine benzediğinin güzel bir örneği. Kadınlar için göç yolculuğunda göç rejimi ve toplumsal cinsiyetleri yaptıkları işleri ve hatta işin biçimini de belirliyor. Görünmemek için kapalı ve dışarıdan izole mekanlarda, el emeğine dayalı, düşük vasıflı, düşük ücretli işler çoğu göçmen kadının çalışma koşullarını tanımlıyor. Bu izole çalışma koşullarında çalışan çoğu göçmen kadının işyerlerinde cinsel tacizle karşılaştığını ancak karşı sınırdışı korkusuyla şikayetçi olamadıklarını ya da tepki gösteremediklerini görüyoruz. Eve para gönderme baskısı altında çalışan pek çok kadın göçmen bu tacizlere göz yummak, ücretini alamamak ve hatta koşulların zorlamasıyla seks satmak zorunda da kalabiliyor. İşte bu yüzden çoğu göç-

men kadın imalat atölyelerinde ucuz işçi, ev işçisi, tezgahtar, bulaşıkçı, eğlence piyasasında garson, otellerde masöz olarak onlara ayrılan cinsiyetçi işlerde çalışmak ya da seks satarak yaşamak zorunda bırakılıyor.⁴

Sophie şimdi Kampala'da bir otelde, günde 10-12 saat çalışıyor, bazen ekstra müşterilerinin evine gidiyor. Kampala'da kaldığı odaya ayda 15 dolar ödüyor. Çocuklarının birisi yakında çalışmaya başlayacak, ikincisi ise yakında mezun olacak. Oldukça yorgun düşmüş Sophie, "Çok çalışıyorum ama evimde hissediyorum" diyor. Hayali hala baki, yani Kampala'da bir masaj salonu açmak ve hala sermaye biriktirmek için uğraşıyor. Belki de başka bir fırsat daha görürse, tekrar hayatının peşinden koşacak.

Notlar

- 1 Burada biz olarak bahsettiğim göçmen kadınlarla dayanışma grubu olarak faaliyet gösteren Sınır Tanımayan Kadınlar grubudur.
- 2 "Uganda bans maids working in Saudi Arabia amid complaints of mistreatment," *Reuters*. 22 Ocak 2016. <http://www.reuters.com/article/us-uganda-saudiarabia-workers-idUSKCN0V02PM>
- 3 Detaylı bilgi için bkz. Mirjana Morokvasic, *Fortress Europe and Migrant Women (Feminist Review*. 39, 69-84. 1991); Helma Lutz, *Gender in the Migratory Process* (Journal of Ethnic and Migration Studies. 36(10), 1647-1663, 2003).
- 4 Detaylı bilgi için bkz. Elenore Kofman, Annie Phizacklea, Raghuram Parvati ve Rosemary Sales, *Gender and International Migration in Europe* (London: Routledge, 2000); Sema Erder ve Selmin Kaşka, *Irregular Migration and Trafficking in Women: The Case of Turkey*. (İstanbul: IOM, 2003); Barbara Ehrenreich ve Arlie Russell Hochschild, *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. (London: Granta Books, 2002); Saniye Dedeoğlu ve Çisel E. Gökmen, *Göç ve Sosyal Dışlanma: Türkiye'de Yabancı Göçmen Kadınlar* (İstanbul: Efil Yayınevi, 2011).

Bindir Bir: Sınır Aşımı Şarkısı

Gülkan 'Noir'

Mâni oluyor halimi takrir hicâbım
Üzme yetişir üzme firâkınla harâbım
Mahvoldu sükûnum beni terk eyledi hâbım
Üzme yetişir üzme firâkınla harâbım

Beste: Tatyos Efendi¹
Güfte: Nigâr Osman Hanım²
Makam: Hicâzkâr
Usûl: Curcuna³

Deliliğin içinde döneniyoruz nicedir. Kategorilerin sınırların içine doğduk lâkin savaşın, hesapların, coğrafyadaki yangının büyümesiyle memleket de ruhumuz da çizik çizik oldu. Bir gecede toplumun bir kısmı kendini Müslüm konserlerinde kendini jiletleyen nahoşlaştırarak baktığı garibanlara döndü zannetti. Sanki sınıfa, etnisiteye, cinsiyete, cinselliğe dair tüm imtiyazlar kalkıvermiş gibi bombaların sesi altında aklın felç olmasına mı şükran ne sesti ama sizin de camlarnız titredi mi pencerelerden birbirimize baktığımızda ne hissettik evin sınırı nereden başlar nerede biter 30 seneden fazladır süren savaşa maruz kalanların hissiyatlarına dair mahcubiyet çöker mi çöker belki hayır gariban bir oluş değil keşke öyle olaydı keşke yalnız bunun için sevseydim seni sabaha karşı sana bir şey oldu mu diye aklım çıktı neyim olman gerekiyor ki ilk elden hırpalanma bombanın ya da dehşetin tesirinin üzerinde kuşaklar ötesine belki kemiğe kadar gittiğini hissetmek için uyuyamamak için neyim olman gerekiyor ki sabah gün ıştır geceyle sabahı ayırmaz alacakaranlık sınırı kim koydu zihnimize

“devlet bir formdur, insanlar arasında belirlenmiş bir ilişki bi-

çimidir, bir davranış kipidir. Biz başka ilişkilene biçimleriyle sözleşme yaparak ve farklı davranarak onu yok ediyoruz.”⁴

Eren Keskin bir değil bin sınır ihlalcisi... Şu hayatta adaletten yana hayattan yana bir şey yapıyorsan Eren'in Şahmeran varlığına denk gelmemiş olamazsın son derece muhafazakar otoriter bir sol geleneğin içinden varlığının kudretiyle otoriter her tutuma gözlerinden mahkeme heyetlerinin ciğerlerine kadar simsiyah bir sürme çekmiştir Eren'in sürmesi devlet tarafından, erk tarafından, maşist bedenler tarafından çizik çizik olmuş minnacık inancımız kalmamış adalet duygumuza efsunlu bir karşı çizgi çeker Eren sürme çeker bağlar bizi tekrar umudun ince yerine gözlerinde birikmiş kederleri de saklamadan üstelik o güzelliğinin bedelini ödetenlere geri almaya gelmek için yanımızdadır Eren'in pasaportunu almışlar⁵ zaten yurtdışına çıkma yasağı da varmış Eren TC demokrasisine hayranmış belli ki karşısındakiler de boş değil sınır sınır sınır deyü bağırıyorlar Eren sınırlara sürme çeker coğrafyanın kadim dişil kudretlerini yanına alır bu satırlar henüz dökülmekteyken Eren'in evini basmışlar evini altını üstüne getiriyorlar sınır tanımıyorlar evini ev ini⁶

“Sık sık geri dön ve alıp götür beni

Geri dön ve alıp götür beni sevgili duygu

Bedenimin anıları uyanıp, eski arzular

Tekrar canlanınca kanımda

Dudaklar ile ten hatırlayınca ve yeniden

Dokunmuş gibi olunca eller

Geceleri sık sık geri dön ve alıp götür beni

Dudaklar ile ten hatırlayınca”⁷

Darbe olalı 4 gün olmuş sınırı geçmişim memleketi geride mi bırakmışım ileride mi tam ortada egenin suyunda artık karanın olmadığı tam o aralıkta bakmışım bedenime ellerime sana bir bıraktığı kıyıda bir de varacağım yerden bakmayı denemişim bana ama hadler denmiş ay tam 21 gün deli gibi ayın şavkıyla şevkiyle dönmüşüz sonra dünyaya düşmüşüz ama hadler hudutlar de inanır mısın bir tekne de tam suyun ortasındaydım bir hadsizlik bu kadar nefis bir mekanda yakalarmış insanı hadler karanın işiymiş sınırlar haritalar bayraklar sınır muhafızları çizgiler çizgiler toprağa çizilmiş suya çizdiğin bana ne çizgi sayılmazmış işte de ki çizdin dalga aldı hangi memleketin kıyısına vurdu de ki çizdin tuzun kokusu hangi genzi yaktı de ki çizdin hangi dildeki şarkı çalınmayacak kulağına de ki çizdin bakışın o piç zuhruna pasaportunu alıp ne sıfat biçeceğiz turkuaz bir su ışıktan bir çizgi taşlaşmış bir toprakla derin mavi arasında tam orada askıya alındı hâl-I ab tam şuraya bir ardıç bülbülü konmuş ışık karanlıkla dansa mı akmış

Evvel zamanın değil tam burasında hayatın Wisam’ı buldular. Kaçırdılar, tecavüz ettiler, tehdit ettiler. Wisam sınırı geçti Wisam Suriyeden savaştan kaçıp İstanbula geldi Wisam sınırı geçti geydi kalabalık sınır aşığı bir erkek grubu tarafından defalarca Wisam sınırı geçti mülteci olarak başka ülkeye gitmeye çalışıyordu savaş peşinden geldi Wisam sınırı geçti kayboldu Wisam “Eşcinsel Suriyeli mülteci ölü bulundu”⁸ Wisamın boğazından geçti sınır kafası bir yerde bedeni bir yerde bedeninde bıçak darbeleri gazeteler yazmadı Wisam sınırı geçti içinde iki bıçak kırıldı kalbinde bıçakla gezenler ağıt yaktılar ardından kimseler duymadı Wisam eşcinsellerin haber portalı ve ondan haber servis eden “yabancı medya” hariç bilinmedi sınırı geçen arkadaşları ardından “kimliğim bile yok, kim beni niye korusun?” dedi

Suyun ortasında aniden kalakalmışım derine doğru dalmış dalmışım Hadesin sınırlarını yine boylayacam sanmışım münir olsa denizler ortasında yelkensis dermiş ben diplere meyilliyim dikine çıkmıyor arzum hep dibe dibe kayıyor yaz sıcakta siyah kar yağıyor acının karnı doymuyor siyah bulutlar geliyor ah dünya Hadesin sınırına gelmişim kara bir bulut ayımı kaybetmişim⁹ sınırın turkuaz ışığını suyun

üstünde gördüğüm son anı hafızama kazımışım o çatlaktan geçip kendime pullar kanatlar yapmışım yüzmeye yüzmeye başlamışım sınırı geçmişim meğer ışığın içinde yüzebilirmişim kuyruğum kanatlarım varmış suyunalı yeraltından âlâymış

15 Temmuz gecesi sokağa dökülenler bizden değil bu onların meselesi bizim değil tank top tüfek önüne atlayanlar distopyadan beter sahneler bizim toplumumuza ait değil biz tankların önüne çıkan hippileri çok sevdik yerli yurtlu köylü teyze amca olamaz onlar bilinçsiz onlar bilmiyor onlar antimilitarizm ne bilsin onlar bizden değil onlar sivil faşist onlar onlar onlar tankın önünde aniden takır takır düşenlerin hemen hepsi gariban dedi üsküdar’daki forumda birisi üsküdar’a giderken çekindim meydanın ortasında sokakta bir forum ben queer bir zilliyim her yerim dövme onlar dedi çoğu gariban onlar dedi fırladık kim koca baba eşraf beni evde tutamamış sokağa çıkmak yasaklanmıştır dedi televizyon attım kendimi sokağa kim tutacak beni evde onlar Safiye’yi¹⁰ bilirler mi bu taraftakiler zaten kadın yoktu sokakta zaten hep erkek hep o tepedekilerin kuklası Safiye bir acayip gül sınırı geçti tanka gitti geldi gitti geldi Safiye vuramadılar Safiye sınırı geçti bizimkini onlarınkini illa da tankın tüfeğini Safiye kırmızı giyseydi Safiye başını örtmeseydi Safiye sınırı aştı

Birinci adaya varmışım günlerdir şehir şehir koşmaktaymışım bir orası bir burası arada kocaman bir sudan boşluk kah ateş yakmışım kah su sıçratmışım adaya varana kadar gözünü çeksen sesini çekmemişsin içimdeki bin derdi tetiklemişsin kanatlarım solungaçlarıma karışmış hayvan hâlini sok içeri aşma sınırı kalabalığın içine gizlen dik gözlerini bak ona doya doya sen gerillasın arzusun bıçağı ızdırabın yatağısın ama sen pek ‘âşikarsın’ mısın sınırın boylarında mı inler ağlarsın

ah kuzum pek de vakârsın

Birinci Ada: Pek Yakında”

eve dönüş yollarında

evlerin sesleri birbirine karışır

su bin damlayı o kıyıda

bu kıyıya sese düşüp

zehmetsiz taşır

ya'lar hu'lar

yaşalar birbirine

bulaşır ılık ile

gölge neş'e ile

keder bir

hal ki sorma

gitsin¹¹

Dahlia yıldız çiçeği güzeller güzeli Hande üçüncü sayfalar doymasın güzelliğine Hande tomanın önünde yerde su fişkırtıyorlar salları topukluyu bir üzerlerine harcar sizi Hande onurla yürütmezlerse yerde oturur da billah gitmez bir yere sınırı geçer basınçlı suya karşı topuklu diyorum Hande harcar sizi isterse Hande trans kadın yakılarak öldürüldü¹² Hande nerede bir haftadır yok harbiyeden almış müşteri bir daha gören olmamış testiymiş seks işçisiymiş kırılırmış yolda kırılmadı Zekeriyaköyde güzelliği ateşe verilmiş olmasaymış güzel o da böyle her şeyin bir bedeli var güzelliğinin de bir gün ödenir öde - ah be Hande! Yanmış bedeniyle siz daha durun neler yapacak size sınırı aştın be güzelim ne iyi ettin seni yakanlar can veremeyecekler bir damla suda boğulacaklar sınırı aşanlar cana kastedenlerden mi değil mi hadi bakalım sınırı aşanlar hayra ve şerre yoranlar diye ayrılır mı dersin o zaman araftakiler nereye akar sınırın hangi yanına düşerler bir kimliği var mı pembe mi mavi mi orası neresi kadere bak kadere bak¹³

“Her ne kadar gezi direnişiyle gelen görünürlük bir ferahlama hissi yaratsa da, mücadelenin nedeni yani tanıma ve tanınma ilişkisinin henüz kurulmadığı, ‘delikanlı ibne’lere eyvallah deyip kabul ederken aynı mahallelerde transların katledilmeye devam edilmesi, hâlâ hep beraber alınacak yolların önümüzde bizi, hepimizi, tam da olduğumuz yerde, burada bizi beklediğini gösteriyor.”¹⁴

Günler çok acayip hiçbir şeyin tertemiz steril bir dil ile anlatılamayacağı sabuklamanın sesleri tak tak tak boooooommm şraaak camlar titredi ey cânım sen de titredin mi biz şerbet-

liyiz biliyorum nenemiz de şerbetliydik lubunya zaten şerbet zarif laço elma sirkesi benim gibi bir de var limonî garabet sofralar kuralım evlerden evlere avlulardan avlulara geçelim bir sırrı bin edelim saçımızı okşayıp sokağa fişek biriktirelim... Birdir bin, sınırları birlikte geçelim.

