

T.C.
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sosyoloji Ana Bilim Dalı

CİNSİYET KÜLTÜRÜNÜN PARADOKSU:
DIŞLAMA VE İÇERME PRATİKLERİYLE TRANS KADINLAR:
MERSİN ÖRNEĞİ

Dicle ÖZCAN

Danışman
Yrd. Doç. Dr. Neriman AÇIKALIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2014



T.C.
MERSİN ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Cinsiyet Kültürünün Paradoksu: Dışlama ve İçerme Pratikleriyle Trans Kadınlar: Mersin Örneği” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel etik kurallara ve geleneklere uygun şekilde tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım eserlerin tamamının kaynaklarda gösterildiğini onurumla doğrularım.

Tarih
25.09.2014.

Dicle ÖZCAN

Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Dicle ÖZCAN tarafından hazırlanan Cinsiyet Kültürünün Paradoksu: Dışlama ve İçerme Pratikleriyle Trans Kadınlar: Mersin Örneği başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından Sosyoloji Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başarılı

Başarısız



Üye

Yrd. Doç. Dr.
Neriman AÇIKALIN
(Danışman)



Üye

Doç. Dr.
Zehragül AŞKIN



Üye

Yrd. Doç. Dr.
Sevim ODABAŞ

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım

Onay

24.11.2016
Prof. Dr. N. N. YEİİM
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Çok eski zamanların birinde adına “kadın” ve “erkek” denilen iki farklı cins yaşardı. Erkeğin “penis” denilen bir çıkıntısı vardı, güçlüydü. Kadının ise “vajina” adı verilen bir oyugu vardı, ürkütücüydü. Hikayenin en başında, “penis” “fallus”a dönüştü, erkek kalemi eline alıp “ataerkil düzeni” yazmaya ve yaratmaya başladı. Erkek, “akıl” ile özdeşleştirildi, kadına düşen ise “duygusal” olmaktı. Erkek ve kadına “birbirini sev ve çoğal” denildi, kadın ve erkek üreme eksenli heteroseksist ideolojinin baş aktörleri oldu. Oysa ki, hikayenin en başından beri erkeğe arzu duyan erkekler, kadına aşık olan kadınlar, bedeni kadın olup da erkek ruhunu yaşayanlar, erkek bedeninde doğup da kadın gibi hissedenerler, hem kadına hem erkeğe arzu duyanlar da vardı; ancak varlıkları ve yoklukları kimseyi tedirgin etmedi, ne de olsa yaşam farklı görünümde tezahür edebilirdi...

Derken, modern zamanların ruhu, bütün evreni ikiliklere ayıran kategorik bir düzenlemeye tabi tuttu. Bu anlayışa göre dünya siyah ve beyazdan ibaretti; kadın ve erkek, kültür ve doğa, akıl ve beden, Doğu ve Batı... Bu ikiliklerden biri, diğerini ötekileştiren ve tahakküm altına alan bir içeriğe sahip oldu. Kadın erkeğe, beden akıla, Doğu Batıya yenik düştü. Bütün evren, zıtlıkların çekimine sahne oldu. Artık hemcinsine yönelen eşcinsel arzu, kadın ve erkek birlikteliğinin kutsandığı bir heteronormatif düzende suç, günah, lanet, yasak olarak damgalandı. Tarihin derinliklerine gömülmeye çalışılan heteroseksüel olmayan arzu ve pratikler, modern ötesi zamanlarda yeniden dirildi, hak mücadelesine girişti. Heteroseksist ideolojinin dışarda bıraktığı bütün marjinal cinsellikler, postmodern dönemin “kavram kargaşalığı” içinde yer edinerek varlığını kabul ettirmeye başladı. Eşcinsel, biseksüel, transseksüel, sadomazoşist, travesti gibi marjinalize edilen cinsiyet ve cinsellik pratikleri, dünyanın siyah-beyazdan ibaret olmayıp “gökkuşağı” rengine olduğu gerçeğini açığa çıkardı. Hikayenin sonuna, “kadınlık” ve “erkekliğin” dışında,

heteroseksüel olmayan çok sayıda cinsellik ve cinsiyet biçiminin varlığının “hor görülmeden” kabul edildiği bir dünya umut edilerek gelindi...

Anlatılan hikaye, postmodern zamanlarda gömüldükleri yerlerden dirilen “hortlakların” yeniden tarih sahnesine çıkışının hikayesidir. “Siyah” ve “beyaz”dan ibaret sayılan dünyada, Bauman’ın ifadesiyle “dosya dolabı ideline” uymayarak “karar verilemezleri” oluşturan bütün “müphemlikler” saklandıkları yerlerden çıkararak, yaşamın “gri” tonlarını ve “gökkuşağı” renklerini açığa çıkardılar. Nitekim, içinde yaşadığımız dönemde kimlik, beden, cinsiyet, cinsellik gibi kavramlar sabit, değişmez, kesin ve net anlamlara sahip olmaktan uzaklaşarak değişken bir içeriğe dönüşürken, bütün dünyanın “kadın” ve “erkek” şeklinde duygusal, düşünsel ve psikolojik olarak birbirinin taban tabana zıddı iki cinsiyet kategorisine ayırmak, Butler’in ifadesiyle “heteroseksüel matrisin dışında konumlanan cinsiyet ve cinsellikleri” kapsamakta yetersiz kalmaktadır. Modern Dünya’nın “ötekileri” içinde yer alan, Foucault’un deyimiyle “kenar cinsellikler”, heteroseksit dayatmaya karşı durarak var olma ve kimlik mücadelesi vermekte, “cinsel azınlık” statüsünden çıkıp “marjinalize edilen” konumlarını değiştirmek için çaba sarfetmektedir.

Bu araştırmanın öznesi olarak seçilen “trans kadınlar” da, ikili cinsiyet düzeninin kavram katılığını zorlayan “aykırı” bir cinsiyet tezahürü olarak yorumlanabilir. Cinsiyetlerine yükledikleri anlamlar, eril ve dişil öğeleri birleştiren biyolojik-bedensel formasyonları, “seks işçiliği” ile bütünleştirdikleri cinsellik anlayışları gibi bedene ve cinsiyete ilişkin “sıradışılıkları”, bir araştırma öznesi olarak onları fazlasıyla “çekici” ve “ilgiye mazhar” kıldı. Nitekim, başlı başına “trans bireylerin” bile kendi aralarında çok katmanlı ve değişken bir cinsiyet kategorisi oluşturduğunu gördükten sonra, bütün insanları “kadın” ve “erkek” şeklinde iki cinsiyete indirgemenin ne kadar anlamsız olduğunu anladım. Bu çalışmanın araştırmacısına kattığı en büyük değer, insanları

kategorik yapay bölünmelerle ayırmanın gereksizliğini anlamak ve yaşamdaki bütün bireylerin sayısı kadar “cinsiyet” ve “cinsellik” pratiğinin olduğu gerçeğini özümsemek oldu.

Trans kadınların cinsiyet, kimlik ve beden inşalarını, egemen cinsiyet düzeni ile çatışan ve uzlaşan noktaları üzerinden anlamaya odaklanan bu çalışma, beden, cinsiyet ve cinsellik konuları üzerine gerek feministlerin, gerek LBTT Hareketi’nin gerekse de Queer teorisyenlerin hararetli tartışmalar yürüttüğü bir akademik zeminde, öncelikle odaklandığı konu ile ilgili birtakım zorluklar taşımaktadır. Öyle ki, tarih boyunca yanardöner ve alıcı bir içeriğe sahip olan cinsiyet, beden ve cinsellik kavramları üzerinde söz söyleme girişiminde bulunmak, söyleyen kişiyi zora sokabilecek bazı durumları her zaman olasılık dahilinde tutmaktadır. Bu bağlamda, yürüttüğüm çalışmada, yeni tanımaya başladığım bir hayat görüşü ve yaşam tarzı üzerinde cümle üretirken kimi zaman tıkanıklıklar yaşadığımı itiraf etmeliyim. Ancak, özellikle de “cinsiyet” bağlamında hakikaten de “siyah” ve “beyaz”dan ibaret sandığımız dünyanın “gökkuşağı” renkleriyle tanışmama, bireysel yaşamsal pratiklerimi sorgulamama ve daha önce hiç bilmediğim çoğu zaman eğlenceli ve umutlu, kimi zaman da gamlı ve üzüntülü bir yaşamı tanımama vesile olduğu için, kendimi oldukça şanslı hissediyorum.

Araştırma süreci boyunca beni eğlendiren, motive eden, düşündüren, ancak bazen de zorlayan bir içeriğe sahip olduğunu kabul ettiğim bu çalışmada bana moral veren, her durumda anlayışını ve özellikle manevi desteğini eksik etmeyerek motivasyonumu canlı tutan tez danışmanım Yrd. Doç Dr. Neriman Açıkalın’a sonsuz teşekkür ediyorum. Aynı şekilde tez aşamasında anlayışlarını benden esirgemeyen tez jüri üyelerim Yrd. Doç. Dr. Sevim Odabaş ve Doç. Dr. Zehragül Aşkın’a teşekkürü borç bilirim. Görüşmelerimin sağlıklı bir şekilde deşifre edilmesinde ve yazım aşamasındaki teknik desteklerinden dolayı

Serkan Elçi'ye, araştırma ve tez yazım süreci boyunca ev arkadaşlığıyla bana destek olan, bu süreçte katlanılması zor olduğunu kabul ettiğim “kahırımı” ☺ çeken dostum Zehra Yanardağ'a, kaynak konusunda desteklerini esirgemeyen, bana sürekli moral veren ve sorularıyla ilgimi diri tutan yakın arkadaşlarıma, akademik ilgimi maddi ve manevi anlamda yanımda durarak pekiştiren aileme de destekleri için teşekkür ederim. Son olarak, araştırmamın tamamlanmasında büyük katkıları olan Mersin Yedi Renk LGBT Derneği çalışanlarına ve Dernek Başkan Yardımcısı Ece Yiğit'e, bana gösterdikleri ilgi, anlayış, destek ve onun da ötesinde bireysel yaşam alanlarını benimle samimiyetle paylaşan ve görüşme yapmayı kabul eden Ece, Berfin, Deniz, Efsane, Alev, Nefes, Çağla, Tuna, Serap ve Eda'ya teşekkürü bir borç bilirim.

Alan araştırmasını yürüttüğüm üç aylık süre zarfında mülakat yaptığım trans kadınlardan biri olan Deniz cezaevine düşmüş, seks işçiliği yapan trans kadın Cansu transfobik nefret suçuna maruz kalarak silahlı saldırıya uğramış ve yine seks işçiliği yaparak geçimini sağlayan trans kadın Figen, aile, sevgili, transfobik şiddet temelli sorunlardan kaynaklanan baskılara dayanamayarak intihar etmiştir. Üç aylık süreçte bile, trans kadınların hangi denetleme ve baskı mekanizmalarıyla boğuşarak var olma mücadelesi yürüttüğüne bizzat tanık oldum. Gelecekte, homofobi ve transfobinin “öldürmeyeceği”, “gökkuşağı” rengine, güneşli günler umuduyla...

Dicle ÖZCAN

Eylül, 2014.

ÖZET

CİNSİYET KÜLTÜRÜNÜN PARADOKSU: DIŞLAMA VE İÇERME

PRATİKLERİYLE TRANS KADINLAR: MERSİN ÖRNEĞİ

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

Bu bağlamdan hareketle, bu çalışma, trans kadınların egemen cinsiyet düzeni ile uzlaşan ve çatışan noktaları üzerinden inşa ettikleri beden, cinsiyet ve cinselliğe dair algıları ve pratiklerine odaklanmaktadır. Trans kadınların cinsiyet inşalarında bir yandan heteronormatif cinsiyet düzenini dönüştürürken, öte yandan bazı eksenler üzerinden yeniden ürettiği gerçeğinden hareketle, yapılan alan araştırmasının verileri ışığında, Mersin’de yaşayan trans kadınların cinsiyet ve beden inşası, algısı ve pratiklerinin analiz edilmesi hedeflenmektedir.

Anahtar Kavramlar: Toplumsal cinsiyet kültürü, heteronormativite/heteroseksizm, cinsiyet kimliği, transseksüellik/trans kadınlık, dışlama ve içerme.

ABSTRACT

PARADOX OF CULTURE GENDER: EXCLUDING AND INCLUDING PRACTICE WITH SEXUAL TRANSEXUAL WOMEN: MERSIN SAMPLE

Individuals in dominant heteronormative sex order are identified as either man or woman degrading on two stable sexes what is worse in these two sexes, the individuals are identified in the side of male in gender hierarchy. The period of time we are in, however, witnesses the period that gender identities as womanhood or manhood which are clothed in naked bodies in terms of being in the possession of sexual organ sexual remain in capable of embracing sexual diversity. In fact, some gender and sexual practice violate the redline of “man” or “woman” categories, making heavy weather of expression heterosexist gender, though these categories are clear, stable and unchangeable. Transsexual woman identity, in the context of fulfilling in body, gender and sexual acquisition, takes part in the position of pushing the limits in dominant gender culture.

From this point of view, this study focuses on sense and practice of transsexual women about body, gender and sexual on which transsexual women construct in dominant gender order in terms of common and conflict points. In this study it is aimed to analyze for transsexual women in terms of gender, body constructing, sense and practice in the light of data acquired in fieldwork based on the reality conversion of transsexual woman into heteronormative sex order in the gender constructing on the other hand rebuilding of transsexual women in heteronormative sex order on some axis.

Key words: Gender culture, heteronormativity/heterosexism, gender identity, transsexual/transsexual womanhood, excluding and including.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1
Literatürde Trans Bireyler Üzerine Yapılan Çalışmalar.....	12
I. BÖLÜM: KAVRAMSAL TARTIŞMALAR.....	17
I.1. Tarihsel Süreçte Eşcinsellik.....	17
I.1.1. Oğlancılık Olarak Eşcinsellik.....	18
I.1.1.1. Antik Yunan ve Roma’da “Pedagojik İşleviyle” Oğlancılık.....	18
I.1.1.2. Osmanlıda Oğlancılık ve Köçeklik.....	22
I.1.2. Yerli Kabile ve İnanç Sistemlerinde Eşcinsellik.....	24
I.1.3. Tek Tanrılı-Semavi Dinlerin “Günah Keçisi” Olarak Eşcinseller.....	25
I.1.4. Tıbbi-Psikiyatrik Bakışla “Hastalık” Olarak Eşcinsellik	28
I.1.5. Sosyalizm Komünizm ve Faşizmde “Marjinalize Edilen” Eşcinsellik.....	33
I.2.LGBTT Hareketinin Tarihsel Dinamikleri.....	34

I.2.1.Dünyada Eşcinsel Hareketin Doğuşu.....	34
I.2.2. Türkiye’de LGBTT Hareketinin Kökenleri.....	45
I.2.3.LGBTT Hareket İçinde Trans Aktivizmi.....	50
I.3.Kimlik, Queer, Heteronormativite Ve Toplumsal Cinsiyet.....	53
I.3.1. Sosyal Teoride Kimlik Tartışmaları.....	53
I.3.1.1.Geleneksel, Modern ve Postmodern Dönemde Kimlik Sorunsalı.....	57
I.3.1.2.Kimlik Tanımında “Öteki”nin Vazgeçilmezliği	61
I.3.2.Queer Teori ve Queer Kimlikler.....	67
I.3.2.1.Bir Gereklilik Olarak “Queer” Anlayış.....	67
I.3.2.2. Queer Teori’nin Gelişimi.....	73
I.3.2.3. Queer: “Norm”alin İhlali ve “Kimliğin İmkansızlığı”.....	78
I.3.3.Heteronormativite ve Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Cinsel Kimlik/Cinsiyet Kimliği.....	84
I.3.3.1. Heteronormatif Düzen ve Heteroseksist İdeoloji.....	85
I.3.3.2. Cinsel Roller, Cinsel Karakter ve Toplumsallaşma Bağlamında Toplumsal Cinsiyet Kurgusu.....	89
I.3.3.3. Feminist Teori’de Toplumsal Cinsiyet Algısı.....	98
I.3.3.4. Butler’in Toplumsal Cinsiyet Analizi.....	100

I.4. Beden, Biyo-İktidar ve Cinsiyetin İnşası.....	109
I.4.1. Bedenin Soykütüğü ve Beden Çalışmaları.....	109
I.4.2. Biyo-iktidar, Beden Politikaları ve Özneleşme.....	114
I.4.2.1. Biyo-iktidarın İnşası: Cinsellik Tertibatı.....	115
I.4.2.2. Biyo-iktidar ve Özneleşme.....	118
I.4.3. Biyo-iktidar Bağlamında Cinsiyetin İnşası ve Cinsiyet Değişikliği..	126
I.4.3.1. İnterseksüellik ve Cinsiyetin İnşası.....	126
I.4.3.2. Transseksüellik ve Cinsiyet Değiştirme.....	132
I.5. Fuhuş ve Seks İşçiliği Tartışmaları.....	139
I.5.1. Farklı Bakış Açıları Bağlamında “Fahişelik” ve “Seks İşçiliği”.....	142
I.5.2. Fuhuş, Seks İşçiliği ve Trans Kadınlar.....	143
I.6. Ayrımcılık, Homofobi-Transfobi ve Nefret Söylemi.....	146
I.6.1. Ayrımcılık İdeolojisi.....	147
I.6.2. Dışlama Pratikleri Olarak Homofobi ve Transfobi.....	153
I.6.3. Nefret Söylemi ve Nefret Suçları.....	154
I.6.3.1. Trans Bireylere Yönelik Dışlama Pratikleri ve Nefret Suçları.....	159
II. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN BULGULARI.....	159
II.1. Trans Kadınların Cinsiyet İnşası.....	159

II.1.1. Trans Kadının Cinsiyet Kimliği	159
II.1.1.1. Farkına Varma ve Karşıt Cinsiyetle Özdeşleşme.....	160
II.1.1.2. Coming-Out (Açılma Süreçleri) ve “Normal”e Döndürme Çabaları.....	162
II.1.1.3. Ortama Girme ve Aidiyet Kazanma.....	172
II.1.1.4. Cinsel Yönelim ve Cinsiyet Kimliği Algıları.....	175
II.1.1.5. Trans Kadınların İdeal Erkeklik ve Kadınlık Algıları	180
II.1.1.6. Trans Kadınların Duygusal-Romantik İlişki Deneyimleri	182
II.1.1.7. Trans Kadın Kimliği ve Trans Aktivizmi.....	189
II.1.1.8. Bölüm Sonucu.....	192
II.1.2. Trans Kadın Bedeni.....	193
II.1.2.1. Bedeni Dışlama ve Bedeni Dönüştürme Pratikleri.....	194
II.1.2.2. Penisle Kurulan Bağ ve Cinsiyet Değişirme Algıları...	197
II.1.2.3. Bölüm Sonucu.....	203
II.2. Fuhuş, Seks İşçiliği ve Trans Kadınlar.....	204
II.2.1. Fuhuş Sektöründe Seks İşçisi Olarak Trans Kadınların Konumu...	204
II.2.2. İşe Başlama ve Çalışma Şekilleri	209
II.2.3. Hegemonik Erkekliğin Krizi: “Sözde” Heteroseksüel Erkekler...	212
II.2.4. Bölüm Sonucu.....	215
II.3. Ayrımcılık, Transfobi ve Nefret Suçu Mağdurları Olarak Trans Kadınlar.....	216
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	223

KAYNAKÇA.....235

Ek-1: Mülakat Soruları.....251

GİRİŞ

Cinsiyet ve cinsellik, insanın “dünyaya fırlatıldığı” andan itibaren süregelen tarih ötesi kavramlar olarak bireysel ve toplumsal yaşamı kuşatan ve insanın kendisini tanımlamasında “vazgeçilmez” bir unsur olarak yaşamlarımızdaki etkinliğini giderek arttırmaktadır. Modern ve modern öncesi dönemde her zaman “akla” ikincil tutulan “beden”le ilişkisel kılındığı için üzerine konuşulamayan, sorgulanamayan, mevzubahis edilemeyen cinsiyet ve cinsellik kavramları, zaafı ve zayıflıkların yuvası olarak değer biçilen bedenlerin “kirli işleri” olarak ötekileştirilmiştir. Modernist anlayışın hasıraltı ettiği beden ve bedene dair her türlü eylem ve pratiğin bugünlerde sosyal teoride görmezden gelinmişliğin acısı çıkarılırcasına tartışılması, beden eksenli olgular olan cinsiyet ve cinselliğin araştırma konusu olarak “yükselen değerler”e dönüşmesine yol açmıştır. Bu çalışma da, akademik camiadaki dönemsel konjonktürden etkilenerek temel hatları cinsiyet ve cinsellik üzerine şekillenen bir konu “trans kadınların” beden, kimlik, cinsiyet ve cinsellik pratiklerine odaklanmış, bu kavramları harmanlayan bir çalışma olmuştur. Çalışmanın amacı ve önemine değinmeden önce, beden, cinsiyet ve cinsellik gibi modern anlayış tarafından “marjinalize edilen” kavramların çağımızda sosyal teorinin ilgisine mazhar olmasının dinamiklerinden kısaca bahsetmek yararlı olacaktır.

Toplumsal yaşamın şekillenmeye başladığı ilk zamanlardan bu yana dişil ve eril formlarla tarih sahnesine çıkan insanlar, zaman içerisinde bu çıplak bedenlere anlamlar yüklemeye başlamış, adına “kadın” ve “erkek” dediği “cinsiyet”ler inşa etmeye başlamıştır. Bu anlamda, bütün insanlığın varoluşunun beden eksenli olduğu söylenebilir. Ancak, söz konusu gerçek, Antik Çağda bedenin ruhun hapisanesi olduğu, Ortaçağda bedenin günah yuvası olduğu, Modern Dönemde ise aklın bedenin efendisi olduğuna yönelik kabullerle örtbas edilmiş, var olmak için bedenin akli öncelediği gerçeği

görmezden gelinmiştir. Bu görmezden geliş, 20. yy'ın ortalarına kadar şiddeti artarak devam edecektir. 20 yy. ile birlikte “söylemden kovulan”, “hasır altı edilen” yok sayılan bütün “kötü ruhlu hayaletler” gibi beden ve bedene özgü cinsiyet ve cinsellik pratikleri de hortlayacaktır.

Modernist dönemin 17. yy'la birlikte yaşamın bütün alanlarına sızan Kartezyen-düalist bilim ve tarih anlayışı bütün evreni zıtlıklara dayalı ikiliklere bölmüştür. Bu bağlamda, “cinsiyet” deyince akıllara bir “kadın” ve bir “erkek” olmak üzere, birbirinin bedensel ve ruhsal açıdan taban tabana zıddı olan iki farklı biçim gelmektedir. Modernist anlayışın tektipçi bakış açısı, cinsiyet ve cinselliğin “gökkuşağı” gibi farklı renkleri içerdiği gerçeğini yok saymış, kadın ve erkeğin "zorunlu heteroseksüel" bir cinsel yönelime sahip olduğunu dayatmış, Foucault'un deyimiyle "kenar cinsellikler" tarihin derinliklerine gömülmüştür. Her ne kadar modernist anlamda birer kimlik kategorisi olarak var olmasalarda, heteronormativitenin dışında konumlanan eşcinsel, biseksüel ve transgender pratiklerin varlığı yüzlerce araştırmada toplumsal göstergelerle kanıtlanmıştır (Mondimore, 1999; Vicinus, Duberman & Chauncey Jr, 2001). Ancak söz konusu çeşitlilik, üreme eksenli heteroseksist ideoloji tarafından bastırılmaya çalışılmıştır. Ne var ki, günümüzde yaşanan toplumsal, politik, kültürel, teknolojik ve ekonomik her türlü olgu, içinde bulunduğumuz dönemin deyim yerindeyse bir "aşırılıklar çağı"na (Baird, 2001/2004) sahne olduğuna kanıttır. Dünya eskisi gibi tek biçim ve formdan ibaret olmadığı gibi, "normalin devamlılığı" ve "kutsalın sürekliliği"ne feda edilen "marjinaller", birer birer gün yüzüne çıkmaktadır. Sağlıklı, ahlaklı, normal, "olması gerektiği gibi" cinsel kimlik ve yönelime sahip bireyin toplumdaki huzuru için, huzursuzluk çıkaran "günah keçilerinin" "kurban edildiği" (Girard, 2003/2005) zamanların yerini, daha fazla kurbanın önüne geçmek için direnen ve çaba gösteren bir "hak talebi" almaya başlamıştır. Ancak bu

değişim, zamanın ruhunun muğlak, belirsiz ve kompleks yapısına son derece uygundur. Postmodern dönem, modern zamanların keskin hatlı tanımlamalarına karşıt olarak dünyanın gösterildiği üzere düzenli ve ahenkli olmadığına vurgu yapmaktadır. Modern dönemin kutsalları artık geçerliliğini yitirmiş, bunların yerini "görmezden gelinenler", "anormaller", "kurbanlar" almaya başlamıştır. Modernist-toplumsal cinsiyet düzeninin "tanımlayamadığı", müphem kategoriler olarak damgaladığı, suç ve günah saydığı, mide bulandırıcı gördüğü, normalin dışında saydığı birçok cinsiyet kategorisi, cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği gün yüzüne çıkmıştır: gey, lezbiyen, biseksüel, travesti, transseksüel, transgender, aseksüel, interseksüel, hermafroditler, sado-mazoşistler...

“Aykırı cinselliklerin” görünür olmaya başlaması, kapitalist modernizmin bir yandan liberal söylemlerle alışılmışın dışında yer alan, heteroseksizm dışındaki her türlü yaşantı, fikir, arzu ve deneyimlerin varlığına olanak sağlaması, öte yandan ise kapitalist üretimin devamlılığını sağlamakta lokomotif işlevi gören üremeye dayalı “kutsal aile” mitini güçlendiren söylemler üretmesi bağlamında, paradoksal bir nitelik taşımaktadır. Diğer bir deyişle, liberal-modernist kapitalizm hem marjinalize edilen cinsiyet ve cinselliklerin LGBTT Hareket gibi sosyal hareketlerle politik kimlik mücadelesine girişmesine fırsat sağlamakta, hem de biyo-iktidar pratikleriyle bedenler üzerinde hakimiyet kurarak, medya gibi ideolojik iktidar aygıtlarıyla, “homofobi” gibi en etkili dışlama mekanizmalarıyla heteroseksizmin devamlılığını sürdürmektedir.

1950’lilerden bu yana sosyal teoride popüler olmaya başlayan beden, cinsellik ve cinsiyet olguları, feministlerin Simon de Beauvoir eksenindeki “toplumsal cinsiyet” kavramı, postyapısalcı Lacan, Derrida, Kristeva, Irigay gibi düşünürlerin beden ve cinsiyete psikanaliz ve dil çözümlenmeleri üzerinden yaptıkları analizler, Foucault gibi cinselliğin tarihi ve bilinmeyenleri üzerine yapılan araştırmalar, Butler’ın kültürel olarak

inşa edilmiş toplumsal cinsiyet fikrine “performatiflik” bağlamında getirdiği eleştiriler, bütün bunlar, beden, cinsiyet ve cinsellik konusunda araştırılacak, tartışılacak, analiz edilecek, yorumlanacak çok fazla malzemenin olduğunu açığa çıkarmıştır.

1990’lı yıllardan bu yana ortaya çıkan Queer Teori ise, cinsiyet ve cinsellik alanında gerek feministlerin gerekse de LGBTT Hareketi’nin hereoseksüel düzenin yandaşları olarak damgaladıkları, örneğin transseksüeller veya “butch” ya da “femme” lezbiyenler ve sado-mazoşist cinsel fantezilere sahip olanları kucaklamış, öte tandan kadın/erkek gibi cinsiyet kategorileri ya da heteroseksüel/homoseksüel gibi cinsel yönelim ifadelerinin dayandığı bütün ikili kurgulara ve “normu” inşa eden sistemlere meydan okumuştur.

Bu bağlamda, feministler ve LGBTT Hareket içinde bugüne kadar dışlanan bir varoluş biçimini temsil eden doğrudan transseksüellere yönelik çalışmalar gün geçtikçe artmaktadır. Literatürde araştırmacılar trans bireylerde kimlik, beden, cinsellik, dışlanma, ayrımcılık, seks işçiliği, cinsiyet inşası ve heteronormativite eksenli çalışmalar yürütmüşlerdir (Akın, 2013; Berghan, 2007; Butler, 1990; Cornwell, 1994; Eşsiz, 2012; Garber, 1992; Kandiyoti, 2003; Kurtoğlu, 2013; Nanda, 1990; Öğüt, 2013; Raymond, 1979; Selek, 2000; Yurdigül, 2008).

Bu çalışmanın araştırma öznesi de “trans kadınlar”dır. Çalışmanın araştırma öznesi [trans kadınlar] üzerine konuşmaya başlamadan önce, bu bireyleri tanımlamak üzere ortaya atılan birtakım kavramsallaştırmalara değinmek gerekmektedir. Queer, cinsel yönelim-cinsel kimlik, toplumsal cinsiyet ve LGBTT literatüründe tıbbi bir kavram olarak *transseksüellik*, kendi aralarında çok katmanlı bir yapıya sahip olan “*trans bireyleri*” kapsamakta yetersiz kalmıştır. Transseksüellik ifadesi, yalnızca ameliyat olup cinsiyet

geçişi yapan veya pembe ya da mavi kimliğe sahip olanlar tarafından sahiplenilen bir kavrama dönüşmüştür. Bu sebeple, son dönemlerde yapılan çalışmalarda trans bireyleri ifade etmek için farklı adlandırmalar türetilmiştir. Sözelimi, Hande Ögüt “*Kadın Transvestizmi ve Trans Erkeklik*” adlı çalışmasında (2013) “trans birey” ve “trans erkek” ifadesini; Ayça Kurtoğlu “*Cinsiyet ve Cinselliğin İnşası*”nda (2013) “trans” kavramını; Deniz Akın “*Heteronormativitenin Paradoksal İşleyişi: Transseksüel Olarak Büyümek*” adlı makalede (2013) “transseksüel bireyler” hitabını; Yasemin Öz, “*Trans Cinsiyetli Bireylere Yönelik Dışlama ve Direniş İmkanları*” isimli çalışmasında (2013) “trans cinsiyetli birey” kavramını kullanmıştır. Öte yandan Evren Savcı “transkadınlar” (2012), Selin Berghan ise “trans kadınlar” (2013) ifadelerini kullanmışlardır.

Literatür taramasından çıkarılan sonuca göre transseksüel ifadesi, tıbbi bir terim olarak trans bireyin cinsiyet değişim operasyonu geçirip geçirmemesine vurgu yapmakta; transgender ifadesinin de tam olarak neyi kapsayıp neyi kapsamadığına dair söz birliği oluşmamıştır. “Trans” ifadesinin vurgusu ise, trans bireyin biyolojik cinsiyeti ile bağının dışında, kendini ait hissettiği cinsiyet kimliğini ifade etmektedir. Kişinin kendini trans olarak tanımlaması, biyolojik cinsiyetine yaptığı müdahalelerin dışında toplumsal cinsiyetiyle alakalı bir durumdur. Bu sebeple, bu çalışmada tercih edilen kavramlar, genel anlamda “trans bireyler”, araştırma öznesi olarak da “trans kadınlar” olmuştur.

Bu anlamıyla bu çalışmanın araştırma öznesi, cinsiyet değişimi gerçekleştirmiş ya da gerçekleştirmemiş, operasyon geçirmeyi düşünen ya da düşünmeyen, kendini “kadın”, “trans kadın” ya da hiçbir kimlik kategorisine yerleştirmeyen erilden dişile trans bireylerdir.

Çalışmanın amacı, trans kadınların nasıl bir cinsiyet ve cinsellik inşası, algısı ve pratiklerine sahip olduğunu, içinde bulunduğu heteronormatif-ataerkil toplumsal cinsiyet kültürü ile “uyum sağlayan” ve sistemin “sınırlarını zorlayan” alanlar üzerinden analiz etmektir. Başka bir deyişle, “trans kadın”ın cinsiyet kimliği ve beden inşasının cinsiyet kültürünü hangi noktalarda yeniden ürettiğini ve hangi bağlamlarda dönüştürdüğünü açığa çıkarmaktır. Nitekim, trans bireyler üzerine yeni dönemde yapılan çalışmalarda üzerinde söz birliğine varılan konu, trans bireylerin hakim cinsiyet kültürü karşısında tek boyutlu bir biçimde ya “uyum” ya da “başkaldırı” olmanın ötesinde, iki durumu aynı anda paradoksal olarak hayata geçirdiğidir. Bu bağlamda, bu araştırmanın amacı da, içiçe geçmiş olan heteronormatif cinsiyet kültüründen dışlanma ve sisteme içerilme pratiklerini görünür kılmaktır.

Çalışmanın temel kavramsal argümanları Butler’in toplumsal cinsiyet ve performatiflik ve Foucault’un biyo-iktidar pratikleri ve özneleşme süreci ile ilgili yaptığı analizlerdir. Nitekim bu çalışmada, toplumsal cinsiyetin sürekli tekrarlara dayanan bir “kadın” ya da “erkek” taklidi yapmak olduğu fikri özümsemiştir. Nitekim, trans kadınların da nihayetinde de “gerçek kadın” olma idealine erişmek için kadınlığa özgü sayılan toplumsal cinsiyet ritüellerini icra ettiği söylenebilir. Butler’in toplumsal cinsiyetin “performatif” olduğu görüşünün, kimi noktalarda “sorunlu” bir analiz olduğunu belirtmekle birlikte, her ne kadar kendisi tarafından ve yakın dönem cinsiyet odaklı çalışmalarda tartışılmaya devam etse de, “performatifliğin”, cinsiyet, cinsellik ve bedeni kapsayan bir çalışmada yararlanması gereken bir “başucu” kavramsallaştırma olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Bu bağlamda, bu çalışmada da, Butler’in bakış açısı, bazı “tıkanmalarına” rağmen, büyük ölçüde yol gösterici olmuş, çalışmanın temel teorik argümanı olarak ele alınmıştır. Öte yandan, Foucault’cu anlamda bedenleri hizaya sokmak

için üretilmiş biyo-iktidar pratikleri karşısında “öznenin” çaresiz olmadığı ve iktidarı dönüştürebilme gücüne sahip olduğu gerçeğinden hareketle, trans kadınların da açılma süreçleriyle başlayan kimlik mücadelesinin “aykırı” cinsiyet kimliği ve beden pratikleriyle iktidarı kimi noktalarda zora soktuğu söylenebilir.