Siyahıtan geçiş için intro:

Bir gülüşten düştüm

Buraya

Kuyunun dibinin

Gidilecek son yer

Olduğunu düşünmüş

Olabilirsin

Kanadın bilmemkaç

Kere yolunmuş

Ateşi kalpten zihne

Atanların şerrine

Maruz kalmış

Olabilirsin

Bilmediğin dillerde

Şarkılar söylemeye başla

Olabilirsin

Gözlerinin içine bak,

Batsa da diken

Doğruyu söyleyebilirsin

Güle tövbeli olup

Bin kere günah çıkarmış

Olabilirsin

Günahtan asude bir buse

Olabilirsin

Olabilirsin bir gülüşle

Bir selamla aşkı da

Devrimi de baştan

Çıkarabilirsin!¹⁵

19 yüzyıl da o kadar fena değilmiş, tamam:

"Utandırılmış kadınlar olmayın, sizler hem tenin hem ruhun kapılarısınız."¹⁶

Kapıdan girince hemen solda:

"Her kalbe her kalbe aşk gelip konacak – fakat bir mülteci gibi..."¹⁷

Ağustos 2016

[Bu yazı hâlden hâle geçerek teori, edebiyat, şiir, çılgılık, ses, haber kesip biçip bir araya getirildi. (cut-up / mash up teknikleri)]

keywords niyetine: #queer #sınırlarahayır #postkolonyalizm #osmanlısanatçıları #transgendergüzeldir #transcinayetleripolitikti #hepimizmülteciyiz #darbe #bomba #forum #direniş bu daha #başlangıç

Notlar

- 1 Tateos Eñserciyan, Ermeni sanatçı Tatyos Efendi 19yy Osmanlı Musikisinin en kıymetli bestecilerinden biridir. https://tr.wikipedia.org/wiki/Tatyos_Efendi
- 2 Nigar Hanım, Macar asıllı Osmanlı Kadın Şairlerinden. Bilhassa 19 yy.ın ikinci yarısı en bol ve en özlü eserler vermiş şairelerden. https://tr.wikipedia.org/wiki/Nig%C3%A2r_Han%C4%B1m
- 3 "Mani oluyor Takriri halime hicabım" Safiye Ayla söylüyor <https://www.youtube.com/watch?v=l8Po-JAADDE>.
- 4 "Sınırdı" Sadomazoşizm, Cinsiyetin İçine Etme ve Sınırlara Hayır Politikalarıyla İlişkileri, Jet Moon – Alex Woodland, Queer Tahayyül, Sibel Yardımcı – Özlem Güçlü, Sel Yayıncılık, 2013 syf 291.
- 5 Jiyanın Sesi, 8 Ağustos 2016, jiyan.news/2016/08/08/eren-keskinin-pasaportu-iptal-edildi/
- 6 Eren Keskin'in evine polis baskını 16.08.2016 <https://www.evrensel.net/haber/287768/eren-keskinin-evine-polis-baskini>
- 7 K.P Kavafis Bütün Şiirleri Geri Dön (1912) Çev. Ari Çokona, İstos Yayınları 2013.
- 8 Haber Yıldız Tar, Kaos GL <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=22065#.V6NYPiH-XHH.twitter>
- 9 Mavro hioni (Μαύρο χιτόνι - Kara Bulut] <https://www.youtube.com/watch?v=HkRXxMjAdFE> Güfte: Lina Nikolakopoulou Beste: Goran Bregovic
- 10 Safiye Bayat 15 Temmuz gecesi tanklara ve onlarca askere tek başına meydan okuyan bir sivil insan. Daha kıymetli bir okuma için Dasein, Aksu Bora, 14.08.2016 <http://www.birikimdergisi.com/haftalik/7877/dasein#.V7QEsj6LQy5>
- 11 "Birinci Ada: Pek Yakında", Gülkan 'Noir' Temmuz 2016, Bu şiir Noir'in "Brutal Şiir" adlı kitap projesinin içinde yer alacaktır. "Brutal Şiir" BDSM cinsellik üzerine hazzın ve acının farkındalığı, post kolonyal bir çabayla yerel notaların da geri çağırılması ve günümüz arzularıyla yeniden harmanlanması gibi dertlerle girilmiş bir sanat ve direniş projesidir.
- 12 **Trans kadın yakılarak öldürüldü** <http://www.kaosgl.org/sayfa.php?id=22091>
- 13 Orhan Gencebay - Kadere Bak <https://www.youtube.com/watch?v=d0404G9KJAo>
- 14 "Çarktan Parktan Yaradan Direnişe" Gülkan Noir & Pınar Büyüктаş, Teorik Bakış Gezi Özel Sayısı, 2014.
- 15 Siyahtan Geçiş İçin Intro, Gülkan 'Noir' , Temmuz 2016 "Brutal Şiir" kitabı, yayına hazırlanıyor.
- 16 Walt Whitman, 19.yy Anarşist Şairlerinden. Sözün anadilinde ifadesi:
"Be not ashamed women, you are the gates of the body and you are the gates of the soul."
- 17 Dünya bu kadar karanlıkta iken dostlarım, diyor Şairimiz Leonard Cohen <https://www.youtube.com/watch?v=6wRYjtvIYK0>

Julia Kristeva: Dilbilimci, Psikanalist ve Yazar¹

Özet/Çeviri: Nilgün Tatal

Yazar, dilbilimci, psikanalist Julia Kristeva Bulgaristan'da doğar. Fransa'ya 1965 yılının Noel'inde gelir. Dokuz aylık bir bursu vardır. Yeni Roman hakkında bir tez yazacaktır. O sırada Philippe Solers ile karşılaşır, 1967 yılında onunla evlenir ve Fransa'da kalır. Lucien Goldman ve Roland Barthes ile çalışır, ardından Lévi-Strauss'un araştırma merkezinde Lautrémont, Mallarmé, Artaud, Joyce, Proust ve Célin gibi "avant-garde" yazarlar üstüne çalışır. Bu yazarların sınırdaki psikik durumlarla doğrudan ilişki içinde olduklarını, yüceltilmiş bir acıdan hareketle yazdıklarını düşünür. 1974 yılında Çin'e yaptığı ziyaretin ardından siyasetten uzaklaşır ve psikanalize yönelir. Kristeva için psikanaliz varlıkların kırılganlıklarını yaşam sanatına dönüştüren içsel bir başkaldırıya kulak vermek anlamına gelir. Bu anlamda ünlü psikanalist Mélanie Klein'in "care" (bakım, tedavi, özen) felsefesinden etkilendiğini ve esinlediğini ifade eder (Williams ve Bertini, 2012)².

Paris'teki ilk yıllarında Philippe Solers'in yönettiği Tel Quel grubuna katılır. Jacques Lacan'ın seminerlerini izler. Freud, Mélanie Klein, Winnicott ve Lacan'dan etkilenir ve André Green'le birlikte çalışır. Dil kuramcısı Kristeva, Paris Denis-Diderot ve New York Colombia üniversitelerinde dilbilim ve edebiyat dersleri vermektedir. Kristeva 30 farklı dilde yayınlamış otuzdan fazla esere imza atmıştır³. 2004 yılında sosyal bilimler Nobel ödülü Holberg'e layık görülür.

Kristeva psikanaliz alanındaki çalışmalarında dilin, anlatının, yazının rolü, dışıl sorunu, din ve inanca bağlı sorgulamalar ve psikanalizin içinde yaşadığımız çağa katkısı gibi dört ana alanı ön plana çıkarır.

Kristeva farklı alanlarda çalışırken bu alanları birbirleriyle nasıl bağlantılandırır?

Freud başlangıçtan itibaren tedavi etmeye dayalı bir ihtirasla ürün verir. Kuramsal dehası ve Musevi kültürü sayesinde kendisine öncül edindiği Aydınlanmacı düşünceler Freud'un bu ilk amacını bize sıkça unutturur. Konuşan varlık olarak insanın delirmesiyle karşı karşıya kalan Freud, bu delice hali yaratanın arzu olduğunu, tehdit altındaki kırılgan kimliklerimizi bize yeniden inşa etme imkânını veren en iyi aracın da,

özellikler arası bir aşk ilişkisi olarak tanımlanabilecek transfer bağlamında dil olduğunu keşfetmiştir.

Freud'un bu keşfinin büyüklüğü ve sınırları hakkında ne söylemek gerekir?

Öncelikle keşfi, psikanalizin bir klinik olması, sınırlı bir alan ve kuramlarla beslenmiş bir çerçeve olması önemli kılar. Psikanaliz, analiz edenler ile edilenlerin varoluş koşullarına derinden bağlıdır. Psikanalitik tedavinin dışında olan biten her şey, transfer ve karşı-transfer sırasında bizi ilgilendirir.

Psikanalistlerin ilgilendiği “vakalar” eşanlı olarak toplumsal, tarihsel ve politik “verilerdir”. Bu saptama arzu/aşk, inanma ihtiyacı/yanılsama ve hatta eril/dişil cinsiyet farklılığının sınırları için de geçerlidir. Psikanalitik olarak üstünde “düşünülecek veriler” kuşkusuz evrensel, ama aynı zamanda da insanların tarihinde hareketli ve ele geçirilmesi güç ekonomiler ya da yapılar olarak var olurlar. Freud yaptığı uygarlık arkeolojisinde bu yapıları kavramaya çalışmayı hiçbir zaman elden bırakmamıştır. Bizse Freud’un açtığı yolda ilerlemekte ve yenilik getirmekte epey zorlanıyoruz.

Psikanalizin sınırları hakkında ne diyebiliriz?

Freud *Musa ve Tektanrıcılık*’da 18. Mısır Hanedanlığının Firavunu Akhenaton’un insanlık tarihinde –Musa’nın yaşadığı varsayılan tarihte– halkına tektanrıcılığı dayatan ilk kişi olduğunu düşünür. Freud psikanalizin öznesinin tektanrıcılığın öznesi olduğunu çıkarsar ve ilk keşiflerini de Sofokles’in Kral Oedipus’una dayandırır. Babanın enest yasağını oluşturma işlevini de bu bağlamda dile getirir. Oedipus’un Â biçimindeki bir kavşakta babasını öldürdüğünü anımsarsak, Oedipus’un kavşaktaki bir varlık, arzu ile katletme sapağında/çatallanmasında konumlanan bir varlık olduğunu anlarız. Annesi Jokaste’nin aşığı, babası Laios’on katili Oedipus, Thebes’i vebadan kurtarmak için işlediği suçu kabul etmek zorundadır.

Oedipus yaşamına dair soruşturmasını sürdürürken, kendisini sorgularken, düşünürken; arzu ve cinayet öznesi olarak insan « psikolojikleşir », daha iyisi Oedipus tanrıların dayattığı yazgıyı öznelletirir ve ancak bu bedel karşılığında kendisini bölünmüş trajik bir varlık olarak, yani hem arzunun hem de bilginin öznesi olarak oluşturabilir. Nihayet hakikati öğrenme arzusu, arzusundan vazgeçmesi, suçluluğu ve cezalandırılması pahasına dile gelirken gerçekleşir. Sofokles’in metninde dile gelen zorlayıcı ve yasa yapıcı bir niteliğe sahip bu Yunan mitinin Freud’u büyülemiş olmasını anlayabiliriz. Çünkü tattırdığı zevkler ve yüz yüze bıraktığı risklerle hazzı

tanıma kaygısı çeken Freud, hazzı yasağın ve bilginin birlikte iş gören araçlarıyla simgeselleştirmeye çabalamaktadır. Zira hazla konuşmak isteyene haz yasaktır, Yasa’nın öznesi olan herkes için haz ancak ve ancak satır aralarında dile gelebilir. Yasa dayanağını bu yasaktan alır. Psikanalizin kurucusu konuşan özneyi Yasa’nın öznesi olarak kuran trajik öznelleşme kavramını böylece formüleştirebilir; analitik deneyim, psikanalitik etik ve bu etiğin aktif karamsarlığı üstüne kurulur.

Gelgelelim bu öznelleşmenin temellerini günümüzde ortaya çıkaran yeni ruh hastalıklarının öznelleşmenin bazı gerileyici durumlarda karşılaştığı zorlukları görünür kıldığını da kabul etmek gerekir. Bu yeni ruh hastalıkları Oedipus’un evrenselliğini sorgulamaya açar. Akhilleus’ta başka bir öznelleşme söz konusudur, Melanie Klein’in öne sürdüğü gibi ana-soyly bu mitte baba yasasına başkaldıran bir öznelleşme vardır ve psişik özgürlüğün koşulu ancak Anne’nin katledilmesiyle ulaşılacak bir özgürlük olarak dile gelir. Freud’un unuttuğu başka mitler de vardır. Bu yüzden Freud’un öncül fikirlerini, psişik bölünme ve sınır-durumlara dair modellerle birlikte düşünmek gerekir.

Modernliğin estetik deneyimleri hakkında yaptığım çalışmalar ve bireylerin yaratıcılıklarını baskı altına alan totaliter bir rejim deneyimim, psikanalitik dinlemenin başka türlü oluşmuş yeni psişik yapılanmalara açılması gerektiğine ikna olmamı sağladı. Oedipus’un dışında, ötesinde ve berisinde yeni tedavi yöntemlerinin keşfedilmesi gerekir. Böylece Oedipus öncesi bağlara dikkate ederek, sınır-kişilikli (*border-line*) hastaların ya da çocuklar ile ergenlerin tedavisinde “nesne ile ilişkiyi” yeniden düşünmek zorunda kaldım. Özne ile nesne arasındaki ayrımın yarattığı huzursuzluklar karşısında, şizo-paranoyak bölünmeyle de bir benzerlik bulamayınca, anne ile henüz konuşmayı bilmeyen varlığın (*infans*) ab-jects olarak oluşmuş olduğunu, yani ne özne ne de nesne olarak oluşmadıklarını, ama hem bir çekim hem de itme kutbu olarak var olduklarını ileri sürdüm.

Mantıksal ve kronolojik olarak Oedipus'tan önce gelen öz-nelleşme biçiminde nesne ile özne arasındaki etkileşim bireysel tarih-öncesinin babasıyla ilksel, doğrudan ve eşanlı özdeşleşmeye dayanır; “semiyotik” diye nitelediğim söz-öncesi alışverişlerde maddileşir (dürtüler duyusal yollara yönelir, ön-dil ise yoğunluklarda, ritimlerde ve ses titreşimlerinde biçimlenir). İlk bastırmanın sınırında, nesne-özne ayımsızlığı analiste negatif transferi dil-ötesi ya da semiyotik bir iletişimle gerçekleştirerek dinlemesini inceltme imkân tanır. Analist hastasını dinlerken hem arzulanan ve tiksiniilen annenin konumuyla hem de tarih-öncesinin ilk özdeşleşmeye konu olmuş, ama henüz Oedipus yaşağına işaret etmeyen babasının konumuna aynı anda yerleşir.

Uzun tedavi süresi boyunca geçici ya da kesintili olarak gerçekleşen bu türden bir dinleme Oedipus'u bir kenara atmak yerine düzenler, hastayı Oedipus-öncesi belirsizlikleriyle transfer ve karşı transfere dâhil ederek, onu hem bir arzu öznesi hem de yaratıcı bir özne olarak yeniden oluşturmak için psişeler arası koşulları ihtiva eder. Belirsizleşmiş ya da gizli ihtiyaçlarının arkaik aşamasından itibaren hasta, oluşma ve reddedilme sürecindeki nesneyle ilişkinin çift yönlülüğü açısından dinlenir, yorumlanır. *Korkunun Güçleri*'nde tam olarak bunu önerdim: Örneğin farklı dinlerdeki (Musevilik, Hristiyanlık, Hinduizm) murdarlıktan arınma ritüellerini, bu ritüellerin yüceltme işlevinde başarısız olmalarını ya da Céline'in Musevi-karşıtlığına dayanan sayıklamalarını öznelleşmenin erken biçimleri olarak ele aldım.

Freud ve Lacan'ın psikanalize katkılarını dilbilimci bakış açısından yorumlaması istendiğinde Kristeva, Freud ile Lacan arasında genel olarak yapıldığı gibi karşıtlık kurmaktan yana olmadığını belirtir.

Semiyoloji ile tanışmamış olsaydım, dilbilimci formasyonum yetersiz kalacaktı. Saussure, Benveniste, Greimas, Barthes okumalarıyla dilbilimcilerin *langage* (dil kullanımı) dedikleri nesneyle ve dil-üstü anlamlandırıcı pratikler olarak nitelenen

edebiyat, imge, resim, sinema, müzik ve jest aracılığıyla anlamın sorgulanması ve incelenmesiyle oldukça erken bir dönemde tanıştım. Anlamı hep dinamik bir süreç olarak aldım, dil kullanımıyla başka anlamlandırma araçlarını harekete geçiren bir anlamlama (*signifiante*) sürecinin varlığına dikkati çektim. Yapısalcılıktan farklı olarak tarihte konumlanmış sözceleme öznesinin araştırma konusu olmasına katkıda bulundum. Bakhtine üstüne karnavalın bedeni ve söylemi açısından yaptığım çalışma yeni bir perspektif açtı. Ama dilbilimi fenomenolojik açıdan da sorgulamak kaçınılmazdı. Bunu *Révolution du langage poétique: Mallarmé et Lautrémont*'da yapmaya çalıştım. Husserl'in aşkın egosuna geri dönerek Chomsky'nin Kartezyen bakış açısından kurtuldum. Chomsky dil kullanımını bir gramere hapsetmeyi amaçlıyordu. Bu aşamada şiirsel sözcelemenin yorumunda dürtü ve arzuyu ön plana çıkarmaya doğru yöneldim. Başkaldırıdansa öncelikle bastırılanın geri dönüşünü kastediyordum, sadece bunun ardından devrimin normatif toplumsal mübadelelerin yorgun düşmüş kodunda bir dönüşüm olarak yarattığı sürpriz etkisiyle ilgileniyorum. Bu durumda dilbilimcilerin dil sistemi artık benim konum değildi. Edebi metinleri, öznelarının tarihsellikleri ve özel yaşamları bağlamında bu özneların yaşadığı krizleri ve kendilerini yeniden inşa etmelerini dikkate alarak yorumluyorum. Freud ile Lacan'ın birbirlerine karşıt olmalarına hiç gerek yok, ikisi de bu tür öznesiyle birlikte yol alan metinsel yoruma doğal bir şekilde açıktır.

Bu durumda Lacan'ın bilinçdışının bir dil gibi yapılanmış olduğuna dair önermesi ne ifade eder?

Semiyolog ve edebiyat kuramcısı olarak çalışmalarına hep ampirik araştırmaların eşlik ettiğini belirtmeliyim. Kendi analizime başlamadan önce dilin iki zorlu kıyısını gözlemlemeye çalıştım. Çocukların dili nasıl öğrendiğini ve söylem bozuklukları ya da psikoz söz konusu olduğunda dil kapasitesinde yaşanan sorunları yakından inceledim. Lacan'ın yukarıdaki önermesinde *gibi* vurgusunun üstünde duruyorum.

Konuşan varlık, ailedeki dilsel kodun egemenliği altındadır. Ve her anadil özelin, özel bedenin örgütlenmesine damgasını vurur. Rus hastalarımın bilinçdışı ile İngiliz hastalarımın bilinçdışı aynı değildir. İngilizce, Fransızca ya da Rusça konuşurlar. Yine de bilinçdışının dürtülerden oluştuğunu söyleyen Freud'un konumu oldukça karmaşıktır, biyolojinin ve semiyolojinin verileriyle bunu hala tartışmamız gerekir. Ancak bilinçdışı sadece dil değildir. Duygular, güdüler, hisler, algılar, bu anlamlama zatiyetleri (*entités*) dile indirgenemezler. Dilin türdeş olmayan yedek oyuncularını olarak işlev görürler. Bu konuda André Green'le aynı fikirdeyim. Dil/dürtünün bu heterojenliğini *Révolution du langage poétique*'te ortaya koyuyorum. Analitik pratiğimdeyse bu zatiyetleri öznelliğin heterojen yüzleri olarak ele alıyorum.

Tedavinin belirli bir aşamasında hastalarımın algısal, tensel, hazsal, acılı ya da halusinasyona dayalı tikelliklerini ortaya çıkarıyorum. Hastanın dikkatini bu bedensel yaşanmışlıklara çekiyorum. Bu bedensel yaşanmışlıkları transfer ve karşı-transferdeki bilinçdışı etkilerini yorumlamak için metaforlarla, figürlerle, anlatılarla adlandırıyorum. Doğal olarak dilsel olmayanın alanına girmek için dilden yararlanıyorum.

Psikanalitik açıdan simgesel ile semiyotik arasındaki ayırım neye dayanır?

Yapısalcılık anlamı bir yapı olarak düşünür. *La Révolution du langage poétique*'ten itibaren dilin kendi sınırında bir anlamlama (*signifiante*) olarak, dinamik ve bir özneleşme/özne-dışlaşma sürecindeki bir anlamlama olarak anlaşılması gerektiğini öne sürdüm. Semiyotik ana dilin egemenliği altında dürtülerin (*pulsions*) ritimler, melodiler ve yoğunluklar, ardından sözde-sesli ve sözde-sessiz harflerin art arda gelişlerinde bir ilk kodlanmasına işaret eder; Ayna Evresi'nden önce gelir, ama dil öncesinden çok dil-ötesine denk düşer. Semiyotik, anneyle dil-öncesi bebeğin eşanlı tahrik olma halinde bir iç içe geçiş yaratır. Semiyotik etkileşimli, duygusal ve duyusal bir anlam oluşumuna imkân tanır; burada henüz

anlamlandırma mevcut değildir. Anlamlandırma anlatsal yapılarca imkân tanıyan sözdiziminin ortaya çıkışıyla gerçekleşir ve özneyi Oedipus sürecine dâhil eder. Semiyotik ile simgesel arasındaki ayırım, bana, şiirsel dilin metnin/şiirin açık mesajına eklenen çoksesliliğini inceleme imkânı verdi. Yine bu ayırım sayesinde, alışıldık bir şekilde psikotik söylem bozuklukları diye nitelenen durumları öznelleşmenin önemli aşamaları şeklinde kavramak da mümkün oldu.

Dişil imgelem hakkında ne söyleyebilirsiniz?

Kadın özneyi yapılandıran iki tür Oedipus'u dikkate almadan, "dişil" in karmaşıklığını anlamakta hep güçlük çekeriz. Dil-öncesi duyusal deneyimin belirleyici olduğu kız-anne ikilisinin eşanlı ilk tahrik olma halini birinci Oedipus olarak adlandırıyorum; anne ötekinin boş bedene, vajina da dâhil zorla duhul etmesinden ve bu bedeni edilgenleştirmesinden söz ediyorum: Saldırma, oral, anal, vajinal ve klitoritsel olarak ötekine sahip olma. Ve ardından gelen tahrik olmanın bastırılması, psişik ve duyusal aşırı bir yatırımla nesnenin telafi edilmesi söz konusudur ki, bu da olgunlaşmamış psişik bir içe yönelmeye yol açar; bu psişik durumsa nesneye bağımlı, ama aynı zamanda da büyüleyici ve acımasız şu "gizemli" kadın içsellik şekline algılanır. Bu şekilde anne/nesne bağı babaya devretse bile, anneye bu ilk bağımlılık erkek çocukla karşılaştırıldığında, kız çocuğunda farklıdır. Demek ki nesnenin duyusal gerçekliği, annenin gerçek mevcudiyeti (daha sonra sevgilinin gerçek mevcudiyeti) küçük kız çocuğu tarafından boş bedene zorla duhul edilmesinin ve hep sürecek olan psişik içe yönelmenin telafisi olarak talep edilmektedir.