Çalışmanın önemi, bugüne kadar sabit, net, kategorik, değişmez oldukları öğretilen cinsiyet ve kimlik kategorilerinin “sorgulanabilir”, ve zaman içinde biçim ve içerik bağlamında “değişebilir” olduğunu, “trans kadın” varoluşu üzerinden açığa çıkarmasıdır. Başka bir deyişle, trans kadınların, heteronormatif cinsiyet kültürünün kadın/erkek şeklindeki ikili kavram katılığının sınırlarını aşan bir temsil olarak varlığı, cinsiyet ve beden odaklı çalışmalar için yeni bir bakış açısı kazandırabilir. Öte yandan, toplum içinde dışlanarak kendi altkültürel pratiklerini oluşturan ve çoğunlukla toplumdan izole yaşamaya mecbur bırakılan bir cinsiyet kategorisi olarak trans kadınların, beden ve kimlik inşalarının yanında günlük yaşam pratiklerini de ortaya koyarak “görünürlüklerine” katkı sağlamış olması da, bu çalışmanın literatüre katkı sağlamasına olanak tanıyan bir diğer etkidir.

Bu çalışmanın neden trans kadınlara odaklandığı sorusu, trans kadın olmanın toplumsal düzlemdeki çifte dışlanmışlık ve çift yönlü dezavantajla karşı karşıya kalmış olması ve bu yönünün onu diğer LGBTT bireyler arasında farklı bir konuma yerleştirdiği gerçeğiyle cevaplanabilir. Nitekim, trans kadınlar bir yandan ataerkil toplumsal cinsiyet kültürü içinde inşa edilen hegemonik erkeklik söyleminde “günah keçisi” olarak damgalanmışken; öte yandan feminist bakış açısı ve LGBTT Hareket içinde heteronormatif düzeni yeniden inşa ettiği gerekçesiyle eleştirilmekte, böylece “ötekinin de ötekisi” konumunda yer almaktadır. Trans kadınlığın bir başka açmazı da, genel olarak kadından erkeğe translara nazaran daha fazla “görünür” olmak ve bu bağlamda daha fazla tepki

çekiyor olmalarıdır. Trans kadınlık, eril ve dişil göstergelerin kesişim alanında konumlanmakta ve dolayısıyla kadınlık ve erkekliğin “nimetlerinden” yararlanırken aynı zamanda her iki cinsten de taşıdığı emareler onun alanını daraltmaktadır. Bu bağlamda, “erkek” olmaktan feraget edip kadın olmayı arzulamak, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinde daha aşağı bir konumu tercih etmek olarak yorumlanmakta, söz konusu isteğin “erkekliğin” prestijine zeval getirdiği düşünülmektedir. Bu durum, trans erkeklerin “kadınlık” gibi daha sorunlu ve dezavantajlı bir konumdan “erkeklik” gibi daha yüksek statüde bir konuma yükselmesi olarak değerlendirilmesine yol açmaktadır. Bu eşitsiz karşılaştırmayı transseksüeller üzerine çalışma yapan Berghan şöyle diyerek açıklamıştır:

Bir ‘kadın’ erkek olmak istediğinde, aslında olduğundan daha iyisi olmaya çalıştığı için cesaretlendirilirken, bir ‘erkek’ kadın olmak istediğinde tersi yaşanmaktadır. Diğer bir deyişle, erkek olmak ‘insan olmak’la bir tutulduğundan, erkek olmak isteyen bir ‘kadın’ aynı zamanda toplumsal statüsünü yükseltmeye ve daha iyi bir konuma geçmeye çalışmaktadır (2007).

Bu karşılaştırma, trans erkekle trans kadının aynı sisteme karşı aldıkları konumun, farklı sonuçlara vardığını açıkça dile getirmektedir. Nitekim, trans kadının arzusu, öznel bir yaşam pratiğinin bireysel bir deneyimi olmanın çok daha ötesinde, cinsiyet kültürünün “şımarık ve kaprisli çocuğu” olarak yetiştirilen hegemonik erkeklikle çatışmaya girmektedir. Akın’ın da ifade ettiği gibi:

Biyolojik olarak erkek doğan çocuklarda, kuşanılan dişillik veya dişillğe atfedilmiş özellikler hem birey, hem aile, hem de toplum tarafından bir tehdit olarak algılanır. Bu bağlamda, elden giden şey 'erkeklik' olduğunda, düzeltme ve kontrol mekanizmalarının daha hızlı harekete geçtiği söylenebilir. Bir nevi 'erkeklik şakaya gelmez' durumu hakimdir (2013).

Trans kadınlığın ikircikli ve çifte dışlanmışlığı, cinsiyet kültürü içindeki dışlanma ve içerilme pratiklerini bir arada deneyimliyor olması, onu bu çalışma açısından ilgi çekici kılmıştır.

Çalışmanın daha iyi anlaşılması ve sınırlılıkları bağlamında açıklık getirilmesi gereken birkaç nokta üzerinde durulması gerekmektedir. Fazlasıyla kompleks bir yapıda olduğunu kabul ettiğim trans kimliklerin, bu çalışmanın odağı olarak da trans kadın kimliğinin bütün yönleriyle ve ayrıntısıyla eksiksiz olarak betimlenmesi şeklinde oldukça "riskli" bir iddiada bulunmak mümkün değildir. Trans kadın kimliğinin psikolojik ve psikiyatrik yönlerini de göz ardı etmeksizin, daha çok cinsiyet rolleri, cinsiyet kültürü ve erkeklik-kadınlık, hegemonik erkeklik, vurgulanan kadınlık, heteroseksüellik ekseninde, toplumsal düzlemde "inşa edilen" boyutları üzerinde durulması amaçlanmaktadır. Çalışma boyunca yapılan çıkarımlar, sonuçlar, analizlerin tümü, genellenebilir, kapsayıcı ve kategorileştirici bir trans kadın kimliği üzerine söz söyleme niyeti taşımamakta olup; görüşülen kadınların ortaklaştığı ve ayrıştığı noktalara vurgu yapmaktadır.

Hande Birkalan-Gedik, Türkiye'de cinsel kimlik ve kimlik politikaları konularında yapılan çalışmaların cinsiyet, sınıf, etnisite, ırk, milliyetçilik gibi farklı ama birbiriyle iç içe geçmiş eksenler üzerinden "tek boyutlu" olarak araştırılmasını eleştirmektedir. Söz konusu olguların ve kavramların "kesişimselliği"ne vurgu yaparak, geçirgenlikleri referans alınarak yapılacak olan cinsel kimlik ve cinsel politika odaklı çalışmaların, daha nitelikli ve toplumsal gerçekliğe daha fazla denk düşeceği yönünde görüş beyan etmektedir (Birkalan-Gedik, 2011). Kesişimsellikten kasıt, kültürel ve sosyal alanlarda oluşan iktidar ilişkileri içinde dezavantajlı kesimlerin yaşadığı ötekileştirme ve dışlanma mekanizmalarını toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf meselelerini esas alarak tartışmaktır (Biricik, 2013). Bu eleştiriden hareketle, bu çalışmanın da tek boyutlu kaldığı gerçekliğini kabul etmek gerekmektedir. Bu çalışma, Mersin ili merkezindeki LGBTT örgütü üzerinden ulaşılabilen sınırlı sayıdaki trans kadının paylaştıkları ekseninde şekillenmiştir. Örneklem grubunun "darlığı" ve trans kadınlara ulaşmak noktasındaki

birtakım zorluklardan kaynaklı birden fazla olgunun çarpıştırıldığı analitik bir çalışma niteliğinde değildir. Nitekim, sınırlı sayıda örneklemin sınıf, etnisite, ırk gibi alt değişkenler üzerinden analizinin sosyolojik bağlamda dışı dokunur sonuçlara ulaştırmak konusunda yararlı olmayacağı düşünülerek, trans kadınların nasıl bir cinsiyet inşasına giriştikleri ve bu inşa sürecinde heteronormatif toplumsal cinsiyet kültürünü besleyen ve sarsan pratiklerini analiz etme çabasında olan, "tek boyutlu" bir çalışma yürütüldüğü söylenmelidir.

Bu araştırmanın yöntemi alan araştırması olup, veri toplama tekniği ise yarı-yapılandırılmış soru formu aracılığıyla yapılan derinlemesine mülakattır. Ancak alan araştırmasına çıkmadan önce cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik, beden, ayrımcılık ve transfobi, fuhuş ve seks işçiliği üzerine teorik okumalar yapılmış olup, LGBTT Hareket ve trans bireylere odaklanan çalışmalar üzerine bir literatür taramasına gidilmiştir. Alan araştırmasında araştırma öznelerine ulaşmaya aracılık eden "anahtar kişi", kendisi de bir trans kadın olan, *Mersin Yedi Renk LGBTT Derneği* Başkan Yardımcısı Ece Yiğit olmuştur. Mersin'de yaşayan ve ikamet eden örneklem grubuna, anahtar kişi aracılığıyla temas etme ve ulaşıp görüşme yapma imkanı doğmuştur. Ancak dernek üzerinden kurulan iletişim, ulaşılan bütün trans kadınların aktivist olduğu anlamına gelmemektedir. Toplamda on trans kadınla yapılan görüşmelerde, kadınların üçü faal olarak LGBTT örgütlenmesinde yer alırken, diğerleri zaman zaman yapılan eylemler ve etkinliklerde yer almakla birlikte, derneğin daimi aktivist üyeleri arasında yer almamaktadır. Bu ayrıma vurgu yapılmasının sebebi, örneklem grubunun yalnızca politik örgütlenme zemininden seçilerek yapılan bir araştırmanın "yanlı" olabileceğine dair olası eleştirilere cevap verebilmektir. Bu bağlamda görüşülen trans kadınların hem politik örgütlenmede yer alan kesimine, hem de diğerlerine görece daha "apolitik" yaşamayı tercih edenleri içermesine özen gösterilmiştir.

Yarı-yapılandırılmış soru formu ile yapılan görüşmeler, görüşmecilerin rızası alınarak ses kaydına alınmış, bu kayıtlar daha sonra konuşmacıların ağzından çıktığı haliyle deşifre edilmiştir. Görüşmelerin en kısısı otuz iki dakika, en uzununu ise iki saat on yedi dakika sürmüştür. Görüşmeler, daha çok sohbet havasında ve görüşmecilerin hayat hikayelerine odaklanarak gerçekleştirilmiştir. Soruların içeriği genel olarak çocuklukları, okul hayatları ve ergenlik dönemlerine tekabül eden “coming-out” (açılma süreçleri), cinsiyet kimliği algıları, kadınlık ve erkeklik tanımları, bedenleriyle kurdukları ilişki, aşk ve ilişki deneyimleri, fuhuş sektörü içinde seks işçiliği konumları, LGBTT örgütleriyle olan bağları, dışlanma, ayrımcılık ve transfobiye maruz kalışları, özgüven ve benlik saygıları ve günlük yaşam pratiklerini açığa çıkarmayı hedeflemiştir. Yapılan görüşmeler “anlatı analizi” tekniği (Lawrer, 2002) kullanılarak, görüşmecilerin yaşam öykülerinden yola çıkarak sosyal dünya ile kurdukları bağ çerçevesinde öznel kimlik algıları anlaşılmaya çalışılmıştır.

Alan araştırmasında çalışmaya katkı yapan bir diğer özellik de, trans kadınların gerek dernek içinde gerekse de özel yaşam alanlarında bulunarak gündelik yaşam biçimlerine şahit olma olanağına erişmiş olmaktır. Trans kadınlar, ev, dernek, kuaför gibi özel yaşam alanlarını paylaşmama olanak tanıyarak, kendilerine özgü dilleri, dayanışma ağları ve arkadaşlık ilişkilerini yakından gözlemleme fırsatı tanımışlardır.

Bu çalışma kavramsal tartışmalar ve araştırma bulgularının yorumlanmasına dayanan iki ana bölümden oluşmaktadır. Teorik kısmın birinci bölümünde eşcinselliğin tarihsel süreçte farklı toplum ve kültürlerdeki tezahürleri ve LGBTT Hareketi'nin dünyada ve Türkiye'deki dinamikleri üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde, kimlik sorunsalı ele alınmış, kimliğin postmodern görünümü ve kimlikteki ötekilik vurgusuna değinilmiştir. Ayrıca kimliklere muhalif olan Queer Teori ve temel parametreleri tartışılmıştır. Üçüncü

bölümde beden konusu odak alınmış, biyo-iktidar pratikleri ve özneleşme süreci üzerinde durularak cinsiyet değiştirme ve cinsiyetin inşası tartışılmıştır. Dördüncü bölümde fuhuş sektörü ve seks işçiliği tartışmalarında trans kadınların konumu ele alınmıştır. Son olarak beşinci bölümde ise, ayrımcılık, transfobi ve nefret suçları üzerinde durularak heteroseksüel olmayan bireylere yönelik dışlama mekanizmalarına değinilmiştir.

İkinci ana bölümde ise alan araştırmasından elde edilen bulgular yorumlanmıştır. Bu bağlamda birinci bölümde trans kadınların cinsiyet inşasında geçirdikleri aşamalar sıralanmıştır. Farkına varma, açılma, ortama girme ve cinsiyet kimliğini tanımlama evreleri açıklanmış; cinsiyet algılarını şekillendiren kadınlık ve erkeklik tanımları ve partnerleriyle romantik ilişkilerindeki konumları üzerinden cinsiyet kültürüyle çatışan ve uzlaşan alanlar analiz edilmiştir. İkinci bölümde beden algıları, bedenlerini dönüştürme pratikleri, penisleriyle kurdukları bağ ve cinsiyet değiştirmeye yönelik fikirleri açığa çıkarılmıştır. Üçüncü bölümde ise trans kadınların “seks işçisi” olarak fuhuş sektöründeki konumları, seks işçiliğinin hukukun tanınmasına yönelik talepleri ve fuhuş sektöründe erkekler tarafından gördükleri yoğun ilginin dinamikleri tartışılmıştır. Son bölümde de ayrımcı ideolojiden kaynaklanan transfobi temelli nefret suçlarının trans kadınlar bağlamında analizi üzerinde durulmuştur.

Literatürde Trans Bireyler Üzerine Yapılan Çalışmalar

Tıbbi literatürde “cinsel kimlik bozukluğu” olarak tanımlanan transeksüelliğin, gerek kavram üzerinde yapılan akademik çalışmalarda gerekse de trans aktivizminde “hastalık” damgalamasından kurtarılması ve bu durumun bir “cinsel terslik” ifade etmediği yönünde yoğun bir mücadele söz konusudur. Nitekim, bütün transeksüellerin mutlaka cinsiyet değiştirme operasyonu geçirmek zorunda olduğu,

geçirmediği takdirde ömür boyu ruhsal çöküntü içinde yaşayacağına yönelik tıbbi mitsel inanış, ameliyat geçirmek istemeyen ve kadınlık ya da erkekliği cinsel organlarda aramayan trans bireylerin beyanları ve trans bireyler üzerinde yapılan akademik çalışmalar neticesinde sarsıntıya uğramıştır. Bu durum, transseksüel ifadesinin yalnızca ameliyat geçirmiş bireyler için kullanılarak daraltılmasına, bu bağlamda da ameliyat olmayan ve olmayı düşünmeyen diğer transları içerecek yeni kavramlara ihtiyaç duyulmasına yol açmıştır. Bu ihtiyaçtan doğan “transgender” ifadesi, transseksüel, travesti, kimi zaman da interseksüelleri ve cinsel organıyla kavgası olmayan “trans”ları kapsayan şemsiye bir terimi ifade etmektedir. Bu bağlamda, son dönem çalışmalarda transseksüel ifadesinin yerine kullanılan “trans birey”, “trans özne”, “trans”, “trans kadın/erkek” gibi kimlik ifadelerinin türetildiği görülmektedir. Bu bölümde, dünyada ve özellikle Türkiye’de doğrudan trans bireyleri odağa alan birtakım çalışmaların trans bireyleri hangi bağlamlarda ele alındığı tartışılacaktır.

Transseksüellik, Janice Raymond’un 1979 yılında yayınlanan “*The Transsexual Empire*” adlı kitabında (Kandiyoti, 2003’te belirttiği üzere), çift kutuplu katı cinsiyet rollerinin geçerli olduğu toplumların bir ürünü olarak görülmekte, dahası, kadınların baskı altında tutulmasında parmağı olduğu ileri sürülmekte, transseksüellerin gerçek anlamda bir kadınlık deneyimi yaşamaları ihtimalinin olmadığı savunulmaktadır. Radikal bir feminist olarak Raymond (Berghan, 2007’de belirttiği üzere), transseksüelleri “gerçek kadınları ayartmak, yıkmak, içeri sızmak için tasarlanmış yaratık orduları, hilekar ve tehditkar ataerkilliğin robotları olarak” tanımlamaktadır. Radikal feminizm, Raymond’u dikkate alarak drag, çapraz giyinme ve transseksüellik gibi kavramlar arasındaki farklılıkları yok sayarak hepsini aynı kefeye koymuş, bu uygulamaların her birinde

kadınların nefrete maruz kalındığı ve bu özdeşimim kadınları küçük düşürdüğü ve gülünç duruma soktuğunu savunmuştur (Butler, 1993/2014).

Türkiye’de trans birey/özne/kimlik odaklı yapılan çalışmaların sayısı artmakta, akademide gittikçe ilgi çeken bir konumda yer almaktadır. Bu ilginin sebebi, trans bireylerin gittikçe LGBTT Hareket’ten bağımsız özne bir aktivizme yönelerek, kimlik, seks işçiliği, transfobi ve nefret cinayetleri gibi konularda alternatif tartışma alanları yaratmaya başlamış olmalarıdır. Türkiye’de, transseksüellik üzerine ilk akademik çalışma, 1997 yılında Deniz Kandiyoti’nin “*Pembe Kimlik Sancıları*” isimli çalışmasıdır. Kandiyoti bu çalışmada, transseksüelliği yasal ve idari çerçevede tanımlayan tıbbi söylemi, büyük kentlerdeki yaşam pratiklerinin bir altkültüre dönüşmesini ve transseksüel yaşamların kapitalist eğlence kültürüne eklenme sürecini ele almaktadır. Transseksüel kadınların neredeyse tek çalışma alanı olarak fuhuş sektörü içindeki çalışma koşulları, kendi aralarında oluşturdukları dayanışma ağları, erkek ve kadınlığa yaklaşımlarına dair görüşleri, görüşme yapılan transseksüel kadınlardan alınarak aktarılmıştır (Kandiyoti, 2003). Çalışmanın sonunda Kandiyoti, “cinsel kimliklerin egemen kültür kodlarından ciddi sapmalar ifade ettiği durumlarda bile, parçası oldukları toplumun genel söylemlerinden etkilendiklerini” dile getirmiştir (a.g.e, 2003).

Heteronormatif kültürün düzen bozucuları olarak damgalanan transseksüel kadınların İstanbul Cihangir’deki Ülker Sokak’tan Habitat-II Kongresi öncesinde sürülmesini anlatan Pınar Selek, “*Maskeler, Süvariler, Gacılar: Ülker Sokak Bir Altkültürün Dışlanma Mekanı*” adlı çalışmasında, transseksüel altkültürün günlük yaşam deneyimlerini ve kentin istenmeyen yüzleri olarak görülen transseksüellerin maruz kaldığı şiddeti gün yüzüne çıkarmayı amaçlamıştır (Selek, 2001). Yine “*Ahlaksızların Mekansal Dışlanması*” adlı makalede Yasemin Öz, trans bireylerin kamusal alanlardan dışlanarak

büyük şehirlerde “gettolaşma”ya doğru gidilen bir mekânsal ayrışmaya vurgu yapmaktadır (Öz, 2009). Bir LGBTT aktivisti olarak Selin Berghan, “*Lubunya: Transseksüel Kimlik ve Beden*” adlı çalışmada, transseksüellerin yaşam öykülerini referans alarak, cinsiyet inşalarında ataerkil toplumsal cinsiyet kültürü ile bütünleştikleri ve ayrıştıkları alanları görünür kılmaya çalışmıştır (Berghan, 2007). Öte yandan Yusuf Yurdigül, “*Medyatik Kimlikler*” adlı kitabında, medya aracılığıyla marjinalize edilen ve ötekileştirilen travesti kimliği üzerinde çalışarak literatüre katkı yapmıştır (Yurdigül, 2008). 2011 yılında trans aktivist Aras Güngör’ün “*Öteki Erkekler*” çalışması, trans erkeklerin, hem ideal erkeklik söylemi hegemonik erkeklikten dışlandıkları, hem de LGBTT teori içinde görünmez oldukları iddiasıyla, trans erkeklerin iki kere ötekileştirildiğine dikkat çekmektedir. Esin Küntay ve Muhtar Çokar’ın “*Ticari Seks Medya Dosyası*” isimli çalışmalarında trans bireylerin toplumdaki eşitsiz konumları dolayısıyla neredeyse tek çalışma alanları olan seks işçiliğindeki olumsuz çalışma koşulları ele alınmıştır (Küntay ve Çokar, 2007).

Trans bireylere artan akademik ilgi, 2010 yılında Boğaziçi Üniversitesi’nde düzenlenen “*Queer, Türkiye ve Trans Kimlik*” konferansı ile pekiştirilmiştir. Bu konferansta sunulan çalışmaların bir derlemesi olarak hazırlanan “*Başkaldıran Bedenler: Türkiye’de Transgender, Aktivizm ve Altkültürel Pratikler*” adlı kitap, trans bireylerin cinsiyet ve cinsellik inşası ve heteronormatif düzenden kopuş ve birleşme eksenleri, seks işçiliği, toplumsal düzenden dışlanma pratikleri, tıbbi ve hukuki söylemlerdeki bakış açısı ve nefret cinayetleri gibi birçok alanda araştırmaların yer aldığı oldukça zengin bir içeriğe sahiptir (Şeker, 2013). Yine Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice’nin yayına hazırladığı “*Cinsellik Muamması: Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet*” çalışmasında, trans kimlik ve bedenlerin Queer Teori kapsamında konumlanarak heteroseksist ideolojiye alternatif

yollarla, kimliksizleşmeyi talep ederek karşı durabileceğine vurgu yapılmıştır (Çakırlar & Delice, 2012).

Bütün bu çalışmaların her biri trans bireyleri ve transseksüelliği farklı eksenler üzerinden ilgi alanına dahil etmiş olmakla birlikte, söz konusu çalışmaların ortak noktaları, trans bireylerin varolma/özneleşme/kimlik edinme mücadelelerinde heteronormatif düzenin ikili cinsiyet anlayışına dahil olduğu ve dışında konumlandığı alanların varlığına vurgu yapmalarıdır. Diğer bir deyişle, trans kimlikler bedensel formasyonları ve “ayrık” kimlik algıları ile doğrudan var olan kalıpları bilerek ya da bilmeyerek ihlal ederlerken, öte yandan hepimizin az ya da çok etkisi altında kalarak cinsiyet inşasına gittiğimiz ataerkil toplumsal cinsiyet kültürünü besleyen pratikler icra etmektedir. Bütün bu çalışmaların ortak vurgusu, trans kimliklerin hakim cinsiyet kültürü ve egemen heteroseksist ideoloji tarafından paradoksal olarak hem dışlama ve hem de içerme pratikleri ile karşı karşıya kaldığıdır. Doğumda atanan cinsiyetlerinden beklenen toplumsal cinsiyet rollerine uymayarak normun dışına çıkan transseksüeller, öte yandan ait olduklarını söyledikleri cinsiyete dahil olurken, bazı noktalarda ataerkilliğin sınırlarını zorlamakta, bazı noktalarda ise egemen anlayışa eklenmektedir.

I. BÖLÜM: KAVRAMSAL TARTIŞMALAR

I.1. Tarihsel Süreçte Eşcinsellik

Eşcinselliğin, günümüzün tıbbi-psikiyatrik bakış açısıyla, modernist dünyanın yol verdiği ve türettiği bir cinsel sapkınlık olarak değerlendirilmesinin aksine, “normdan sapanların” tarihi üzerinde yapılan çalışmalar, eşcinselliğin “ilk cinsel eylemin” pratikleri kadar eski olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu gerçeği Wolf, “Tonlarca tarihsel kanıt, bugün eşcinsel davranış diye tanımladığımız şeyin en azından binlerce yıldır var olduğunu onaylıyor ve eşcinsel davranışların insanlar dünyada yürümeye başladığından bu yana olduğunu varsaymak mantıklı” (2009/2012) diyerek dile getirmektedir. Üreme dışı ve yalnızca haz odaklı cinsellikler, çeşitli toplumların tarihleri ve kültürlerinde, heteroseksist normatif cinselliklere alternatif oluşturmuştur. Türkiye’deki Queer tarih yazımı üzerine çalışmalar yapan Serkan Delice’nin (2012), Queer çalışmalarında katı bir modern/modern sonrası ayrımı yapılarak, geçmişle patolojik bir biçimde sürekli bağ kurma çabaları ile birlikte, eşcinsel, biseksüel, interseksüel ve trans bireylerin geçmişte var olduklarını kanıtlamaya odaklandığı eleştirisine rağmen, bu çalışmada, normatif cinselliğin dışında konumlananların tarihine göz atmanın faydalı olacağı düşünülmektedir. Nitekim, “heteroseksüel matris”in (Butler, 1990/2008) dışında yer alan cinsellik ve cinsiyet deneyimlerinin mensuplarına ait bir geçmişin izini sürmek, bu bireylerin zamanın farklı dönemleri ve kültürlerinde “kendileri gibilerinin” var olduklarına yönelik bir farkındalık yaratmakta ve “yalnız olmadıkları” gerçeğini açığa çıkarmaktadır.

Dünya toplumlarının çeşitliliğe paralel olarak her toplum ve kültüre özgü, zamanın koşullarına bağlı olarak bir o kadar heteroseksüellik dışı cinsel pratikler ve cinsiyet düzenleri mevcuttur. Küresel ve tekdüze bir eşcinsellik tarihi mümkün

olmadığından, tarihsel süreçte farklı kültür ve zamansal bağlamlarda eşcinselliğe atfedilen değerleri açıklayan birkaç örnek üzerinde durulacaktır.

I.1.1. “Oğlancılık” Olarak Eşcinsellik

Oğlancılık, Antik Yunan’dan Roma’ya, Ortadoğu ve Arap toplumlarından Osmanlı’ya kadar geniş bir coğrafyada izleri bulunabilecek bir eşcinsel arzu pratiğidir (Oksaçan, 2012; Selek, 2014). Tarihsel süreçte hemcinslerin birbirlerine yönelik cinsel arzu ve edimleri, günümüzün modern anlamda eşcinsellik ve eşcinsel kimlik tanımıyla açıklanamasa da (Alacaoğlu, 2011), bir erkeğin başka bir erkek ile cinsel münasebeti ve erkekler arasındaki aşkın mevcudiyeti eşcinsel pratiklerin tarihin en eski zamanlarında var olduğunun kanıtı olmuştur. Bu bağlamda oğlancılığın en somut görünüşlerine olanak tanımış Antik Yunan ve Osmanlı toplumsal yapısında eşcinsel arzu pratiklerinin sınıf, statü ve cinsiyet bağlamındaki uygulama biçimleri üzerinde durulacaktır.

I.1.1.1. Antik Yunan ve Roma’da “Pedagojik İşleviyle” Oğlancılık

Eşcinselliğin neredeyse “kurumsallaştığı” bir toplumsal sisteme tanıklık eden Antik Yunan kültüründe eşcinsellik, “oğlancılık” pratiğiyle erkekler arasındaki sosyal statü ve prestije dayalı bir alışverişe tekabül etmektedir. “Oğlancılık”, en genel anlamda, yetişkin bir erkeğin henüz yeni yetme, ergenlik çağına girmemiş güzel ve temiz yüzlü erkek çocuklar ile cinsel birlikteliğe dayalı aşk anlayışı olarak tanımlanabilir (Alacaoğlu, 2011; Oksaçan, 2012). Klasik Yunandaki eşcinsellik yazını dönemin filozofları ve düşünürleri olan Sokrates, Platon, Aristoteles, Efesli Rufus, Soranus, Galenus gibi düşünürlerin özgür yurttaşlık, aile yaşamı ve evlilik, cinsellik pratikleri, cinsler arası işbölümü gibi toplumsal konular üzerine yazdıklarından elde edilmiştir. Eşcinselliğin, çağın düşünürlerinin ilgilerine mazhar olması, onun Antik Yunan kültürünün toplumsal

ilişkilerinde önemli bir payı olduğunu kanıtlamaktadır. Antik Yunan toplumunda eşcinsellik, özgür erkek yurttaşlar arasında icra edildiği biçimiyle önem taşımaktadır; kadın eşcinselliği ya da köleler arasındaki eşcinsellik “herhangi bir amaca” hizmet etmeksizin haz odaklı uygulandığı için toplumsal düzende kabul görmemekte, utanılası durumlar olarak muamele görmektedir. Erkek eşcinselliği, statü bakımından üst bir toplumsal konumu işgal eden ve cinsel performans olarak da “etkin” konumda olan özgür bir erkek yurttaşın, kendinden daha genç, daha düşük statülü ve cinsellik açısından “edilgen” konumda olan özgür bir erkekle birlikte olması bağlamında hoş görülmektedir. Diğer bir deyişle, erkek, edilgen konumda “haz nesnesi” olmayıp, etkin rolü oynayarak “haz öznesi” olduğu sürece aynı cinsle ilişkisi sorun oluşturmamaktadır (Foucault, 1976/2010). Öte yandan, erkek eşcinselliği, erkekliğe yeni adım atan “yeni yetmeler” için “pedagojik” bir nitelik taşımaktadır; henüz tüylenmemiş, erinliğe yeni girmiş “erkek adaylarını” erkekliğe hazırlamaktadır (Corraze, 1991/1991; Oksaçan, 2012). Statü, yaş ve bilgelik ve cinsellik açısından üst konumda olan erkek, akıttığı meni ile edilgen konumda olan oğlana “erkeklik” aktarmakta, onu özgür bir erkek yurttaş olması yönünde eğitmektedir. Edilgen-pasif konumda haz nesnesi olan erkek bedensel tüylenmeye başladığı an, haz öznesi olarak etkin-aktif konuma geçmek durumundadır. Çünkü artık “oğlan” olmaktan “erkek” olmaya terfi etmiştir ve özgür ve yetişkin bir erkeğin edilgen olmaktan haz etmesi erkek açısından “kadınsı” olmak bağlamında utanç verici bir durumdur (Alacaoğlu, 2011). Genel anlamda Antik Yunan eşcinselliği erkek eksenli olup, kıdemlilerin acemileri eğitmek amacıyla kullandığı “araçsal” bir konumla tanımlanmaktadır. Gezgin’in çalışmasında dile getirdiği gibi (Alacaoğlu, 2011’de belirttiği üzere) “sihirli değnek” misyonu yüklenen yetişkin erkeğin penisine yapılan atıf ve eşcinselliğin araçsal konumu, belki de Antik Yunandaki oğlanseviciliğin üstünü kapatmaya çalışan bir bahane olarak anlamlandırılabilir. Nitekim,

Oksaçan'ın çalışmasında belirttiği üzere (2012), dönemin filozoflarından Plutarkhos oğlancılığı, “güzel çocuklara yaklaşmak için namuslu bir bahane” şeklinde tanımlamaktadır. Öte yandan, eşcinselliğin Antik Yunan kültüründe eşcinsel arzunun, “en yüce aşk formu” olarak yüceltildiğine dair yorumlar da mevcuttur (Wolf, 2009/2012). Böylesi bir yorum, Antik Yunanda yaşanan eşcinselliğin toplumsal ve kültürel bağlamlarından ve araçsal konumundan uzaklaşıp, yalnızca “romantik ilişkilere” indirgenmesi gibi fazlasıyla iyimser bir bakış açısına yol açabilir.

Oğlancılık, erkeğin erkeğe güç ve iktidar aktarması, erkekler arasında hem aktif hem de pasif olanın memnuniyeti ve rızasına dayanması, bu alışverişin toplumsal düzeni korumaya hizmet etmesi gibi “bahaneler” ileri sürülerek uygulanan eşcinsel arzunun dışavurumu olsa da, söz konusu eşcinsel ilişki biçiminin ataerkilliği ve hegemonik erkekliği daha da güçlendirdiği öne sürülmektedir (Selek, 2014). Hegemonik erkekliğin sürekli “tabi olma”, “sahip olma” dürtüsü, onun yalnızca kadınlar ve çocuklar üzerinde güç sahibi olmasını yeterli bulmaz; kendisinden yaşça küçük ve statü olarak düşük konumda olan erkekleri “tabi kılma” arzusu taşımaktadır. Konuyla ilgili başka bir açıklamayı Candansayar, “güçlü ve egemen olan erkeğin, kadın, kız, oğlan, erkek gözetmeden, herkesi ‘becerme hakkı ve yetisine’ sahip olduğu inanın o dönem [Antik Yunan] cinsel ilişki tarzlarını belirlediğini savunanlar vardır” (2011) şeklinde yorumlamakta, oğlancı pratiklerin ataerkil toplumsal cinsiyet rejimini güçlendirdiği ve sürekliliğini sağladığı fikri onaylanmaktadır. Hegemonik erkekliğin iktidarı elinde tutma arzusuyla kadın, çocuk, erkek demeden kendi cinsine dahi “fetihçi” bir politika izlemesi, erkekliğin ironisi olarak yorumlanabilir. Nitekim, “erkeklik en çok erkeği ezer” (Atay, 2004).

Antik Yunan'daki hemcins birlikteliklerinin “erkek merkezli” olması, Yunan toplumsal sisteminde kadınlara atfedilen toplumsal statünün düşüklüğü açısından

düşünüldüğünde, şaşırtıcı değildir. Bu durumu Selek (2014), Yunanların, kadın cinselliğini evlilik ve çocuk doğurma üzerinden üremenin aracı olarak anlamlandırdıkları için, erkekler gibi soylu ve erdemli bir aşka muhatab alınmadıklarına vurgu yaparak dile getirmektedir. Nitekim kadın eşcinselliğinin görünmezliği sadece Yunan kültürüne özgü değil, çoğu kültürün ve hatta günümüzün ortak özelliğidir. “Eğer geylelerin tarihi gizlenmiş ya da görmezden gelinmişse, lezbiyenlerinki, hem cinsellikleri hem de toplumsal cinsiyetleri nedeniyle iki kat daha fazla gizlenmiş ve görmezden gelinmiştir” (Baird, 2001/2004). Tarihte kadın eşcinselliğinin, erkek eşcinselliği gibi “tehlikeli” görülmemesinin sebebi, “fallus-merkezli” düşüncenin sonucudur. Lezbiyenliğin “tehlikesizliği”, kadınların fail olduğu bir hemcins ilişkisinde öznelere bedensel formasyonlarından dolayı “sokacak bir şeyden yoksun oldukları” (Candansayar, 2011) sebebiyle aktif-pasiflik, özne-nesnelik, etkin-edilginliğe dayalı bir iktidar ilişkisini içermemesinden kaynaklanmaktadır. Tarihteki örnekler, lezbiyen kadınların heteroseksist düzene karşı işledikleri “suçtan” değil de, erkeklik rolüne soyunarak ya da erkeklik taklidi yaparak erkeklerin sahip olduğu toplumsal gücü “haksız” yere kullanmaktan ötürü yargılandıklarını göstermektedir (Baird, 2001/2004). Hemcinsine arzu duyan kadınların eşcinsel erkeklere nazaran daha az görünür olduklarını düşünen bir diğer görüş, 19. yy’da işçi sınıfına mensup çoğu lezbiyen kadının erkeklerle aynı ücreti almak, mülk sahibi olmak, oy kullanmak gibi sadece erkeklere tanınan haklardan yararlanmak uğruna, erkek kılığına girerek yıllarca “erkek taklidi” yaptıklarını; deşifre edilen lezbiyen kadınların “üç kağıtçılık” suçundan cezalandırıldığını dile getirmektedir (Wolf, 2009/2012).