İkinci Oedipus ise küçük kız çocuğunu "fallusla karşılaşmanın karmaşıklığı" dediğim durumla karşı karşıya bırakır: Baba yasaklarıyla özdeşleşme, Yasa'nın, toplumsal kodların kabul edilmesi ve üst-benin oluşturulması. Aynı zamanda da anne nesnenin yerine erotik nesne olarak babanın geçirilmesi. Falluslaşma ve nesnesel (edilgenlikten ziyade) içe alma artık kadını kuşkusuz fallus yasasının bir öznesi olarak oluşturur,

ancak bununla bağlantılı olarak kadın yasanın fallusa dayalı düzenine hep “yabancı” kalacaktır. İlk Oedipus’un bilinçdışı çekim gücü kadında daha belirgin psişik bir ikicinsliliğe yol açar: Bir yanda örtük bir depresyon, öte yanda da histerik bir tatminsizlik (bu, Hegel’in dişilde “topluluğun ebedi ironisi” olarak endişelendiği ya da selamladığı durumdur). Dişilik/kadınlık bu ilk Oedipus ile ikinci Oedipus arasında dişilin bu oluşturucu ayrışmasının kapanmasına yönelik bir girişim olarak gelişecektir: “Biliyorum ama yine de”. Baştan çıkarma, maskaralık, (er-dişilik söz konusu olmadığında) kastrasyonu gizleyen fallus şeklinde genç kız bedeninin ereksiyonu, hile, yapmacıklık ya da sahte-benler...

Anne olmak ikinci Oedipus’u ama daha önemlisi de ilk Oedipus’u tamir edebilecek gerçek bir karşılaşma fırsatı olabilir ve kadına Klein’in kastettiği anlamda en sonunda var olma fantezisini yaşatabilir. Ama öylesine geçici bir kesinliktir ki bu, tekrar eden gebeliklerle kesinliğin sürmesi sağlanmaya çalışılır ya da eksikliği hissedilen nesne kadını yorgun ve depresif bir halle baş başa bırakır. Bu karmaşık parkurda, yüceltme ve psişik yaşamın özümlenir hale getirilmesi çare olabilir, bu durum kadınların hem hasta hem psikanalist olarak sayısal çokluğunu da yol açabilir. Ama bu psiko-cinsel tikellikler kadının resimde isim yapmasına pek imkân tanımaz. Resim, görülmez olandan çok bakışı, içeriden çok dışarıyı, teskinden çok saldırganlığı gerektirir. Kadınların resimde de başarılı olabilmesi, Artemisia Gentileschi ya da Georgia O’Keefe gibi kadın ressamların sahip olduğu güçlü bir fallus kimliğini, dişil psişik ikicinsliliği ve ek olarak da modern sanat biçimlerinin gelişmesini gerektirir.

Dişil Deha dediğinizde ne anlamak gerekir? Hanna Arendt, Mélanie Klein ve Colette’i neden tercih ettiniz?

İki şeyi kastediyorum: Öncelikle (*daimon* ya da dehayı, yani her birimizin doğumuna öncülük eden yüce ruhu hayal ederek) Yunanlıların ve Romalıların kutladığı “ilksel dâhiyane karşılaşmayı” düşünüyorum. Bu karşılaşma daha sonra Mu-

sevi ve Hıristiyan tikellikle kristalleşmiştir. Psikanalizde de her öznenin tikel yaratıcılığı olarak kabul edilir. İkinci olarak humanizmden romantizme kadar kendini kabul ettirmiş olan büyük insanların dehası şeklinde sekülerleşmiş olan mecazı anlıyorum. ekülerleşmenin yarattığı belirsizlikler, bu deha ve dahi sorunsalını yeniden önümüze koymaktadır. Söylemlerin sıradanlaşması, otoritenin çökmesi, bilginin mükemmelliğini iletilemez ve paylaşılamaz kılan bilgi tekniklerinin gelişip, uzmanlaşması, baştan çıkarma-tatmin-erteleme oburu ihtiyaçların çoğalması karşısında, deha sözcüğü şaşırma kapasitemizi harekete geçirebilecek bir hiperbol olmayı sürdürmektedir. Deha sözcüğünü romantik anlamının dışında kullanıyorum. Üç ciltlik *Dişil Deha: Arendt, Klein ve Collette*’te deha sözcüğünü Hıristiyanlığın keşfettiği, ama o günden bu yana da öngörülemez bir şekilde sanat ve edebiyat tarihinde ve Freud’un bilinçdışını keşfetmesinde gelişim gösteren âşık tikellik olarak anlamak gerekir. Hala kadri pek de bilinmeyen Freud’un bilinçdışını keşfetmesi, aşkın aracılığından geçen anlamlandırma enerjisinin insanlığın serüveninin tikelliğindeki önemini yeniden düşünmeye imkân tanımaktadır. Bu keşif içkinlik felsefesinde yeni bir sayfa açar; tikellik ile deha sorununu başka bir şekilde ele almamızı sağlar. Psikanalitik tedavinin de amacı en nihayetinde hastaya yaratıcılığını destekleyecek şekilde kendi özgül tikelliğini göstermek değil midir?

Üç ciltlik *Dişil Deha* dizisini ayrıca kitleleştirici feminizme bir yanıt şeklinde okumak gerekir. Tüm kadınlara, tüm kadınlar topluluğuna karşı – çünkü var olmak ya da olmamak sorununu bir aidiyetin sağladığı güvenceyle ortadan kaldırma girişimi, burjuvalara, proleterlere, Üçüncü Dünya halklarına daha önce uygulandı; şimdi de aynısı kadınlara yapılıyor. Bu üç kitapta Arendt, Klein ve Collette’in tikelliğini ele aldım, öncelikle dişil psiko-cinselliğin özgül niteliklerini ortaya çıkarmaya çalıştım. Söylendiği gibi narsisist olmaktan çok uzak, hatta erkeklerden daha az narsisist kadınlar doğrudan ötekiyle ilişkidirler. Yaşamak onlar için öncelikle öteki

için, hatta imkânsız ve travma yaratıcı olduğunda bile, öteki için yaşamaktır. Saf düşüncenin saplantılı saraylarına kendilerini kapatmaktan çok uzak olan kadınlar için, düşünmek tensel duyu(m)sallıktan ayırıştırılamazdır. Bu kadınlar açısından metafizik beden/ruh ikiliği desteklenmesi güç bir şeydir. Düşünceyi fiziki bir mutluluk olarak tanımlarlar, eros (aşk) bu kadınlar için agapè'den (sevgi/dostluk) ayrılmaz.

Ölümüne bir yarış olmaktan uzak bir şekilde zaman onlar için sonluluk kaygısıyla iç içe geçmiştir, ama zaman doğum mucizesinde huzura kavuşur. Colette “Yeniden doğmak asla gücümün yetmediği bir şey değildir!” diye bağırır. Bu sadece kadının uyum kapasitesine değil, hatta daha fazlasına, bir kadının eriştiği olgunluktaki psikosomatik esnekliğe de açıklık getirir. Okurlarımı *gibi olmaktadır* kendilerinin karşılaştırılmaz olduğunu düşünmeye davet etmek isterim. Deha olmanın işaret ettiği başkalarıyla karşılaştırılmaz olmak, her birimizin düşüncesini, dilini, zamanını, (cinsel, ulusal, etnik, mesleki, dini ve felsefi) kimliğini sorgulayarak aldığı risklerde ortaya çıkabilir.

Notlar

- 1 Alain Braconnier, “Entretien avec Julia Kristeva” [*Julia Kristeva ile Söyleşi*], *Le Carnet Psy*, 2006/6, sayı:110, s.40-47. Başlık bana ait. Söyleşiyi serbest bir şekilde çevirdim. Yaklaşık on sayfa kadardı. Özel bir çeviri/yeniden yazım oldu. Fransızcadan okuyabilecekler internetten ilgili yazıya rahatça ulaşabilir. Aslında Kristeva'yı bütün yapıtlarıyla birlikte özetleyecek bir metin ararken, bu söyleşiyle karşılaştım. Söyleşiyi yapanın sorularını da söyleşiden aldığım parçaları kapsayacak şekilde kısalttım.
- 2 Bu kısmı başka bir söyleşiden alarak Braconnier'nin yaptığı söyleşiye ekledim. *Elle* Dergisi'nin Kristeva ile yaptığı bu söyleşi için bkz. “La révolte est d'abord une révolte intérieure” [*Başkaldırı Önce İçsel Bir Başkaldırıdır*], 21 Eylül 2012, Patrick Williams ve Jean-Luc Bertini, s.192.
- 3 Bunlardan en önemlileri: *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse* (1969), *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection* (1980, *Korkunun Güçleri, İğrençlik Üzerine Deneme*, çev. Nilgün Tütal 2004-1. Baskı, 2014-2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları), *Histoires d'amour* (1983), *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et Foi* (1985), *Soleil noir. Dépression et mélancolie* (1987, *Kara Güneş Depresyon ve Melankoli*, çev. Nesrin Demiryontan 2009), *Etrangers à nous-mêmes* (1988), *Les Samouraïs* (1990, *Samuraylar*, çev. İsmail Yerguz 2010, İstanbul: Sel Yayıncılık), *Les nouvelles maladies de l'âme* (1993, *Ruhun Yeni Hastalıkları*, çev. Nilgün Tütal, İstanbul: Ayrıntı Yayınları), *Le Féminin et le sacré* (1998, Catherine Clément'le), *Le Temps sensible. Proust et l'expérience littéraire* (1994), *Sens et non-sens de la révolte* (1996), *La Révolte intime* (1997), *Visions capitales* (1998), *Le Génie féminin* (3 Cilt: *Hannah Arendt*, 1999, *Kadın Dehası: Hannah Arendt*, çev. Zeynep Mertoğlu Onur 2012, İstanbul: Pinhan Yayıncılık); *Mélanie Klein*, 2000 ; *Colette*, 2002), *Meurtre à Byzance* (2004, *Bizans'ta Cinayet*, çev. Aysel Bora 2005, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları), *La Haine et le Paradon* (2005), *Cet incroyable besoin de croire* (2007).

KİTAP TANITIMLARI

Gezgin Libido ve Histerik Beden - Hans Bellmer Kitap Eleştirisi

İlke Cide

*“henüz tatmin olma zamanı gelmemiş bir gereksinim yaratmak,
her zaman sanatın öncelikli görevlerinden biri olmuştur”*

W. Benjamin

Gerek Benjamin gerek Zeynep Sayın gerekse de Sue Taylor’un ayrı ayrı belirttikleri şekilde olsun, sürrealistlerin insanda otomatların uyandırdıkları kaygı ve rahatsızlığa karşı duyduğu ilgi ve hatta hayranlığın sürreal sanatı betimleyen genel bir yargı olduğu söylenebilir. Fakat klişe niteliğinde bir genelliğe sahip oluşu yargının hakikiliğine zeval vermek durumunda değil. Verili tarihsel mekânsal özgüllüğünden bağımsız olarak yalnızca yargının katmanları dahi sanata dair bize bir görüş sunabilmekte: öyle ki sanat eseri, nesneye yönelen bir bakışa bakan ve bakını bakılan olarak nesneleştirirken aynı anda bakışın nesneleştirdiği duygunun -bu özgül durumda rahatsızlık hissi- bir başka duygulanımı örgütlediği -hayranlık- mesafe ve aralık içerisinde yerleşiyor görünmektedir. Aynı zamanda katmanlaşmayı ayırmayı denediğimizde sanatsal teknik ve biçim sorunu tam da bu aralıkta, nesnesinin asla

tam olarak nesneleştirilemez mahiyeti ve dahası, nesneleştirilmeye direnişinin kendi sanatsal kuruluşuna temel olması hasebiyle bu ele avuca gelmez olanın nasıl kavranacağı sorusuyla karşı karşıya kalındığını görürüz. Bu nedenle sanatsal teknik sorunu, daha özelde biçim sorunu, sanata ait görme biçiminin direkt merkezinde yer alır. Bu gözetilerek bu yazıda Sue Taylor’un *Hans Bellmer: Gezgin Libido ve Histerik Beden* metninden esinle Hans Bellmer’in 1934-35 yıllarında belirli bir fotoğraf tekniği kullandığı eserlerinin sanatsal teknik açısından mahiyetine dair analiz sunulmaya çalışılmıştır. Elbette iki yıl gibi kısa zaman zarfının ve Hans Bellmer’in kullandığı bir dizi farklı teknik içerisinden yalnızca yapay bebek mankenleri kullandığı fotoğrafların seçilmesi bu yazının yazarının öznel seçimidir ve söz konusu sanat olunca kendi cehaletini örtbas edebilme çabasının sonucudur.

Kitaptan bahsetmek gerekirse, Sue Taylor'un *Gezgin Libido ve Histerik Beden*¹ adlı kitapçığı Hans Bellmer'in sanat hayatını kişiliğinin ve kullandığı temel teknikler ve kavrayışların kıvrılmalarını ve dönüşlerini kısaca derleyip toplayan bir çalışma niteliğinde. Hali hazırda Sue Taylor'un Chicago Sanat Enstitüsü'nden Hans Bellmer üzerine yazdığı bir doktora tezi de bulunmakta ancak bu çalışmaya ulaşmak en azından benim

asgari çabalarım dâhilinde mümkün olmadı. Bu ince kitap Hans Bellmer ve eserleri üzerine gerçekleştirilen diğer çalışmaları da derleyip toparlaması nedeniyle de bizler ve ilgilenenleri için önemli bir katkı. Ayrıca metnin İngilizce aslına da internet üzerinden kolayca ulaşılabilir.