“Romalılar için aşıklar arasındaki statü ve güç kendi hemcins ilişkisi anlayışlarının merkezindedir” (Wolf, 2009/2012). Roma dönemindeki eşcinsel pratikler, toplumsal hiyerarşinin en üstünü işgal eden soylu ve zengin sınıfların eşcinsel arzu ve

hazlarını tatmin etmek amacıyla uzun saçlı, güzel yüzlü, küçük çocuklardan oluşan “erkek fahişeler” sınıfının varlığında vücut bulmaktadır (Corraze, 1991/1991). Yetişkin ve soylu bir erkeğin kendinden daha düşük statüde ve yaşta olan oğlanla aktif-etkin konumdaki cinsellik icrasından, Romalılar için de tıpkı Yunanlılarda olduğu gibi ilişkideki rollerin ve güç dinamiğinin önemli olduğu anlaşılmaktadır (Baird, 2001/2004).

Antik Yunan ve Roma’da eşcinsellik çoğunlukla haz odaklı uygulanmış olmasına karşın, küçük oğlan çocuklarını erkeklığe hazırlama bağlamında toplumsal anlamda meşrulaştırıldığı, başka bir deyişle, “erkeklik prestijinden” vazgeçme riskini göze almadan, eşcinsel arzunun dışavurumuna kılıf uydurulduğu sonucuna varılabilir.

1.1.1.2. Osmanlıda Oğlancılık ve Köçeklik

Türk toplumunda eşcinselliğin toplumsal ve tarihsel kökenleri, çoğunlukla Osmanlı cinsiyet ve cinsellik düzenine referans yapılarak tartışılmaktadır. Osmanlı kültüründe de, tıpkı Yunan ve Roma kültürlerinde olduğu gibi oğlancılığa dayalı bir eşcinsel arzu ve pratik deneyimlerinin yaşandığı herkes tarafından aşikardır. Yunan ve Roma kültürüyle büyük oranda benzerlik taşıyan Osmanlıdaki oğlancılık, Serkan Delice’nin Osmanlı cinselliği tarih yazımı üzerine çalışmasında, 16. yy tarihçisi Mustafa Ali ve 19. yy tarihçisi Ahmet Cevdet Paşa’nın eserleri bağlamında incelenmiştir (2012). Mustafa Ali’nin kadınların kamusal alanlardaki yoksunluğuna istinaden, erkeklerin kadınlara erişememesinden kaynaklı “zorunlu” bir tercih kategorisi olarak gördüğü oğlanlar, “beden mükemmeliyeti, yüz güzelliği ve zekasına göre bir kısmı saraya bir kısmı ekabir hanelerine gönderilen, çeşitli etnik gruplara mensup bıyığı terlememiş, sakalı çıkmamış” şeklinde tanımlanmaktadır (a.g.e., 2012). Osmanlı toplumundaki oğlancılığın katı cinsiyet rollerini esnettiğine dikkat çeken Delice, “ Osmanlı toplumunda hemcinsler

arası ilişkiler kültürel başkaldırı, meydan okuma, kafa tutma, sınırlara itiraz etme, sınırları ihlal etme veya hiç olmazsa bir çeşit kabına sığmama imkanını elde edebilir” (a.g.e., 2012) diyerek, eşcinsel ilişkilerin “Osmanlı kültürünü fallus merkezci ve basmakalıp şekillerde tanımlayan tasvirleri hükümsüz kıldığını” (a.g.e., 2012) vurgulamaktadır.

Osmanlı cinsiyet kültürünün farklı görünülerinden bir diğeri de “köçek”lerdir. Köçek, yaygın bir tabirle “kadın kılığına girip oynayan erkek dansçı” (Erkan, 2011: 224) olarak tanımlanmaktadır. Evliya Çelebi, (Yalur, 2013’te belirttiği üzere) biyolojik cinsiyeti itibariyle erkek olan bu oğlanların, küçük yaşta seçilen, güzel ve alımlı yüzleri ve bedenleri olan, Rum, Roman, Yahudi, Arap, Türk, Ermeni kökenli çocuklar olup, meşkhanelerde aldıkları eğitim sonrasında köçek olduklarını dile getirmiştir. Köçekler de genç ve alımlı erkek çocukları arasından seçilir, özel bir dans eğitiminin ardından, saray eğlencelerinde, düğün ve sünnet törenlerinde, meyhanelerde “eğlence unsuru” olarak yer almaktadır. Köçekler, “sakalı ve bıyığı çıkmamış, saçlarını uzatarak lüle yapan, şeffaf ve gövdelerini açıkta bırakan elbiseler giyen, göbek atan, gerdan kıvrıran” halleriyle tasvir edilmektedirler. Köçekler, yetişkin erkeklerin arzu nesnesi konumunda olabilirler ancak bu durum bütün köçeklerin eşcinsel arzuya yanıt verdikleri anlamına gelmez. Köçeklik, Tolga Yalur’un çalışmasında Osmanlıda bir cinsiyet kimliği olarak tartışılmakta, katı modernist kadın-erkek ikiliğinin dışında ve ikisini de aşan, geçirgen bir kimlik kategorisi olarak analiz edilmektedir (Yalur, 2013). Osmanlıdaki cinselliğin heteroseksist ideolojik söylemi dışlamayan, ancak, oğlancılık bağlamında erkek eşcinselliği ve köçeklik bağlamında da trans kadınlığın görünür olduğu, bir nevi cinsel çeşitliliğe olanak tanıdığı söylenebilir.

Tarihteki oğlancılık pratiklerinin, genel anlamda eşcinsel ilişkilere belirlenen sınırlar ve normlar ihlal edilmediği sürece hoş bakıldığı ve gerekli görüldüğü söylenebilir.

Bu uygulamayı kabul edilmez kılacak tek durum, yetişkin erkekler arasındaki ve sadece haz odaklı olduğu düşünülen ilişki biçimidir. Öte yandan yetişkin erkeğin edilgen konumda olması, söz konusu kişinin “erkekliğinin intiharı” olarak olumsuz bir içeriğe sahiptir.

I.1.2. Yerli Kabile ve İnanç Sistemlerinde Eşcinsellik

Tek tanrılı, semavi dinlerin dışında yer alan inanç sistemleri Budizm, Hinduizm ve Şamanizmde eşcinsel ve transgendered pratiklerin uygulandığı yapılan antropolojik çalışmalar sonucunda açığa çıkmıştır (Corraze, 1991/1991; Oksaçan, 2012). Budizmde Tanrı Budha ve öğrencisi Ananda arasındaki yüce sevgi iki erkeğin birbirine duyduğu eşcinsel aşk olarak yorumlanmakta ve bu bağlamda “Tanrı’nın icraatı” olarak eşcinsellik hoş görülmeekteydi (Baird, 2001/2004). Hinduizmde ise eşcinsellik düşmanca bir tavırla Batı’dan ithal edilen ve Hindu geleneklerine aykırı bir sapkınlık olarak yorumlanmaktadır. Oysa şu anda Hindistan’da “üçüncü cinsiyet kategorisi” olarak kabul gören “hicra”ların varlığı, heteroseksüellik dışında yer alan alternatif cinsiyet ve cinselliklerin varlığına kanıttır (a.g.e., 2001/2004). Hicralar, Osmanlı geleneğinde yer alan köçeklik tasvirindekine benzer bir şekilde “kadın kılığına girmiş erkek dansçı” olarak da tanımlanmıştır (Erkan, 2011). Orta Asya inancı olan Şamanizmde ise “kadın giysileri giyip, bütünüyle karşı cinsteki biri gibi davranıp, bir erkekle evlenen ve anüs yoluyla cinsel ilişkiye giren” (Corraze, 1991/1991) “trans kadınlara” rastlanırdı.

İlkel-yerli kabilelerde eşcinsel ve transseksüel yönelim ve kimliklerin varlığı çeşitli antropolojik araştırmalar sonucunda açığa çıkmıştır. Kuzey Amerika yerlileri olan Nahovaların cinsiyet düzeni, dikotomik kadın-erkek ikiliğinin dışında erkek, dişi ve hermafrodit (çift cinsiyetli) olarak kurgulanmıştır. Bunun dışında birçok Kızılderili topluluklarında “berdache” adı verilen transgendered kişilerin varlığına rastlanmaktadır.

Bu kişilerin biyolojik cinsiyetleri önemsenmeksizin ait olduklarını hissettikleri toplumsal cinsiyete geçişleri söz konusudur (Baird, 2001/2004). “Berdache”leri tanımlayan cinsel tercihi değil, cinsiyet kimliği idi ve Kızılderili klanları berdacheleri, onlarla toplumsal cinsiyetleri biyolojik cinsiyetlerinden farklı olduğu için dalga geçmektense, onları toplumlarının değerli üyeleri olarak görüyordu” (Wolf, 2009/2012).

I.1.3. Tek Tanrılı-Semavi Dinlerin “Günah Keçisi” Olarak Eşcinseller

Eşcinsel ilişkilerin lanetlenmesi gereken bir suç ya da günah olarak damgalanması, dinsel ve toplumsal normlarla yasaklanması, tek tanrılı semavi dinlerin ve ortaçağın radikal ve tavizsiz tavırlarının sonucu olmuştur. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet’te katı bir dille yasaklanan hemcins ilişkilerine dayanan eşcinsel pratikler toplumların ve bireylerin ahlaki çökmüşlük ve yozlaşmışlıklarının bir sonucu olarak olumsuzlanmaktadır.

Tek tanrılı dinlerde Tanrı’nın en temel buyruğu olan üremeye karşı durduğu için hemcins ilişkileri İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilikte lanetlenmiştir. “Tek tanrılı dinler, kadın ve erkeğin birbirini tamamlayan anatomik yapılarından yola çıkarak cinselliğin tek doğal yolunun heteroseksüel ilişki olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu uyumun da düzenleyicisi Tanrıdır. Tanrı, insanları çoğalmaya kendini yeniden üretmeye yükümlü kılmıştır. Bu da ancak heteroseksüel ilişkiyle mümkündür” (Selek, 2014). Semavi dinlerde, toplumsal düzenin devamlılığına hizmet eden “en mukaddes kurum” olarak aile, heteroseksüel ilişkiye dayalı kadın ve erkek birlikteliğinin kutsandığı bir yapı olarak karşımıza çıkmakta, onun selametine zeval getirecek her türlü eylem günah ve suç olarak yasaklanmakta ve lanetlenmekte, bu dışlamadan eşcinsellik de önemli bir pay almaktadır. Dinsel öğretilerde “kutsalın ötekisi” olarak değer biçilen eşcinseller, toplumun düzen

bozucuları şeklinde damgalanmakta, kutsalın ihlali çoğu zaman ölüm cezasıyla sonuçlanmaktadır. “Günah keçisi” olarak eşcinseller, olması gerekenin dışında davranarak, “kurbanlık işaretlerini” açığa vurmayı ve “yıldırımını başına çekmenin” bedelini (Girard, 2003/2005) çoğu zaman canından olmakla ödemektedir.

Kitabı Mukaddes’te (Oksaçan, 2012’de belirttiği üzere), “aynı cinsiyetten kişilerin birbirlerinden cinsel yönden etkilenmeleri, birbirlerine cinsel istek ve yönelimleri, Tanrı’nın nefret ettiği bir ilişki olarak lanetlenmiştir”. Yahudi inancında eşcinsel ilişkilerin cezası ölümdür: “Bir erkek başka bir erkekle cinsel ilişki kurarsa, ikisi de iğrençlik etmiş olur. Kesinlikle öldürülecekler. Ölümü hak etmişlerdir”.

İslamiyetteki yasağın temelini de tıpkı Yahudilikte olduğu gibi, Kur’an’da geçen “Sodom ve Gomora” hikayeleri oluşturmaktadır. Hz. Lut’un, ahlaki çöküntü içinde olan, kadınları reddedip erkeklerle birlikteliği arzulayan ve yoldan çıkmış kavmini yola getirmesi için Tanrı’nın gönderdiği iki erkek meleğin, Sodom halkı tarafından cinsel ilişkiye girmek için istenmesini, Lut’un ise bu günahkar ve eşcinsel topluluğa karşı Tanrı’nın emanetlerini koruma çabasını anlatan hikayede temel vurgu, Sodom halkının en büyük ahlaksızlığı olarak görülen eşcinsel ilişkilere olan tahammülsüzlüktür (Oksaçan, 2012). Lut, iki erkek meleğe karşılık iki bakire kızını önermiş, ancak erkek düşkünü olan halkına söz geçirememiş, bunun sonucunda da Tanrı’nın lanetiyle helak edilmişlerdir (a.g.e., 2012). İslamiyet’te eşcinsel erkek ilişkileri “livata”, eşcinsel kadın ilişkileri ise “sihak” olarak adlandırılmaktadır (Yaşaroğlu, 2003). İslam dininde eşcinsel ilişki hem kadın hem de erkek için yasak kılınmış, haram sayılmış ve genel anlamda “zina suçları” kapsamında değerlendirilmiştir (Corraze, 1991/1991). İslam dinine ait fundamentalist görüşlerin varlığına rağmen, Kur’an da eşcinselliğe yönelik ifadelerin muğlaklığına dikkat çekilmektedir. Sodom hikayesinin yeniden yorumlanmasına yapılan davetler, helakın

sadece eşcinselliğe verilen bir ceza olmasından öte, genel anlamda bir ahlaki çöküntünün sonucu olduğu tartışmalarını gündeme getirmektedir (Baird, 2001/2004). İslam anlayışında, eşcinselliğin, bilinenin aksine ölümle cezalandırılmadığı, bunun yerine “zina” suçları kapsamında değerlendirilerek yargılama sürecine tabi tutulup, eşcinsel pratikleri uygulayan kişilerin tövbesi ile de günahın affedileceğine yönelik yorumlar da mevcuttur (Oksaçan, 2012).

Antik Yunan ve Roma döneminden Ortaçağ Avrupası'na gelindiğinde, eşcinselliğin Hıristiyan öğretinin gölgesinde olabildiğince “marjinalleştirildiği”, haram sayıldığı ve ölüme varan şiddetli cezalandırmalara maruz kaldığı açığa çıkmaktadır. Kutsal kitap İncil’de (Oksaçan, 2012’de belirttiği üzere), eşcinseller, hırsızlar, uğursuzlar ve katillerle birlikte anılmış, ancak suçlarından ötürü duydukları pişmanlık ve tövbe sonrasında Tanrının affına mazhar olabilecekleri anlatılmaktadır. Hıristiyan düşünce ve din adamı Aziz Thomas Aquinus, “mastürbasyon, hayvanlarla seks, doğal olmayan bir pozisyonda birleşme ve uygun olmayan cinsiyetten biriyle cinsel ilişki” olarak sıraladığı doğaya aykırı dört günah içinde eşcinselliği de konumlandırmıştır (Baird, 2001/2004). Ortaçağda feodal üretim sisteminin devamlılığını sağlamak amacıyla gerekli olan heteroseksüellik ekseninde üremeye dayalı evlilik temelli “aile” anlayışı “sodomi”yi cinsel sapkınlık olarak damgalamıştır (Selek, 2014). Ortaçağda eşcinselliğin kıtlık ve depremler gibi doğal felaketlerin; veba ve cüzzam gibi salgın hastalıkların sebebi olarak ilahi cezalandırılmaya yol açtığı gerekçesiyle, eşcinsellerin kırımına gidilmiştir (Baird, 2001/2004; Corroze, 1991/1991; Selek, 2014). Yalnızca eşcinsel ilişkiler değil, cinsel eylemin kendisi ruhsal zayıflığın ve bedensel zaafaların ürünü olarak “söylemden” kovulmuştur. Cinsel eylem pratikleri, zevk ve haz bileşenleri dışlanarak, üremeyi gerçekleştiren cinsel organların “mecburi” temasına indirgenmiştir. Ortaçağ Hıristiyan

dünyası, “cinsel etkinliğin bir anlamda kötülükle bağdaştırılmasına, üremeye yönelik bir tekeşlilik kuralına, aynı cinsler arası ilişkinin mahkum edilmesine ve cinsel perhizin özendirilmesine” tanıklık etmiştir (Foucault, 1976/2010).

Tanrısal ilkeye dayalı dinsel anlayışa göre “günah” olarak damgalanan eşcinsellik, Ortaçağ’ın sonlarına doğru Kilise’nin etkisinin azalmasıyla başlayan sekülerleşmenin ardından hemen sonra, beşeri ilkeyi referans alarak “suç” olarak tanımlanmıştır (Candansayar, 2011). İlahi cezalandırma sisteminin ötesinde ilk din dışı yasaklama, 1533 yılında Kral VIII. Henry’in eşcinselliği de kapsayan “doğaya aykırı” olduğunu iddia ettiği cinsel uygulamaları cezalandıran yasa ile uygulamaya konulmuştur (Baird, 2001/2004).

I.1.4. Tıbbi-Psikiyatrist Bakışla “Hastalık” Olarak Eşcinsellik

Toplumsal yaşamın dinsel alanın dışına çıkması, sekülerleşme olarak adlandırılan dünyeviliğin odağa alındığı bir sürecin başlangıcına yol vermiştir. Bu süreç, modernizm olarak adlandırılan ve bütün her şeyin ucunun oraya bağlanacağı, dokunduğu her şeyi bir daha eskisine dönüşemeyecek bir biçimde değiştiren bir realiteye tanıklık edecektir. Modernleşme idealinin en somut sonuçlarından biri de sekülerleşmedir. Modern öncesi dönemi tanımlayan en belirgin eksen, dönemsel konjonktürde en etkili toplumsal kurum olan dindir. Dinsellik, gündelik yaşam pratiklerinden, ideolojik ve politik oluşumlara, ekonomik yapılanmalara kadar bütün boyutlarıyla toplumsal olanı etkisi altına almıştır. Bu bağlamda modernliğin doğuşu bir anlamda “dünyanın büyüünün bozulması” ile sonuçlanmıştır (Tuğrul, 2010). Büyünün bozulması tam olarak dinsel olanın ölmesi değilse de, uzun süre iyileşmeyecek olan bir hastaya dönüşmesi demektir.

Modernist ideoloji sırtını “bilimin değişmez ve kesin” doğasına dayamış, bilimin söylediği her şeyi kesin hüküm olarak algılamıştır. Modernliğin en önemli sosyologlarından Giddens’a göre modernlik, “on yedinci yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonradan neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder” (1990/2010). Düşünür aynı zamanda, modernliğin sonucunda ortaya çıkan yaşam tarzlarının bizleri geleneksel toplumsal düzen türlerinin tamamından [dinsel yaşam dahil olmak üzere] eşi görülmedik bir biçimde uzaklaştırdığını ifade etmektedir (a.g.e., 1990/2010). Sözü edilen geleneksel yaşam biçimlerinin Ortaçağ boyunca en etkili dinsel öğretilere dayalı fatalist/kaderci yaşam anlayışına bağlı olarak sistematize edilen “dinsel yaşam” olmuştur. Ancak, bilimin gölgesinde yükselen modernist ideoloji “tek otorite” olarak diğer bütün yaşamsal alanlara kendini dayatmayı başarmıştır. Bu bağlamda, geleneksel dinsel ve toplumsal yaşam biçimlerine göre lanet, suç, günah ve yasak olarak konumlandırılan üreme dışı, haz odaklı, heteroseksüel olmayan cinsel arzu pratikleri, modernist bilimin de “hastalık” damgasıyla ötekileştirilmesine maruz bırakılmıştır. Modernliği “bir ödev olarak düzen” tanımlamasıyla somutlaştıran Bauman, toplumsal “normlara” uymayan, düzen bozucuların, sapkınların, hastalıklıların, ötekilerin marjinalize edilerek normal olana uydurulması, “normalleştirilerek” var olana eklemlenmesi ya da yok edilerek düzenden dışarı atılması şeklinde muamele gördüğünü ifade etmektedir (1991/2003). Sözü edilen “normalleştirme idealinin” en büyük destekçisi bilim olmuştur. Heteronormatif olmayan cinsel arzu, eylem ve pratiklerinin tıbbi-psikiyatrik bir gözlükle odak alınması, tam da modernist bilimin, “normali koruma” uğruna “anormali”, “kendinden olmayanı”, “ötekiyi” patolojikleştirerek “normale” döndürme çabasının bir sonucudur. “Kutsalın” sürekliliği uğruna “kurbanın” haklı imhası (Agamben, 1995/2001), dinler, toplumsal sistemler, ekonomik düzenler tarafından yüceltilen

heteroseksist ideolojinin “sapkın kurbanlar” olarak eşcinselleri, biseksüelleri, hermafroditleri, transseksüelleri ötekileştirme, dönüştürme, “doğru yola sevk etme” ya da nihayetinde yok etmeye kadar götürmektedir.

Heteroseksüellik dışındaki “marjinal” cinsel yönelimlerin tarihsel süreçte birçok kültür ve toplumsal yaşayış biçimlerinde var olmasına karşın, “doğaya aykırı” oldukları gerekçesiyle yok edilmek üzere nereden kaynaklandıklarını bulma çabaları değişik mahiyetlerde tezahür etmiştir. Öyle ki, insan doğasına aykırı olduğu düşünülerek, “olması gerekenin” dışında icra edilen tüm cinsel edimlerin kodlarının çözümlenmesi amacıyla, “sapkın hazzın psikiyatrilendirilmesi” (Foucault, 1976/2010) ve “cinsellik tıbbi”nin icat edilmesi söz konusu olmuştur. “Cinsel içgüdü, özerk bir biyolojik ve psişik bir içgüdü olarak tecrit edildi; bu içgüdüyü etkileyebilecek tüm tuhaflik biçimleri üzerinde bir normalleştirme ve patolojikleştirme rolü yakıştırıldı; ve nihayet bu tuhaflikleri düzeltebilecek bir teknoloji araştırıldı” (a.g.e., 1976/2010). Bu teknolojinin adı, tıbbileştirme pratikleri olmuştur. “Tıbbileştirme (medikalizasyon, sapkın davranışlar ve durumlar için tıbbi çözüm yolları bulunması olarak tanımlanabilir. Tıbbileştirme, modern toplumun sapkın davranışı denetim altına almak için en çok kullandığı çözüm yollarından biridir” (Candansayar, 2011).

Cinsel yönelimin doğasını analiz etme çalışmaları, öncelikle biyolojik indirgemeci açıklamalardan dayanak almıştır. Homoseksüel ve biseksüel cinsel yönelimin doğal olmadığı ön kabulüyle hayvanlar üzerinde incelemeler yapılmıştır. Yapılan araştırmalarda 450 kuş ve memeli türünde eşcinsel davranışa rastlanmıştır (Baird, 2001/2004). Öte yandan insan biyolojisine en çok benzeyen maymun türü üzerinde de birtakım çalışmalarla eşcinselliğin “doğal olup olmadığı” araştırılmıştır (Corraze,

1991/1991). Bu sonuçlar, eşcinsel yönelimin varsayıldığının aksine “doğaya aykırı” bir öze sahip olmadığına dayanak oluşturmaktadır.

Eşcinsel yönelimin “tercih” olmayıp kişinin doğuştan getirdiği “istem dışı” içsel arzu niteliğinde olduğu fikri, başta eşcinsellerin kabul görmelerinde etkili bir role sahip olsa da, bu kabullenişin eşcinsel kimliğin oluşturulmasında ne denli “özcü” olduğu gerçeği, eşcinseller tarafından sonradan fark edilmiştir. Nitekim eşcinsel arzunun biyolojik indirgemeci bakışla aslında “farklılık değil kusur” olduğu kabulü, bir süre sonra bu kusurun tıbbileştirme pratikleriyle yok edilmesi veya en iyi ihtimalle düzeltilmesi gerektiğine, bu bağlamda da eşcinselliğe tıbbi yaklaşımları meşrulaştırdığına dayanak oluşturmaktadır (Candansayar, 2011). Öte yandan “eşcinselliğin meşrulaştırılması”na duyulan ihtiyaç, egemen heteroseksist, ataerkil cinsiyet kültürünün dayatmasından kaynaklanmakta eşcinsel kimliğin özcü ve yukarıdan aşağıya doğru şekillenen bir niteliğe bürünmesine yol açma tehlikesini taşımaktadır (Selek, 2014).

“Homoseksüellik” kavramı, tıbbi bir terim olarak ilk defe 1869 yılında, Alman Macar doktor Karl Maria Kerteby tarafından, Alman yasasının eşcinsel ilişkileri suç saymasına tepki olarak, eşcinselliğin doğuştan getirilen bir şey olduğunu ve bu yüzden cezalandırılmasının yanlış olduğunu savunmak amacıyla kavramsallaştırılmıştır (Baird, 2001/2004; Selek, 2014; Wolf, 2009/2012). Bu anlamıyla “homoseksüellik”, doğaya karşı işlenen bir günahtan, zihinsel bir hastalık olduğu kabulüne çevrilmiştir (Wolf, 2009/2012). Eşcinsellik arzu artık kişiye azap veren, bohem ve sıkıntılı bir hayat deneyimine sebep olan, kişiyi toplumdan soyutlayan ve marjinalleştiren, mutsuz kılan bir akıl hastalığına dönüşmüştür. Bu huzursuzluğu ortadan kaldırmak üzere bilim dünyasının “kurtarıcıları” işe koyulmuştur:

Psikologlar, eşcinselliğin çocukluktan, gelişim sürecinden kaynaklanan yönlerinin yarattığı sonuçları devre dışı bırakmanın yollarını ararken, psikanalistler bilinçaltındaki temel çelişkileri açığa çıkarıp çözmeye, psikiyatristler ve genel tıpçılar ise bu sorunu hormon ilaçları, sinir ilaçları, hatta soğuk oturma banyoları, kastrasyon, sterilizasyon, pudental sinirin kesilmesi, EKT, abstinsans ve aversiyon vb. yöntemlerle tedavi etmeye girişmişlerdir (Selek, 2014).

“Homoseksüel” bir doktor olan Karl Heinrich Ulrichs, 1860’lı yıllar boyunca, eşcinsel yönelimin doğuştan olduğunu ve erkek bedeninde kadınlığın, kadın bedeninde erkekliğin yaşandığı bir patoloji durumu olduğunu iddia etmiştir. Eşcinselliğin açıktan lehine konuşan Ulrichs, eşcinselliği “üçüncü cins” kavramıyla tanımlamıştır. 1893’te Viyanalı doktor Richard von Krafft-Ebing eşcinselliğin doğuştan olabileceği gibi, sonradan da edinilebileceğini savunmuş, eşcinsellerin zihinsel hastalıklara daha yatkın olabileceği yönünde açıklamalar yapmıştır. Freud, 1900’lü yılların başında eşcinselliği cinsel gelişimin “olgunlaşamayan” bir aşamasında takılı kalmak olarak nitelerken, tedavi edilerek “düzeltilebileceğine” vurgu yapmaktadır. Alfred Adler ise lezbiyenlik üzerine kafa yormuş, lezbiyenliğin erkek düşmanlığına dayalı maskülen bir protesto olduğu fikrini savunmaktadır. Eşcinsel arzunun doğası ve yapısı üzerin de yapılan tüm bu araştırmalar, Amerikan Psikiyatri Birliği’nin (APA) eşcinselliği 1973 yılına kadar “hastalık” olarak kategorilendirmesiyle sonuçlanmıştır (Baird, 2001/2004; Candansayar, 2011; Wolf, 2009/2012). Bu “sapkın hissiyatın” kökünün nereye dayandığı tartışması “eşcinsel beyin” ve “eşcinsel gen” şeklindeki sıra dışı önermelere kadar vardırılmıştır. Kadınlar ve erkeklerin farklı beyin yapılarına sahip olduğu ve eşcinsel yönelimin beynin belirli bölümlerinde kodlandığı üzerine fikirler savunulmuş, öte yandan “eşcinsellik geni” düşüncesi, eşcinselliğin kalıtsal olabileceği iddiasının peşine düşmüştür (Baird, 2001/2004).

Eşcinselliğin bilimsel temellerini ve kaynağını bulma çabaları, en iyimser tabirle bu tarz yönelimleri bilimin kapsayıcı gölgesi altında “katlanılır-kabul edilir” kılmanın dışavurumlarıdır. Modernist bilim anlayışı, eşcinselliğin doğasını bilimle açıklarken onu sevimli kılma çabalarına tezat bir şekilde, toplumsal ve kültürel düzlemde “ötekinin yönelimi” olarak yaftalayarak sevimsiz kılmaktadır. Heteroseksüel yönelimin doğasının “normal” olduğu varsayımı bunun dışındaki yönelimleri sorgulanabilir, değiştirilebilir, müdahale edilerek düzeltilebilir çağrışımında bulunmaktadır. Gerek heteroseksüel gerekse de eşcinsel ya da biseksüel olsun, cinsel yönelimin kaynağı tek bir odaktan açıklanamayacağı, cinsel yönelime biyolojik ya da psikolojik indirgemeci-özcü yaklaşımlarla ya da salt kültürel-toplumsal temelli kuramlarla açıklama getirilemeyeceği, her bir yaklaşımın cinsel yönelimin kompleks yapısının ancak bir boyutunu aydınlatabileceği üzerinde bir görüş birliğine varılmıştır.

I.1.5. Sosyalizm Komünizm ve Faşizmde “Marjinalize Edilen” Eşcinsellik

Sovyet Rusya, Komünist Çin ve Faşist Almanya yönetimlerinde eşcinsellerin konumu ve gördükleri muamele tarihin gördüğü en yıkıcı kısımlardan birine tekabül etmektedir. “Cinsellik ve Sosyalizm” isimli çalışmada (Wolf, 2009/2012), Marksizm ve sosyalizmin özü gereği “cinsel özgürlüğü” savunduğu, ancak eşcinselliğe karşı yapılan zulümlerin iktidara gelenlerin yanlış uygulamalarının sonucu olduğunu savunmaktadır. Yazar, Lenin iktidarını kapsayan dönemde eşcinsel evliliklere ve cinsiyet değiştirme ameliyatlarına, orduda özellikle dışilden erile transların varlığına gösterilen hoşgörünün, Stalin iktidarı zamanında “kutsal aile” fikrinin yeniden yükselişe geçişiyle zorunlu heteroseksüellik dayatmasına dönüştüğünü açıklamaktadır (a.g.e., 2009/2012). Sovyet Rusya, eşcinselliği emperyalizmin kalıntıları olarak değerlendirmiş, eşcinselliği kanıtları kesinleşmiş bir hastalık kategorisine yerleştirmiştir (Baird, 2001/2004). “Burjuva

sapkınlığı” (Selek, 2014) damgasıyla nitelenen eşcinsellik, devrimci bireyin kişilik yapısını deforme eden bir tehdit olarak homofobik tepkilerle karşılaşmıştır. Lenin’in “cinsel devrimi”, Stalin iktidarında “burjuva dejenerasyon biçimine” dönüşmüştür.

Maocu Çin yönetimi ise, devrimin ardından erkek eşcinselleri topluca öldürüp, kadın eşcinselliğini de resmi olarak yok saymıştır (Baird, 2001/2004). Eşcinsellik resmi olarak hiçbir zaman yasaklanmamış olmasına rağmen, “normatif cinselliğin dışında kalanlar” gayriresmi olarak ayrımcılık ve dışlanmanın en kötü boyutlarını yaşamışlardır. 2001 yılına kadar Çin Komünist Partisi eşcinselliği akıl hastalığı olarak yorumlamıştır (Wolf, 2009/2012).

Faşist Almanya’da eşcinseller, travestiler, fahişeler gibi “cinsel açıdan yozlaşmışlar”, Hitler’in “pür Almanya” ideali uğruna “güçsüz/dejenere soy”, “alt insanlar”, “değersiz türler”, “biyolojik olarak uygunsuzlar” (Bauman, 1991/2003) kategorisinin başat mensupları olarak gaz odalarına yollanmışlardır. “Bahçeci devlet pratiği” (a.g.e., 1991/2003) bağlamında toplumun anormali sayılan, işe yaramayan, verimsiz, normun dışına sapan bütün türler arasında eşcinseller de, toplumun “sağlıklı, normal, olağan” bireylerini çürütmek için “budanmışlardır”. Naziler, “anneler ve anneliğin kutsallığı adına yaptıkları” (Wolf, 2009/2012) insanlık dışı uygulamaları eşcinselleri damgalayan “ters pembe üçgen” simgesiyle somutlaştırmıştır.

I.2. Lgbtt Hareketinin Tarihsel Dinamikleri

I.2.1. Dünyada Eşcinsel Hareketin Doğuşu

Normatif cinsellik düzeni olarak dayatılan heteroseksizmin kucaklayamadığı eşcinsel, biseksüel ilişkiler, kendilerini biyolojik cinsiyetlerinin “gerektirdiği” toplumsal cinsiyete ait hissetmeyen translar, kendilerine “doğumda atanan net bir cinsiyet”in ötesinde

hem penis hem de vajinaya sahip interseksüellerin varlığı, kuşkusuz modern zamanlardan çok öncesine dayanmaktadır. Eşcinsel arzu vardı; ama “eşcinsel kimlik” yoktu. Kendini kadın gibi hisseden biyolojik olarak erkekler, erkek cinsine ait hisseden biyolojik olarak kadınlar vardı; fakat “trans kimlikler” yoktu. Başka bir deyişle, olgusal olarak toplumsal gerçeklikleri yaşanmışlıklarla sabitlenen tuhaf, müphem, günahkar, lanetli, suçlu arzular tarih boyunca var olagelmıştır. Ancak, bugün LGBTT olarak adlandırılan “marjinal” grupların modernist anlamda “tanımlanmış” kimliğe dayalı var oluşları 19. yy’a tekabül etmektedir (Spargo, 2000). Eşcinsel kimlik üzerine çalışmalar yapan Jeffrey Weeks de (1998), bir cinsel arzu pratiği olarak eşcinselliğin tarihsel süreçte bütün toplum ve kültürlerde var olduğunu, ancak bir kimlik kategorisi olarak “eşcinselliğin” 19. yy’ın sanayileşmiş Batı toplumlarının sonucunda oluştuğunu dile getirmektedir. Modern kapitalizm, LGBTT kimliğinin üretilmesinde çelişkili bir konumda yer almaktadır. Nitekim, kapitalist modernist anlayış, liberalizmin en yüce değerlerinden olan bireyciliği “insanlığın hizmetine sunarak” kişileri kolektif bir yapı olan aileden koparmaya çalışır ve heteronormatif düzenin alternatifi olarak eşcinsel ya da trans kimliklerin yaşanmasını mümkün kılar. Öte yandan, kapitalizmin motor gücü olan “kutsal aile” mitini güçlendirerek ihtiyaç duyduğu işgücünü üretmeyi dayatır. Bu bağlamda, “*Capitalism and Gay Identity*” adlı çalışmasında D’Emilio (Wolf, 2010’da belirttiği üzere), eşcinsel ve trans yaşam biçimleri için bir yandan olanak yaratırken, başka bir açıdan da heteroseksist anlayış ve homofobik yaklaşımlarla söz konusu yaşam deneyimlerini sekteye uğrattığına dikkat çekmektedir. Modern kapitalizmin bu çelişkisi, Foucault’un “söyleme kışkırtma” ifadesiyle, öteki cinselliklerin özgür ifade edilmiş ortamlarında ifşa edilmelerine hazırlanan zeminin, tam da onları baskı altına almayı hedefleyen bir “itiraf tuzağına” düşürmesine

olanak sağlamaktadır. LGBTT Hareketin bir kimlik mücadelesi olarak doğuşu, tam da bu paradoksun imkanları ve kısıtlamaları üzerinden şekillenmiştir.

Heteronormativitenin dışında yer alanların politik kimlik mücadelesi, 19. yy'ın tıbbi-psikiyatrik damgalanmaların gölgesinde bir karşı atak olarak gelişmeye başlamıştır. Nitekim, kendisi de doktor olan Yahudi kökenli Alman doktor Magnus Hirschfeld'in 1897'de Almanya'da eşcinsellere yönelik kurulan "*Bilimsel Hümaniter Mücadele Komitesi*", ilk gey örgütlenmesi olarak kabul edilmektedir (Selek, 2014). Öte yandan Amerika'da anarşist düşünür Emma Goldman, 1915'te eşcinselliği savunmak üzere bir ülke turu yapmıştır (Wolf, 2009/2012). İngiltere'de ise 1895'te gerçekleşen eşcinsel yazar Oscar Wilde davası, eşcinselliğin bir kimlik, yaşama biçimi ve hayat felsefesi olarak savunulmasına tanıklık etmiştir (Selek, 2014).

LGBTT Hareketi'nin çekirdeğini oluşturan "gey kimliğinin" doğuşu, Amerika'da İkinci Dünya Savaşı sırasında erkeklerin yoğun savaş psikolojisi ile açığa çıkan duygusallıklarını ve arzularını görece daha rahat ortaya koyabilmesi ile yakından ilgilidir (Wolf, 2009/2012). Örtülü eşcinsellik ya da gizli eşcinsellik olarak bilinen gerçekliğin, kadın ve erkek arasındaki dostlukların, kardeşliğin daha belirgin olduğu kilise, ordu, manastır, klüpler gibi alanlarda açığa çıkması daha muhtemeldir (Corraze, 1991/1991). Savaş sürecinin olağanüstülüğü, savaşa katılan erkek ve kadınların hemcins ilişkilerine "geçici" de olsa görel bir hoşgörü göstermiştir. LGBTT Hareketi'nin fitilini ateşleyen dönem olarak Amerika'daki İkinci Dünya Savaşı yıllarının kabulü üzerine ortak bir konsensüs mevcuttur (İlaslener, 2014).

"*Coming out*" (açılma), eşcinselliğin "söyleme kışkırtılması" yoluyla modern bir kimlik kategorisi olarak tanımlanmasını içermektedir. Coming out, eşcinseller için

savaş döneminde görelî özgürlük ortamının “açılmaya” teşvik eden yapısının ürünü olmuştur. Ancak savaş ortamının teşviki, eşcinsellerin savaştan sonra “fişlenmesine” olanak hazırlamıştır. Söyleme kışkırtma, üstü kapalı, kapalı kapılar ardında yaşanan, bu sayede de “saklanabilen” ve bu yolla da devamlılığını sağlayabilen üreme dışı, heteroseksüel olmayan marjinal cinselliklerin kendini ele vermesini sağlayan bir “ajan” işleviyle toplumsal ilişkilerin içine sızmayı başarmıştır. Cinsellekle ilgili her şeyin söyleme dökülmesini ve böylece bütün ayrıntılarıyla bilinmesini sağlayarak, genel ahlakı ve “araçsallaştırılmış üreme”yi tehlikeye sokacak her türlü “anormal” cinsel edimin önüne geçmek, bu sayede hiç de zor olmayacaktır.

“Coming out” olarak kavramsallaştırılan eşcinsel kimlik itirafları, savaş ortamının son bulmasıyla eşcinsellerin aleyhine işlemiştir. Nitekim savaş sonrası ortamı deyim yerindeyse eşcinsel avının, katlinin ve sürgününün mekanı olmuştur. İkinci Dünya Savaşı yıllarında Naziler ve Sovyetlere kıyasla eşcinseller için daha yaşanılır sayılan Amerikan Ordusu savaş sonrasında eşcinselleri ihraç etmekle kalmamış, onların duygusal açıdan “zayıflığına” vurgu yaparak, komünistler tarafından ayartılıp ajan olabilme potansiyelleri açısından tehlikeli olduklarına dair mitsel bir inanç geliştirmişledir (Baird, 2001/2004).

1950’lerde Amerika’daki “marjinal cinselliklerin” durumu toplumsal dışlanmışlığın en bariz somutlaşmalarını yansıtmaktadır:

İstihdam kayıtları özel endüstriyle paylaşıldığından eşcinselliğin teşhir edilmesi ya da eşcinsellikten şüphelenilmesi bir insanı istihdam edilemez ve parasız durumda bırakabilirdi. Yakalananların listeleri genelde gazete ve diğer kamu kayıtlarında yayımlandığından, ‘kamu tuvaletlerinde fazla zaman geçirmek’ bir erkeği işinden ve sosyal ağlarından mahrum edecek bir suçtu. Çoğu eyaletin eşcinsellerin mesleki ruhsat almasını yasaklayan yasaları vardı ve mevcut ruhsatlar durum keşfedildiğinde geçersiz kılınabiliyordu. Rıza gösteren iki

hemcins yetişkin arasındaki cinsellik, mahrem alan olan evde bile, müebbet hapis, bir akıl hastanesinde hapsedilme ve bazı eyaletlerde hadım etmeyle cezalandırılabilirdi (Wolf, 2009/2012).

Buradan da anlaşılacağı üzere, savaş sonrası dönem, savaş dönemindeki “görmezden gelinmenin aksine, “cadı avı”nın başladığı yok etme pratiklerine sahne olmuştur. Kamusal alanda görünür olmaya başlayan LGBTT bireyler için ABD’nin Cumhuriyetçi Senatörü Joseph McCharty bir karalama kampanyasına girerek, siyasi iktidarı, tıbbi otoriteyi, resmi söylemi ve medyayı yanına çekmeyi başarmış, toplumda homofobinin hızla yayılmasına hizmet etmiştir (Erdoğan & Köten, 2014: 100).

Bütün bu dışlama pratikleri ve LGBTT bireylere olan tahammülsüzlük, onların toplumda marjinalize edilip kamusal alanlardan uzaktaki gettolarda kendi altkültürel yaşam pratiklerini oluşturmaya itmiştir. Eşcinseller, travesti ve transseksüeller, çoğunlukla “kendileri gibi” olanların oluşturduğu mekanlar dışındaki yaşam alanlarından uzaklaşmayı tercih etmek zorunda bırakılmışlardır. Nitekim LGBTT Hareketi, şimdilerde devasa organizasyonlar olarak dünyadaki queer kimliklerin yaşamları üzerinde söz söyleyebilme gücüne ulaştıran mekanizmanın temelini, kamusal alanlardan dışlanmalarının sonucu olarak açığa çıkan “eşcinsel buluşma mekanları”na borçludur. Yukarıda aktarılan dışlama ve ayrımcılık mekanizmalarının tezahürü, heteroseksüel olmayan bireylerin kendilerini toplumdan izole etmelerine yol açmaktadır. Bu yüzden, toplumsal dışlanma endişesiyle açılmaktan korkan özellikle erkek eşcinsellerin buluşma mekanları çoğunlukla barlar oluyordu. İşte LGBTT Harekete ilham veren sosyal patlamanın yaşandığı mekan da Stonewall adı verilen eşcinsellerin kullandığı bir bardı (Baird, 2001/2004; Bayramoğlu, 2011; Erdoğan & Kötek, 2014; Erol, 2011; İlaslaner, 2014; Selek, 2014; Wolf, 2009/2012).

LGBTT Hareketin kimlik temelli mücadelesi, egemen, başat cinsiyet ve cinsellik düzeni heteronormativitenin iktidarını dayatmasının bir sonucu olarak, heteroseksüel olmaya zorlanan, “ibne” damgasıyla aşağılanan, toplumun sürekliliğine zeval getirme potansiyeline sahip oldukları gerekçesiyle dışlanan “erkek eşcinsellerin” “özneleşme” süreçleri ete kemiğe bürünmeye başlamıştır. Nitekim, Foucault’un “*Özne ve İktidar*” kitabında ısrarla belirttiği gibi, özneye dönüşmek, öncelikle iktidarın gölgesinde yer alarak “tabi olmak”tan geçmektedir (Foucault, 1994/2011). “İktidara tabi olma ile özneleşme arasındaki ilişki madalyonun iki yüzüne benzer” (Durudoğan, 2011) ve tabiiyet altına alınmak kişi açısından özneleşmeye giden yolun bir “aracı” haline getirilerek olumlu bir işleve dönüştürülebilir. Foucault, her iktidarın karşısında duracak bir direniş yaratma potansiyeline sahip olduğunu düşündüğü “baskı” kavramına pozitif bir içerik kazandırarak, tabiiyetin kişinin lehine dönüşmesinin mümkün olduğundan bahsetmektedir. Foucault, baskı kavramına yüklediği olumlu anlamla, “kendilerine aşağı toplumsal değerler atfedilen kişilerin otomatik olarak pasif hale gelmediğini, uysal kurbanlar, mağdurlar olmadıklarını, tabi toplumsal konumlarda olanların her türlü yetiden ve her türlü direnme şeklinden mahrum edilemeyeceğini öğretmiştir bizlere” (Grosz, 2011) diyen düşünür, muktedir olan toplumsal grupların iktidara karşı atakla direniş pratikleri uygulama imkanının altını çizmektedir. Foucault’un bakış açısıyla, “gey hareketi”nin de tam olarak, tabi konumda tutulan erkek eşcinsellerin kimlik mücadelesine girilerek “özneleşme” sürecini başlattıkları iddia edilebilir. Heteroseksist ideolojinin kadın/erkek ikiliği çerçevesinde dayattığı cinsiyet ve cinsellik normları ve hegemonik erkekliğe sıkıştırılan “eşcinsel erkekler”, baskıdan doğan direnişi “*Stonewall Ayaklanmaları*” ile mümkün kılmıştır.

28 Haziran 1969 tarihi, New York’un eşcinsel gettolarından birinde olan Stonewall Barı’nda yaşanan eşcinsel direnişin tanıklığını yapmıştır. “O gece orada

bulunanlar, heteroseksüelliğin tek meşru cinsel yönelim olduğu inancına ve bu inancın heteroseksüel olmayan ve translar üzerindeki baskısına karşı yürütülen mücadelenin yönünü değiştirdiler” (Bayramoğlu, 2011). O gece, rutinleşmiş polis baskınlarına verilen beklenmedik tepki, küresel çapta kimliğe dayalı bir varoluş mücadelesi vermenin ilk adımını oluşturmuştur. O gece verilen “histerik tepki”nin altında çok daha kompleks toplumsal, duygusal, psikolojik, politik arka planlar mevcuttur:

Stonewall, bir barajın patlaması gibi bilinçli örgütlenmeleri anlık bir öfke dalgasına yol açmış olan bir avuç erkek ve kadının yirmi yıl içerisinde damlaya damlaya biriken sürecinin püskürmesiydi. İsyancılar, ham öfkeyi süregiden bir toplumsal güce çeviren örgütler tarafından takip edilmeseydi, bugün gey politikası ve hayatını dönüştürmede tek başına hatırlanmayacaktı (Wolf, 2009/2012).

Stonewall Ayaklanması, günümüzde “*Onur Yürüyüşleri*” olarak anılmakta (Bayramoğlu, 2011; İlaslaner, 2014; Wolf, 2009/2012), LGBTT Hareketin şu anki konumunu borçlu olduğu “simge”ye bu anlamda süreklilik kazandırılmaktadır.

Stonewall’da bulunan eşcinselleri tepki vermeye iten, dönemin direnişlere ve başkaldırlılara sahne olan politik ikliminden kaynaklanmaktadır. Yeni toplumsal hareketler olarak kategorilendirilen devrimci-işçi hareketleri, çevreci hareketler, feminist-kadın hareketleri sistem karşıtı hareketler olarak politik arenada hak mücadelesine girişmişlerdir. LGBTT Hareketi de bu bağlamda değerlendirilebilecek bir sosyal hareket olarak tanımlanmaktadır (Bayramoğlu, 2011). LGBTT Hareketi, “günümüz eşitsizlikleri ve adaletsizlikleri karşısında örgütlenmiş, kurumsallaşmış yollarla direnç oluşturarak sosyal düzenin daha adil ve eşit bir kavrayışını oluşturmak için toplumda ve toplumsal politikalarda kısmi değişiklikleri amaçlayan hareketler” olarak “reformcu (iyileştirici) hareketler” kategorisinde de değerlendirilmektedir (İlaslaner, 2014). LGBTT bireylerin toplumdaki dışlanma ve ayrımcılığa dayalı dezavantajlı konumlarını siyasal ve hukuki

haklar bağlamında ve toplumsal kabul edilebilirlik nezdinde “iyileştirme” talepleri referans alındığında, reformcu hareketlere uygunluğu görünür olmaktadır. Eşcinsel Hareketin yeni toplumsal hareketler çerçevesinde feminizm, barış hareketi, çevreci hareket, ırkçılık karşıtı hareketler, etnik azınlık hareketleri, savaş karşıtı hareketlerle birlikte 1960’lı yılların devrimci ve mücadeleci ruhunun ürünü olduğu konusunda bir söz birliğine varılmıştır (Erol, 2011; Erdoğan & Kötek, 2014; İlaslaner, 2014).

1970’li yıllar eşcinsel kimlik mücadelesinin “altın yılları” olarak değerlendirilebilir. Bu dönemde Lezbiyen ve Gey Psikologlar Birliği’nin ve Gey Özgürlük Cephesi’nin yoğun mücadeleleri sonucunda, 1973 yılında, Amerikan Psikiyatristler Birliği’nin, “*Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayısal El Kitabı (DSM)*”nda eşcinselliği “hastalık” olarak değerlendiren ifadesi kaldırılmıştır (Selek, 2014; Wolf, 2009/2012). Gey Özgürlük Cephesi, bugünkü kitlesel LGBTT örgütlerinin prototipi olarak değerlendirilebilir.

1980’li yıllar, LGBTT Hareketin o güne dek elde ettiği bütün kazanımları AIDS belasının heba ettiği döneme denk gelmektedir. AIDS’in “doğanın/tanrının geylerden intikamı” olarak yorumlanması, eşcinsellere karşı gelişmekte olan olumlu algıların keskin bir virajla yeniden önyargı, dışlama ve homofobik tepkilere evrilmesine yol açmıştır. Medyanın homofobik yaklaşımları neticesinde üzerinde araştırmalar yapılmaya başlanmadan önce AIDS’in adı “gey vebası” olarak hafızalara kazılmıştır (Bayramoğlu, 2011). AIDS’i yanlış biçimde sunan yaygın söylem, bunun bir gey hastalığı olduğunu savunmuş, dolayısıyla eşcinsel düşmanlığı yeniden canlanmış, ve asimilasyoncu stratejilerin gözden geçirilmesine neden olmuştur (Spargo, 1999/2000). AIDS hastalığı üzerine kapsamlı bir araştırma olarak bilinen “*Metafor Olarak Hastalık: AIDS ve Metaforları*” adlı çalışmada da, AIDS’in, toplumun günahlarını örtbas edecek kurbanlar

olarak seçilen eşcinsellerle ilişkilendirildiği dile getirilmektedir (Sontag, 1978/2005). AIDS'in eşcinsellere “tanrının gazabı” olarak yollandığına inanan hükümetlerin, yıllar boyu hastalığı araştırma zahmetine ve önlem almanın maddi külfetine girişmeye yanaşmamasıyla on binlerce heteroseksüel ve eşcinsel ölüme mahkum edilmiştir. “Diğerlerinin hastalığı olarak marjinalleştirilen” AIDS’e karşı, gey hareketi dönemin eşcinsel harekete destek veren sanatçıları ile birlikte, *ACT-UP (Gücün Açığa Çıkması İçin AIDS Koalisyonu)* gibi adı verilen kolektif bir direniş etrafında birleşmişlerdir (Yıldız, 2011). Dönemin ABD Başkanı Ronald Reagan’ın, sağ politikaların ve Kilise’nin AIDS karşısındaki homofobik tutumlarını eleştiren ACT-UP, “*sessizlik=ölüm*” sloganıyla, AIDS üzerinde hatırı sayılır bilimsel araştırma yapmayarak, hastalığın günah keçileri olarak geylerin damgalanmasını engellemek üzere eylem ve etkinliklerde bulunmuştur (a.g.e., 2011). HIV virüsünün anal ilişkinin doğasıyla hiçbir bilimsel ilgisinin olmadığına kanıtlanması ve bunun kamuoyu ile paylaşılması uzun yıllar almıştır. AIDS ve “homoseksüellik” arasındaki olumsuz mit, bilimsel gerçeğin aksine kamuoyunun hafızasında hala güncelliğini korumakta, eşcinsel bireylerin homofobik dışlama pratikleriyle yüzleşmesine zemin hazırlamaya devam etmektedir (Baird, 2001/2004; Wolf, 2009/2012).

1990’lı yıllar, LGBTT Hareketlerin modernist kimlik algılarına dayalı mücadelesinin, o yıllarda “moda öğretisi” olan postmodernist yaklaşımın kategorilendirme, sınıflandırma, kurgulanmış kimlikleri dayatmaya karşı muğlaklığı, belirsizliği, parçalanmayı, çoğulculuğu savunan niteliğinin etkisiyle “kimliksizleşme” mücadelesine dönüştüğünü söylemek mümkündür. Tuhaf, acayip, belirsiz, müphem, tanımlanamaz-kategorilendirilemez anlamına gelen bir sözcük olan “*Queer*” kavramı, heteroseksist ideolojiye karşı duran ve heteronormativitenin dışında kalanları kucakladığı küresel bir

harekete dönüşerek gerek LGBTT mücadelede gerekse de akademik tartışmalarda hızla benimsenen bir başkaldırıya dönüşmüştür. Öte yandan 1990'lı yılların Eşcinsel Hareket açısından en önemli gelişmesi, “*Queer Nation*” adlı aktivist grubun kurulması olmuştur. Queer Nation, AIDS'in eşcinsellere mal edilmesini sağlayan politikalara karşı kurulan protesto örgütü ACT-UP'ın bir uzantısı olarak doğmuş, Eşcinsel Hareket'in de hedef aldığı heteronormativite ve homofobiyle mücadele etmiş; ancak bu hareketten farklı olarak, gey ve lezbiyen kimliklerin olumlanması karşılığında odağa alınmayan transvestitlik, transseksüellik, sado-mazoşistlik gibi Hareket içinde de “aykırı” kabul edilen cinsellikleri de görünür kılma çabasında olmuştur (Stevens, 2010). Diğer bir deyişle, Queer Nation'un ve beraberinde gelişen Queer aktivizmi ve Queer Teori'nin özgün yanı, o ana kadar süregelen mücadelede görünür kılınmak istenenin çoğunlukla lezbiyen ve belki de en çok gey kimliği olmasına, dolayısıyla diğer ve öteki cinselliklerin kaderlerine terk edilmişlerine yöneltilen radikal eleştiriler olmuştur.

LGBTT Hareket veya dönemsel jargonla eşcinsel hareketin, çıkış noktası olarak kabul edilen Amerika ve ondan hızla etkilenen Avrupa merkezli kalması, yoksul ve gelişmekte olan ülkelerde yayılamamış, kitlesel-örgütlü bir mücadeleye dönüşmemiş olması bakımından eleştirilmektedir (Partog, 2012). Oysa, cinsel kimlikleri doğası gereği küresel yapan şey, gey, lezbiyen, transseksüel veya içerisinde eşcinsel olgusunu barındıran hiçbir havramın dünyanın bir ülkesi veya grubuna özgü kılınmasının imkansız olmasından kaynaklanmaktadır (İlaslaner, 2014). Diğer bir deyişle, cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği temalı bir mücadelenin özellikle Ortadoğu toplumlarını da içine alacak şekilde, küresel- evrensel ölçekte yaygınlık kazanması muhtemeldir. Yeni toplumsal hareketlerin, yeni medya teknolojileri ve internet aracılığıyla ağ kurmaya dayalı iletişim stratejileri (İlaslaner, 2014, Erdoğan & Kötek 2014; Partog, 2012), LGBTT bireylerin hem bireysel anlamda

hem de toplumsal düzlemde “coming out” edimiyle saklandıkları dolaplardan çıkmalarına, küresel çapta iletişim organizasyonlarıyla birbirleriyle bağ kurmasına olanak tanımaktadır.

LGBTT Hareketin bir diğer özelliği, aynı politik iklimin ürünü olduğu feminist, çevreci, savaş karşıtı, antimilitarist, ırk ayrımcılığı karşıtı toplumsal hareketlerle ortak bağlar kurarak ortak zeminlerde buluşma imkanı sağlamasıdır (Erdoğan & Kötek 2014; İlaslaner, 2014; Partog, 2012; Wolf, 2009/2012). Harris, (Bayramoğlu, 2011’de belirttiği üzere), her türlü ayrımcılık ve ötekileştirmeye karşı duran bu başkaldırıların ortak hedefinin “beyaz ataerki”, “egemen elit”, kapitalizmin et yiyicileri” olarak adlandırdıkları makro-kuşatıcı iktidar odakları olduğunu dile getirmiştir. Bu bağlamda *Uluslararası Af Örgütü*, *Uluslararası Gey ve Lezbiyen Dernekleri (ILGA)*, *Queer Nation* gibi küresel ölçekte sivil toplum örgütleri biçiminde oluşuma giderek yalnızca cinsel özgürlük talebiyle değil, her türlü yasakçı ve dayatmacı muamelenin karşısında yer almaktadır.

LGBTT Hareketin 19. yy itibariyle başlayan serüveni, tıbbi-psikiyatrik mecrada tanımlanmasıyla başlayarak hastalık olarak damgalanması, İkinci Dünya Savaşı yıllarının olağanüstü savaş koşullarında “açılma” imkanı bulan ve savaştan sonra “cadı avına” maruz kalan, 1960’lı yılların isyankar politik ikliminde toplumsal harekete dönüşme imkanı bulan, 1970’li yıllardan 1990’lı yıllara kadar kimlik temelli mücadele yürüten, ancak şu an itibariyle “kimlik mi kimliksizleşme mi” tartışması ile zenginleşen bir politikaya dönüşmüştür. Dünyadaki LGBTT Hareket, genel hatlarıyla tartışıldıktan sonra, mücadelenin Türkiye seyri, ortaya çıkışı, gelişimi ve değişimleri tartışılacaktır.

I.2.2. Türkiye’de LGBTTT Hareketinin Kökenleri

Toplumumuzda heteroseksüel olmayan cinsellik deneyimlerinin toplumsal kökleri ile bağ kurma girişimleri, çoğunlukla Osmanlıdaki oğlanlar, dönmeler ve köçekler ile temas kurmakla sonuçlanmaktadır. Yapılan tarihsel araştırmalar, Osmanlı’da heteroseksüel cinsellik dışında eşcinsel ve bisekseül arzu pratiklerine dayanan bir cinsel çeşitliliğin olduğuna dair kanıtlar sunmaktadır (Bardakçı, 2005; Koçu, 2003; Kuru, 2011; Özbay, 2012; Yalur, 2013).

Osmanlıda haz odaklı cinsel çeşitliliğin, Batılılaşma Dönemine girilmesiyle birlikte yerini, heteroseksist aile düzenine hizmet eden araçsal konuma bıraktığı; eşcinsel arzunun Doğu toplumlarına özgü Şarkiyatçı niteliklerinin toplumlara geriletğine yönelik bir düşüncenin yükseldiği dile getirilmektedir. Hür, (Erdoğan & Kötek, 2014’te belirttiği üzere) Osmanlıda eşcinselliğin ayıp sayılmasının, Batı tipi reformlara hız verilen, kadın-erkek ilişkilerinin normalleşmeye başladığı, dolayısıyla erkeklerin kadınlara daha kolay ulaşabildiği ve bu bağlam da zorunlu olarak erkeklere yönelmek zorunda kalmadıkları Tanzimat Dönemi’ne dayanmakta olduğu iddia etmektedir. Osmanlı kültürüne özgü köçekliğin kadın-erkek ikiliğininin dışında yeni bir cinsiyet kimliği oluşturduğunu savunan Tolga Yalur (2013), “Osmanlı kültürü ve sanatında kadın/erkek kategorilerinin keskin bir şekilde belirginleşmesi daha çok on dokuzuncu yüzyıldaki Batılılaşma, modernleşme ve kapitalist dünya ekonomisine eklemlenme sürecinde gerçekleşmiş bir şeydir” diyerek, heteronormativitenin “biricikleşmesinin” ipuçlarını vermektedir. Söz konusu modernleşme süreci, Cumhuriyet ideolojisinin Batıcı niteliğiyle, Cumhuriyet Türkiye’si’nde de normatif cinsellik dışı deneyimlere hoşgörü gösterilmemiş; Türk toplumunun “ideal erkeği”, heteroseksüel, aile babası, eğitilmiş, iş sahibi, toplumsal cinsiyet rollerine uygun olarak “hegemonik erkeklik” tasvirinde somutlaştırılmıştır (Ertan, 2009; Özbay, 2012). Bu

bağlamda ideal kadınlıktan beklenen, kamusal alanda görünür, eğitilmiş; ancak her ne konumda olursa olsun karılık ve annelik rollerini unutmayan ve aile temsili içinde yer alan bir konumda yer almasıdır. Cumhuriyet Türkiye'sinde kadının sosyal, siyasal ve ekonomik varlığı, cinsel kimliği olan "kadınlığın" ikincil konuma düşürülmesi, başka bir deyişle "kadının erkeksileştirilmesiyle" mümkün olmuştur (Kandiyoti, 1997).

Bu tasvirin dışında yer alan erkeklerin Türk toplumunda akla gelen ilk örnekleri kuşkusuz Zeki Müren ve Bülent Ersoy'dur. Zeki Müren, "kadınsı" tavırlarıyla, yaptığı makyaj ve giydiği süslü kadın kıyafetleriyle, Bülent Ersoy ise daha radikal bir biçimde cinsiyet değiştirerek transseksüel oluşuyla Türkiye'deki erkeklik imgesi ve tabusu üzerinde kırılmalar meydana getirmiştir. Her ne kadar toplumun büyük bir kesimi tarafından hor görülmüşler de, sanatçı kişilikleri ile elde ettikleri toplumsal pozisyonlar, bir nebze de olsa hoş görülmelerine, toplumun bazı kesimleri, özellikle de kadınlar tarafından sahiplenilmelerine olanak tanımıştır (Selek, 2014). Bülent Ersoy'un kadın kimliğini alma sürecindeki zorlu ve sancılı mücadelesine rağmen, şu anda LGBTT Hareketi ile bağ kurma yolunda hiçbir girişimde bulunmamış olması, LGBTT camia tarafından yoğun eleştirilere maruz kalmaktadır (Ertür & Lebow, 2012).

12 Eylül'ün yasakçı zihniyetinden nasiplenen "marjinal cinsellikler" in durumu, özellikle Bülent Ersoy'un yasalar ve toplumsal normlarla dışlanma pratiklerinde görünür olmaktadır. 12 Eylül rejimi, travesti, transseksüeller ve eşcinsel erkeklere yönelik yoğun ve şiddetli baskılar düzenleyerek, kamusal alanlardan dışlamıştır (Erol, 2011). Türkiye'de "öteki cinsellikler" için düzenlenen ilk yasak, 12 Eylül döneminde sahnede kadın kıyafetleri giyen erkeklerin çalıştırılmasına engel koymakla somutlaşmış; bu yasağın kaldırılması Avrupa Birliği'ne uyum yasaları çerçevesinde 2002 yılına tekabül etmiştir (Erdoğan & Köten, 2014). Seksenli yıllarda dışarda fuhuş yaparken yakalanan travesti ve

transseksüeller saçları kazınarak İstanbul dışına sürgün edilmişlerdir (Öz, 2009). Bu yasaktan en çok etkilenenlerin başında, transseksüel kimliğiyle Bülent Ersoy olmuştur. Ancak Bülent Ersoy'un kimlik mücadelesi krizi, Türk Medeni Kanunu'na "cinsiyet değiştirme" ile ilgili bir ibarenin eklenmesine vesile olmuş, böylece, cinsiyet değiştirmenin hukuken düzenlenmesi ve hukuk sistemine girmesi mümkün kılınmıştır (Kandiyoti, 2003; Kurtoğlu, 2013). Bülent Ersoy krizi, her ne kadar LGBTT Hareket içinde sanatçının resmi söylem ve düzenle ters düşmemek uğruna cinsiyet değiştirdiği iddiasıyla eleştirilse de (Ertür ve Lebow, 2013), heteroseksist bir toplumun tabulaşmış önyargılarını kırmak ve dönemin "lubunya"larına cesaret vermek açısından Türkiye'deki LGBTT Hareketin tarihine önemli bir ivme kazandırmıştır. 1990'lı yıllarda geçmişten çok da farklı olmayan dışlama, ayrımcılık ve ötekileştirme mekanizmaları devlet desteğiyle hız kazanmıştır. Devlet eliyle gerçekleştirilen dışlama pratiklerinin en somut görünümü, o zamanlar bir eşcinsel-travesti-transseksüel gettosuna dönüşen Beyoğlu-Taksim çevresinin, İstanbul'un 1996 yılında Habitat-II Kongresi'ne ev sahipliği yapacak olması üzerine başlatılan "soylulaştırma" girişimleri sonucunda, transseksüellerin Ülker Sokak'tan kolluk kuvvetleri ve mahalle sakinlerinin işbirliğiyle sürülmesinde berraklaşmıştır (Selek, 2014). 1993 yılında Ülker Sokak'ta vuku bulan mekânsal dışlanma, 2000'li yılların başında Ankara-Eryaman bölgesinde, yine travesti ve transseksüellerin kolluk kuvvetleri tarafından sürülmesiyle tekrar etmiş, yerleşim yeri sakinleri transseksüel sürgünlerine büyük destek vermiştir (Erol, 2011).

Türkiye'deki LGBTT Hareketi, böylesi bir toplumsal ve politik iklimde ilk oluşumlarını gerçekleştirmeye başlamıştır. Türkiye'deki LGBTT Hareketi bir anlamda "kendi cinsine dönük insanların kendilerini yaratma tarihi" olarak da okunabilir (Erol, 2011). Hareketin, 1980 sonrasında şehirleşmenin arttığı, iletişimin kolaylaştığı bir ortamda,

reel politik sürecin bir sonucu olduğu söylenebilir (Partog, 2012). Nitelim eşcinsel kimliğin politikleşmesi, 1980 sonrasında parti tüzüğünde feminizm, ekoloji, antimilitarizm, ateizm ve LGBTT (Duru, 2002) gibi geniş bir yelpazeyi kucaklayan Radikal Demokrat Yeşiller Partisi'nin kurulmasıyla başlangıç yapmıştır (İlaslaner, 2014). Yeşiller Partisi'nin girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmış olsa da, bu partiden LGBTT Hareketine kalmış olan, 1987'de polislin travestilere uyguladığı şiddeti protesto eden 37 travestinin parti lokaline sığınarak yaptığı açlık grevi eyleminin, Türkiye'de ki ilk eşcinsel eylemi olmasıdır (Erdoğan & Kötek, 2014: 106).

Türkiye'de LGBTT görünürlüğünün ilk görünürlüğünün başladığı dönem, 1990'lı yıllara tekabül etmektedir. Türkiye'nin ilk LGBTT örgütü, İstanbul'da 1993 yılında kurulan *Lambdaİstanbul* olmuştur. Kamu ahlakına aykırı olma suçundan, 2006 yılına kadar devam eden hukuk mücadelesinin sonucunda tüzel kişiliğini almayı başarmıştır. 1994 yılında *Kaos GL* adıyla yayın hayatına başlayan ilk süreli LGBTT dergisi, Ankara'da Kaos GL Derneği olarak 2005 yılında ilk resmi LGBTT derneği olma statüsündedir. Doksanlı yıllara tekabül eden bir diğer oluşum, İzmir'de kurulan *Siyah-Pembe Üçgen Derneği'dir* (Partog, 2012). LGBTT derneklerin çoğalması 2000'li yıllar ile mümkün olmuştur. 2011'de Diyarbakır'da *Hebun LGBT*, Eskişehir'de *MorEl LGBT*, 2007'de İstanbul'da trans erkeklerin oluşturduğu *Voltrans*, *İnterseksüel Şalala*, *Listag Aile Grubu* bu derneklere örnektir (İlaslaner, 2014). Bunların dışında metropol şehirlerin üniversite bünyelerinde de çeşitli oluşumlara gidilmiştir.

2000'li yıllarda küresel LGBTT örgütlerinin politik tavrının yerele yansıdığı görülmektedir. Nitekim, 2001 yılında ilk kez 1 Mayıs gösterilerine ve Savaş Karşıtı Harekete katılarak, küresel duruşun emekçi yanlısı ve antimilitarist niteliği ile bağ kurulmuştur (Partog, 2012). Öte yandan, sol gruplarla, feminist gruplarla ve çeşitli sivil

toplum kuruluşları ile kurdukları bağ küresel LGBTT ağlarıyla ortak hareket ettikleri sonucuna götürmektedir (İlaslaner, 2014). LGBTT örgütlerin sol kanada yakın durmalarına rağmen Türkiye solu için bu bireyler “kapitalizmin artığı” olarak görülmüştür (Perinçek, 2000). Az sayıda da olsa bazı sol fraksiyonların LGBTT örgütlere verdiği destek ise, genel anlamda “ezilenin” yanında olma amacından kaynaklanmakta olduğu iddia edilmektedir (Partog, 2012).