Hans Bellmer'in eserlerine pek çok bakımdan yaklaşılabılır. Kişisel geçmiş ve benliği ile kurduğu ilişki bakımından eserlerini arzularının, fantezilerinin ve ilişkilerinin dolayına uğratılmış bir keşfi veya libidinal bir dolaşımın, arzunun ikameci doğası arasında

gidip gelen yüceltime uğramış bir baskılanışı ya da psikanalitik bir içe-kıvrılma hamlesi olarak tanımlanabilir. Eklemlerin arasında, boğumlar boyunca seyreden bir arzunun, ve elbette spesifik hatta takıntılı bir arzunun, kendisini eşdeğerlerlikler haline getirdiği nesneleri boyunca kıvrılarak başka bir bedeni yaratmasının hikayesidir bu yönüyle.

Ancak ben şu anda bundan çok daha azıyla yetineceğim. Yukarıda sürreal sanatı kategorize ederken kullanılan gözlemden; yapay ve taklit bedenlerin neden olduğu bir anlık irkilme ve rahatsızlığın sürrealistler üzerindeki hayranlık etkisi üzerinden yol almak istiyorum. Bellmer'in sanatını yalnız bir duygulanım üretme kapasitesi olarak alıp, onu bir ilk izlenim imgesine indirgesek dahi, etkisinin bizzat "rahatsızlık" oldu-

ğunu söylemek abartı olmayacaktır. Belki de bu rahatsızlık hissini günümüz bir dilencisinin örgütlemeye çalıştığı rahatsızlık hissiyle karşılaştırmak yararlı olabilir. Bir dilencinin para kazanma zanaatını tüm sosyoekonomik yoksunluklar ve tarihin toplumsal dayatmalarını bir an için göz ardı edersek nasıl anlatabiliriz? Yardım, iyilikseverlik, acıma, şefkat gibi açıklamalar ilk elden dilenciye zorunlu bir mutlak yoksunluk şemasına sokarak mağdurun mağduriyetini mutlaklaştırır. Bu nedenle başka bir yönden dilencinin çevresinde geçip giden insanları bir borç aurasına soktuğunu düşünmek daha yararlı olacaktır. Öncelikle dilencilik mesleğinin özü, yardımı veya parayı aldıktan sonra değil almadan evvel şükran ve temennilerin sunulduğu zanaat olarak şematize etmek gerekir. Sunduğu dualarla, adadığı niyetlerle ve yoksulluğun hakiki bir imgesi olarak örgütleyebildiği gerçek yoksulluğuyla dilenci, aurasına giren herkesi hali hazırda borçlu duruma sokar. En nihayetinde iyi dilekler dil(l)enmiş, hayır duaları okunmuş, toplumsal statüler takdim edilmiştir. Dilencinin aurasındaki kişi simgesel değiştokuşta direkt borçlu durumuna düşmüştür çünkü dilenci bir anda onu karşılığı verilmemiş bağış bombardımanına tutmaktadır. Bir dilencinin yanından geçerken düştüğümüz rahatsızlık hissi aslında tam da bu bağış fazlasından, karşılığının verilmesi neredeyse imkânsız olan bu "fazla" edinmeden ortaya çıkar. Simgesel bir fazlaya sahip edilmek ve bu fazlanın yok edileceği toplumsal değiştokuş mekanizmasına ait olamamak, duygusal eşitlenmenin aura boyunca bir rahatsızlık yüküyle sonuçlanmasına neden olur.

Bellmer'in ürettiği rahatsızlık ise tam da bir borç fazlalığı olarak kümelenmek yerine bir bakış fazlalığı, hesaba dahil olmayan bir görmeye sahip olma sezgisinin rahatsızlığıdır. Tam anlamıyla dikizlenme hissidir bu ve tıpkı Türkçe'deki kullanımına uygun olarak direkt bir bakışın değil, kırılmış, dolayımlanmış ve faydalandığı araçça gizlenmiş bir bakıştır. Hesaptan dışlanmış bu çarpık bakış, varlığından ziyade varlığının hissiyle, olma ihtimaliyle ve görüşünün karşılığındaki görülemezliğiyle rahatsızlığını örgütler. Ancak bir sanat eserinde bu hissin üretilmesi dahi yalnızca dikizleme imgesinin tekinsizliğiyle yetinmemek durumundadır; Bellmer birçok şekilde bebeklerinin esere bakan tarafından dikizleneceği şekilde açılı ve renkleri örgütlemiştir fakat dahası, esere bakan gözlerin de rahatsızlığı hissedebilmesi adına resimler de bizzat dikizleyen bakışların deliklerine yerleştirilir. Diğer deyişle bu resimler bir yönüyle kendine yönelen bakışları kendilerini dikizlettirecek şekilde seferber eder ve diğer yönüyle de di-



Bellmer'in silindirik mafsallı prensibinden yararlanarak imal ettiği oyuncak bebeği

kizleyen gözlerin kendilerini fark etmelerini, sorgulamalarını veya izlemelerini de yine ancak bir dikiz deliğinden geçirerek sağlar. İlk elde sorun dikizleyen bakışın bize ait olmasıdır. Bellmer üst üste binmiş bir teknikle kendi arzularını dikizler görünürken bizleri arzularını dikizletir konuma getirir. Bu nedenle Bellmer'in eserlerine bakarken kendimizi öngöremediğimiz bir dikizleme pozisyonunda buluruz. Hesapta olmayan bir dikizlemeye, belki de Bellmer'in "sapkın arzularını" gizlice izleyen bir sapkınlığa kendimizi maruz bırakmışızdır. İmal edilmiş mankenlerin gerçekçiliğinin *benzemeyen bir benzeşim*² üretmeleri ölçüsünde rahatsızlık yapay bir bedene reva görülemeyecek gerçeklik fazlalarını bakanın çevresinde kuşatmasının sonucudur. Örgütlenmiş belirli bir görme hattı yapay bir bedenin kuşatıldığı arzularca hakiki arzuları örgütleyebilmesinin ürpertici hazzını hissettirir. Elbette dikizlemenin dikizleyende rahatsızlık ürettiğini söylemek saf bir sofuluk veya dikizlediğimizin bizim kendi arzularımızın dehlizleri olduğunu da söylemek işin kolayına kaçmak olacaktır. Sorun bundan ziyade bir bakış biçimi ve görme rejimi olarak pornografinin sıradan yaşantılarımız üzerindeki sirayetidir.³

Bellmer'in rahatsızlık uyandıran sanatına dair bir sorun aranacaksa bunun yeri Bellmer'in sanatındaki nesneleştirme seçimleri (kadın veya çocuk bedeni) olmaktan ziyade, toplumlarımızın oyuncak bebek veya dişil beden ile ilişkilenişinde aranmalıdır. Buradan baktığımızda Bellmer'in eserleri, özellikle imal ettiği bedenlerle oluşturduğu çalışmalar, tikel bir libidinal yüceltmenin bedensel taklit endüstrisi içerisinde belli bir ölçüdeki özgül konumdan daha fazlasını işaret edemez. Kısacası olaya, beden imgesinin pornografik olarak yeniden üretilmesi açısından bakarsak Bellmer'in toplumlarımızın bedenle ilişkilenişi açısından pek de özgün bir konumu olmayacaktır zira Bellmer'in pornografisi olağan libidinal ekonomilerimiz içerisinde masum bir çocuk oyunu gibi kalacaktır; malum, sapkınlıkla sıradanlığı toplumsal olarak sanatçının tikel yaratımlarından veya marjdaki pratiklerinden çok daha ustaca bir arada tutup birbirlerinin yerine geçirebilmekteyiz. Ancak Bellmer'in özellikle imal ettiği bebekler ile ürettiği eserlerini göz önünde bulundurarak, tam da sanatını örgütlediği teknik ve yordamları göz önüne alırsak oldukça olağan dışı ve tasavvuru zor bir hamle yaptığını fark edebiliriz. Zeynep Sayın bakış ile gözü birbirlerine indirgeyen ve ayrılıklarını gözetmeyen her imgenin esasında pornografik olduğunu söyler. "Kendi aşırılığını dayatan, kendi bakılma arzusunun dışavuran ve kendini hakikat olduğu iddiasıyla or-

taya koyan bütün imgeler pornografiktir".⁴ Bir diğer deyişle pornografik imge, bakışı göze mıhlıyarak bakanı nesneleştirilen ve görüldenden başka görülecek bir şey olmadığına hükmeden imgedir. Bu nedenle imgenin örgütleniş tarzına değinebilmek adına öncelikle onun göze-geliş-biçimini saptamak gerekmektedir.

Oynar Eklemler, Oynayan Arzular

1934 ve '35 yıllarında Bellmer'in bu yazıda söz konusu edilen eserlerini oluşturduğu oyuncak bebeğiyle ilişkilenişinden kısaca bahsetmek gerekirse, Bellmer 1934'te silindirik mafsallı prensibini kullanarak bedenleştirdiği bebeğiyle ilk fotoğraf eserlerini oluşturdu ve "Oyuncak Bebek Temasının Anıları" adlı makalesini yayınladı. Ardından bu makaleye ek olarak bebeğinin fotoğraflarının bir aile albümüymüşçesine düzenlendiği ve Bellmer'in içine (2) numaralı resmin eklendiği bir kitapçık yayınlandı. Bu çizim Bellmer'in bebeklerini kurarken silindirik mafsallı prensibinden küresel mafsallı prensibine geçişi ve bu geçişi güdüleyen arzular ile yarattığı olanakları gösterir niteliktedir. Sue Taylor'dan öğrenebildiğimiz kadarıyla, birinci ve ikinci bebeğin ilham kaynakları arasındaki farklılık da çarpıcı niteliktedir. İlk bebek bizzat küçük bir kızdan esinlenerek oluşturulduysa da ikincisi başka bir bebekten, bir müzede sergilenen ve 16. YY'dan kalan oynar eklemlerli bir oyuncak bebekten esinlenerek imal edilmiştir. Bir anlamda ilk bebek artık kendine ait ihtiyaçları üreten özgül arzuları çeken bir meyl haline gelmiştir. Arzuların oynanabileceği bir alan olarak ilk bebeğin imal edilişiyle beraber, bu alanda kendi üzerine katlanan ve ihtiyaçlarından bağımsızlaşan arzular bir ikinci bebekte, küresel mafsallı "oynama" (oynamak ve hareket etmek) ve yüzey kat etme kapasitelerini çoğullaşan biçimler boyunca üretilebilir olmuştur. 1935-1938 arasında Bellmer'in



Çizim (2), Hans Bellmer, La Poupée, detay. Pembe Kâğıda linol Baskı; 16,7*12,8 cm

bu bebeği kullanarak çektiği fotoğraflar tam da arzunun kendi nesnesini yaratışına eşlik eden kendi nesnesini çevreleyecek ihtiyaç nesnelerini de çağırmasının sonuçları ile çevrenin. Arzunun bu kümelenişi yuvarlak bir göbek etrafında kombine edilebilecek “dört bacak, dört abartılı meme, bir üst gövde, üç pelvis, bir çift kol ve ilk bebeğin kafası ve eli”⁵ olarak uzuv ve beden boğumlarının arzu mahallerini oluşturmalarıyla sonuçlanır. “İlk bebeğin nesnenin üretimini belgeleyen veya ona natürmort muamelesi yapan fotoğraflarından farklı olarak Bellmer’in küresel mafsallı bebeği, etrafındaki ortamın da altını çiziyor ve tekinsiz anlatı tabloları oluşturmaktadır”⁶. Buna Bellmer’in “*Oyuncak Bebek*” kitapçığının tekrar basımına eklenen ve “*Oyuncak Bebeğin Oyunları*”nda (çünkü artık tam anlamıyla oynuyor ve oynanabiliyordu) “*Küresel Mafsal Süjesi Üzerine Notlar*” adında bir giriş yazısı eşlik etti.

İmal edilen oyuncak bebeğin bilinçdışının tanınması üzerine tartışmalardaki konumuna değinmek gerekirse, *doll*’ün üretilişi Bellmer’in *fiziksel bilinçdışı* olarak adlandıracağı ve beden üzerinde yoğunlaşan arzuların belirli bir rejimini işaret eden spesifik bir öykünme biçimini açığa çıkartmayı amaçlar. Otomatik ve periyodik tekrara dayanan haliyle bir makineyi ya da mekanığı göz önüne alalım. Büyük oranda farazi de olsa popüler psikanalitiğin bilinci aradan çıkarmak ve bilinçdışı ile karşılaşabilmek adına kullandığı yegâne aracı, nesnemiz olarak alabiliriz: saat. Bildiğiniz gibi saati mekanik mükemmelliğin en nadide örneği olarak kabul edebiliriz. Prensibi periyodik hareketlerin bir döngü içerisinde yine periyotlar halinde kendilerini tekrar etmesine dayanır. Hipnoz yoluyla bilinci devreden çıkartmak da tam olarak göz ile özgülümlenmiş kafanın bilinçli döngüsünün saatin periyodik döngüsüne ve kuvvetin belirli bir yatay salınımında özdeşleşmeleri sonucunda psikanalist ile bilinçaltını baş başa bırakması prensibine dayanır. Periyodik tekrarın bilinç ile kurulan bu mekanik bağının psikanalizin ilksel kavrayışları üzerine bizlere söyleyebileceği çok şey vardır ancak biz şimdi bunları geçelim. Elimizde kalan mekanik tekrar, gözün hâkimiyetindeki kafa ve bilinçdışı bağıntısıdır. O yıllarda W. Benjamin yalnızca kamera ile fark edilebilen bedensel hareketlerin varlığından ve bu sayede bir tür optik bilinçdışının keşfinden bahsetmekteydi. Bellmer ise aynı dönemlerde fiziksel bilinçdışından, bedenın gözenek ve boğumlarına yayılmış olan bir bilinçdışılıktan söz etmektedir; bu kavram ile Bellmer “vücudu bir organik ve inorganik alaşım olarak resmeder ve normatif sınırları aşarak onu çevresel unsurla bütünleştirir. Bedeni; devamlı değişen, birbiri-

nin yerine geçen ve “fiziksel bilinçdışı” adını verdiği ruhsal baskılamanın gücüne tabi erojen bölgeler olarak hayal eder”⁷.