LGBTT Hareketin çıkış noktası olan toplumsal dışlanma ve kabul görmeme, her yıl düzenlenen *Antihomofobi (Homofobi Karşıtı) Buluşmalar*'da protesto edilmekte, toplumu oluşturan heteroseksüeller empati kurmaya, farklı cinsel yönelimler ve kimliklerin kabulüne davet edilmektedir. Öte yandan, ilki Haziran 2003'te düzenlenen Onur Yürüyüşü, 1969'daki Stonewall Ayaklanmalarını anmak ve o dönemin ruhunu diri tutmak amacıyla uygulanmaya devam etmektedir (Erdoğan & Kötek, 2014).

LGBTT örgütlenmesinin görünürlüğü açısından Haziran 2013'teki Gezi Olayları'nın olumlu etkisi büyüktür (Erdoğan & Kötek, 2014; İlaslaner, 2014). Gezi Olayları, toplumsal kesimlerin LGBTT bireylere olan önyargılarını ve olumsuz algılarını kırabilmeleri bağlamında LGBTT bireyler ve diğer muhalif gruplar arasında bir köprü işlevi görmüştür. En somut simgeleri olan “*Gökkuşluğu Bayrakları*” ile direnişe katılan bu bireyler, toplumsal muhalefet içinde görünür olmayı başarmışlardır.

Sonuç itibariyle Türkiye'deki LGBTT Hareketi, ilk zamanların “kırılgan siyasi politik tepkilerinden daha atılgan bir tavra doğru ivme kazanmış, evlerde ve barlarda yapılan toplantılar artık örgütlerin kendilerine ait kültür merkezlerinde yapılmaya başlanmıştır” (Partog, 2012). Ayrıca, hareketin küresel dili, “patoloji yerine gurur, gizlenme yerine direniş hallerine bürünmüştür” (Spargo, 1999/2000), “coming out” ile

saklandıkları dolaplardan çıkan LGBTT bireyler heteroseksizmin dayatmacılığına karşı durarak, tek cinsellik biçiminin bu olmadığını, “susma haykır, eşcinseller vardır” ya da “buradayız, alışın” gibi sloganlarla açığa vurmaya çalışmaktadır.

1.2.3. LGBTT Hareket İçinde Trans Aktivizmi

Türkiye’de öteki cinselliklerin modernist kimlikler bağlamında varoluş mücadelesi 1980’li yıllara tekabül etmektedir. Nitekim, 1980’li yılların “marjinalleştirilen” “sıradışı” bireylere uyguladığı zulüm, “ötekileştirilenlerin” tepki vermesine yol açmıştır. O dönemde siyasilerin ve medyanın toplumun dikkatini yönelttiği marjinaller, daha çok “homoseksüel” ve kadın kılığına girmiş” erkekler olmuş; eşcinsel, biseksüel ve trans erkeklerin varlığı, “tehlike oluşturmadıkları” düşüncesiyle görmezden gelinmiştir (Gürsu & Elitemiz, 2012).

80’li yılların başında transseksüellerin en önemli sorunu, devletin yasal mevzuatta belirttiği tüm koşulları ve cinsiyet geçişi operasyonlarını tamamladıkları halde, pembe kimlik almak konusunda işlerin yokuşa sürülmesi olmuştur. Ancak, Bülent Ersoy krizi özelinde, dönemin cumhurbaşkanı Turgut Özal’ın girişimiyle cinsiyet geçişi süreçlerinin yasallaşması ve kadın kimliğine “vatandaşlık” düzeyinde geçiş yapma imkanı doğmuştur (Gürsu & Elitemiz, 2012). Türk Medeni Kanunu’nda yapılan düzenleme “mahkemelerin bir devlet hastanesinden alınacak, üzerinde cinsiyeti kadın ya da erkek yazan sağlık kurulu raporuyla nüfus kayıtlarında değişiklik yapılması kararını vermelerine imkan sağlıyor ve kişiye sağlık raporunda yazan cinsiyete/toplumsal cinsiyete özgü nüfus cüzdanı verilmesi için yeterli görülüyordu” (Kurtoğlu, 2013).

Transseksüellerin LGBTT bireyler arasında görece daha dezavantajlı bir konumda olmaları, 1993 yılında İstanbul Beyoğlu’nun Cihangir Mahallesi Ülker

Sokak'tan, semti "soylulaştırma" idealiyle sürülmeleri (Selek, 2014); öte yandan 2000'li yılların başında da Ankara Eryaman'dan sürgün edilmeleriyle gerçeklik kazanmaktadır (Gürsu & Elitemiz, 2012). Mekânsal dışlanmaya en fazla maruz kalanlar, buldukları yerleri "kirlettikleri" düşünülen transseksüeller ve travestiler olmuştur.

Transseksüellerin görece daha fazla "marjinalleştirildikleri" Türkiye'de, LGBTT Hareket de odak grup olarak öncelik verdiği bir transseksüel oluşumunu gerekli görmüştür. "*Pembe Hayat*" olarak isimlendirilen Türkiye'nin ilk transseksüel-travesti odaklı derneği, 2006 yılında Ankara'da kurulmuştur (Savcı, 2012). Dernek kendini "Türkiye'de yaşayan trans bireylerin başta nefret suçları, ayrımcılık, polis şiddeti olmak üzere maruz kaldıkları hak ihlallerine karşı mağdurlara doğrudan destek sunan ve bu sorunların bertaraf edilmesi için sistematik savunuculuk çalışmaları gerçekleştirilen bir sivil toplum örgütü" olarak tanımlamaktadır. Dernek, trans bireylerin sorunlarını içeren üç ayda bir yayın yapan "*Lubunya*" adını verdikleri bir dergi aracılığıyla örgütlü mücadelesini güçlendirmektedir. Derneğin kazanım haline getirmeyi istediği temel hedeflerin başında, seks işçiliğinin yasalaşarak devlet güvencesi altına alınması gelmektedir (Pembe Hayat Derneği, t.y.) Nitekim, büyük çoğunluğu seks işçisi olan ve fuhuş yapan trans kadınlar açısından bu talebin gerçekleşmesi önem arz etmektedir.

Trans kadınların "ötekinin de ötekisi" olarak mücadele ettikleri gerçeği, LGBTT Hareket içinde de özellikle "politikleşmiş" gey ve lezbiyenler arasında kabul görmediğine yönelik, Pembe Hayat aktivisti Buse Kılıçkaya'nın "*LGBTT Hareketini T Cetveli İle Değerlendirmek*" (2010a) isimli raporunda ifşa edilmiştir. Bu raporda, "LGBTT örgütlerinde transseksüellerin bilgisayar kullanmayı ve yabancı dil konuşmayı bilmedikleri gerekçesiyle istihdam edilmediği, LGBTT Hakları Platformu'nda sadece iki transın yer aldığı, LGBTT örgütlerinin eylem ve çalışmalarını trans seks işçilerinin gece çalışıyor

olduğu gerçeğini yok sayarak planladıkları, birçok LGBTT etkinliğinin yapıldığı mekana transların alınmadığı, eşcinseller arasındaki transfobi konusunun yok sayıldığı gibi çeşitli eleştiriler gündeme getirilmiştir” (Erdem, 2012). *T Cetveli Raporu*, Türkiye’deki örgütlü trans aktivistlerin LGBTT Hareketi içinde ötekileştirmeye maruz kaldıklarının eleştirisidir. Bu dışlayıcı tutum, bir anlamda, mücadele içinde marjinalize edilmenin bir sonucu olarak transların, gey ve lezbiyen odaklı örgütlenmelerin dışında yer alan “trans odaklı” olduğu bilinen *Pembe Hayat LGBTT Dayanışma Derneği* veya *Voltrans Trans Erkek İnisiyatifi* gibi sivil toplum kuruluşları etrafında birleşmelerine “haklı bir sebep” olarak değerlendirilebilir. Nitekim, aynı raporun sonucunda, LGBTT’nin sonundaki TT’nin simge olarak, “vitrini süsleme” amaçlı yer almanın çok daha ötesinde, Hareket’e somut kazanımları olduğunun altı çizilmektedir (a.g.e., 2012).

Transseksüellerin Türkiye’deki LGBTT mücadele içindeki konumları, hem toplumda en fazla “itici” bulunan ve şu anda hala kabulü en zor “sıradışı” kategori olarak, hem de örgütlenmelerin kendi içsel süreçlerinde en az “sahiplenilen” grup olarak, tam anlamıyla “ötekinin de ötekisi” olarak çifte ayrımcılığa maruz kalmaları üzerinden şekillenmiştir. Ancak, son zamanlarda söz konusu gerçeğin transseksüeller ve “queer” üzerine odaklanan akademisyenler ve aktivistler tarafından sıklıkla dile getiriliyor olması, gey ve lezbiyenlerin “tekelinde” yürütülen mücadelenin kabuklarını kırarak biseksüel, interseksüel, transseksüelleri de içine alan daha geniş bir yelpazeye uzanması yönünde bir gelişim gösterdiği ifade edilmektedir. Bir anlamda, dışlanmaya somut bir tepki vererek karşı duran transseksüeller, LGBTT Hareket’ten dışlanan birçok “aykırı cinselliği” sahiplenmesi olarak yorumlanabilen “queer” duruşun en görünür aktörleri olarak değerlendirilebilir. Queer teori ve anlayış üzerine başka bir başlık altında daha ayrıntılı bir tartışma yürütülecektir.

I.3. Kimlik, Queer, Heteronormativite Ve Toplumsal Cinsiyet

I.3.1. Sosyal Teoride Kimlik Tartışmaları

İnsanın “kim olduğuna” yönelik merakının ontolojik varlığının farkına vardığı süreçle başladığını, dolayısıyla tarih kadar eski olduğunu ve hala süregelen, dozu gittikçe artan bir niteliğe sahip olduğunu söylemek yanlış olmaz. Nitekim, kimlik, en temel düzeyde bireyin “ben kimim” sorusuna verdiği cevapların toplamıdır (Metin, t.y.). Kişinin, kim olduğuna dair bulduğu cevaplar, onu diğerlerinden ayıran, biricik, eşsiz kılan göstergelere işaret etmekte, kimliğin “kişiye özgü” yönüne vurgu yapmaktadır. Kimlik duygusu öncelikle, “kendini diğer insanlardan ve şeylerden farklı, özgün olarak tanımlama ve dolayısıyla ‘kendi’ olanı ve olmayanı ayırma yeteneğidir” (Kaypakoğlu, 1997).

Kimlik kavramı, Batı dillerinde Latince'nin *idem* kökünden türetilen *identite-identity* kelimesine eşdeğer olarak “özdeşlik-aynılık” kavramlarına tekabül etmektedir. Bu bağlamda kavramın, mensubiyet ve aidiyete dayalı, bir “aynılaştırma” pratiğine denk düştüğü dile getirilmektedir (Kılıçbay, 2003). Kılıçbay aynılığa dayalı kimlik tanımının aslında öbür yandan “farklılaşmaya” da çağrışım yaptığını hatırlatarak, kimliğin paradoksal bir içeriğe sahip olduğuna vurgu yapmaktadır:

Her özdeşlik alanı, öyle olmayana, öyle tasarlanmayana, yani öteki(leri)ne nazaran konumlandırılmak ve oluşturulmak zorundadır. Oysa, bu negatif bir inşadır. Yani ne olunduğu değil, ne olunmadığı üzerine oturtulan, plansız, programsız, tutarsız, ancak tarihsel ve ekonomik olabilen, toplumsallığı her zaman yapay kalmaya, kurgulanmaya muhtaç sakat bir mimaridir. Öte yandan, kendi kimliğinin inşa aynası olan “öteki” de zaten hem kendini negatif bir şekilde inşa etmiştir, hem de bu kimlik cephesi tarafından inşa edilmektedir [...] sonuçta tüm kimlik tanımlar, birbirlerinin aynalarında hem kendilerini, hem de diğerlerini inşa ederlerken, aslında hepsi birden tahrip olmaktadır (Kılıçbay, 2003).

Kılıçbay'ın vurguladığı “içerirken dışlama” mekanizması olarak “ben/öteki” dikotomisinin, kimliğin vazgeçilmez “kurucu unsuru” olarak önemli bir konumda yer aldığı kabul edilmektedir (Türkbağ, 2003). Nitekim, kimliğin en somut görünümü, “ben” ve “öteki” arasındaki diyalektik ilişkiye dayalı, karşılıklı olarak döngüsel bir biçimde birbirini var etmek üzerinden şekillenmektedir. Kimliğin ötekilik üzerinden kurgusu, başka bir başlık altında daha ayrıntılı olarak, ilişkiselliklerinin diyalektikliği bağlamında yeniden tartışılacaktır.

Kimlik kavramının modernist bilimin akademik sahalarında ilgi nesnesi haline gelmesi, kavramın “popüler” hale gelmesine yol açmıştır. Kimlik kavramı, psikoanalistler, sosyologlar ve sosyal psikologlar tarafından, multidisipliner tanımlamalar bağlamında literatürde “ego, self, ego-identity, personel identity (bireysel kimlik) ve psiko-social identity (sosyal kimlik) gibi farklı türevlerle anlamı genişletilmiştir (Köknel, 1981).

Modern toplumların varlık sahasında yer alan kimliklerin bazıları hükmeden olarak başat konumda iken, bazıları da hükmedilen olarak tabi konumdadır. Başat kimlikler toplumla bütünleşip kabul görürken, tabi kimlikler de dışlanma ve aşağılanmaya maruz kalarak ötekileştirilmiştir (Yurdigül, 2008). Başat kimliklerin kendini diğer kimlikler karşısında üstün konumda tutup, diğer kimlikleri olumsuzlama eğiliminde olması (Bilgin, 2001), bazı kimliklerin hiyerarşinin en tepesinde yer alarak öteki kimliklere kendi konumuna göre değer biçmesiyle sonuçlanmaktadır. Örneğin, bu çalışma açısından iktidar sahibi olan kimlikler, heteronormatif düzene ayak uyduran merkezi cinsellikleri kapsamakta; aynanın öteki yüzünde yer alan, heteronormatif kimliklerin ötekisi olarak konumlananlar ise eşcinsel, biseksüel, transseksüel, queer gibi “marjinalize edilen” kimlikler yer almaktadır. Bir başka tahakküm biçimi de, hegemonik erkeklik kimliğinin diğer erkeklik tanımları arasında kendini “rol model” olarak dayatması, dolayısıyla da

“davaya ihanet eden erkeklikleri” (Segal, 1990/1992) kapı dışarı etmesi bağlamında berraklaşmaktadır.

Kimlik olgusunun yaşamın farklı yönleri ve gerçekliklerine tekabül eden farklı boyutları mevcuttur. Bütün insanlar içlerinde bağlılık içinde savaşıyor, potansiyel olarak çelişik bir dizi kimlikle yaşarlar (Karaduman, 2010). Kimliğin bireysel, toplumsal, ulusal, siyasal, kültürel, ekonomik, genetik ve cinsel olmak üzere birçok bileşeni mevcuttur (Aşkın, 2007; Yurdigül, 2008). Ancak bu çalışmanın konu bağlamı ekseninde, genel olarak bireysel ve sosyal kimlik üzerinde durduktan sonra, çalışmanın odak noktasını oluşturan cinsel/cinsiyet kimliğine vurgu yapılacaktır.

Kimlik sorunsalı, genellikle bireysel/kişisel kimlik ve sosyal kimlik olarak iki kategoride sınıflandırılmaktadır (Kaypakoğlu, 1997; Yurdigül, 2008). Kişisel kimlik, bireyin sosyal yapının özel bileşimlerine dahil oluşu ile yüklendiği roller, özellikler, yetkililerdir (Yurdigül, 2008). Kişisel kimlik, hayaller, duygu, heyecanlar ve güdülerle tanımlanabilir (Kaypakoğlu, 1997). Bireyin dış dünyaya veya diğerine, ayrı bir varlık olarak karşılığın da “ben” ve “ben değil” ya da “ben” ve “diğeri” ayrımında kurulur (Bilgin, 2001). Bu tanımlamalar ışığında kişisel kimliğin çoğunlukla duygu dünyasını referans alarak ve kendiliğini ötekinin varlığında tanımlayarak oluşturduğu sonucuna varılmaktadır.

Bir diğer kimlik boyutu olan sosyal kimlik, “kişinin cinsiyet, yaş gibi bio-psikolojik kategorilere; etnik, bölgesel, ulusal vd. gibi sosyo-kültürel gruplara aidiyete; sosyal rol ve statülere ve politik, felsefi inanışlara bağlanmasına ilişkin olarak ortaya çıkar” (Kaypakoğlu, 1997). Sosyal kimlik, sosyal modellere, değerlere, normlara uyum gösterme eğilimindedir, diğerinin beklenti ve yargılarını yansıtan kültürel kod ve betimlemelerle

biçimlenmiştir (a.g.e., 1997). Kuramın oluşturuçularından Tajfel'e göre (1982), sosyal kimlik, "bireyin benlik algısının, bir sosyal gruba ya da gruplara üyeliğe yüklediği değerden ve duygusal anlamlılıktan kaynaklanan parçasıdır". Bu kapsamda, sosyal kimliğin bir gruba dahil olma bağlamında aidiyet ve mensubiyet ilişkisini içerdiği ve kişinin grubu referans alarak kolektif bir kimlik yapılanmasına gittiği söylenebilir. Sosyal kimliğin vurgu yaptığı bir diğerkimlik biçimi olan "toplumsal kimlik", bireyin ait olduğu toplumsal çevrenin değerlerine, normlarına, akıl yürütmesine, sanatına, diline, dinine, gelenek ve göreneklerine ve diğerkurumlara karşı geliştirdiği bir aidiyet biçimini ifade eder (Özdemir, 2001). İçinde bulunduğumuz sosyal ortamların bizlere neyi nasıl yapacağımızı söyleyen belirli normları vardır. Sosyal varlıklar olarak bizler, "sosyal onay" almak için dayatılan normlara ayak uydurmak zorunda kalabiliriz (Karaduman, 2010). Sosyal ve toplumsal kimliklerin, insanın yapıp ettiklerini toplumdaki diğerbireylerin onayına sunarak kabul görmesi ve bu bağlamda benlik saygısının şekillenmesini doğrudan etkilediği görülmektedir. Nitekim, trans kadının "erkeklikten taviz verip" öteki cins olarak karşısında yer alan kadın kimliğine bürünmesi ya da eşcinsel erkeğin kadınlarla değil de hemcinsleriyle ilişki kurması, toplumsal onayı hak etmek bir yana, sırf "marjinal" kimlik ve yönelimleri sebebiyle dışlanma ve ayrımcılığa maruz kalmaları ve bu bireylerin benlik saygılarında zedelenmeye yol açması muhtemel sonuçlardandır. Aidiyet hissi, kişinin özsaygısını yükseltmek adına önemli bir ihtiyaçtır. Aitlik, kişinin marjinalize edilmesinin önüne geçmek için araç olarak kullanılabilir. Eşcinsel yönelimli birinin sosyal onaydan mahrum kalmamak adına eşcinselliğini bastırıp, kendilerini "sapına kadar erkek" olarak tanımlayan hegemonik erkekliğin normlarını kabul edip icra etmesi, tam olarak "ait olmama", "dışlanma" korkusunun yarattığı bir sonuç olarak değerlendirilebilir.

Çalışmanın öznesini oluşturan trans kadınların da toplumsallaşma sürecinden geçtiği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, bu grubun da toplumsal kimlik inşalarını ve sosyal kimliklerini hakim cinsiyet kültürünün ataerkil ve hegemonik söylemleri içinde oluşturdukları, bu bağlamda trans kadın kimliğinin cinsiyet kültürü tarafından dışlanırken içerildiğini, ötekileştirirken eklemlediğini söylemek mümkündür. Nitekim toplumsal cinsiyet normlarına biyolojik bedenlerinden beklenenin tam aksini uygulayarak karşı duruşları, onların hakim söylemden kovulmalarına, öte yandan hissedilen toplumsal cinsiyetin bedensel formasyonuna geçiş yaparak yeniden dahil edilmelerine “olanak sağlandığı” söylenebilir. Cinsiyet kültürü içinde, toplumsallaşma ekseninde trans kadın kimliğinin nasıl bir gelişim ve inşa sürecine tanıklık ettiği farklı bir başlık altında değerlendirilecektir.

Kimlik arayışının tarihsel süreçte nasıl bir seyir izlediği, geleneksel, modern ve postmodern toplumlarda nasıl bir anlam yüklendiği, bu bağlamda kimlik tartışmalarının bugünkü durumuna vurgu yaparak, değişen kimlik anlayışları üzerinde durulacaktır.

I.3.1.1. Geleneksel, Modern ve Postmodern Dönemde Kimlik Sorunsalı

Kimlik arayışı, tarihsel süreçte insanın kendini anlamlandırma çabasının bir sonucu olarak, kişinin “kendini doğadan ayırmasıyla” başlayan süreçten bu yana devam etmektedir. Ancak, kimlik arayışının bir sorunsala dönüşerek çeşitli disiplinlerin ilgi alanına girmesi, tam olarak modernitenin bir sonucudur. (Akça, 2005; Aşkın, 2007; Karaduman, 2010). 19. yy’da yavaş yavaş yayılmaya başlayan bireysel kimlik duygusuna dayanan “bireyin kendine özgü karakterinin olduğu” görüşü modernleşmenin ve bireyselleşmenin sonucu olarak değerlendirilmektedir (Karaduman, 2010). Nitekim, insanın Heidegger’ci anlamda “dünyaya fırlatıldığı” andan itibaren kendisinin “kim

olduğuna” yönelik bilme arzusu, onu Tanrı’yı aramaya, tapınmaya, inanç sistemlerine ve ideolojilere dahil olmaya, kendini, ırksal, etnik, cinsel gibi farklı bağlamlarda tanıtmaya zorlamıştır. “Tarih içinde hemen her zaman var olan, ama sosyal düşüncenin gündemine ancak yakınlarda giren ve henüz teorileştirilme düzeyi düşük kalan ‘kimlik’(ler) sorunsalı” (Kılıçbay, 2003), “tüm sosyal bilimlerdeki en karmaşık ve en tartışmalı sorunlardan biridir. Bunun nedeni kuşkusuz, kimliğin çok boyutlu olması ve her bir boyutuyla da farklı bir bilim dalının ilgilenmesidir. Bunlar arasında antropolojiden sosyolojiye, psikolojiden tarih ve hukuka kadar pek çoğunu saymak olası” (Türkbağ, 2003) diyerek, kimliğin özellikle modern dönemlerin popüler problemi olarak akademik camiada ilgi uyandırdığına vurgu yapılmaktadır.

Modern öncesi kimlik anlayışı daha çok, ait olunan aile, klan, soy gibi gruplarla özdeşleşmeye giden “kollektif kimlikler” olarak tanımlanırken, modern zamanların kimlik algısı, toplumsal yaşamın merkezine geçen bireyin yaşam deneyimlerini odak alan “bireysel/kişisel kimlik” yapısına dayanmaktadır (Möngü, 2013). “Bu dönemde [modern öncesi] insanlar kendilerini biricik varlıklar olarak değil, daha çok bağlı oldukları dini, etnik vb. gruplarla tanımlamışlardır (Türkbağ, 2003). Geleneksel toplumlarda insanlar, bireyci düşüncenin henüz baş göstermediği toplumsal ilişkilerde, grup aidiyetine önem vererek, kendilerini özellikle aristokrat/köylü, sahip/köle gibi sınıfsal; Hıristiyan, Yahudi, Müslüman ya da pagan gibi dini; beyaz, siyah, sarı gibi ayrımlar ekseninde ırksal ve Doğulu/Batılı gibi kültürel aidiyetler çerçevesinde tanımlama yoluna gitmişlerdir. Söz konusu ayrımlar ve sıfatlar, kollektif bir aidiyeti içeren, çoğunlukla tek bir ortak nokta üzerinden temellenen kimlik kategorileridir. Ancak modernitenin dönüşümüne uğrayan birey, yeni toplumsal düzende, kollektif bağlarından mümkün olduğunca sıyrılma yoluna gitmiştir.

Kimlik sorunsalı, modern zamanların bir ürünü olarak, geleneksel toplumlardaki inanç ve kader temelli kimlik anlayışının aksine, tanrı odaklı düşünüş şeklinden birey odaklı düşünüş şekline geçmiştir. Modernizmle birlikte kimlik hareketi, devingen, çok katlı, öz düşünümsel, değişme ve yeniliklere açık hale gelmiştir (Kellner, 2001). Modernizmle değişen insan anlayışı, yeni toplumsal yaşamın bireye yüklediği sorumluluklar, roller ve statüler, kimliğin çerçevesini çizmekte ve gelenekselliğin katı-durağan kimlik anlayışı yerine hareketli, çoklu ve değişken bir kimlik anlayışına bırakmış, ‘kimliğin inşa edilmekten öte aranarak bulunacak bir şey olduğu’ fikri kabul edilmiştir (Karaduman, 2010). Bu bağlamda 1970’lere tekabül eden yeni toplumsal hareketler içinde yer alan “eşcinsel kimlik mücadelesi” de, modernizmin “kimlikleri dayatma” ideolojisinden etkilenererek kimliğin hazır konular olarak bulunamayacağı, dahası başkaları tarafından “lütfedilemeyeceği”, ancak ve ancak mücadele ile “aranarak bulunacağı” gerçeğini kabul etmenin bir dışavurumu olarak değerlendirilebilir. Yeni toplumsal hareketlerin etkili olmaya başladığı 1960 ve 1970’li yıllar da modernizmin kitleleri işçi hareketleri, milliyetçi hareketler gibi ortak değerler üzerinden birleştirme çabası, postmodernizmin “farklılıkların kutsanması” idealiyle yerini, kürtaj hakkı, eşcinsel hakları, çevre hakkı gibi taleplere ve ırksal, dilsel, etnik grup siyasetlerine dair mücadelelere bırakmış; bu sayede, empoze edilmiş ya da uyarlanmış kimliklere başkaldırı olarak tanımlanan kimlik politikaları ile kimlik kavramı sorunsallaşmış ve siyasallaşmıştır (Sönmez-Selçuk, 2012).

Öte yandan, kimlik yapılarının dönüşümü üzerine yapılan çalışmalarda, modern dönemdeki kimliklerin postmodern dönemle birlikte yapısal ve kurgusal bağlamlarda farklılaştığı üzerine bir konsensüs mevcuttur (Akça, 2005; Bilgin, 2001; Karaduman, 2010; Özgüngör, 2009). Postmodern dönemin meta anlatıların reddine

dayanan duruşu ve makro kuramların kuşatıcılığını, “tek gerçeklikmiş” gibi dayatılmasını eleştiren bakış açısı, onu, sabit, sürekli, tutarlı bir kimlik anlayışının var olamayacağı sonucuna götürmektedir. Nitekim, gerçekliğin çok boyutlu, görelî ve değişken yapısını referans alan postmodern düşünce, “öznelerin” de çok katmanlı, iç içe geçmiş, girift, kompleks ve değişken, çoğul kimliklere sahip olabileceğini savunmaktadır. “Farklılık, bölünmüşlük, çeşitlilik ve özgün olmanın yüceltildiği postmodernizmin kimlik inşasında modern düşüncenin tersine belirsizlik, heterojenlik, görecelik, parçalanmışlık kavramları [...] hakimdir” (Möngü, 2013).

Postmodern anlayışa göre kimlik, tüm toplumsal bileşenleriyle birlikte bir bütün olarak değerlendirilmeli, etnik kimlik, toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf, cinsel tercih gibi diğer bileşenlerden ayrı tutulmamalıdır (Akça, 2005). Diğer bir deyişle, farklılıkların görmezden gelinerek ortak bir potada eritilmesini dayatan modernist anlamdaki “tekçi” kimliklere meydan okumaktadır. Nitekim, postmodernistler, modernist söylemin dikotomik dahil etme ve dışlamaya dayalı ötekileştirme pratikleri bağlamında “logo-merkezci” bir anlayışla “modern, beyaz, erkek Kartezyen kimlik” profilini yücelterek, bu tanımlamanın dışında kalan bütün kimlikleri ikincil konuma ittiği eleştirisini yapmaktadırlar (Keyman, 2000). Genel olarak “modern kimliklerin” ulus devlete dayalı aidiyetler bağlamında “milliyetçi”, işçi sınıfının kapsayıcılığı bağlamında “emek eksenli”, deri rengi referansıylâ “ırkçı”, kadın-erkek ikililiğine dayanarak “cinsiyetçi” gibi makro söylemler üzerinden dışlama ve içermeye, biz ve ötekine, egemen ve tabi olana denk düştüğü, bu bağlamda modern kimliklerin makro kapsayıcı yapısının, kimliğin, tek bir “ortak yöne” vurgu yaparak diğer farklılıkları görmezden geldiği sonucuna varılabilir. Bu eleştiri kapsamında, modernitenin sınıf, ulus gibi temel kavramlarının buharlaşp, yerlerini ırk, cinsiyet, etnisite

gibi tikel kimliklerin alarak, kimlik tanımlamalarındaki referansların ulusal kimlik yerine cemaat, dil grupları ve cinsel gruplara yönlendirildiği sonucuna varılabilir (Möngü, 2013).

Kimlik tartışmalarının temelinde, geleneksel, modern ve postmodern dönemsel konjonktürleri içerek biçimde yapısal dönüşümlerin gerçekleşmekte olduğu, kimlik tanımlarının giderek muğlaklaştığı, müphem niteliklere büründüğü, çoklu dinamikler etrafında şekillendiği, hatta giderek “kimliksizleşmeye” dayalı bir formata dönüştüğüne dair ortak yargılar yer almaktadır. Geleneksel toplumun “kollektif” kimliği, modern zamanların “bireysel/kişisel” kimliğine dönüşmüş, ardından da postmodern dönemde birlikte değişimin yönü parçalı, çoklu, değişken ve belirsizliğe doğru evrilmiştir.

I.3.1.2. Kimlik Tanımında “Öteki”nin Vazgeçilmezliği

Kimliğin, bir “özdeşlik mi ya da benzemezlik mi olduğu” (Kılıçbay, 2003) tartışması, kimlik sorunsalının odağında yer alan uzlaşmazlıklardan birini teşkil etmektedir. Örneğin, en kaba ayırtırmayla, kadın kimliği, diğer kadınlarla biyolojik, duygusal, düşünsel, toplumsal ve kültürel birtakım ortak eksenlerde buluşma ve özdeşim kurma mekanı iken; öte yandan erkek kimliğinden de farklılaşma ve ayrışma mecrası olarak tanımlanmıştır. Bu algıya göre, kadın kimliğinin paraleli kadınlar, zıddı ise erkeklerdir. Bu bağlamda düşünüldüğünde kimlik, “bazı insanlarla nelerimizin ortak olduğuna ve bizi başkalarından neyin farklılaştırdığına ilişkin ait olma sorunu” (Weeks, 1998) olarak açıklanabilir. Anlamsal ve imgesel bağlamlarda birbirini dışlayan olarak resmedilen dikotomiler, aslında “var olabilmek” için birbirlerinin varlığına ihtiyaç duyarlar. Her “ben”, kaçınılmaz olarak ötekisini yaratırken, “ötekisi” ile göbek bağı koparamaz. Ki Namaste’nin dikkat çektiği bağlamda (Delice, 2004’te belirttiği üzere), birbirini dışlarken var etme gerçekliği, örneğin, homoseksüellerden tiksindiğini ve nefret

ettiğini söyleyen bir maçonun, kendisini tanımlamak için kadınsı bir homoseksüele ihtiyaç duyması; nitekim maçonun kendisinde mevcut olduğunu iddia ettiği heteroseksüellik ve erkeksiliği, ancak “mevcut olmayan” homoseksüellik ve kadınsılık sayesinde dile getirebilmesinde somut bir biçimde görülebilir.

Kimlik “bir süreç olarak, bir anlatı olarak, bir söylem olarak daima öteki’nin konumundan anlatılır” (Hall, 1998). “Ben kimim” sorusuna cevap arayan insan, daima “olmadığı şey ya da kişi” üzerinden yola çıkmaktadır. Kimlik üzerine yapılan çalışmaların vazgeçilmez kavramı olarak öteki (Akça, 2005; Bilgin, 2001; Canbay-Tatar, 2012; Connolly, 1991/1995; Karaduman, 2010; Mönkü, 2013; Nahya, 2011; Sönmez-Selçuk, 2012; Şeker & Şimşek, 2011) modernitenin “logo-merkezci” bakış açısıyla şekil almıştır. Logomerkezci anlayış, “modern, beyaz, erkek Kartezyen kimlik gibi mutlak idealler yaratırken, öte yandan, “geleneksel”, “siyah”, “kadın”, “öteki” gibi merkezdeki temel ilkeye ikincil olan ve bu ilkedен türeyen karşıtlıkları kurmaktadır (Sönmez-Selçuk, 2012). Culler’e göre (Sönmez-Selçuk, 2012’de belirttiği üzere), “anlam/biçim, tin/beden, sezgi/ifade, liberal/metaforik, doğa/kültür, kavranabilen/hissedilebilen, pozitif/negatif, aşkın/ampirik, ciddi/gayriciddi” gibi karşıtlıklarda ilk terim “logosa” aittir ve daha iyi bir konumu ifade etmektedir; ikinci terim ise bir düşüşe vurgu yapar. Bu anlamda logo-merkezcilik, ilk terime öncelik verir ve ikinciyi, birinci ile ilintili bir şekilde onun kusuru, yokluğu, görünümü ya da aksaması olarak görmektedir. Sonuç olarak “öteki” logosun ikinci terimine karşılık gelerek, ilk terimin kutsallığı ve yüceliğinden yoksun olmanın “sonuçlarına katlanmak” zorunda bırakılmaktadır. Bu yoksunluğun sonuçları, dışlanma, ayrımcılığa uğrama, yok sayılma, görmezden gelinme, damgalanma, etiketlenme gibi “marjinalleştirme” pratiklerinde açığa çıkmaktadır. Heteronormatif cinsiyet/cinsellik

düzeninin dışında yer alan “kenar cinsel kimliklerin” ötekileştirilme, marjinalize edilme, söylemden kovulma, damgalanma pratiklerine ayrı bir başlık altında yer verilecektir.

Ötekileştirmenin tarihi, “elbette”, neredeyse her toplumsal olgunun kökünün dayandırıldığı Antik Yunana kadar gitmektedir. Dünyayı 'bizler' ve 'ötekiler' diye ikiye ayırarak ötekileri aşağılama, küçümseme ve yok saymaya çalışmanın ilk örneği olarak Eski Yunanlılar, kendileri gibi konuşmayanların konuşmalarını “*ba ba*” gibi koyun melemesine benzettikleri için, onlara Barbar ismini takarak “farklı olanlara” karşı ayrımcılığın ilk uygulayıcısı olarak bilinmektedirler (Özbey, t.y.). Yunan dilindeki “allos” kelimesi “yabancı” anlamına gelerek ötekileştirilen bireyler için kullanılmıştır. Benzer şekilde, Latince’de öteki, “yabancı” anlamına gelen “alius” kelimesine karşılık gelmekte; Yunanca’daki “allos” ve Latince’deki “alius” kavramlarının zıddı, “aynı” anlamına gelen “idios” ve “idem” kavramlarıdır (Nahya, 2011). Sonuç olarak ötekiliğin kurgulanmasında yabancılık ve barbarlık ile yakından bağ kurulduğu anlaşılmaktadır.

Türkçe’de “öteki” kavramı, “konuşulmakta veya göz önünde tutulmakta olandan geride kalan” (Türkçe Sözlük, 1969) olarak açıklanan “öte” kavramından türetilmiştir. “Öte” ifadesi ise birden çok anlama sahip olmakla birlikte, “konuşanın, temel olarak aldığı bir şeyden daha uzak olan yer veya şey” (a.g.e., 1969), anlamıyla “öteki” kavramına temel oluşturmaktadır. Kavramın bu anlamı, geridelik ve arkadalık çağrışımları yaparak, anlamsal olarak bir mesafeyi ifade etmektedir (Nahya, 2011).

Öteki kavramının etimolojik kökeninden de anlaşıldığı üzere, kavramın içeriği yoğun bir biçimde “farklılık” vurgusuna dayanmaktadır. Ancak söz konusu farklılaştırma eylemi, çoğunlukla olumsuz bir içeriğe sahiptir. Yunanlıların mirası olarak, “o günden bu yana, farklı toplulukları onların dillerinden, dinlerinden, yaşama biçimlerinden, kültürlerinden, fiziksel görünümünden ya da derilerinin renginden yola çıkarak 'ötekiler'

olarak tanımlamak ve yeri geldiğinde onları günah keçisi ilan edip düşmanlaştırmak kökleşti ve kurumsallaştı” (Özbey, t.y.). Öteki’yi tanımlamakta kilit noktayı oluşturan farklılık/bizden olmayan vurgusu, kimlik sorununda “kendini” tanımlamanın orijini oluşturmaktadır. Öteki’nin konumunun hayatiliği, “‘ben’ ancak ‘öteki’ ile var olabilirim. Çünkü ben, *o olmayanım*.” (Karaduman, 2010) ifadesinde açığa çıkmaktadır. Çünkü “ben, öteki’nin bakışında yazılıdır” (Hall, 1998).

Farklılaşma üzerinden inşa edilen ben/biz ve öteki/onlar ayrımı, negatif değer içerikli hiyerarşik bir kategorilendirmeye işaret etmektedir. Kimlik inşası sürecinde, kendinde olan ve olmayana dayanarak yapılan kurgu, son derece normal sayılan biyolojik, kültürel, toplumsal, sınıfsal, ideolojik farklılıklara olumsuz değerler atfederek farklılığı bir “tehlikeye” çevirir. Başka bir deyişle, var oluşlar arasındaki son derece doğal farklar birbirini taban tabana zıtlayan “karşıtlık/tezatlık” ilişkisine dönüşmüştür. Söz konusu “karşıtlık” anlam içeriği itibariyle, dışlama ve yabancılaşma pratiğini beraberinde getirmiştir (Öz, 2011). Bu gerçeği Connolly, “kimlik var olmak için farklılığa ihtiyaç duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür” diyerek dile getirmektedir (1991/1995). Başka bir deyişle farklılık, ontolojik anlamda varlığını ispatlamak için, kendinde olanı yüceltip kendinde olmayana da aşağı gören bir ideolojinin aracı olmuştur. Ötekileştirme sürecindeki farklılık imgeleri, aşırı olumsuz önyargılar, stereotipler ve kimi zaman damgalama şeklinde karşımıza çıkmaktadır (Nahya, 2011). Hiyerarşik sistem, “ben/biz/yerli olan, kural koyan, konuşan, yazan, akılcı olan, sınırları tanımlı ve katı olan; Öteki/onlar/yabancı, kurallara tabi olan, dinleyen, okuyan, öznenin yaptığı planlamaya uyması beklenen, duygusal olan, sınırları değişebilir-muğlak olan ve özneye göre esnek olan” (Kundakçı, 2013) şeklinde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda, “ben/biz” kategorisi sakin, naif bir ev sahibi, “öteki/onlar” kategorisi ise düzen bozma

eğilimli, saygısız ve tehlikeli misafirler olarak yorumlanabilir. Burada, Bauman'ın (1991/2003) “müphemlik” kavramı, Öteki'nin muğlak, belirsiz, tanımsız, kategorilendirilemez, tanımlanamaz, sınıflanamaz niteliğine uyarlanabilir. Nitekim, “ne idüğü belirsiz” Öteki, daima “düzen bozma potansiyeline” sahiptir. “ ‘Biz’ ne kadar istikrarsızlık getirmeyecek olan, düzenin yeniden üretimini sağlayan ve bu nedenle toplumun var oluş amacına uyansa, “öteki” de o kadar düzen bozma, istikrarsızlık getirme, düzenin işleyişini sağlayan gelenek, yasa ve normların içini boşaltma potansiyeline sahip olan, yani tehlikeli olandır” (Kundakçı, 2013).

Öteki'nin değişmez kaderi, ötekileştirme pratiğinin ötekiyi bir “günah keçisi”ne dönüştürme işlevinde yeniden üretilmektedir. Agamben'in *Kutsal İnsan*'ında (1995/2001) açıklandığı üzere bazı hayatlar, “kutsal olanın” sürekliliğini devam ettirmek açısından “kurban” olarak feda edilebilir. “Biz” kategorisinde konumlandırılan “kutsal” uğruna, “Öteki” kategorisindeki “kurbanın” düzenin gidişatına çomak sokma gerekçesiyle cezalandırılışı “kurbanın haklı imhası” olarak, müstehak görülmektedir. Nitekim, “ ‘biz’ ne denli iyi ise ötekilerin payına düşen kötü olmaktır” (Şeker & Şimşek, 2011). Düzensizlik ve kaosun sebebi olarak “günah keçisi” (Girard, 2005) olarak damgalanan “ötekiler”, diğerlerinin kötülüklerinden ve hatalarından arınmak için suçladıkları ve bu yolla kendi kötülüklerini örtbas etmeyi başardıkları bir düzeneğe olanak tanımaktadır (Karaduman, 2010).

Heteronormatif cinselliğin dışında konumlandırılan bütün Ötekiler, heteroseksüel aile yapısının temel alındığı “kutsal düzene” çomak sokan “müphem” (Bauman, 2003) bireyler olarak, tarih boyunca fakat özellikle de modernist ideolojiyle toplumun “günah keçileri” (Girard, 2003/2005) ve düzen bozucuları damgalamasıyla

düzenin devamlılığı gerekçesiyle “kutsal uğruna kurban edilmekten” (Agamben, 1995/2001; Tuğrul, 2008) kendilerini kurtaramamışlardır.

Kimlik inşasındaki Öteki, farklılığın karşıtlığa dönüşerek olumsuz bir içerik yüklendiği andan itibaren, orijinde yer alan kimliğin devamlılığı, sürekliliği ve kutsiyetini muhafaza etmek uğruna söylemden kovularak ve dışlanarak “ötekileştirilmeye” maruz kalmaktadır. Merkezi kimliklerin mevcudiyeti bağlamında hayati bir öneme sahip olan “öteki” kategorisinin, “diğeri-yönelimli” perspektiften dolayı çemberin dışına itilmesi, Öteki’nin değişmez kaderi olmuştur. Bu yüzdendir ki, Öteki, günah keçisi, kurban, yabancı, tehlikeli, müphem, tuhaf gibi negatif çağrışımlarla yüklü anlamların mecrası olmuştur. Bu bağlamda, heteroseksist düzenin “bozucuları” olarak trans kadınlar, “normallerin bakış açısıyla” müphem ve tuhaf olarak “ürkütücü” bulunmuş, biyolojik cinsiyetinin dayattığı cinsel kimliğe uymayarak, “toplumsal cinsiyet bozanlık” (Butler, 1990/2008) yapmış, düzenin işleyişini protesto etmiştir.

Sosyal teoride kimlik problemi hala hararetli tartışmalara konu olmakla birlikte, kimliğin vazgeçilmezliğine yönelik bakış açısı eskisi kadar kuvvetli gözükmemektedir. Çağımızın insanları birbirlerini ulusçu, etnik, dini ve cinsel kimlik üzerinden tanımlamaya devam etseler bile, postmodern döneme özgü parçalı, çelişkili, değişken ve çoğul kimliklerin etkisinde bir kendilik tanımlarına gittikleri söylenebilir. Kimliklerin saf ve sabit olamayacağı ve her kimlik inşasının mutlaka başka kültür ve Öteki kimliklerden etkilenen “melez yapısına” vurgu yapan çalışmalar, çoğu zaman bizi peşinden sürükleyen bir “kimlik yanılısamasına” düştüğümüze dikkat çekmektedirler. Bu bağlamda, bundan sonraki bölümde “kimliğin imkansızlığını” ve kimlik kategorilerinin yıkılmasını savunan Queer Teorinin temel savları ve teorisyenlerinin bilgi dağarcıkları ekseninde “Queer” kimlikler/kimliksizlikler tartışılmaya açılacaktır.

I.3.2. Queer Teori ve Queer Kimlikler

I.3.2.1. Bir Gereklilik Olarak “Queer” Anlayış

Modernist anlamdaki sabit, değişmez, net ve verili kimlik tanımları, postmodern anlayış tarafından çoğul, değişken, muğlak, belirsiz bir forma büründürülerek yerle bir edilmiştir. Postmodern dönemde kişi, modern zamanların birey profili olarak tanımlanan, ne istediğinden emin, ne olduğunu bilen, ideolojik düşünen, belirli bir ahlak ve din anlayışına mensup, siyasi fikri net, kadın ya da erkek cinsiyetlerinden biri olan ve heteroseksüel “olmak zorunda” değildir artık; postmodern kişinin, “özne olmak” uğruna seçmek ya da inşa etmek zorunda olduğu bir kimlik tanımına ihtiyacı yoktur, nitekim onun “özne olmak” gibi bir derdi de kalmamıştır. Postmodern kimliklerin muğlaklığı ve akışkanlığı “özgür ve spontane bir ben vurgusuyla kurduğum ve ürettiğim şeyin ta kendisiyim; öyle ki şimdi böyleyim, ama daha sonra farklı olabilir ve kendimi farklı bir biçimde yaşarım” (Funk, 2004/2007) cümlesinde açıkça ifade edilmektedir. Bu bağlamda postmodern zamanlar, “dışarda bırakılanların” içeriye davet edilmeleri bağlamında bugüne kadar tanımlanmamış, anlaşılmak istenmemiş olan “var oluşların” özne olmak ya da kimliğe bürünmekten ziyade, “kendilik” tanımlarını ortaya koymalarının tarihsel ve toplumsal zeminini oluşturmuştur. Söz konusu değişime verilebilecek en somut örneklerden biri, Eşcinsel Hareket’in geçirdiği yapısal, düşünsel ve eylemsel dönüşümdür. Eşcinsel Hareket, başlangıçta hedef aldığı “kimliklenme” idealini şu günlerde “Queer” kavramsallaştırmasıyla kimliksizleşme/kimlikleri reddetme noktasına vardirmiştir. Söz konusu yapısal ve düşünsel evrimin gerekçeleri, dinamikleri ve bileşenlerinin tartışılması, LGBTT Hareketinin bugün vardığı noktayı anlamlandırmak açısından yararlı olacaktır.

Queer, kelime anlamı itibariyle, Türkçe’de garip, tuhaf, yamuk anlamlarına gelmekte, İngilizce’de ise eşcinselleri aşağılamak üzere kullanılan, argo dilde “ibne” sözcüğüne tekabül etmektedir (Yardımcı & Güçlü, 2013). Queer kuramın önde gelen teorisyenlerinden Butler (1993/2014), “Queer terimi, amacı isimlendirdiği özneyi utandırmak ya da bu utandırıcı çağırma üzerinden özne üretmek olan dilsel bir pratik olarak işlemiştir. Queer, gücünü tam olarak suçlama, marazileştirme (patolojikleştirme) ve hakaret ile ilintili bir hale gelmesini sağlayan yinelenmiş atıf üzerinden türetir” diyerek, kavramın yapılandırıldığı kişiyi negatif bir bağlam üzerinden damgalamaya hizmet ettiğine vurgu yapmaktadır. Öte yandan, kavramın “normal” olanı alt üst eden içeriğinden kaynaklı “hiza bozduğuna” ilişkin bir atıfla, “yoldan çıkmış”, “çıkıntı”, “sapkın”, “ayrık” gibi negatif anlamlı isimlendirmelerle anıldığı da olmuştur (Erdem, 2012). Kelimenin ilk anlamıyla düşünüldüğünde damgalama ve ötekileştirmeden ibaret olan bu nitelendirmelerin oluşturduğu Queer kuramın temelinde de, “acayip, tuhaf, yamuk, anormal, iğrenç ve aşağılık olana; normatif alanın dışında kalana, bu alanın dışında bırakılana, normu ihlal edene bir gönderme” (Yardımcı & Güçlü, 2013) manası yer almaktadır. Queer kuramın odağında nelerin oturduğu tartışmasına ilerleyen satırlarda ayrıntısıyla değinilecektir.

Başlangıçta, ABD’de eşcinselleri yaftalamak ve hakaret etmek için kullanılan dışlayıcı bir etiket olarak Queer, 1990 yılında kurulan LGBTT örgütlenmesi “Queer Nation”un kavramı bilinçli, politik sahiplenişinin ardından, heteronormatif düzene karşı olanların simgesi haline dönüşmüştür. Queer Nation’ın tuhaf, acayip, eksantrik, şüpheli, iğreti, dengesiz, kötü, değersiz gibi karşılıkları olan Queer kelimesini bilinçli ve stratejik olarak sahiplenışı, Queer politikalarının benzerliğin aksine farklılığı esas alan, asimilasyona karşı çıkan, “normal davranma ve görünme” fikrini protesto eden, adeta

“sapkınlık” ithamını bilinçli olarak kucaklayan tavrına işaret etmekte, “biz buradayız, biz “Queer”iz, buna alışın” sloganıyla da farklılık, mevcut düzene karşıtlık ve farklılıktan gurur duymak şeklinde açığa çıkardığı tepkiyle, heteroseksist düzenin onu ötekileştirmesini alaya alarak kışkırtıcı bir dille “dışarda kalmayı” tercih etmesinin ilanı olarak okunabilir. (Delice, 2004).

Queer aktivizminin hangi sebeplerden ötürü vücuda geldiğini, “neden bir Queer teoriye ihtiyaç duyulduğunu” tartışmak, Eşcinsel Hareket ile bağlantısını açığa çıkarmak anlamında işlevsel olacaktır. Queer aktivistleri, 1990’lı yıllarda mevcut lezbiyen ve gey hareketini, çoğunlukla biseksüelleri, transseksüelleri, travestileri, sadomazoşistleri, yani arzusunun nesnesi sabit olmayan “normal” görünmeyen ve davranmayan insanları dışlayan son derece sınırlayıcı bir kimlik politikası yürüttükleri gerekçesiyle eleştiriye tabi tutmuştur (Delice, 2004). Bu eleştirel duruş, travesti, transseksüel, biseksüel, sadomazoşist lezbiyen ve geyler, butch (erkeksi) ve femme (kadınsı) rollerini benimseyen lezbiyenler ve daha nice ayrıksı cinselliğin, Batıda LGBTT mücadelesinin dışında bırakıldıkları gerekçesiyle Queer politikanın doğmasına yol açmıştır (Erdem, 2012). Bu bağlamda Eşcinsel Hareket, orta sınıf, beyaz, eşcinsel erkeğin ve kadının sesini duyurduğu bir oluşum olarak, ırk, etnisite ve sınıf bağlamlarını dikkate almaması üzerinden eleştirilirken (Delice, 2004), Queer Hareket de, anaakım lezbiyen ve gey politikalarının reddettiği drag, fetişizm, sadomazoşizm gibi öğeleri bünyesinde barındırmıştır (Stevens, 2011). Eşcinsel Hareket’in dışladığı “aykırı cinselliklerin” hangi sebeplerle hor görüldüğüne Queer aktivist Tuna Erdem şu şekilde yorum getirmiştir:

Biseksüeller yaratılmaya çalışılan sabit cinsel yönelim için bir sorundular. Transseksüeller fazla görünür, fazla göze batan bir durumdaydılar, ticari seksle, yani kabul edilemez olarak yaftalanan başka bir cinsellikle fazla içli dışlıydılar. Üstelik cinsel yönelimleri de kafa karıştırıcıydı. Örneğin kadından erkeğe bir

transseksüelin, kendine gey demesi gibi durumlarda, siyasetin üzerine inşa edileceği net kimlik kategorileri sarsılmaktaydı. *Butch* ve *femme*'ların heteroseksüelleri taklit ettiği, lezbiyenleri heteroseksüelliğe dönüştürdüğü öne sürülüyordu, sadomazoşistlerin ise daha vahim bir biçimde ataerkil ve militarist düzenin olmazsa olmaz koşulu olan şiddeti kucakladıkları düşüncesi gündeme gelmekteydi. Bu dışlama söylemi, farklı gerekçelere dayandırılrsa da, sonuçta egemen kültürün hiyerarşisi olduğu gibi yeniden üretilmekteydi (Erdem, 2012).

Sonuç itibariyle Erdem'in de ifade ettiği üzere, Eşcinsel Hareket'in kimlik politikası yürüten siyasi duruşlu gey ve lezbiyenlerin dışında kalan öteki cinsellikleri çeşitli gerekçelerle dışarda bıraktığı net olarak görülmektedir. Bu tutumunun altında yatan nedenin kendisi de Queer muhalefet tarafından ayrı bir eleştiri bombardımanına tutulmuştur. Eşcinsel Hareket'in eşcinselliğin doğasına ilişkin özcü tutumları, eşcinsel pratiklerin insanın kendi tercihi olamayacağı ve akli başında herkesin seçim hakkına sahip olduğu taktirde heteroseksüel olmayı tercih edeceği yönündeki inanca (Erdem, 2012), bu bağlamda da heteroseksüel yönelimin onaylanması ve eşcinselliğin utançla bağdaştırılmasına yol açtığı iddia edilmektedir. Bu tavır, Sullivan tarafından Erdem 2012'de belirttiği üzere), LGBTT Hareketi'nin, asimilasyon yanlısı olarak egemen kültüre kabul edilmek ve onunla bütünleşmek amacıyla olması ve bu sebeple de bütünleşilmeye çalışılan egemen kültürün kendisini sorgulamamak, eleştirmemek; öte yandan Gamson tarafından da (Erdem, 2012'de belirttiği üzere) bu kültürü özenilecek, ulaşılmaya çalışılacak bir merteye olarak tanımlama yolunda olması üzerinden suçlanmasına yol açmıştır. Amerika'daki eşcinsel kimliğin gelişimi üzerine çalışan John D'Emilio da (Stevens, 2011'de belirttiği üzere), Hareketin başlangıç yıllarını kapsayan 1950'li ve 60'lı yıllarda ortaya çıkan gey ve lezbiyen örgütlenmelerin “eşcinsel davranışı kınayan bir topluma kendilerini adapte etme ve uygun davranışın normatif standartlarına gey varoluşlarını uyarlama gereksinimi duyduklarını” ifade etmiştir. Söz konusu “kalıba girmenin en önemli gerekçesi, hastalık olarak tanımlanan eşcinsel arzuya haklı ve meşru

gerekçeler sunarak “kimlik kazandırma” ideli olarak değerlendirilebilir. Kimlikleşme arzusu o denli baskındır ki, bu uğurda eşcinsellerin adını kötüye çıkarma potansiyeli taşıyan diğer bütün cinselliklerin marjinalize edilmesi Eşcinsel Hareket açısından Makyevelist bir tutumun sonucu olarak yorumlanabilir.

Queer’i vücuda getiren belki de en önemli argümanı, Eşcinsel Hareket’in neredeyse kutsiyet atfettiği kimlikleşme idealinin “iktidarı yeniden üretmeye” hizmet ettiği gerekçesiyle topa tutulması olmuştur. Queer siyaset, sabit ve mutlak anlamda tanımlanan tüm kimlikleri sorgulama eğilimi taşımaktadır. Nitekim, başlangıçta sabitlik içermeyen fakat zamanla sabitleşen bütün kimliklerin diğer kimlikler üzerinde hegemonya yaratması ve bireyleri baskılaması ve sınırlamasının kaçınılmaz olduğu düşünülmektedir (Öz, 2010). Söz konusu argüman, Foucault’un “söylem”, “iktidar”, “tahakküm”, “direniş” kavramlarıyla desteklenmiştir. Eşcinsel Hareket’in başlangıçta “sesini duyurmak”, veya “yasakları kaldırmak” gibi özgürlükçü söylemlerinin, Foucault’un da belirttiği üzere, direnişin her an tahakküme dönüşebileceği gerçeğinden hareketle, heteronormatif cinselliğin dışında yer alan diğer var oluşlar üzerinde hakimiyet kurmaya çalışmasına dönüştüğü ifade edilmektedir (Delice, 2004). Bu bağlamda, grup üyeliği ya da kolektif kimlik veya cinsel kimlik gibi genel anlamda kimlik kavramlarının dışlayıcı olabileceği, hiyerarşi ve baskı kurabileceği tehlikesinin altı çizilmektedir.

LGBTT Harekete eleştirileri ekseninde Queer’in kendini tanımladığı bir diğer nokta, Queer’in LGBTT Hareketi’nin aksine orijine eşcinselliği değil, “cinselliğin” kendisini konumlandırmasıdır. Queer siyasetin asıl sorunu, eşcinselliğin karşıtı olarak heteroseksüellik değil, heteroseksizmin sınırlanmaya çalıştığı “cinsel çeşitlilik”tir. Heteronormatif cinsellik, “hareket alanı olmayan, herhangi bir çeşitlemeyi dışlayan, kişiler arasındaki farklılıkları yok sayan ve cinselliği kendini ifade alanı olarak algılamayı

olanaksızlaştıran bir tektipleştirmedi” (Erdem, 2012). Kadın ve erkeğin birleşmesinin tek genel geçer cinsiyet yasası olduğunu dayatan heteronormativite, “norm”alleştirilen, insan doğasının gereği olarak sunulan bir içeriğe sahiptir. Bu anlamıyla da, “normal” olanın icra edilmesini dayatırken, heteroseksüel matrisin dışında konumlananları “anormal” ilan etmeyi görev edinmiştir. Queer teori tam da bu noktada, “sadece toplumun normallik anlayışını değil, normal davranış diye bir şey olabileceği fikrinin kendisini protesto eder” (Warner, 2013). Delice (2004), Queer kuramın ana eksenini, heteroseksüelliğe karşıt olarak tanımlanan homoseksüel, gey, lezbiyen kimliklerden çok, “heteroseksüel hegemonya” olarak tanımlamaktadır. Genel anlamda Queer kavramsallaştırmasına duyulan ihtiyaç, LGBTT Hareketi’nin, dönemsel jargonla Eşcinsel Hareket’in heteronormatif cinselliğin dışında kalanları kucaklamak konusundaki yetersizliği olmuştur. Bu eksiklikten hareketle Queer, toplumsal düzlemde yaşam hakkı tanınmayan ve mücadele içinde söz hakkı verilmeyen marjinalize edilmiş aykırı cinsellikleri, normal davranışın ve hatta normallik fikrinin tam karşısında yer alarak şemsiye bir terim olma sorumluluğunu yüklenmiştir. Argümanlarını genel olarak LGBTT Hareketi eleştirdiği noktalar üzerinden geliştiren Queer anlayış, mücadelenin odağa oturttuğu “eşcinsel kimlik kazanımı” uğruna verdiği çabanın, diğer “aykırı cinsellikleri” görmezden gelmeleri yönünde takındıkları tavrı kıyasıya eleştirmiştir. Bu çalışmada, söz konusu eleştirilerin kısmen haklılığını teslim etme gerekliliğini vurgulayarak, Eşcinsel Hareketin genel anlamdaki “kimliklenme” arzusuna yöneltilen tepkilerin dönemin koşullarının göz ardı edilerek dile getirildiği düşünülmektedir. Bu noktada, psikiyatrik bir hastalık olarak damgalanan, öte yandan AIDS belasıyla daha da marjinalleştirilen ve neredeyse yaşam hakkının ellerinden alındığı bir politik ve sosyal ortamda, eşcinsellerin lanse edildiklerinin aksine “öcü” değil diğer “normal” insanlar gibi konuşan, düşünen, sevinen, üzülen insanlar olduklarını ispatlamak

için giriştikleri kimlik mücadelesinin “can havliyle” verildiği gerçeği itibariyle eksik ya da yanlış noktalarının gayet doğal olabileceğinin unutulması, bu bağlamda da yapılan eleştirilerin dönemsel koşulları hatırlamayı hareketten fazlasıyla “mükemmelliyet” beklendiği yönünde bir karşı eleştiri geliştirilebilir.

Öte yandan, bugün “Queer” olmayı arzu etmek, diğer bir deyişle “kimliksizleşmeyi” talep etmek, öncelikle kimlik mefhumunu deneyimlemek, kimliğin sınırları ya da herhangi bir kimlik taşımanın yarattığı sıkıntılar ile hemhal olmaktan geçmektedir. Başka bir deyişle, kimlik sorunsalının, “Queer” olmaya giden yolda bir sıçrama tahtası olarak işlev gördüğünü unutmamak gerekmektedir. Nitekim, kimliklerin politik tartışmalarda araçsal olarak kullanıldığı ve “kullanılması gerektiği” tartışmalarına Butler, cinsel kimliklere yönelik politik zeminlerde kendini “lezbiyen” olarak tanımladığını, ancak “lezbiyen” kategorisinin sabit bir oluşumdan ziyade, inşa edilen, değişken, belirsiz, çoklu ve parçalı bir oluşumu çağrıştırmasını talep ettiğini söyleyerek açıklık getirmiştir (Glover & Kaplan, 2000). Ancak, Butler’in kimlik mefhumu karşısındaki bu “araçsal hoşgörüsü”, kimlik sorunsalı hakkında eninde sonunda “baskıcı yapıların normalleştirici kategorileri ya da aynı baskının özgürleştirici mücadelesi adına düzenleyici noktalar da olsa, düzenleyici rejimin araçları” (Butler, 1990/2008) şeklinde yorum yapması ve mesafeli durmasına engel olmaz.

I.3.2.2. Queer Teori’nin Gelişimi

Cinsiyet ve cinsellik tartışmalarına yeni ve “sıradışı” bir çerçeve sunan “Queer Teori” adı verilen düşünce sistemini, çıkış noktasını her ne kadar LGBTT siyasetine yönelttiği eleştiriler ekseninde tanımlasa da, bugüne kadar gelen LGBTT Hareketi ile ihtilaf içinde olan ve LGBTT Hareketin kazanımlarını görmezden gelen, “ötekileştirici” bir

üslup kullanan bir bakış açısı olarak yorumlamak yanlış olacaktır. Nitekim, gerek aktivizm içinde gerekse de akademik dünyada her iki bakış açısı çoğunlukla iç içe ve yan yana kullanılmaya devam etmektedir. Bu gerçeklik Queer üzerine kafa yoran Spargo tarafından, Queer üzerine çalışan çoğu yazar ve hocaların her iki alan arasında gidip gelmekte olduğunu, çalışmalarını açısından stratejik açıdan uygun gördükleri terim ve kavramların bağlama göre bazen LGBTT ekseni bazen Queer perspektifli, bazen de ikisinin birden kullanıldığına vurgu yaparak (Spargo, 1999/2000), iki düşünce sistemi arasındaki ilişkinin karmaşıklığına ve kesinkes çizgilerle ayıramayacağı şeklinde dile getirilmektedir. Altı çizilen gerçeğin Türkiye’de yapılan çalışmalarda da görünür olduğu, Türkiye’deki LGBTT Hareketi’nin özellikle gey ve lezbiyen örgütlerinde Queer’le henüz yeni bir tanışıklık düzeyinin olduğu, tartışmaların daha ziyade kimlik/kimliksizleşme dikotomisi üzerinden yürütüldüğü (Partog, 2012), Hareketin odak noktasının Queer’in savunduğunun aksine cinsel çeşitlilik değil, heteronormativite ve homofobi üzerine inşa edildiği (Erdem, 2012) ifade edilebilir. Ayrıca, trans kadınların cinsiyet/cinsellik kurgularının analizine odaklanan kendi çalışmamda da, söz konusu ikiliğin, kimlik edinme ve kimliksizleşme tartışmasının çalışmaya yön veren argümanlar olarak birlikte kullanılması gerektiğini düşündüğümün de altını çizmem gerekir. Nitekim, trans kadınlığın bir kimlik olarak var oluşu mümkün olup olmadığı veya trans kadınlığın “Queer” anlamda parçalı, çoklu, katmanlı, müphem ve belirsiz bir “var oluşa” tekabül edip etmediğine götüren cevaplar, elbette ki her iki ihtimalin de sınanması ile mümkün olacaktır.

Queer aktivizminin ortaya çıkışı, daha önce de sözü edilen Queer Nation örgütlenmesinin ayrıksı cinsellikleri damgalamak için kullandıkları “Queer” etiketini bilinçli politik sahiplenmesinin ardından gelişmiştir. 1990’lı yıllara denk gelen bu politik duruşun arka planını, 1980’lerin sonlarına doğru, kendilerinden önceki gey ve lezbiyen

politikalarından farklı bir çeşit politik hareketlenme bununla paralel olarak ortaya çıkan akademik çalışmalar oluşturmaktadır (Delice, 2004). Akademik çalışmalara verilebilecek en erken örneklerden biri, 1969 yılında yayımlanan Paul Goodman'ın "*The Politics of Being Queer*" isimli kitabıdır (Yardımcı, 2012). Öte yandan Queer Teori denildiğinde akla gelen ilk isimlerin başında Eve Kosofsky Sedgwick ve 1990 yılında basılan "*Epistemology of the Closet*" (Dolabın Epistemolojisi) isimli eseri gelmektedir. Bu çalışmada "modern Batı kültürünün esas itibariyle her yönüne dair bir kavrayışın, yalnızca tamamlanmamış, fakat esas içeriği itibariyle modern homo/heteroseksüel tanımının eleştirel bir analizini kapsamama derecesinde tahrip edilmiş olduğu" (Sedgwick, 1990) gerçekliği savunulmaktadır. Bu tezin Queer Teori açısından önemi, cinsiyet ve cinsellik politikalarını tartışmak için yeni bakış açılarına ve farklı bir yöntemeye duyulan ihtiyaca vurgu yapmasıdır.

Aynı yılda yayımlanan ve Queer Teori için milat sayılan bir başka eser, Judith Butler'in "*Gender Trouble*" (Cinsiyet Belası) isimli çalışmasıdır. Butler, beden, cinsiyet, söylemsellik, olumsuzluk ve performatiflik gibi anahtar kavramlar üzerinden toplumsal cinsiyetin dayandırıldığı tüm ikili karşıtlıkları aşındırması bağlamında Queer Kuram'ın öncülerinden sayılmaktadır, (Çaylı-Rahte, 2010). Butler'in temel argümanı, özellikle Foucault'tan beslendiği düşünülen, cinsiyetin özcü, verili bir form olarak yaşanmasından öte, tarihsel ve toplumsal gerçeklikler nezdinde kurgulanan, inşa edilen, "performatif" yapısıyla yeniden ve yeniden dolaşıma sokulan bir oluşum olduğu fikridir (Direk, 2012). "*Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma*" makalesinde ise Queer'i alternatif bir kimlik oluşumu olarak algılamak değil, tam tersi, Queer'in tanımlanmaya, sabitlenmeye yanaşmayan, daima tartışılan ve sorgulanan bir çarpışma alanı olarak kalması gerektiğine yönelik inancını dile getirmektedir (Butler, 1998/2007). Queer Teori'nin mihenk taşlarından biri olarak Butler'in cinsiyet ve cinsellik üzerine görüşleri "trans kadın var

oluşu” ekseninde daha kapsamlı bir bakışla yeniden ele alınacaktır; şimdilik yalnızca Queer Teori’nin genel görünümüne sağladığı katkılara değinilmekle yetinilmiştir.

Queer Teori’nin temellerini atan çalışmalardan biri olarak kabul edilen, 1993 basımlı Gayle Rubin’in “*Thinking Sex*” (Cinsellik Düşünmek) isimli çalışmasında, heteroseksüellik dışındaki bütün cinsel deneyimlerin olabilecek en kötü olasılığı üzerinden tahayyül edilmesi ve bu bağlamda heteroseksizmin taçlandırıldığı bir “kültürel seks hiyerarşisi” yaratılması eleştirilmektedir (Rubin, 1993).

Queer Kuram’ın sac ayaklarından birini oluşturan bir başka isim, “*Fear of a Queer Planet*” (Queer Gezegen Korkusu) isimli kitabıyla Michael Warner’dır. Bu çalışmada toplumların Queer olana, başka bir deyişle sorgulayan, karşı duran, yeniden üretenlere karşı aldığı negatif tavrı ve Queer olma arzusunun yalnızca cinsel özgürlükle sınırlı kalmayıp bir yaşam tarzı, hayat felsefesi ve akademik bir yöntem olarak kapsamını gittikçe genişlettiğine vurgu yapılmaktadır. Bu çalışmada, Queer olarak damgalanmanın toplumsal yaşamın neredeyse bütün alanlarına nüfuz eden bir dışlanma ile karşı karşıya kalmak ile sonuçlandığı açıkça dile getirilmektedir:

Queer kendilik anlayışına yaklaşan herkes, şu ya da bu yolla damgalanmasının cinsiyet, aile, bireysel özgürlük mefhumları, devlet, kamusal konuşma, tüketim ve arzu, doğa ve kültür, olgunlaşma, üreme politikaları, ırksal ve ulusal fantezi, sınıf kimliği, hakikat ve güven, sansür, mahrem hayat ve bunun toplumsal görüntülenişi, terör ve şiddet, sağlık hizmetleri, ve bedenin taşınmasıyla ilgili yerel ve bölük pörçük olarak ama hep sonuçlarıyla birlikte kavga vermek anlamına gelir (Warner, 2013).