Denilebilir ki, Bellmer fotoğrafladığı birçok bebek kurgusunda bilinçdışının kafanın hâkimiyeti altına alınmadığı bir fiziksel bilinçdışının işleyişini tasavvur edebilmek adına, dahası bilinçdışının tensel düzeneğini Akıl’ın yanıltması olmadan fizik bedenın yüzeyinde keşfedebilmek adına bebeklerini örgütlemiştir. Kısacası karşı çıktığı, ister bilinç isterse de bilinçdışı olsun, başın beden üzerindeki egemenliğidir. Biliçdışı, arzuların zihinde soyut mefhumlar üretmesinden evvel, bedende yoğunlaşmalar, dağılmalar ve kıvrımlar örgütlemesiyle kurulur. Nitekim söz konusu olan fiziksel bilinçdışı ise arzuları yönlendirip kıvrıran organların hiyerarşik dizilimini değil, eklemelerin eşdeğerlik yaratacak biçimde olumsal dizilişini imler. Burada mümkün olan tek merkez ve bedeni bir varlık olarak kurabilecek tek sabit artık baş değil, vücuttaki yegâne eklem olan pelvis ve merkez olarak göbektir. İkilemeler pelvisten başlayarak çoğullaşır ve arzuların yayılımı göbeğin üstü ve altı ile aynı eşdeğerliğin benzeşimine tabiidir. Ancak Bellmer’in eserlerinde birçok kez karşımıza çıkan ve pelvisin bir küresel mafsallı olarak merkeze oturduğu ve iki bel altını bir beden haline getirişini anlayabilmek adına fotoğraf tekniğinin özgün kullanımına değinmemiz de gerekiyor.⁸ Öyle ki fiziksel bilinçdışını yakalayabilmek adına mankenler ya da bebekler imal etmek kendi başına yeterli değildir. Bilinçdışının beden üzerindeki işleyişi ve arzuların libidinal ekonomisi ancak belirli bir yöntem ile göze getirilebilir niteliktedir. Bellmer bunun için fotoğrafı kullanacaktır ancak hem fotoğrafın imgeyi bir negatif dolayımında katlayıp kıvrıran ikilemesi hem de kıvrılıp bükülebilen bir mankenin hali hazırda ikiye katladığı bir bedenın aynı anda fotoğraf imgesi olarak tekrardan ikiye katlanması söz konusu olur.

Sinematografik Heykel ve Fiziksel Bilinçdışının Optik Açınımı

Teknik Olarak Yeniden Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı eserinde Benjamin sanat yapıtının tarihsel olarak iki temel nitelik ve işlev üzerine kurulduğunu söyler. Bunlar sanat eserinin *tapınma değeri* ve *sergi değeri*dir. Ona göre tüm sanat

tarihi bu iki değerin birbirleri ile konumlarının salınımları olarak okunmaya müsaittir. Fotoğraf ise sanat eserinin teknik olarak sınırsızca yeniden üretilebilirliğine olanak sağladığı için özgül bir momenti ifade eder. “Fotoğrafta, sergi değeri tapınma değerini bütün cephelerden geri püskürtmeye başlar”.⁹ İnsan çehresi ise bu durumda sanat eserinin tapınma değerinin son kalesi olarak belirmiştir. Sinema ise sanatsal niteliği tamamıyla yeniden-üretilebilirliğe göre belirlenmiş ilk sanat formudur. Bu niteliğiyle sinema ilk kez sanat yapıtının geleneksel sahiciliğine, bir diğer deyişle eserin belirli bir mekânsal-tarihsel aurayı gözetten tamamlanmışlığına karşı daima bir geliştirilebilirliği ya da geliştirmeye uygunluğu karşımıza çıkartmıştır. Benjamin sanat yapıtının tamamlanma süreci ve olmuş-bitmişlikle ilişkisini açıklayabilmek adına *ebedi değer* kavramını seferber eder.¹⁰ Bu, sanat yapıtının bir-



Küresel mafsalsal prensibi kullanılan bir oyuncak bebek

leştirilme tarzına gönderme yapan ve tamamlanma sürecini ifade eden üretim biçimine gönderme yapar. Benjamin sanat yapıtına hâkim olan teknik olarak yeniden üretilebilirlik çağının bir diğer yüzü olarak da sanat yapıtının birleştirilmiş (*montierbar*, montajlanmış) yapısını gösterir. Bir sinema eserinde örneğin, tek tek sahnelerin çekiminin hiçbir sanatsal niteliği yoktur, en fazlasından sanatsal bir performans niteliği gösterebilirler. Sanat eseri ancak montaj aşamasında, sanat eserini oluşturan parçaların o parçaların mekânsal aurasından bağımsız bir şekilde birleştirilmesi ile ortaya çıkabilmektedir. Demek oluyor ki

birleştirilmiş bir sanat yapıtının sanatsallığı, ancak kurguyu mümkün kılan araçsal tekniklerin dolayımında mümkün olabilmektedir. Eseri oluşturan parçalar ile üretim tekniğinin bu mesafesi Benjamin açısından yeniden üretilebilirliğin koşullarına ve sanatın ebedi değerinin belirlenim sürecinin yayılımına hâkim olmaktadır. Ona göre “birleştirilmiş sanat yapıtları çağında, heykelin gerileyişi kaçınılmazdır”.¹¹

Benjamin’in bu öngörüsü Bellmer’in imal ettiği bedenler ile kullandığı fotoğraflama tekniğiyle kırılmış olduğunu ile-ri sürmek mümkündür. Bellmer’in bebeklerini bir heykel tipi olarak koyutladığımızda, heykelin arzusunun devingen, ikameci ve sıradüzenli kuruluşunu gözetecek şekilde heykel üzerindeki hareketinin “oynamalara” mahal verecek şekilde örgütlendiğini görürüz. Bunu sağlayan tam da Bellmer’in bedende pelvisi odağa almasını sağlayan mafsalsal prensibinden yararlanışdır. İlk eserlerinde silindirik mafsalsal ve sonrakilerde ise küresel mafsalsal kullanarak Bellmer, heykelde sinematografik bir hareketi örgütleyen fotoğraflar üretebilmiştir. Son olarak bunu açıklamak için ise mafsalsal prensibi ile sinematografik hareket-imgenin ne tür bir ilişkisi olduğunu göstermek gerekir.

Mafsalsal mekanik olarak eklemle eş işlevdedir. Kısaca mafsalsal, iki hareketliyi birbirlerinin hareketlerini durdurmayacak şekilde birbirlerine bağlayan mekanik eklemidir. Hareketin doğrultusunu veya yönünü değiştirmek ve bir başka hareket edebilir nesneyi kendi hareketine bağlamak mafsalsalın temel amacıdır. Mafsalsalın en genel kullanımı silindirik mafsalsal ve küresel mafsalsal olarak iki çeşittir. Silindirik mafsalsalda hareket iki yönlü olarak örgütlenir. Bir mekanik için hareketin farklı açılara yönlendirilebilmesi farklı mafsalsalların ayrı ayrı yönlendirilmesi gerekir. Küresel mafsalsalda ise hareket 3 boyutludur. Eklem sınırlarına kadar hareketlilerin birbirlerine göre açısı istenildiği gibi yönlendirilebilir. Mafsalsaldan ve bunun farklı prensiplerinden bahsetmemizin sebebi esasında aynı birleştirme metodunun hem Bellmer’in bebeklerini örgütlerken kronolojik olarak önce silindirik mafsalsaldan küresel mafsalsala doğru evrimindeki olanakların bir açılımını bize gösterecek olmasıdır. Bunun yanı sıra, belki de daha kritik olarak, mafsalsal mekaniğinin esasında sinemayı yalnızca imgelerin bir ardışıklığından çıkararak hareket-imge’nin sıradüzenini örgütleyen bir “kurgu”yu gözeterek sanatsallaşmasına mahal sağlayan teknikte de karşımıza çıkmasıdır: *kesme tekniği* (cut). Sinemada kesme, teknik olarak iki hareket-imgenin, iki ayrı kamera tarafından çekilmiş iki film rulosunun montajlanarak birbirlerine eklemelenmesi, birleştirilmesidir. En basitinden iki ayrı kameranın aynı anda aynı görüntünün farklı açılarla çekiminin tek bir sekansta ardışıklaştırılması kesme ile yapılır. Kesme, gerçekten de sinemada kurguya olanak sağlayan ve onun sanatsal mahiyetini bir tablo gibi imgesel örgütlenişinden taşıyarak hareket-imgelerin üretilmesine aktaran temel tekniktir. Bu anlamda kesme, ayrı film ruloları üzerindeki

hareket-imgelerin birleştirilerek tek ruloda farklı imge-yönlerin oluşturulmasıdır. Sinematografik olarak kesmeyi kurguya mahal verecek şekilde niteleyen şey tam da bu katlama, zaten sinemada kamera aracılığıyla kurulan imge ve bakışın ilişkilenişini bir de hareket-imgenin farklı yöndeki hareketlerinin olumsal bir şekilde birleştirme kapasitesidir. Zaten Benjamin de tam da bu kurgusal olumsallığı ve bir dizi bakışsal katlanmanın olanak verdiği imgesel çokluğun sıradüzene sokuluş sorununu sezerek “birleştirilmiş sanatlar” olarak sinemayı ayrı bir kategori ve sanat formu olarak işaret edebilmişti. Bellmer ise arzuların beden üzerinde devindikleri, yönlerini değiştirdikleri ve birbirlerini kısıktırıp birbirleri yerine geçtiği yoğunlaşma mahallerini, bedeni oluşturan boğum, eklem ve eklemlerin fiziksel bilinçdışını göze getirebilmek adına hareketlilerin birbirleri ile bağlandığı mafsalsal prensibini kullanarak fotoğrafı seferber etmiştir. Küresel mafsalsalın ana eklem olarak pelvis başta olmak üzere eklemlerin hareket prensibi olarak kullanılmasıyla Bellmer’in fotografik eserlerinde beden öğeleri katlanıp ikilenerek tam anlamıyla sinematografik bir mahiyete bürünür. Küresel mafsalsalın hareket kabiliyeti fotoğraf ortamlarının da hareketlenişini beraberinde getirir. Pelvisler çoğalır ve fotoğraf imgesinin gövdesini göbek haline getirir. Böylece tek bir beden üst gövde çevresinde ikilenme ve olumsal çoklanma olanağına kavuşurken, bedenin bu hiyerarşisizleştirilişine zaten benzetmeksizin benzeyen mankenin fotoğraf dolayımında yeniden katlanarak ikilenişi eşlik eder. Çoklu bir katlamada baş ve tüm diğer bir’ler ters yüz edilmekle kalmamış, fiziksel bilinçaltını perdeleyen tüm Akıl tertibatları imgesel bir düzenekte perdesinden yoksun hale getirilmiştir.

Notlar

- 1 Sue Taylor, *Gezgin Libido ve Histerik Beden*: Hans Bellmer, çev: Deniz Kurt, SUB Yayınları, Mart 2016.
- 2 Zeynep Sayın’ın kavramı; bkz. Zeynep Sayın, *İmgenin Pornografisi*, Metis Yayınları.
- 3 Bunu anlamak için günümüzdeki oyuncak bebek ve estetik cerrahi endüstrisi üzerine biraz düşünmek yeterli olacaktır.
- 4 Sayın, a.g.e., s. 28.
- 5 Taylor, a.g.e., sayfa numarası yok.
- 6 A.g.e., s. ?
- 7 A.g.e., s. ?
- 8 Bu noktada durup Zeynep Sayın’ın *İmgenin Pornografisi*’nde imgenin çifte varoluşunun sürrealizm özelindeki mahiyetini çözümlediği bölümü anmak yerinde olacaktır. Şayet bu paragrafta kendimce iyi kötü bir çözümleme yapabildiysem yine bu yoğun eser sayesinde. Hans Bellmer’i de içeren sürrealizm bölümü için, bkz. 158-173.
- 9 Walter Benjamin, *Teknik Olarak Yeniden Üretilirlik Çağında Sanat Yapıtı*, Çev: Gökhan Sarı, Zeplin Yayınları, Mart 2015, s. 26.
- 10 Benjamin, a.g.e., s. 28.
- 11 A.g.e., s. 29.