Son olarak Queer Teori’de çokça tartışılan bir diğer çalışma, Beatriz Preciado’nun “*Queer Çokluklar: “Anormallerin Politikası İçin Notlar”*” makalesinden söz etmenin yararlı olacağını düşünmekteyim. Bu çalışmanın odağında, bedenlerin çoklukları ve tanımlanamazlıkları referans alınarak, net ve sabit bir kimlik tanımına varılamayacağı

ifade edilmektedir. Preciado, “kadın olmayan *dykelar*, erkek olmayan ibneler, ne erkek ne kadın olmayan translar, sakallı kadınlar, çüksüz trans ibneler” gibi normal ya da anormal kategorik ayrımları alt üst eden performanslardan söz eder (Preciado, 2013). Söz konusu bedensel çoklukların, “onları belirli bir okunabilirlik ve anlaşılabilirlik çerçevesi içine sıkıştıran, adlandıran ve sınıflandıran (bilimsel) dilden, (bedensel) teknolojilerden taşıdığı, zorladığı, bozduğu, dönüştürdüğü ve saptırdığı” (Yardımcı, 2012), dolayısıyla sırf “norma uygun” belirli bir kalıba sokulmak uğruna bedenlerin asıl gerçekliklerinden uzaklaştırıldığı üzerinde durulmaktadır.

Queer Teori'nin 1990'lardan bu yana hızla gelişip yaygınlaştığını, Queer'in kelime anlamı olarak eşcinselliği vurgulamasının çok daha ötesine geçerek kapsamını olabildiğince yaygınlaştırdığını, bir hayat tarzı ve bir düşünme biçimi olarak, tıpkı Foucault'un “arkeolojik-soykütüksel” çalışma anlayışının artık bir akademik düşünme metoduna dönüşmesi gibi, günümüzde “sorgulama” esasına dayanan akademik ve felsefi bir yönetime dönüştüğünü söylemek gerekir. Bu bağlamda, cinsiyet ve cinselliğin sınırlarını aşarak, sanat, tarih, sosyoloji, psikoloji gibi birçok mecranın ilgisine mazhar olmuş ve bu bakış açısıyla çok fazla araştırma ve çalışma yürütülmektedir. Çalışmamın bu bölümünün, Türkiye'de henüz yeni tanışılan Queer Teori üzerine yapılmış çalışmalar ve Türkçe'ye çevrilmiş kaynaklarla sınırlı tutulduğunu, Queer Teori'nin oluşumuna katkı yapan çalışmaların özellikle Batı literatürü bağlamında çok zengin olduğunu belirterek, söz konusu teorinin burada verilenlerden çok daha fazlası olduğu hatırlatmasının yapılmasında fayda bulunmaktadır.

I.3.2.3. Queer: “Norm”alin İhlali ve “Kimliğin İmkansızlığı”

Queer politikanın felsefi düzlemi, postmodern anlayışla bağlantılı olarak bugüne kadar “görmezden gelinmiş olanın”, “yok sayılanın”, varlığı kabul edildiğinde “ortadan kaldırılmak istenenin” tarihi yazmak, köklerine ulaşmak, başka bir deyişle şu zamana kadar “yazılmamış olanı” yazmak üzerine kurulmuştur. Ancak, postmodern anlayışın “kenarda bırakılanları” merkeze çağırarak, tarihe gömülen hortlakları tarih sahnesine çağırma arzusundan ziyade Queer siyasetin derdi, bizzat “merkez” denilen yapıyı imha etmektir. Bu bağlamda, yapılmak istenen, “ayrık” cinsellikleri gey ve lezbiyenlerinkine benzer bir kimlik mücadelesiyle “kabul edilir” kılmanın tam aksine, farklılığı, “normsuzluğu”, engin cinsellik fantezilerini yaşatarak “cinsel çeşitliliği” mümkün kılmaktır. Bu amaç doğrultusunda Queer Teori’nin temel karşı duruşları olan “normal” sıfatı ve “kimlik” mefhumu ile olan ilişkisi tartışılacaktır.

Yukarıda verilen çalışmalar bağlamında Queer Teori’nin konu edindiği yaklaşımlara yönelik genel bir çerçeve sunulabilir. Kavramın ilk anlamıyla, cinsiyet ve cinselliğe yapılan vurgular bağlamında “Queer” anlayış, heteroseksüel matrisin dışında bırakılmış bütün “kenar cinselliklere” (Foucault, 1976/2010) kendilerini ifade edebilme imkanı sağlayan politik mecra olarak anlamlandırılabilir. Ancak, bu demek değildir ki Queer heteroseksizmi mutlak suretle dışlar. Queer’in karşı durduğu, “zorunlu heteroseksüellik”tir. Queer anlayışa göre “heteroseksüelliğe bir varoluş biçimi veya seçim olarak saygı duyulmalıdır; ama heteroseksüelliği destekleyen normların baskısı, başka türlü seçimlerin ve eğilimlerin özgürce yaşanmasını engelliyorsa bu normlarla mücadele edilmesi gerekir” (Direk, 2012). Bu bağlamda her heteroseksüel pratiğin dışlanmadığı gibi, her heteroseksüel olmayan pratik de sırf heteroseksüel değil diye koşulsuz kabul görmez (Erdem, 2012). Örneğin, çok eşli ve sadomazoşist bir heteroseksüel birliktelik

Queer olarak yorumlanabilir; öte yandan tek eşli kalacağına yönelik inanç besleyen ve seks oyuncaklarını itici bulan eşcinsel birleşme Queer olanın dışında yer alır. Burada temel alınan nokta, cinsel edimlerin cinselliğe dair norm ve kalıpları ihlal edip etmediğidir. Bu noktada “trans kadın” cinsiyet kurgusu ve cinsellik pratiğinin tam olarak “Queer” olan ile özdeşleştiğine vurgu yapılabilir. Nitekim, “penisi olan bir kadının” cinsel ilişki sırasında aktif konumda olması hem heteroseksüel hem de eşcinsel cinsellik kalıplarını yerle bir etmektedir. Queer’in esas derdi, sürekli tekrar edilerek “norm” haline gelen bütün cinsellik edimlerinin dayatmalarıdır; Warner’in deyişiyle, sadece normal davranış değil, “normallik” fikrinin kendisi sorgulanmaktadır (Erdem, 2012). Queer, “normali” ve “normalliği” sorgularken amacı “kenarda kalanın merkeze çağırılması değil” bizzat merkezin darmaduman edilmesidir (Yardımcı, 2012). Bu açıklamaya paralel olarak Queer Kuram’ın “genel olarak tüm insanların, özellikle de heteroseksüel olmayan insanların toplumsal olarak kısıtlanan özgürlüğünün önündeki zihinleri aşmayı hedeflediğini” (Direk, 2012) söyleyebiliriz.

Queer çokluklar göz önüne alındığında, neredeyse dünyada yaşayan insan sayısı kadar kimliğin ve daha da özeldede cinsel kimliğin var olabileceğini söylemek abartı olmayacaktır. Her bir öznel yaşam, özgün ve sınırları belirsiz, değişken, başka bir deyişle “müphem” varoluşları mümkün kılmaktadır. Nitekim, Queer Kuram’ın söylemek istediği tam da budur: “zaman ve mekandan bağımsız, mutlak bir cinsellik yoktur; tarihsel ve coğrafi koşullara göre belirlenen ‘cinsellikLER’ vardır” (Delice, 2004). Bu bağlamda, Modern Dünya’nın tahayyülü ve kurgusuna sığmayan ve tam da bu yüzden “toplumsal biraradalıkta” huzursuzluğun kaynağı olarak damgalanan yaşamları, Queer görüşün ilgi alanında yer almaktadır. Başka bir deyişle “müphemlik”, Queer’in anahtar kavramlarından birini oluşturmaktadır.

Modern Dünya, filozofların, siyasetçilerin, din adamlarının, ekonomistlerin, bilim “adamlarının” Bauman’ın ifadesiyle, “düzenli bir dünya” yaratma çabasının sonucudur. “Yasayıcı aklın” en büyük arzusu, dünyayı yapılandırarak, düzenleyerek, sınıflandırarak, adlandırarak ve kategorileştirerek “dosya dolabı ideali”ni gerçekleştirmektir. Oysa ki sınıflandırma eylemi başlı başına “dahil etme” ve “dışlama” mekanizmalarından oluşarak, doğası gereği dünyayı ikiye ayırmaktadır: Verilen isme uyan ve uymayan varlıklar. Bu ayırım, düzenli dünyanın kolayca okunabilmesini sağlamaktadır. Oysa “müphem olan” söz konusu dosya dolabı idealini tehlikeye sokarak, “yapıyı-düzeni bozan” yıkıcı faktörü oluşturur. Nitekim müphemlik, sınıflandırılmayan, adlandırılmayan, kategorileştirilemeyen, kısacası dosya dolabında hangi rafa konulacağına “karar verilemeyen” olanı ifade etmektedir. Bu anlamıyla, modern ve düzenli dünya açısından başlı başına rahatsız edici, huzur bozucudur. Başka bir deyişle müphem, düzenin ötekisi, modernliğin atık maddesidir (Bauman, 1991/2003). Transseksüel bireyleri işte tam da bu nokta üzerinde konumlandırabiliriz. Translar da toplumun ve düzenin yabancılarıdır. Transseksüel beden ve kimlik, hem kadın hem de erkek olarak herhangi bir ikili dikotomiye dahil edilemeyen, her ikisini de içeren aynı zamanda her ikisini de dışlayan, “kategorileştirilemeyen” yönüyle toplumsal düzenin “karar verilemezleri” arasında yerini almaktadır. Toplumsal düzende transseksüel birey, önyargı ve ideolojik bakış açısı olmaksızın en basit ifadeyle çıplak gözle bakıldığında bile bakan kişide ilgi uyandırır. Kişinin duygu durumu en hafif düzeyde şaşkınlık olur. Çünkü transseksüel birey, özelde de transseksüel kadın “sıradışı”dır. Normal olanın sınırlarını ihlal etmiş, “anormal” olmakla kalmayıp bir de “ne olduğu belirsiz” bir forma dönüşmüştür. Bakan kişi transseksüel için şunu düşünür: “erkeğe benziyor ama kadın gibi görünüyor...?” Bu yorumdaki muğlaklık apaçıktır. Çünkü modern düzenli toplumda transseksüel “kafa

kariştiricidir”. Bu anlamıyla düşünülduğünde, trans kadın varoluşu için söylenebilecek en gerçekçi ifade, herhangi bir kimliğe oturtulması mümkün olmayan, bütün verili kimlik formlarını ihlal eden bir niteliğe sahip olduğudur. Nitekim, biyolojik olarak erkek; duygusal, düşünsel, ruhsal ve psikolojik olarak kadın; cinsel ilişkide pasif ya da aktif konumların ikisini de deneyimleyebilen, çoğu durumda penisi olan bir kadın görünümünde tezahür eden varlığıyla, trans kadına ne kesinlik kadın ne de erkek denilebilir; ille de kimliğe büründürülmek isteniyorsa, ona kadınlık ve erkekliği aşan bir kavram olarak, gerçeğe en uygun ifadeyle “trans kadın” adı verilebilir. Ama nihayetinde transseksüellik, tam anlamıyla “Queer”e karşılık gelmektedir.

Queer Teori'nin bir diğer olmazsa olmazı “kimliksizleşme önerisi” ya da “kimliğin imkansızlığına” yaptığı vurgudur. Butler'in altını çizdiği haliyle özgürlük söylemiyle yola çıkmış olsa bile direnişin rahatlıkla tahakküme dönüşebileceğine duyduğu inanç, onun yalnızca cinsiyet kimliğine değil, ırk, ulus, sınıf gibi eksenler üzerinden tanımlanan her türlü mutlak ve sabit kimliği sorgulama eğilimi taşımaktadır. Queer Teori, “bir cinsiyetin diğerini ötekileştirmesi gibi, ırklar ve sınıflar arasındaki ayrımcılıkların, yani diğerini kendisine göre daha az değerli, daha farklı ve garip bularak dışlayan, küçümseyen, bir yaklaşımı anlatmakta olup, zaman içerisinde, ırkçılık, cinsiyetçilik, sınıfçılık gibi bütün ayrımcı tavırlara karşı duruşu savunanların ortak sloganı olmuştur” (Sofuoğlu, 2010). Eşcinsel Hareket'in de en başta heteronormatif ideolojiye başkaldırı olarak marjinalize edilmiş bütün kimlikleri savunma gayesinin, zaman içinde gey ve lezbiyenlerin diğer ayrık cinsellikler üzerinde kurduğu bir tahakküme dönüştüğü gerçeği, söz konusu kaygının gerçek hayattaki karşılığına referans olmaktadır. Bütün bunlarla birlikte Queer Teori'nin heteronormativite, toplumsal cinsiyet ve normlara karşı duruşu bağlamında ilgisini neye yönelttiği şu cümlelerde açıkça ortaya konmaktadır:

Cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim ve cinsel pratiklerle ilgili her tür etikete, dolayısıyla kimlik ve cinselliğin üzerine kurulduğu ‘apaçık’ her tür kategoriye karşı durur. [...]. Cinsiyetle ilgili algılarımıza damgasını vurmuş ikili düşünce yapılarına (cinsiyet/toplumsal cinsiyet; eşcinsellik/heteroseksüellik; kadınlık/erkeklik), bu yapıların beraberinde getirdiği uyumluluklara (kadın, kadın gibiye erkeğe arzu duyar) karşı, cinsiyet/toplumsal cinsiyet/cinsel yönelim kimliklerinin hiçbirinin ‘doğal’ olmadığını, tarihsel, kültürel ve toplumsal olarak kurulduğunu ve dolayısıyla iktidar ilişkilerinden bağımsız düşünülmeceğini savunur. Bu bağlamda ana soruları, cinsel kimliğin inşası, bu kimliklerin nasıl düzenlendiği ve bu kimliklerle özdeşleşmelerin (ne tür bir ben/bizi (nasıl) mümkün kıldığı ve/ya kısıtladığı etrafında yoğunlaşır (Yardımcı, 2012).

Queer Kuram’ın varlık sebebinin, en temelde cinsiyet ve cinsellik mefhumuna dair üretilen ve katılaştıran tarihsel, kültürel ve yapısal oluşumların ihlali ve norm fikri dışarda bırakılarak yeniden tartışılmasına yönelik açık çağrı olduğu ortadadır. Durudoğan (2011), Queer’i, toplumsal cinsiyetleri ve cinsellikleri ne olursa olsun herkesi homofobi ile kavgaları uğruna bir araya getiren, “kimlikleştirmeyen” bir ittifak olarak yorumlamaktadır. Queer’in kimliklere karşı dururken çoğu zaman LGBTT bireyleri ortak bir çatı altında toplayan alternatif bir kimlik önerisi olarak okuma tuzağına düşmek (Yardımcı & Güçlü, 2013) onun “kimliksizleşme” vurgusuyla taban tabana zıtlılaşmaktadır. Söz konusu yanlış anlaşılmanın özellikle Türkiye mücadelesindeki tezahürünü Erdem (2012), her seferinde uzun uzun lezbiyen, biseksüel, gey, travesti ve transseksüel diye sıralamak yerine, tümüne birden “Queer” diyerek, tümünü birden kısaca ifade etmenin bir yolu olarak kullanıldığına dikkat çekerek eleştirmekte; söz konusu algının zihinlerde “Q=LGBTT” formülasyonunu oluşturduğunu dile getirmektedir.

Queer üzerine söylenecek kuşkusuz çok daha fazla söz mevcuttur. Ancak burada, genel hatlarıyla Queer’in tarihsel arka planı, açığa çıkaran dinamik süreçler, Queer Teori’nin temel paradigmatları ve Queer aktivizminin LGBTT Hareket ile olan bağlantısı

ve bağlantısızlığı üzerinde durulmuştur. Son söz olarak Queer'in çıkış noktası olan cinsiyet ve cinsellik düzlemlerinin çok daha ötesine geçerek sanat, edebiyat, tarih gibi akademik disiplinlerde kalıplaşmış yargıları kırma yöneliminde olan perspektifiyle, bir yöntem ve metoda dönüştüğünü söylemek ve bu bağlamda şu günlerde popülerleştiğini söylemek yanlış olmaz. Bunun dışında, ırkçı söylemler, militarizm ve savaş karşıtlığı yönünde gelişen anti-empyralist ve anti-kapitalist duruşun, gelecekte Queer'in çok daha geniş toplumsal, politik, cinsel ve kültürel açılımlar yapacağı üzerine ipuçları sunmaktadır. Nitekim, 2010 yılında Butler'in Kaos GL'nin düzenlediği "Homofobi Karşıtı Buluşma"da yaptığı, "*Queer Yoldaşlığı ve Savaş Karşıtı Siyaset*" başlıklı konuşmasında, anti militarist bir tavırla savaş karşıtlığına çağrı yapmıştır (Kaos GL, 2011). Bu anlamda açılımlar sağlayacağı belli olan Queer siyasetin olmazsa olmaz koşulu, "normlaşmaya karşı durarak" sürekli güncellenmesi gerektiğidir. Bu konuda Butler (1993/2014), "Queer, müşterek bir mücadele sahası, bir dizi tarihsel düşüncenin ve gelecek tahayyülünün başlangıç noktası olacaksa, şimdiki zamanda asla tamamıyla sahip olunamayan, ama her zaman yeniden tertiplenebilen, bükülebilen, çarpıtılabilen, bir önceki kullanımdan, acil ve genişleyen siyasal amaçlar doğrultusunda, *queer*leşilebilen olarak kalmak zorundadır" diyerek, o anda gerçekliği olan herhangi bir durumun politik çıkarlar söz konusu olduğunda acilen duruma ayak uydurması ve yön değiştirme potansiyeline sahip olması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Bundan sonraki bölümde cinsel kimlik/cinsiyet kimliklerinin heteronormatif düzen ve toplumsal cinsiyet mefhumu bağlamında, Judith Butler'in kimlik ve toplumsal cinsiyet eleştirisi üzerinden tartışılacaktır.

I.3.3. Heteronormativite ve Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Cinsel Kimlik/Cinsiyet Kimliği

Bireysel kimlik ve toplumsal kimliğin kesişiminde yer alan cinsel kimlik/cinsiyet kimliği literatürde her iki ifade biçimi ile de kullanılmalarının yanısıra, sık olmamakla birlikte, cinsel kimliğin kişinin biyolojik cinsiyetini imleyen anlamıyla; öte yandan cinsiyet kimliğinin, kişinin “kendisini ait hissettiği cinsiyete ilişkin kimliğini, kendini kadın ya da erkek hissettiği, kendi cinsiyetini nasıl algıladığı” (Güner, Kalkan, Öz, Özsoy & Söyle, 2011) şeklinde yorumlandığını söyleyebiliriz. Günümüzde yürütülen gay ve lezbiyen çalışmalarında çoğunlukla “cinsel kimlik” ve “cinsiyet kimliği” ifadelerinin aynı anlamlarda kullanıldığı görülmekte (Baird, 2001/2004; Butler, 1990/2008; Stevens, 2011; Wolf, 2009/2012), bu çalışmada da her iki ifade benzer anlamları karşılamak üzere kullanılmıştır.

Cinsel kimlik, kişiye doğumda atanan biyolojik cinsiyeti, toplumsallaşma ekseninde “edindiği” toplumsal cinsiyeti, kişiyi kuşatan ikili karşıtıklara dayalı heteronormatif düzenin harmanladığı ve son zamanlarda Queer Teori ve LGBTT Hareket’in üzerinde ihtilafa düştüğü bir kavram olarak sıkça tartışma konusu olmaktadır. Bu çalışma açısından, trans kadınların kendilik tanımlarında başvurulan bir araç olup olmadığını ve kavramın trans kadınları tanımlamakta ne kadar etkili olduğunu tartışmak bağlamında da önemli bir anahtar kavramdır. Bu bağlamda, cinsel kimlik sorunsalının yapıtaşları olarak değerlendirilen, biyolojik cinsiyet, toplumsal cinsiyet, heteronormatif ideoloji ve Butler’in toplumsal cinsiyet ve taklit ve performativite kavramlarının içeriklerine dair bir tartışma yürütülecektir.

I.3.3.1. Heteronormatif Düzen ve Heteroseksist İdeoloji

Heteroseksüellik, en basit ve “masum” anlamıyla kadın ve erkek bedeninde yaratılmış iki farklı cinsin, cinsel ve duygusal açıdan birbirlerini tamamlaması olarak anlamlandırılabilir. Başka bir deyişle, kadın ve erkek için arzu nesnelерinin birbirlerinin karşıtı bedenlere yönelmesini öngören bir cinsel yönelim ifadesidir. Heteroseksüellikte cinsel arzunun nesnesi kadın için “doğal olarak” erkek; erkek için de “olması gerektiği gibi” elbette kadındır. Formülasyon çok açık ve basittir: Zıt kutuplar birbirleri için cinsel anlamda çekici konumda olurlar. Nitekim bedensel donanım ve formasyonun odak alınarak kurgulandığı bu düşüncede, penisin vajina ile birleşerek eksik kalan parçayı tamamladığı düşünülen mitsel inanış, kadının ancak bir penise sahip erkek ile; erkeğin de vajinaya sahip bir kadın ile birleşerek “tamamlanacağı” hissini duymasına sebep olmaktadır. “Erkek ya da kadın her iki cinsiyetin de iç tutarlılığı ya da birliği, hem istikrarlı hem de karşıtlılığa dayalı bir heteroseksüelliği gerektirir. Kurumsal heteroseksüellik karşıtlılığa dayalı, ikili bir toplumsal cinsiyet sistemi içinde toplumsal cinsiyet imkanlarının sınırını teşkil eden iki terimin de tek anlamlı olmasını gerektirir ve sağlar” (Butler, 1990/2008). Kadın ve erkeğin sürekliliğe ve karşıtlılığa dayalı cinsel arzu ve ilişki biçimi, heteroseksüel yönelimi ifade etmektedir.

“Karşıt cinslerin” çekimine dayalı bu arzu ekonomisi, tarihsel süreçte, kadın ve erkek cinsi için insan doğasına uygun olarak “uygulanabilir” kabul edilen tek ilişki biçimi olarak ideolojikleştirilmiştir. *Türkiye’de Cinsel Yönelim veya Cinsiyet Kimliği Temelinde Ayrımcılığın İzlenmesi Raporu*’nda (2010) heteroseksüelliğin, yegane cinsel yönelim olduğunu ileri sürdüğü, diğer cinsel yönelimleri yok sayan, baskılayan ya da aşağılayan bir ideoloji olduğu ifade edilmektedir. Bu bakış açısına göre, eşcinsel ve biseksüel arzular “norm”dan sapışın göstergesi olarak homofobik tutumlarla ötekileştirilmektedir.

Heteroseksüel hegemonya (Butler, 1990/2008), heteroseksüelliğin dışında konumlananların üzerinde cinsel pratiğe dair “tek gerçek” olduğu dayatarak damgalama stratejilerini hazır bulundurmaktadır.

Hereroseksüellik üzerine en kapsamlı ve anlaşılır tanımlamalardan biri olarak Butler’in “*heteroseksüel matris*” kavramı, “bedenlerin, toplumsal cinsiyetlerin ve arzuların doğallaştırılmasını sağlayan kültürel idrak çerçevesi” (Butler, 1990/2008) anlamında tanımlanmaktadır. Kavramı oluşturmakta Monique Wittig’in “heteroseksüel sözleşme” ve Adrienne Rich’in “zorunlu heteroseksüellik” terimlerinden yararlanan Butler, heteroseksüel matris kavramını, toplumsal cinsiyeti, cinsiyetli bedenin üstlendiği kültürel anlamlar bütünü olarak anlamlandırarak, söz konusu “genel geçer yasayı” kastetmek amacıyla kullanmaktadır. Wittig’in çalışmasında dile getirdiği (Warner, 2013’te belirttiği üzere) “*heteroseksüel sözleşme*” ise, bir toplumda yaşamının daima heteroseksüellik içinde yaşamak olduğuna vurgu yaparken, heteroseksist bakışın, tüm zihinsel kategorilerde sabit bir biçimde yer aldığını dile getirmektedir. Wittig ve Butler’in ifadelerinde heteroseksüellik, bir yaşam alanı olarak varoluşun istisnasız koşulu ve algularımıza, zihinlerimize yerleştirilen “klasik” cinsellik anlayışının bir çerçevesi olarak anlamlandırılmakta, cinselliğe dair kalıplaşmış ve kökleşmiş temel kabullerimizin genel bir tablosunu yansıtmaktadır.

Bununla bağlantılı bir diğer kavram olarak *heteronormativite*, Yogyakarta İlkeleri’nde şu şekilde açıklanmıştır:

Heteroseksüelliğin normal ve tek cinsel yönelim olarak görülmesi, toplumsal değerlerin, kuralların ve yaşam biçimlerinin herkes heteroseksüelmiş gibi kabul edilmesidir. İnsanların kadın ve erkek olarak ikiye ayrılmasını; cinsel ilişkilerin ve evliliklerin sadece ve sadece karşı cinsiyetlere sahip kişiler arasında olabileceğini ve her cinsiyetin kendine has rolleri olduğunu iddia eden inançlar,

düşünceler ve normlar bütünü" olarak tanımlanmaktadır (İnsan Hakları Gündemi Derneği, 2007).

Heteronormatif düzenin öncülü, toplumu, birbirine dikotomik olarak konumlandırılan kadın ve erkek şeklinde adlandırılan “ikili” cinsiyet kategorilerine ayırmaktır. Bu düzende kadın ve erkeğin birleşmesi, üremeye endeksli olarak soyun devamına hizmet etmektedir. Heteroseksüel ideolojinin iktidarı, hetero kültürün kendisini insani birlikteliğin esas biçimi olarak, tüm toplulukların bölünemez temeli olarak ve o olmaksızın toplumun var olamayacağı üreme yolu olarak (Warner, 2013) kendini insanlık için elzem ve vazgeçilmez ilan etmesinde yer almaktadır. Wittig (Butler, 2008’de belirttiği üzere), cinsiyete getirilen ikili kısıtlamanın, zorunlu heteroseksüelliğin üreme odaklı hedeflerine hizmet ettiğini savunmaktadır. Üremenin reddine dayanan eşcinsel arzu, bu söylem dahilinde heteronormatif düzenin sürekliliğini tehlikeye sokan belalı bir sapkınlık olarak anlamlandırılmış, doğanın ve Tanrı’nın buyruğuna karşı gelen sapkınlar olarak toplumsal biraradalıktan dışlanma ile yüz yüze bırakılmışlardır. Bu dayatmacı zihniyet, cinsellik tarihindeki cinsel çeşitliliği bastırma ve yok etme amacıyla olmuştur. Nitekim Butler’a göre de, cinselliğin ikili düzenlemesi, heteroseksüel hegemonyayı, üreme hegemonyasını ve tıbbi- hukuksal hegemonyayı kesintiye uğratan bir cinselliğin altüst edici çokluluğunu bastırır (a.g.e., 1990/2008).

Butler, *Cinsiyet Belası*’nda toplumsal cinsiyete dair gerçek bellediğimiz “doğallaştırılmış bilgi”den söz etmektedir. Doğallaştırılmış bilgi, modern düalist kategorilendirmenin değişmez kural haline gelmesi ile sorgulanamaz ve hatta doğruluğundan şüphe dahi edilemeyen, cinsiyet ve cinselliğe dair kalıplaşmış birtakım ön kabuller, çıkarımlar, varsayımlar, inançlardan örülü bir bilgi dağarcığına tekabül etmektedir. Doğallaştırılmış bilgi bizlere şunları söyler:

Toplumsal cinsiyet normları (ideal ikibiçimcilik, bedenlerin heteroseksüel tamamlayıcılığı, birçoğu ırksal saflık kuralları ve melezleşmeye karşı tabularca onanan uygun ve uygunsuz erillik ve dişillik idealleri ve hükümlerliği) neyin idrak edilebilir bir biçimde insan olup neyin olmayacağını, neyin ‘gerçek’ addedilip neyin edilmeyeceğini belirler, bedenlerin meşru ifade kazanabilecekleri ontolojik alanı oluştururlar (Butler, 1990/2008).

Doğallaştırılmış bilgi, bizlere bütün insanların kadın ve erkek olarak bedensel ve ruhsal olarak birbirinin zıddı olan iki farklı cinsten yalnızca birini temsil ettiğini, cinsel yönelimlerinin ise birbirine zıt iki kutbun tamamlayıcısı olarak heteroseksüel olduğunu kabullendirmiştir. Sonuç olarak, zorunlu heteroseksüelliğin kaynağının, “ideal ikibiçimciliğe” dayalı ikili kategorik ayrıştırmalara dayandığını söyleyebiliriz. Bu görüşün odak noktası, iki farklı cins ve bunların karşıtlığı, karşıtlıktan doğan tamamlanma hissidir. Heteroseksüel mantıkta, kadın ve erkek birbirinin “değili”dir; kadın olan erkek olmayan, erkek olan kadın olmayandır. İki farklı cins arasında simetrik bir çekim gücü mevcuttur. Bu bağlamda heteroseksüellik dışındaki cinsel yönelimler, normalin yolundan şaşması, anormalin vuku bulması anlamına gelmektedir. Hemcinsler arasındaki cinsel arzunun yönü, sapkın olanı işaret etmektedir. Marjinal cinselliklerin üyeleri transseksüeller, homoseksüeller, interseksüeller gibi “anormal” kategoriler, heteroseksüel matrisin ötekileri olarak konumlandırılmaktadır. Heteronormativitenin temelinde yer alan “ideal beden morfolojisi” (Butler, 1990/2008), en çok çift cinsiyetli doğan interseksüeller ve cinsiyet değiştirmeye zorlanan transseksüellerin yaşam alanlarını daraltmıştır. Kadının vajinaya ve erkeğin penise sahip olması gerektiği ve aynı anda ikisine birden sahip olunmaması gerektiği düşüncesi, belirsiz cinsel organlarla ya da eril ve dişil cinsiyet organlarının her ikisi ile doğan hermafroditlerin cinsel sakatlamaya maruz bırakılmaları, öte yandan, “yanlış bedende doğduğu düşünülen” transseksüellerin cinsiyet geçişine zorlanmaları ideal olana uydurulma gerekçesiyle bedenlere yapılan keyfi müdahalelerin en sağlam dayanağı

olmuştur. Heteronormatif düzenin selameti uğruna bedenlere uygulanan şiddetin interseksüeller ve transseksüeller nezdinde yarattığı olumsuzlukların daha kapsamlı bir eleştirisi biyo-iktidar pratikleri ve cinsiyetin inşası bağlamında yeniden tartışılacaktır.

Cinsiyet ve kimlik mefhumunun tartışılmasında odak kavramlardan bir diğeri olan toplumsal cinsiyet, içeriği, oluşumu ve Butler'in performatiflik yaklaşımı bağlamında değerlendirilecektir.

I.3.3.2. Cinsel Roller, Cinsel Karakter ve Toplumsallaşma Bağlamında Toplumsal Cinsiyet Kurgusu

Toplumsal cinsiyet, gerek feminist literatürde gerekse de Queer Kuram çerçevesinde üzerinde hala hararetli tartışmaların yapıldığı bir kavram olarak, cinsiyet ve cinsellik üzerine fikir ve politika üretmekte merkezi bir konumu işgal etmektedir. Kavramın inşası ve “icadı” her ne kadar feminist teoriye borçlu olursa da, günümüzde özellikle Butler odaklı Queer düşüncenin de popüler kavramlarından biri olmayı sürdürmektedir. Kavramın sık kullanılır olması, onun kullanışlılığı ve avantajlarının yanında birtakım zorluklar ve dezavantajları da beraberinde getirmektedir. Toplumsal cinsiyet literatürünün gün geçtikçe genişlemesi, her geçen an ilginin artması daha yoğun, daha kompleks ve daha zor analiz edilir bir niteliğe bürünmesine yol açmaktadır. Bugüne kadar, verili bir kültürde cinsiyetin “edinilmesi” olarak kabul gören toplumsal cinsiyet anlayışı, Butler'in söylemsellik öncesi hazır bir cinsiyet kültürünün olmadığı, söz konusu cinsiyet kültürünün biyolojik cinsiyetten itibaren bir “kurgu” olduğu iddialarına evrilmiştir. Bu değişim bağlamında, toplumsal cinsiyet kavramının içinin feminist teori tarafından nasıl doldurulduğu, toplumsal cinsiyetin nasıl “edinildiği” ve ardından bu içeriğin Butler tarafından eleştirel bir bakışla nasıl yeniden formüle edildiği sunulmak istenmektedir.

Toplumsal cinsiyetin “çıplak hali” olarak değerlendirilen biyolojik cinsiyet, kişiye doğumda atanan cinsiyeti ifade etmektedir. İngilizce’de *sex* olarak ifade edilen biyolojik cinsiyet, “insanın sahip olduğu genetik, biyolojik, fizyolojik, fiziksel ve anatomik özellikler dolayısıyla tanımlanan dişi (female) ya da er (male) olma hali” (Karadağ, 2008) şeklinde tanımlanmaktadır. Dolayısıyla, heteroseksüel ideolojinin en temel dayanağı bağlamında bireylerin *kadın* ya da *erkek* olarak iki temel kategoriye ayrılmaları, kadınların birincil cinsiyet özelliği bağlamında bir “vajinaya” sahip olması; öte yandan erkeklerin ise bir “penise” sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Biyolojik cinsiyet ayrımının, kadın=vajina ve erkek=penis formülasyonunda olduğu gibi net, kesin ve "tartışmasız" olduğuna yönelik inanç, daha önce de sözü edilen interseksüel ve transseksüellerin bu kesin formülasyona uymayan aykırılıklar olarak yeniden “belirlenme” ve “düzeltmeye” maruz bırakılmalarına sebep olmaktadır.

Biyolojik cinsiyetin netliği ve kesinliği ekseninde, dişi ve eril cinsel organlara yüklenen anlamlar, toplumsal yapı içerisinde kalıplaşarak “kadınlık” ve “erkeklik” adı altında cinsiyet kültürüne işlenmiştir. Başka bir deyişle, eril cinsel organ olan penisin “aktifliği”, erkek cinsinin toplumsal cinsiyet kültürü içinde “eyleyen” ve “muktedir” konumda olmasının zeminini oluştururken, dişil cinsel organ olan vajinanın “pasifliği” de kadın cinsinin “edilgen” ve “hükmedilen” bir konumda sabitleştirilmesine yol açmıştır. Bu anlamıyla toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetin üzerine inşa edilerek, gücünü ve değişmezliğini kadın ve erkek bedenlerine yapılan “özcü” yorumlamalardan almaktadır. Doğa-kültür ayrımına dayanan bu anlayışta kadının ikincil konumu, Levi-Strauss’un anlatımıyla (Butler, 2008’de belirttiği üzere) doğal veya biyolojik olarak varlığı kabul edilen bir dişinin, sonradan toplumsal olarak ikincil konuma düştüğü; sonuç olarak “cinsiyet” doğaya ya da “çiğ/ham”a tekabül ederken, toplumsal cinsiyet de kültüre ya da

“pişmiş”e tekabül ettiği dile getirilmiştir. Bu tanımlamalardan anlaşılıyor ki, toplumsal cinsiyet, doğadaki insan türünün dişi ve eril cinslerini temsil eden kadın ve erkeğin, “toplumsal bir düzen içinde” ne anlama geldiklerinin cevabını vermektedir. Toplumsal bir aradalıkta “dikotomik” iki kutup olarak konumlandırılan kadın ve erkeğin toplumda ne yapmaları, nasıl davranmaları, nasıl konuşmaları, nasıl giyinmeleri, nasıl evlenmeleri vb. üzerine “reçeteler” sunmaktadır. Söz konusu kategorilendirme, kadın ve erkeğin beklenen “cinsel rollerin” tanımlanmasına yol açmıştır.