Tez Tanıtımları

Türkiye’de Sahnelenen Yerli Oyunlarda Transseksüellik ve Transfobi

Şebnem Nazlı Karalı

Bahçeşehir Üniversitesi İleri Oyunculuk Yüksek Lisans Programı

Tez danışmanının adı ve ünvanı : Öğr. Gör. Ali Düşenkalkar

Bu yüksek lisans tezi, Türkiye tiyatrosunda günümüze kadar gelmiş yerel oyunlarda transseksüellik ve transfobi kavramını incelemektedir. Bunun için önce cinsiyet ve queer kuramından bahseder, sonra Türkiye’deki cinsiyet ve iktidar ilişkisini sorgular. Kısa bir sosyolojik analizden sonra ana meselesi olan tiyatroyu ele alarak, tiyatroda feminist akımlara denk gelen yerel metinleri bir tablo halinde sunar. Bahsedilen tüm oyunlar sözcük sayısı kısıtlaması gereği ayrıntılı incelenememektedir. Buna rağmen genel bir bakış açısı verilir. Feminist dalgaları açıkladıktan sonra incelenecek oyunun –90’larda Lubunya Olmak- dramaturjik analizini ve sahnelenen karakterin karakter analizini ve çalışmasını sunar. “Alternatif” olarak isimlendirebileceğimiz ve isimlendirilen “Alternatif Sahneler”de sahnelenen oyunlar, daha kolay ele alınabilme amacıyla üç dalgada incelenir. Transseksüellik nosyonuna odaklanarak daha kapsamlı bir çalışma yapmak amacıyla eşcinsellik odaklı oyunlar ya da oyunlardaki eşcinsel karakterler veya eşcinsel temalar/alt metinler tez dahilinde tutulmamıştır. Bu tez, 2015 yılına kadar sahnelenen yerli oyunları incelemesi dola-

yısıyla, ilerleyen zamanlarda geliştirilme zorunluluğu göz önünde bulunarak hazırlanmıştır. Yine sözcük sınırlaması ve dolayısıyla danışman uyarısı sebebiyle ilk kısmı oluşturan kuram yeterince geliştirilememiş olsa da, ulaşılabilen kaynakların ve akademik isimlerin altı çizilmeye çalışılmıştır. Bir kaynak niteliği göstermesi amaçlanan bu kısa çalışma, bütün kavramların kaygan ve tehlikeli bir zeminde bulunması gerçeğini göz önüne alarak, Türkiye’de herhangi bir kimliğe atfedilen önemi ve iktidarın kendini, yok etmeye çalıştığı “kimlikler” üstünden var etmeye çalışmasını tartışır. Postyapısalcı felsefenin ileri sürdüğü üzere, anlamın sürekli ertelen- diği ve bağlam değişkenliği içinde yeni anlamlar kazanan kelimelerin hayatlarımızı oluşturduğu gerçeğine de dayanarak, kurumsallaştırılmış tüm oluşumların keskin çizgileri sorun oluşturur. Bu oluşumların içinde yüzyıllardır süregelen “iktidar” da vardır. İktidar kavramının ve pratiğinin, bahsedilen oyunların gösterdiği şekilde ele alıp, bu açıdan da düşünülmesini amaçlayan bu çalışmanın amacına hizmet etmiş olmasını dilerim.

“Farklı Cinsiyet Kimliği Ve Cinsel Yönelimler İle Adil Dünya İnancı Arasındaki İlişki”

Gonca Nebioğlu

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi İstanbul- 2015

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Sevim Cesur

Özet

Farklı Cinsiyet Kimliği ve Cinsel Yönelimler İle Adil Dünya İnancı Arasındaki İlişki

Bu çalışmada, “adil olup olmama” ve “kurbanın başına gelenlerin meşrulaştırılması” durumlarının bireyler tarafından cinsiyet kimliği-cinsel yönelim ya da yaşanan iyi-kötü olayları hak etme üzerinden nasıl açıklandığının incelenmesi amaçlanmıştır. Çalışma kapsamında bu inceleme için hem nicel hem nitel yöntemler kullanılmıştır. Ek olarak, örgütlülük (herhangi bir LGBT derneğine üye olmak) ve politik yönelim ile adil dünya inancı arasında bir ilişki olup olmayacağı ve varsa bu ilişkide cinsiyet kimliği ve cinsel yönelimin biçimlendirici rolü olup olmadığı araştırılmıştır. Çalışma kap-

samında örnekleme 110 katılımcı oluşturmaktadır. Katılımcı geçerliliğine bakmak için yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler de yapılmıştır.

Çalışma bulgularında, adil dünya inancının cinsiyet kimliği-cinsel yönelime göre farklılaşmadığı görülmüştür. Örgütlülük ile adil dünya inancı arasındaki ilişkide cinsiyet kimliği-cinsel yönelimin biçimlendirici rolü olduğu bulunmuştur. Hikaye karakterlerini değersizleştirme bu çalışma örnekleme kapsamında çok olmayıp karakterler destek verilse de kurbanın en çok değersizleştirildiği hikaye karakterlerinin LGBT karakterler olduğu ve bu değersizleştirmenin heteroseksüel bireyler tarafından daha çok yapıldığı bulgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kişisel ve Genel Adil Dünya İnancı, Cinsiyet Kimliği-Cinsel Yönelim, Örgütlülük.

Tez Tanıtımı

Yaşadığımız toplumda süregelen ayrımcılık, her alanda olduğu gibi insanların kendi seçimlerini yapabileceği düşünülen cinsel yönelim alanında da oldukça fazladır. Gündüz Vassaf, 'Cehenneme Övgü' kitabının 'Gece'ye Övgü' bölümünde, gece ve gündüz insanların farklı olduğunu sandığımızı ancak aslında aynı insanların, gece ve gündüzün uyandırdığı hislere göre farklı davranışlar gösterebildiğini çok özel bir dille anlatır (Vassaf, 1999). Her ne kadar bu çalışma "ayrımcılık" üzerine olmasa da Gündüz Vassaf'ın yazmış olduğu bu satırlar konu ile ilgili yapılan çalışmaları da özetler niteliktedir. Tez kapsamındaki çalışmada LGBT bireylerin "nasıl LGBT olduklarıyla, kaynağının ne olduğuyla ya da nasıl ortaya çıktığıyla" ilgilenilmemiştir. Bu çalışmada, "adil olup olmama" ve "kurbanın başına gelenlerin meşrulaştırılması" durumlarının bireyler tarafından cinsiyet kimliği-cinsel yönelim ya da yaşanan iyi-kötü olayları hak etme üzerinden nasıl açıklandığının incelenmesi amaçlanmıştır. Bunun yanında, çalışma problemleri kapsamında, politik yönelim ve örgütlülük durumu ile adil dünya inancı arasındaki ilişki cinsiyet kimliği-cinsel yönelim biçimlendirici rolü çerçevesinde değerlendirilmiştir. Aynı şekilde LGBT derneklerine üye olup olmamanın (çalışma kapsamında "örgütlü olmak" olarak geçmektedir) dünyayı adil algılamak ya da karakterlerin başlarına gelen olayları adil olarak değerlendirmek arasında bir ilişki olup olmadığı, varsa bu ilişkide cinsiyet kimliği-cinsel yönelimin biçimlendirici rolü olup olmadığının incelenmesi de çalışmanın amaçları kapsamında yer almaktadır. Konuyu özetlemesi amacıyla "Adil Dünya İnancı Kuramı" ve bu kuramın nasıl ortaya çıktığını kısa bir şekilde inceleyecek olursak;

Adil Dünya İnancı Kuramı, Lerner (1965) tarafından ortaya atılmıştır. Lerner, bu kavramın ortaya çıkışından önce kendisinin sürekli "adalet" kavramı üzerinde düşündüğü, neden insanların bu kavramı kullandığı, "adalet" kavramının nelerde, hangi durumlarda ve ne şekilde kullanıldığı hakkında sorulara cevap aradığını belirtmiştir. Adil dünya inancı basitçe; dünyanın adil olduğu, iyilerin başına iyi, kötülerin başına ise kötü olayların geldiği inancıdır. Daha sonra detaylı olarak bahsedileceği üzere bu "adil olma" kavramı, olayları meşrulaştırmaya, geleceği daha iyi tahayyül edebilmeye ve yaşanan olayları daha katlanılabilir hale getirmeye yardım-

cı olur. . Lerner adil dünya inancını 'temel bir yanılsama' olarak görmektedir, çünkü bireyler tarafından yürütülen bu sistem, olayların adil olarak gerçekleşmesinden bağımsız olarak değerler, normlar, tutumlar ve inançlar tarafından inşa edilmektedir. Buna göre bireylerin yaşamlarını çelişkilerden nispeten uzak yaşamak için bu inanç sistemini bir tampon görevinde kullandıklarını söyleyebiliriz. Bir başka deyişle, kişiler sosyal, bireysel ve yaşamsal bağlarını daha rahat sürdürebilmek ya da sadece sürdürebilmek için adil dünya inancının farklı motivasyonlarına ihtiyaç duyabilmektedirler (Jost ve Kay, 2010).

Alanyazın incelendiğinde, daha çok kurbanlar, kurbanların acılarını küçümseme, iş doyumu, sistemi meşrulaştırma ve klinik psikoloji ile de bağlantılı olarak depresyonla ilişkisi, dini inanç, suç gibi konular incelendiği ve bu konuların adil dünya inancı kavramıyla ilişkisinin çalışıldığı görülmüştür. LGBT bireyler ile yapılan çalışmalara bakıldığında daha çok homofobi, ayrımcılık, AIDS ve önyargı konularının incelendiği görülmüştür. Tez kapsamındaki bu çalışmanın alanyazına farklı bir bakış açısı kazandıracağı ve LGBT bireylerin yaşadıkları örgüt içi ve genel ayrımcılığı görünür kılmada önemli olabileceği düşünülmektedir.

Çalışmanın birinci bölümünde; alanyazın bilgileri, ikinci bölümünde; amaç, problemler, yöntem, işlem ve bulgular, üçüncü bölümünde ise; tartışma yer almaktadır.

Çalışma kapsamında, kendisini heteroseksüel birey olarak tanımlayan 66, trans birey olarak tanımlayan 18, eşcinsel birey olarak tanımlayan 14, biseksüel olarak tanımlayan 11, queer olarak tanımlayan da bir kişiye ulaşılmış olup toplam katılımcı sayısı 110'dur. Çalışma kapsamında uygulanan materyalin bir kısmı anket siteleri aracılığıyla katılımcılara ulaştırılırken, bir kısmı da araştırmacı tarafından katılımcılara elden dağıtılmıştır. Ayrıca çalışmanın verilerine ulaşılmasını sağlayan anket formundaki materyalin yanı sıra, kendisini heteroseksüel, trans, biseksüel ve eşcinsel birey olarak tanımlayan dört kişi ile yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmelerin uzunluğu 25 ile 60 dakika arasında değişmektedir. Çalışma kapsamında veri toplama araçları ise; Kişisel Bilgi Formu, Kişisel ve Genel Adil Dünya İnancı Ölçeği (bu çalışma kapsamında Kişisel Adil Dünya İnancı Ölçeği için güvenirlik katsayısı .80, Genel Adil Dünya İnancı Ölçeği için güvenirlik katsayısı ise .69 olarak bulunmuştur), Adil

Dünya İnancı Hikayeleridir (3 heteroseksüel kadın, 1 eşcinsel erkek, 1 trans kadın ve 1 biseksüel erkeğin başına gelen (işten atılma, AIDS olma, tecavüz, dışlanma, aile tarafından işkence görme ve sözlü taciz/ tehdit) olaylarla ilgili toplam 6 tane hikaye, araştırmacı tarafından yazılmıştır). Katılımcı geçerliliğini sağlamak için yapılan görüşmeler ise yarı yapılandırılmış görüşmeler olmuştur.

Verilerin analizinde ise; araştırmacı tarafından oluşturulan hikayelerin altında katılımcılara “siz birinin başına böyle bir olay gelmesi durumunu nasıl değerlendirirsiniz?” şeklinde bir soru yönlendirilmiştir ve bu sorunun cevapları tematik içerik analizi yapılarak kapalı ve açık kodlama yoluyla ortaya çıkan kategori, tema ve alt temalara göre incelenmiştir. Çalışma kapsamındaki problemler için ise “t-testi”, “Moderatör Regresyon Analizi” ve Tek Faktörlü Tekrarlı Ölçümler Anova” analizi yapılmıştır.

Bu çalışmanın bulguları kısaca, farklı cinsiyet kimliği-cinsel yönelimlere göre adil dünya inancının farklılaşmadığını ancak adil dünya inancı ile örgütlülük arasındaki ilişkide cinsiyet kimliği-cinsel yönelimin belirleyici bir rolü olduğunu göstermiştir. Katılımcı geçerliliğini ölçmek için yapılan görüşmelerde ise görüşmeci katılımcılar, örgütlülüğü bir “destek” olarak tanımlarken, adil dünya inancı ve cinsiyet kimliği-cinsel yönelim arasında bir ilişki olduğunu söylemişlerdir. Görüşmeci katılımcılar bu durumu daha çok dünyanın heteroseksüel bireylere daha adil davrandığını düşündüklerini söyleyerek açıklamışlardır. Araştırmacı tarafından oluşturulan hikayelerde ise karakterlerin LGBT bireyler olduğu hikaye kurbanları heteroseksüel kurbanlara göre daha çok değersizleştirilirken (her cinsel kimlik-cinsel yönelimden katılımcılar tarafından değersizleştirilse de heteroseksüel katılımcılar tarafından daha çok değersizleştirilmiştir) aynı zamanda katılımcı cinsel kimliği-cinsiyet yönelimi değişmeksizin daha çok destek gördüğü bulgulanmıştır. Nitel verilerin analiz edildiği kısmı ayrıntılı olarak bulgular bölümünde yer almaktadır. Enteresan bir bulgu olarak, hikayelerden birinde biseksüel bir bireyin başından geçen tecavüz olayının şiddet derecelendirmesinde ortalama puanı en yüksek olmasına rağmen bu hikayede katılımcıların çoğunun faili suçlu bulduklarını belirtmemeleri sunulabilmektedir.

Çalışma kapsamında alanyazın ile uymayan bulgulara ulaşılmış ve bunun nedeni olarak farklı çalışmalarda verilerle

beraber yürütülen bir inceleme ve örneklemin önemi “tartışma” bölümünde yer almaktadır. Çalışmanın bazı sınırlılıkları vardır. Fakat farklı yöntemleri ve dolayısıyla farklı bulguları kapsamı bakımından önemli olduğu düşünülmektedir.

Son olarak; Yapılan her türlü ayırmada “ben” ve “öteki” her ne kadar birbirini dışlar gibi gözükse de, tanımlanmak için birbirine muhtaçtır. Herhangi bir kimlik kendi özelliklerini tanımlamak için, ötekinin özelliklerine, ötekini tanımlamak için de kendi özelliklerine ihtiyaç duymaktadır (Kundakçı, 2013). Bu nedenle ister cinsiyet kimliği-cinsel yönelim ister başka kimlik çeşitlerine yönelik dışlama aslında bireyin kendi özelliklerini de zedelemektedir. Bu nedenle farklılıkları aynılaştırmamak her bireyi özgür kılacaktır.

Kaynakça

- Jost, J.T., Kay, A.C. (2010). “Social justice: History, Theory, and Research”. Susan T. Fiske, Daniel T. Gilbert and Gardner Lindzey (eds). *Handbook of social psychology*. Hoboken NJ: Wiley. 2, pp. 1122-1165.
- Kundakçı, S. F. (2013). “Heteroseksizm ve Ötekileştirme Eleştirisi”. *Liberal Düşünce*, 18(71), 65-79.
- Lerner, M. J. (1965). “Evaluation of Performance as a Function of Performer’s Reward and Attractiveness”. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1(4), 355-360.

Yazarlar Hakkında

Martin F. Manalansan IV

IV Urbana-Champaign'deki Illionis Üniversitesi'nde Antropoloji ve Asya Amerikan Çalışmaları'nda Doçent. Sosyal antropoloji alanında eğitim alan Manalansan 1990'lı yılların başından beri ABD'deki Filipinli gey deneyimi üzerine yazıyordu. *Global Divas: Filipino Gay Men in the Diaspora*'nın (2003) yazarıdır.

Lucas Cassidy Crawford

Bir akademisyen, şair, performans sanatçısı ve topluluk aktivisti. Alberta Üniversitesi'nde eski bir Trudeau Akademisyeni olan Crawford'un çalışması bir dizi akademik ve akademik olmayan yayında yayımlandı. Bunların arasında *Women's Studies Quarterly*, *the Journal of Gender Studies* ve *Seattle Journal for Social Justice* gibi yayınlar da bulunmaktadır.

Elizabeth A. Povinelli

Başka türlü bir antropolojiyi destekleyecek eleştirel bir geç liberalizm teorisi geliştirmeye odaklanır. İlk başta Amerikan pragmatizmi ve kıta [felsefesinin, çn.] içkinlik teorisi gelenekleriyle donatılmış ve değerler, maddilikler ve sosyallikler dolaşımında temellendirir çalışmalarını Bu potansiyel teori öncelikle Kuzey Avustralyadaki Yerli meslektaşlarla sürdürülebilir bir ilişki içinden ve beş kitap, sayısız makale ve Karrabing Film Collective ile üç film boyunca gözer önüne serilmiştir.

George Chauncey

George Chauncey yirminci yüzyıl ABD tarihi ve lezbiyen ve gey tarihi alanlarında profesör olarak 2006 güzünde bölüme katıldı. Tarih bölümündeki doktoraasını 1989'da Yale'den aldı ve sonra da on beş yıl boyunca Şikago Üniversitesinde ders vermenin yanı sıra Rutgers, New York Üniversitesi ve Paris'teki École Normale Supérieure'de daha kısa işlerde yer aldı. 2012'de Beşeri Bilimler'de Öğretim Mükemmelliyeti alanında Sidonie Maiskimin Clauss ödülünü aldı. Cinsellikler Tarihi üzerine Yale Research Initiative isimli kuruluşun eş-direktörü ve Tarih Bölümü başkanı, LGBT Çalışmaları Başkanı ve Amerikan Çalışmaları için Mezuniyet Çalışmaları ve Lisans Çalışmaların Direktörü olarak hizmet verdi.

Jasbir Puar

Jasbir Puar Rutgers Üniversitesi'nde Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları'nda doçent. Kendisi aynı zamanda NYU'daki Performans Çalışmaları Bölümü'nde ziyaretçi öğretim görevlisi ve Berlin'de Kültürel Araştırma Enstitüsünde ziyaretçi okutman olarak çalıştı. Doktorasını 1999'da Berkeley'deki Kaliforniya Üniversitesi'nden Etnik Çalışmalar alanında aldı ve yüksek lisansını 1993'te İngiltere'deki York Üniversitesi'nde Kadın Çalışmaları alanında yaptı. Cornell Üniversitesi'nde Beşeri Bilimler Okutmanı Topluluğu'na 2013-14'te katıldı ve orada Inhumanist Occupation: Sex, Affect, and Palestine/Israel (Acımasız İşgal: Cinsiyet, Duygulanım ve Filistin/İsrail) isimli üçüncü kitabı üzerinde çalışıyor.

Mustafa Demirtaş

1984, İzmir doğumlu. Lisans eğitimini 2007 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 2010 yılında yüksek lisans derecesini aldı. Aynı yıl Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü doktora programına kabul edildi. 2013 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. Edebiyat sosyolojisi, felsefe ve toplumsal teori konularında çeşitli kitap ve dergilerde yayımlanan makaleleri ve çevirileri bulunmaktadır.

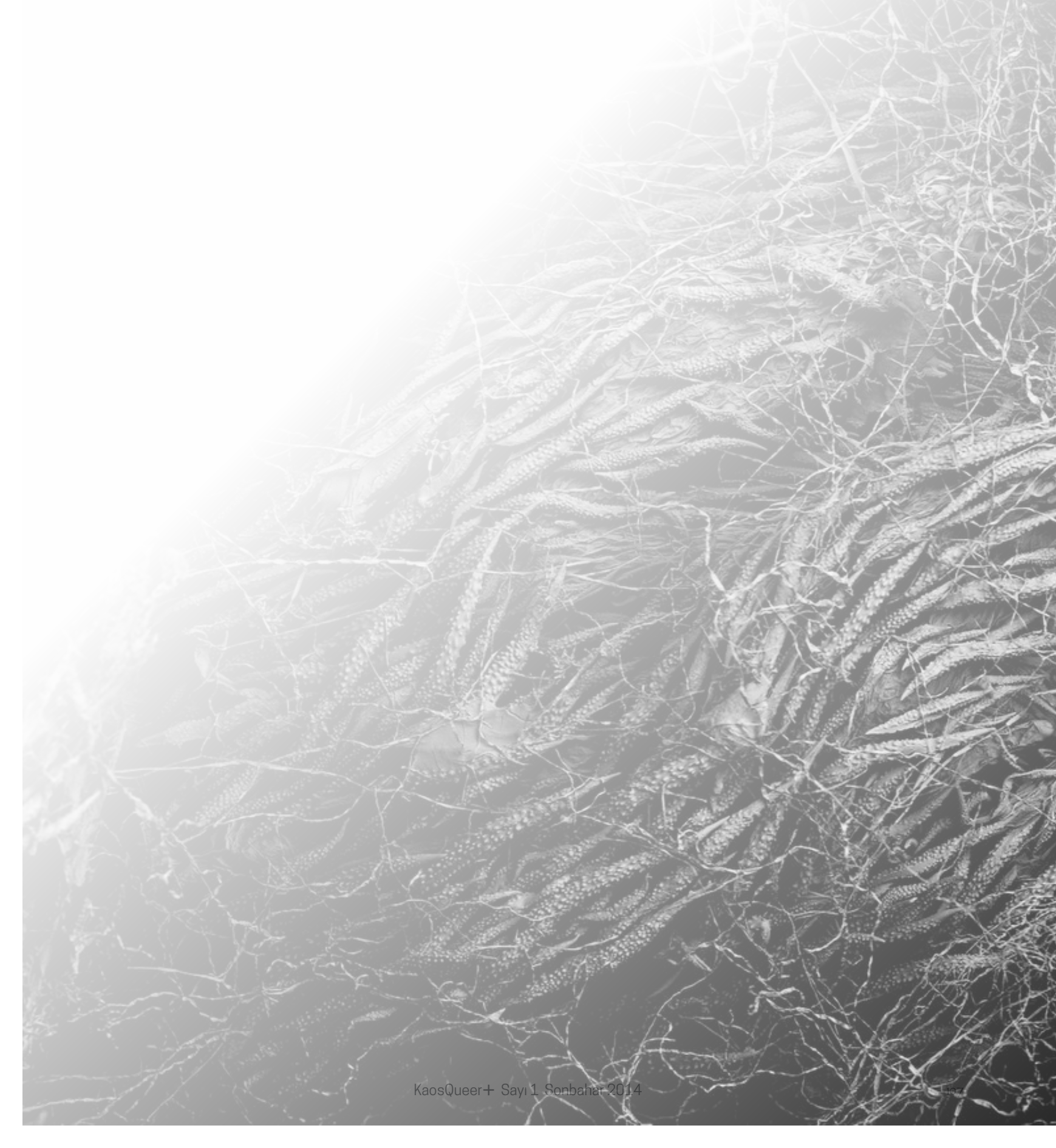
Susanne Luhmann

Susanne Luhmann Alberta Üniversitesinde doçent ve Kadınlar ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Bölüm Başkanı. Cinsellik çalışmaları, queer ve feminist pedagoji, Kadınlar ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarının kurumsallaştırılması gibi farklı konuların yanı sıra Alman kültürel hafızası üzerine de çalıştı ve makaleler yayımladı. Çalışmaları, Topia, Yearbook of Women in German, ve New German Critique gibi dergilerde yayımlanmasının yanı sıra pek çok kitapta da bölüm olarak yer aldı. Luhmann aynı Troubling Women's Studies: Pasts, Presents, Possibilities (2004) isimli kitabın da eş yazarlarından.

Nilgün Tatal

Fransa'da "La Turquie au Miroir de la Presse Française Nationale ve Régionale" (Fransız Ulusal ve Yerel Basınında Türkiye) başlıklı ikinci bir yüksek lisans tezini 1996 yılında tamamladı. Ardından "Les Représentations de la Turquie dans la Presse nationale el Régionale" (Ulusal ve Yerel Fransız Basınında Türk Temsilleri) başlıklı doktora teziyle 5 Ekim 1999 tarihinde Robert Schuman Üniversitesi'nden (Fransa, Strazburg) iletişim bilimleri doktoru unvanını aldı.

Prof. Dr. Nilgün Tatal, 1991-2005 yılları arasında Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi ve öğretim üyesi olarak çalıştı, 2005 yılından itibaren ise Galatasaray Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde Öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.





“Siyasalın kapanma noktasına geldiği, kapatılmış ve tükenmişlik hissiyatı ile boğuştuğumuz bu günlerde anlamı, sözü, eylemi, tahayyülü, yaşama ve bir arada olma arzusunu/istencini yeniden kurmak ve pratiğe dökmek nasıl mümkün olabilir? Sınırları aşmak, duvarları, engelleri yıkmak, karşıtlıkları karşılaşmalara çevirmek, yasakları kaldırmak, ilişkilenecek, ilişki kurmak hangi biçimlerde olabilir?”

Hangi sınırlar gereklidir, hangi yasalar savunulmalı, hangi kimlikler korunmalı, hangi temeller, prensipler vazgeçilmez olmalıdır? Hangi kimlikler dönüşmeli, hangi sınırlar yeniden çizilmeli, hangi ihlallere direnilmeli, hangi zeminde buluşulmalı, hangi dili konuşmalı, ne şekilde uzlaşmalı ve bir arada olunmalıdır?”