Cinsiyet rolü, toplumsal cinsiyetin bir parçası olarak kişinin kendisini bir oğlan çocuk/erkek ya da kız çocuk/kadın konumunda göstermek amacıyla yaptığı ve söylediği şeylerin tümüdür (Kaos GL, 2011). Başka bir deyişle, “kadınlık” ve “erkeklik” kategorilerine özgü olduğu düşünülen gündelik pratiklerin içselleştirilmesi yoluyla icra edilmesidir.

Cinsiyet rolleri/cinsel roller, modern bilim anlayışının kartezyen-düalist yaklaşımı odak alınarak yapılandırılmış dikotomik-ikili cinsiyet ayrımını referans alarak kurgulanmıştır. Buna göre toplumda taban tabana zıt ve birbirini tamamlayan iki farklı cins mevcuttur: Kadın ve erkek. Bu ön kabul öylesine tartışmasız ve nettir ki, cinslerin kozmik manada birbirlerinin öbür yarısı olduğu varsayılmaktadır. Kadınlık ve erkelik ayrımında, aydınlık/karanlık, sıcak/soğuk, gece/gündüz gibi ayrımlarda olduğu gibi, birinin yokluğu ötekinin de anlamlılığına etki etmektedir. Tuğrul’a göre insan, insanileşme sürecinde ilk sorgulamalarına başlarken, çevresini saran doğayı, hayvanları, bitkileri ve bedenini karşıtlıklar üzerinden gözlemlediği sırada kadın ve erkek bedeninin farklılığını keşfetmiştir (Tuğrul, 2010). Bu noktayı, Tuğrul, Hatta Heritier’den aktararak çok anlamlı bir ifadeyle özetlemiştir:

Bu cinsiyet farklılığı gözlemi, tüm düşünce sisteminin-geleneksel olduğu kadar bilimsel düşünce sisteminin de- temelini oluşturur. Bu temel sınıflandırmalardan ve kategorilerden oluşur. Aynıyı bulan homo sapiens, ayrığı da bulur. Daha sonra ideolojik sistemlerin dayanağı olacak aynılık/farklılık karşıtlığı, kadın-erkek sınıflandırmalarında da bulunur (a.g.e., 2010).

Buradan da anlaşılacağı üzere, cinsiyet farklılığı ve bu bağlamda cinsiyet rolleri, ilk aşamada kadın ve erkek bedeninin farklı formatlarda şekillendiği gerçeğinin farkına varılmasıyla başlamaktadır. Tarihsel serüvende ideolojik, politik, kültürel ve toplumsal bütün ayrımcılıklar bu temel ayırmadan doğmakta, bu bakış açısından türemektedir. Kadın ve erkek cinsi arasındaki son derece doğal farklılıklar, erkek lehine inşa edilen ideolojik bir bakışla kadına ve heteroseksüel matrisin dışında yer alanlara yönelik yaptırımlar içeren bir ayrımcılık mekanizmasına dönüşmüştür.

Toplumsal cinsiyet rejimi, başlangıcı ve içeriği bağlamında, en baştan beri cinsiyetler arasındaki eşitsizlik temelinde kurgulanmıştır. Kadın ve erkek bedenine atfedilen imgelerin en başından beri erkek lehine ve kadın aleyhine çağrışımında bulunması, “toplumsal cinsiyet hiyerarşisini” (Butler, 1990/2008) doğurmaktadır. Cinsiyetlerin hiyerarşilendirilmesi, erkek cinsini kural koyucu ve kanun yapıcı, iktidar mercii olarak hiyerarşinin en tepesine koymakta, kadın cinsini ikincilleştirmekte, “normatif cinselliklerin” dışında kalan transseksüellik, homoseksüellik, çift cinsiyetlilik gibi marjinal cinsellikleri de sıralamanın en sonuna konumlandırmaktadır. Bu bağlamda, MacKimmon, (Butler, 2008’de belirttiği üzere) “toplumsal cinsiyetin, erkekler ile kadınlar arasındaki eşitsizliğin cinselleştirilmesinin katılmış hali” olduğu dile getirmektedir. Biyolojiye atıfla kadının sabitlenen ikincil konumu, söz konusu eşcinseller, translar ve hermafroditler olunca heteroseksüel matrisin dışında konumlanmakla ötekileştirilmeye maruz bırakılmaktadır. Buradan, toplumsal cinsiyet anlayışının, kadın-erkek dikotomisine

dayanan heteroseksüel niteliğine vurgu yapmakta fayda vardır. Toplumsal cinsiyet anlayışı, bir kadının “değili” olarak erkeği arzulamasını dayatırken, erkeğin de aynı mantıkla kadını arzulamasını, bu kurala aykırı cinsel pratikleri “toplumsal cinsiyet bozanlık” yapma ile marjinalize ettiği söylenebilir. Toplumsal cinsiyetin gerektirdiği cinsel rolleri icra edemeyen marjinallerin, çoğu zaman, “cinsel karakterleri”nde bir bozukluğa işaret ettikleri, bir hatanın sinyallerini verdikleri düşünülmektedir.

Cinsel rollerin kadın ve erkeğe özgü kurgusu, kadın ve erkeğe has “*cinsel karakter*” söylemini üretmiştir. “Toplumsal cinsiyet psikolojisinde en yaygın anlayış, birer grup olarak kadınların ve erkeklerin farklı kişilik özelliklerine sahip olduğunu varsayar: Kadınlar ve erkekler, yaradılışları, karakterleri, dış görünüşleri, düşünüş biçimleri, yetenekleri ve hatta tüm kişilik yapıları açısından birbirlerinden farklıdır” (Connell, 1987/1998). Connell söz konusu farklılıkları “cinsel karakter” şeklinde adlandırıldığını aktarmaktadır. Cinsel karakter, kadınlık ve erkeklığe özgü sayılan “kişilik özellikleri kümesi”ni baz alarak kişileri “kadın gibi/kadınsı” ya da “erkek gibi/erkeksi” şeklinde kategorik iki zıt kutba ayırmaktadır. Bu ayrımı “kadınlık ve erkeklik ölçekleri” adı verilen son derece “bilimsel” araçlarla pekiştirmekte ve güçlendirmektedir (a.g.e., 1987/1998).

Cinsel karakteri ortaya çıkaran kadınlık/erkeklik ölçekleri bir “skorlar skalasını” temsil etmektedir. Bu bağlamda transseksüellerin “ne kadar kadın ya da ne kadar erkek oldukları”nın saptanması, kadına ve erkeğe atfedilmiş kişilik özellikleri ve cinsiyet rollerinden oluşan çeteleyi işaretlemekten ibaretmiş gibi görülebilir. Transseksüellerin, kadınsı ya da erkeksi cinsel karakterden hangisine oturtulacağı sorusu, kafa karıştırıcıdır. Transseksüel bir birey, hangi cinsel karaktere daha yakın hissetmektedir? Transseksüel, biyolojik cinsiyetine özgü tanımlanmış toplumsal cinsiyet rollerinin tam tersi konumunda hisseden kişidir. Bu bağlamda daha da özele indirgendiğinde trans kadın, cinsel

karacterinin “doğal” yapısını ihlal etmiş, erkeklığe özgü toplumsal cinsiyet rollerini ve erkeksi cinsiyet karakterini aşındırmış konumdadır. Başka bir deyişle biraz kadın, biraz erkektir ya da hem kadın hem de erkektir. Transseksüelliğın “müphem” karakteri cinsel karakter kavramının mutlak-dikotomik iki kutuplu cinsiyet kimliğı anlayışını sarsmaktadır. Erkek bedeninde doğan bir trans kadın, erkeklığinden beklendiğı üzere hırslı, sert, mantıklı, soğukkanlı vb. özellikleri taşımanın tam aksine, beden algısı ve kimlik tanımı bazında “kadına özgü” olarak tanımlanmış yumuşak, sakin, itaatkar, duygusal vb. özellikleri barındırabilmektedir. Transseksüel varoluş biçimi, beden ve kimlik tanımları bağlamında, söz konusu ikili biyolojik ve toplumsal cinsiyet sistemine duyulan kadim inancın kökenlerini sorgulamakta ve sarsmaktadır (Baird, 2001/2004). Cinsel karakterin özcü ve mutlak yapısı, transseksüel ve interseksüellerin varlığı ekseninde, kadın/erkek ayırımın aşan veya kadın-erkek cinslerinin biraradalıklarını mümkün kılan “ayrıkısı” cinsellik ve cinsiyetler olarak, sıkıştırıldığımız dar kalıpların ötesinde, “farklılıkları” da kapsayacak alternatif varoluş tanımlarının getirilmesine olan acil ihtiyaç doğrultusunda, şiddetli bir biçimde sarsıntıya uğratılmaktadır.

Toplumsal cinsiyet rollerinin kadın ve erkek arasındaki toplumsal ilişkilerde ve gündelik yaşam pratiklerinde kalıplaşması, doğal ve biyolojik olanın kültüre dönüşmesi, tarihsel kökleri ilkel-komünal yaşayış biçimine kadar dayanan oldukça eski bir “ayrıştırma mekanizması”na dayanmaktadır. Bu ayrıştırıcı mekanizmayı Connell, bir prehistorya tarihçisinden şu şekilde alıntılıyarak özetlemiştir: “Avcılık erkeksi vasıfları özendirdiğinden bu etkinlik erkekler için özel bir uzmanlık alanı haline geldi ve kadınları bitki, böcek ve benzeri yiyecekler toplamayı sürdürdüğü, erkeklerin de iz sürme ve öldürme oyunu için gerekli becerileri geliştirdiğı, cinsiyete dayalı bir işbölümü kuruldu. Bu ise cinsiyetler ortaklığını pekiştirdi” (Connell, 1987/1998). Connell’in de söz ettiğı üzere

cinsiyete dayalı işbölümü ile başlayan bu ayrıştırma ideolojisi, tarihsel süreçte toplumsal yaşamın bütün katmanlarında farklı tezahürleriyle yer edinerek sağlam temeller üzerinden inşasına devam etmekte olan bir “cinsiyet kültürü”nün çekirdeğini oluşturmaktadır.

Cinsiyet kültürü bir toplumun kadınlık ve erkeklik tanımları, cinsiyet algıları, stereotipleri (cinsiyet kalıp yargıları), cinsiyet kimliklerinin edinilme süreci, cinsiyet rolleri ve statüleri ve cinsler arası ilişkilerin düzenlenme biçimleri üzerinden şekillenir (Türköne, 1995). Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet rolleri “erkeklik” ve “kadınlık” tanımlarıyla, cinsler arası benzerlik ve farklılıklar referans alınarak oluşturulmuştur. Bir toplumun kadınlık ve erkeklik tanımları ise, toplumsal cinsiyet kalıp yargıları referans alınarak inşa edilmektedir.

Cinsiyet kalıpyargıları, “toplumun bir grup olarak kadınlardan ve bir grup olarak erkeklerden beklediği bazı davranışlar ve özellikleri” ifade etmektedir. Kadınların ve erkeklerin sahip oldukları düşünülen kişilik özellikleri genel olarak “kadınsı” ve “erkeksi” özellikler olarak ayrımlaşmakta; kadınsılık, ev içinde bakım verici, ilgi gösterici olmak ile; erkeksilik iş dünyasında yarışmacı ve başarı yönelimli olmakla ilişkilendirilir. Kadınların duyarlı, ilgili, sıcak; erkeklerin ise güçlü, bağımsız, baskın gibi özelliklere sahip oldukları düşünülür” (Dökmen, 2007). Buradan hareketle, toplumsal cinsiyet kalıp yargılarının, insanlara kesin reçeteler sunduğu, bu reçetelerin, bir grubun üyelerinin neler yapmaları, nasıl davranmaları gerektiğini dikte ettiği söylenebilir. Başka bir ifadeyle, biyolojiye referansla kurulan cinsiyet kültürünün kadınlar ve erkekleri farklı dünyaların insanları olarak zıtlıklar içine hapseden farklı “habitus”lara ayırdığını söylemek mümkündür. Böyle bir ortamda kadın, kadınlık ölçütlerini yerine getirebildiği ölçüde kadın; erkek de kendinden beklenen rolleri yerine getirebildiği ölçüde erkektir. Kadın ve erkeklerin kendilerinden beklenen rolleri en iyi öğrenme, özümseme ve taklit etmesinin en

bariz, en zahmetsiz ve kestirme yolu etkili bir sosyalizasyon süreci içinde mümkün kılınmaktadır.

Toplumsal cinsiyet rejiminin yapılandırılma süreci, toplumu oluşturan ve oluşturduğu normlardan etkilenen kurumlar olarak sadece “aile”de değil, din, siyaset, ekonomi, sokak, kamusal alan gibi diğer ataerkil ideoloji temelli kurumların ilişki biçimlerinden de etkilenmektedir. Ataerkil toplum anlayışı, eril erkeklik söylemini meşrulaştıran bir cinsiyet kültürünün denetiminde, kadınlık ve erkeklığe özgü toplumsal cinsiyet rolleri kurgulamaktadır. Bu “kusursuz” döngünün en işlevsel bileşenlerinden biri de heteroseksüel cinsel yönelim olmuştur. " 'Normal' (heteroseksüel) yönelim ve 'anormal-sapık-sapkın' (eşcinsel) yönelim arasındaki keskin ayırım, dinsel otoriteler ve devletler tarafından onaylandı; eğitim, tıp, sosyal yardım hizmetleri, yaygın ön yargılar, hatta ikamet biçimleri yoluyla pekiştirildi" (Baird, 2001/2004). Toplumsal cinsiyet rejiminin oluşumu, birbirleriyle ahenk içinde “çatışan” ve “çakışan” ataerkillik, hakim cinsiyet kültürü ve heteroseksüel cinsel yönelim olgularının bileşiminin ortak ürünüdür.

Toplumsal cinsiyet örüntülerinin tarihsel zeminini oluşturan cinsiyet kültürü, kadın ve erkeğe cinsiyet rollerini öğreten etkili bir “toplumsallaştırma” aracıdır. Toplumsallaştırma (sosyalizasyon) süreci, toplumsal bir varlık olan bireyin doğduğu andan itibaren hakim cinsiyet kültürüne uygun bir birey olarak yetişmesi yolunda oldukça etkili bir konuma sahiptir. Toplumsallaştırma teorisine göre, biyolojik cinsiyeti, diğer bir deyişle bir vajina ya da bir penise sahip olarak doğan bireye, toplum halihazırda bulunan biyolojik cinsiyetine uygun davranış örüntüleri, şablonlar ve kurallar koyarak ona bir cinsiyet kimliği edindirir. Cinsiyet kimliğinin oluşumunda yalnızca aile içindeki ilişkiler belirleyici değildir; kişinin kamusal alanda okul ve arkadaşlık ilişkileri, öte yandan medyanın sundukları da bireyin model alma, özdeşleşme, kuralları öğrenme şeklindeki tepkileri ile

yapılandırılan oluşuma etki etmektedirler (Connell, 1987/1998). Sosyalleşme süreci, bireyi değiştiren, dönüştüren daha doğru bir ifadeyle “oluşturan” ana yapıların başında gelmektedir. Bu güçlü etkisini, kendisinin asıl yaratıcıları olan “sosyal çevreden” almaktadır (Ertan, 2009). Sosyal çevre, kişiyi istediği gibi yapmakta oldukça güçlü bir etkiye sahiptir. “İstediği gibi” olan kişiyi ödüllendirip, kendisine ayak direyen ise cezalandırmaktadır. Bu bağlamda, dışlayıcı-damgalayıcı-denetleyici bir mekanizmaya sahip olan sosyal çevre, kişiyi cinsiyet kültürünün belirlenmiş, tanımlanmış ve dikotomik toplumsal cinsiyet rollerine ait kalıpyağlardan oluşan bir çeteleye tabi tutarak kadınsı/erkeksi ya da kadın/erkek olarak konumlandırmaktadır.

Toplumsallaşma teorisine göre, toplumsal cinsiyetin kadınlık ve erkekliğe dayalı ikili dikotomik ayrımlarının dışında kalan, hem kadınsı hem erkeksi davranan ya da kadıncı erkek gibi, erkekken de kadın gibi davranan veya kadın olarak bir kadından hoşlanan, erkek olarak da bir erkekten hoşlanan “normalin dışında, istisnai ve tekil” örnekler bulunabilir; bu durumlar toplumsallaşma sürecinin iyi yönetilemediği, başka bir deyişle eğitimin “başarısızlıkla” sonuçlandığı anlamına gelmektedir. Olması gerekenin dışında bir durum olmuşsa, toplumsal cinsiyet rollerinden “sapma” söz konusudur. Sapmanın sonucunda eşcinseller, transseksüeller, çift cinsiyetliler ve toplumsal cinsiyet kimliği kendi cinsiyetleriyle alışıldık bir biçimde örtüşmeyen kişilikler ortaya çıkmaktadır (Connell, 1987/1998). “Homojen ya da uzlaşmacı bir toplumsal cinsiyet modeli, yaratıcılığı ve direnişi açıklama yeteneğinden yoksun kalır. Farklı toplumsal cinsiyet pratiklerinin üretilmesini, yalnızca yetersiz ya da sapkın toplumsallaşmadan kaynaklanan bir sapma olarak kabul eder. (a.g.e., 1987/1998).” Heteroseksüel bireyler dışındakiler “ne oldukları belirsiz, toplumda itici bulunan müphem kategoriler” olarak damgalanarak üretim hatası olarak tanımlanmakta, söz konusu oluşumda mutlaka bir hata olduğu ön kabulüyle

yanlışın nerede yapıldığı üzerinde düşünülerek kişiler “normalleştirilmeye” zorlanmaktadır.

Toplumsal cinsiyet mefhumunu vücuda getiren tarihsel zemin, edinilme süreci, oluşumunu etkileyen bileşenler bağlamında ana hatları ile anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır. Bundan sonra da, Butler’in düşüncelerine kaynaklık eden Feminist Kuram’ın toplumsal cinsiyet anlayışı üzerine genel hatlarıyla verilecek bir tartışmadan sonra, Butler’in taklit ve performatifliğe dayalı toplumsal cinsiyet kurgu üzerinde durulacaktır.

I.3.3.3. Feminist Teori’de Toplumsal Cinsiyet Algısı

Butler’in toplumsal cinsiyet analizine temelinde yer alan anlayış, Feminist Teori’nin toplumsal cinsiyeti biyolojik özcü açıklamalara karşı durarak geliştirdiği “inşa edilmişlik” fikridir. Feministler, kadın-erkek arasındaki cinsiyet hiyerarşisinin erkek lehine olan duruşunun, Kartezyen anlayışa binaen kadının doğa ve duygu ile, erkeğin de kültür ve akıl ile özdeşleştirilme fikrinden ileri geldiğini ifşa ederek, “biyolojinin kader olduğu” dayatmasına “kültürelci” bir mantıkla cevap vermişlerdir. Cinselliği doğallaştıran egemen tanıma meydan okuma, cinselliğin doğal değil, tam tersine aslında “toplumsal bir kurgu”, “tarihsel bir icat” olduğunu öne sürerek, “toplumsal kurgucu” bir anlayışın temellerini atmaktadır (Berktay, 2009).

Feminist akademide, toplumsal cinsiyet üzerine en çok referans yapılan ve başucu kaynağı olarak nitelendirilen çalışma, Simone de Beauvoir’in “*İkinci Cins*” adlı yapıtıdır. Beauvoir bu çalışmasında, Feminist literatüre yön verecek iki tez ortaya atmıştır. Bunların ilki, bedenin doğal bir olgudan ziyade tarihsel bir fikir olduğu; ikincisi ise “kadın olarak doğulmaz, kadın olunur” şeklinde özetlenen cinsiyetin kurgusallığını ifade eden fikirleridir (Beauvoir, 1968/1993). Bu formülasyon, kişinin belli bir cinsiyette doğmuş

olmasına karşın, sonradan bir dizi verili kültürel ve tarihsel göstereni benimseyerek “kadın” adı verilen tarihsel fikri cisimleştirdiğine işaret etmektedir (Berkday, 2009).

Connell, bu anlayışın izinden gidilerek 1970’lerde feminist akademide toplumsal cinsiyet üzerine yapılan çalışmaların bir hayli ilgi gördüğü ve sayıca arttığını dile getirmektedir. Yukarıda değinilen “cinsiyet rolü” teorisi, feministlerin kadınların ikincil konumlarını ifşa etmek üzere kullandıkları ve bu bağlamda en fazla başvurdukları kavram olmuştur (Connell, 1987/1998). Radikal feministlerin, cinsel rol teorisini, erkeklerin kadınlar üzerindeki baskılarını açıklamakta yetersiz oldukları ve toplumsal cinsiyeti açıklarken iktidar kavramını gözden kaçırdıkları gerekçesiyle eleştirilmesi, küresel bir ataerkillik fikrinin toplumsal cinsiyet kurgusunun anahtar kavramı olarak değerlendirilmesine dikkat çekmiştir (a.g.e., 1987/1998).

Öte yandan postmodern feminizm, klasik feminizmin kadının ikincil konumunun topyekün tek sorumlusu olarak topa tuttuğu toplumsal cinsiyet konusunda daha ihtiyatlı davranma eğiliminde olmuştur. Toplumsal cinsiyeti toplumsal eşitsizliği meşrulaştıran bir araç olarak görmekle birlikte, bütün dünyayı tek biçimli bir ezen-ezilen ilişkisine indirgemekten kaçınarak, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ırk, sınıf, cinsel kimlik ve yönelim gibi değişkenler ekseninde her toplumda özsel dinamiklerden beslendiğine vurgu yapmışlardır (Demir, 1997). Bu bağlamda, Fraser ve Nicholson gibi postmodern feministler tözcü, kökçü ve evrensel genellemeler yapmaya karşı bir çerçeve içinde, cinsiyet kavramını ele alırken, sınıf, ırk, etnisite, yaş ve cinsel yönelim gibi kavramların dikkate alınmasını önemle vurgulayarak, postmodern feminizmin Flax ve De Stefano gibi düşünürler tarafından biyolojik temelli cinsiyet kategorilerinin ayırımına yöneltilen eleştiriler etrafında yoğunlaştığına vurgu yapılmaktadır (Işık, 1998). Feminizmin, kadınları yalnızca cinsiyet ortaklığı üzerinden tek ve fazlasıyla genelleştirici bir çatı altında

kavramsallaştırması ve bu yolla da başka eksenler bağlamındaki farklılıklarını manipüle etmesine yönelik bir eleştiri de Butler'den gelmiştir. Butler, söz konusu bir araya getirme idealini evrensel ataerki çözümlemesine dayandıran feminizmin bu yolla ürettiği öznenin, günümüz kadınlarını tanımlamakta istikrarlı ve kalıcı bir zeminden uzaklaştığına dikkat çekmektedir (Butler, 1990/2008).

Genel anlamda Feminist Teori'de toplumsal cinsiyete yaklaşım, özcü-biyolojik yaklaşımlara karşı durmak üzere geliştirdikleri kültürel inşa teorisi üzerinden gelişmiş, cinsiyet kimliklerinin verili toplumsal cinsiyet kültüründe sosyalleşme sürecinde kazanıldığı üzerinde bir fikir birliğine varılmıştır. Bu yaklaşım, bizleri Butler'in toplumsal cinsiyet eleştirisine götürecektir.

I.3.3.4. Butler'in Toplumsal Cinsiyet Analizi

Postyapısalcılık, psikanaliz ve feminist teoriyi felsefi düzlemde bir araya getiren Judith Butler, *Cinsiyet Belası* ve *Bela Bedenler* isimli kitaplarında, Beauvoir'in "kadın doğulmaz, kadın olunur" argümanını, cinsiyeti toplumsal cinsiyetten ayrı bir kategori olarak sunan görüşünü kıyasıya eleştirmektedir. Butler'in iddiası, Beauvoir'in söylediğini tersinden okumaktır. Nitekim, onun iddiasına göre, toplumsal cinsiyetin kişiyi sarıp sarmalayan ve onu ete kemiğe büründürerek kimlik kazandıran, erkek ya da kadın yapan hazır, verili bir düzenek mevcut değildir; dolayısıyla, içine doğulan ve hazırda bekleyen sabit kadınlık ve erkeklik kategorileri yoktur, çünkü en başından beri, toplumsal cinsiyete sebep olduğu söylenen biyolojik cinsiyetlerin kendisi bile "kurguya" dayanmaktadır (Butler, 1990/2008). Feminist kuramın ısrarla üzerinde durduğu, toplumsal cinsiyetin, cinsiyetin kültürel yorumu olduğu düşüncesi, kişileri kültürel yasanın edilgen alçıları olarak sunduğu gerekçesiyle, "biyoloji kaderdir" sözüne karşı çıkan feministleri bu

defa da kültürü kader olarak dayatmakla suçlamaktadır (a.g.e., 1990/2008). Öte yandan, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki feminist ayrımın heteroseksüel bir normatiflik mantığını yeniden üreten eril ve dişil arasındaki sabit kategorik yaklaşımları devam ettirdiğini iddia etmektedir (Young, 2009).

Butler, Beauvoir'ın biyolojik cinsiyeti insanın varoluşsal koşulu olarak değiştirilemez varsaydığı, ancak toplumsal cinsiyetin kültürel bir alan içinde üstlenilen bir anlamlar dizisi olarak kişiyi "cinsiyetlendirdiğini" iddia ettiğini dile getirmektedir. Başka bir deyişle Beauvoir, bedenimizde kültürel dünyayı vücuda getirdiğimizi, onu giyindiğimizi, ataerkil kültürü bizim sürekli ve etkin biçimde icra ettiğimiz bir proje olarak düşünmektedir (Direk, 2012). Bu iddialara cevaben Butler, (Direk, 2012'de belirttiği üzere) "toplumsal cinsiyet ifadelerinin altında bir toplumsal cinsiyet kimliği yatmaz; o kimlik, tam da kendisinin birer sonucu olduğu söylenen 'dışavurumlar', 'ifadeler' tarafından performatif olarak kurulur" diyerek cevap vermektedir. *Performatiflik* kavramı, kavramın anlamı ve içeriğiyle örtüşük olarak düşünür tarafından hala sorgulanmakta ve güncellenmektedir. Bu durumu Butler, "performatifliğin tam olarak ne olduğunu söylemek zor, çünkü 'performatiflik' denen şeyin ne anlama geldiği konusunda kendi görüşlerim bile zamanla, çoğunlukla getirilen fevkalade eleştiriler sayesinde değişti" diyerek açığa vurmaktadır (Butler, 1990/2008). Performatiflik kavramı bir hayli kompleks bir içeriğe sahip olmakla birlikte, en temel özelliği, tek seferlik bir edim olmayıp, tekerrür ve ritüel şeklinde var olageldiği, bir bakıma, kültürel olarak sürdürülen zamansal bir araçtır (a.g.e., 1990/2008). Young (2009), toplumsal cinsiyetin toplumsal bir performanstan başka bir şey olmadığını; normatif heteroseksüelliğin söylemsel kurallarının öznelere yinelediği ve alıntıladığı toplumsal cinsiyetlendirilmiş performanslar ürettiğini dile getirmektedir. Tüm bu yorumların sonucunda performatifliğin, kati suretle tekrara dayalı edimler olduğunu

söyleyebiliriz. Bir performativite, “beyan ettiğini üretme işlevine sahiptir. Performatifler, söylemsel birer edim olarak (performatif edimler tesirli olabilmek için tekrarlanmak zorundadırlar), bir söylemsel üretim mevkisi oluştururlar” (Butler, 1993/2014). Örneğin, “kadın” kimliğinin oluşturulması, kadına ait olduğu “varsayılan” habitusa uygun cinsel nesne seçimi, aşk ilişkileri, giyim kuşam pratikleri, konuşma biçimleri, duygu, düşünce ve ruh yapısına uygun davranmayı gerektirir; bu bağlamda kendini “kadın” olarak tanımlayan biri sürekli olarak yukarıda sıralanan gündelik yaşam pratiklerini uygulamaya endeksler, “kadın” olmanın gereklerini yerine getirmek için durmaksızın kadınlık ritüellerini tekerrür etmekle “yükümlüdür. Nihayetinde, kadınlık ölçütlerini layıkıyla icra edebildiği, diğer bir deyişle performative edebildiği ölçüde “kadın” olacağını bilir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, trans kadınların cinsiyet inşaları, tam olarak kadınlık ölçütlerinin sürekli olarak performativite edilmesine karşılık gelmektedir. Nitekim, aralıksız icraya dayanan “trans kadınlık” süreci, toplumun gözünde “erkeklik emarelerini” yok edebildiği ölçüde “başarılı” sayılmakta, trans kadın erkeklikten uzaklaşabildiği ölçüde “kadınlığı” hak etmektedir. Dolayısıyla, kadın olmayı belli pratiklere indirgeyen performatif edimler, Butler’in ifade ettiği gibi icra ettiği şeyi “yeniden üreterek” kadınlığı yeniden “toplumsal cinsiyetin” içine hapsetmektedir.

Ancak, bu kavramı daha iyi anlayabilmek için, “norm” kavramının içini açmak yararlı olacaktır. Nitekim Butler, bedenlerin normu icra ederek ve icrayı tekrarlayarak cinsiyetlendiğini düşünmektedir (Direk, 2012). Toplumsal cinsiyet normları bedeni düzenlemekle kalmaz, bedeni cinsiyetlendirir, cinsiyetli bedenler üretir (a.g.e., 2012).

Norm, anlaşılabilirliğe hükmeder, belli başlı bazı pratiklerin ve eylemlerin ayırt edilip tanınabilmesine izin verir. Böylelikle, toplumsal olana okunabilir hatlar dayatır ve toplumsal alanda neyin görünür olacağını ve neyin görünmeyeceğinin parametrelerini

tanımlar (Butler, 2009). Burada normun kısaca “heteroseksüel matris” olduğunu söylemek yanlış olmaz. Toplumsal cinsiyetin oluşumuna etki eden düzenleyici pratikler, “idrak edilebilirliğin matrisi”ni üretmektedir (Butler, 1990/2008). Burada Butler, toplumsal cinsiyet normundan saparak, bunun bedelini “anlaşılır olmak”tan feragat ederek ödeyenlere özel bir vurguyla eğilmektedir. Cinsiyet normundan ayrılanları düzenleyici güçlerin (tıbbi, psikiyatrik, yasal) kendi varlıklarını devam ettirmek adına çabucak “sapkın” olarak nitelendirdiklerini söyler (Butler, 2009). Buna karşın, bu telaşlı damgalama talebinin heteronormatif normların krize girmeye hazır olacak biçimde sallantıda olduğunun, “idrak edilemez” olarak etiketlenen deneyimlerin söz konusu normun sağlamlığını sarsmak bağlamında işlevsel olabileceğinin altını çizmektedir. Örneğin, her ne kadar interseksüellerin ameliyatla düzeltilerek normu ihlal etmelerinin önüne geçilmeye çalışılsa da, interseksüel varlık başlı başına bir “norm yıkıcı”dır. Öyle ki, kadın-erkek, eril-dişil dikotomilerinin her ikisini de aynı anda barındırarak, klasik mantığın “üçüncü halin imkansızlığı” durumuna meydan okuması, heteronormativiteye ciddi bir karşı duruş sergilemektedir. Öte yandan, mutlak suretle doğumda atanan biyolojik cinsiyetin cinsel rollerine değil de karşı cinse ait hisseden transseksüellerin varlığı, biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında var olduğu iddia edilen “mutlu evliliğin” çatlaklarına dair ciddi ipuçları vermektedir. Trans-gender (toplumsal cinsiyet aşırı) ve cross-gender (toplumsal cinsiyetler arası) varoluşlar, doğallaştırılmış ikiliğin ötesine geçmenin mümkün olduğunu kanıtlamaktadır. Bu gerçeklikten hareketle Butler, toplumsal cinsiyete ait eril ve dişil kategorilerin yapısöküme uğratılarak “doğallıklarının” bozulabileceğine ihtimal vermekte; öte yandan normu inşa etmekte kullanılan bir aygıt olarak toplumsal cinsiyetin normun altını oymakta da kullanılabileceğine (a.g.e., 2009) dair iyimser bir duruş sergilemektedir. Cinsiyet Belası kitabında Butler, söz konusu yapısökümün Monique Wittig tarafından bir

hayli radikal bir duruşla, cinsiyetlerin imhası ile başlaması gerektiğini aktarmaktadır. Wittig, (Butler, 2008’de belirttiği üzere) bireysel öznelerin ortaya çıkmasını koşulu olarak öncelikle ikili kısıtlamalara dayanan cinsiyet kategorilerinin yok edilmesini gerekli görmektedir.

Butler, *Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma* adlı makalesinde, toplumsal cinsiyetin taklit ve gösteri yoluyla alt üst edilebileceği iddiasını temellendirmektedir. *Drag* (karşı cinsle bağdaştırılan kıyafetleri performans olarak teatral etki amacıyla giyme) performans örneği üzerinden, toplumsal cinsiyet kimliklerinin sabit, değişmez, esnetilemez olarak bilinmesinin aksine kolaylıkla aşındırılabilirliğini ifade etmektedir. Drag gerçekliği, “esas” ya da “asıl” olarak nitelenen ve kişinin özel tutarlılığına gönderme yapan “hakiki” bir cinsiyetin olup olmadığına dair kafa karıştırıcı soruların yolunu açmaktadır. Nitekim, zorunlu heteroseksüelliğin, kendini, orijinal/asıl, hakiki, sahici olarak kurduğunu; bu bağlamda, gerçeği belirleyen normun heteroseksüellik dışındaki cinsel pratikleri bir taklit etme olarak kavradığını ve her zaman fiyaskoyla sonuçlanacak şekilde doğallaştırılmış heteroseksüelliğe katılmanın beyhude çabası olduğunu dile getirmektedir (Butler, 1988/2007). Drag’da söz konusu olan şey, “orijinal mefhumunun parodisidir, [...] orijinalin anlamını fiilen yerinden eden bu taklidin taklit ettiği şey orijinallik mitinin ta kendisidir” (Butler, 1990/2008). Dolayısıyla, heteroseksüelliğin bir ayrıcalık olarak esas ya da asıl olduğuna dair varsayım, ‘eril’in erkeği, ‘dişil’in de kadını imleyen çağrışımının bir kurgu olduğunu açığa çıkarmasıyla boşa çıkarılmaktadır. Butler dragı şöyle tanımlamaktadır:

Transvestit, toplumsal cinsiyetlerin sahiplenildiği, teatralleştirildiği, giydirildiği ve uydurulduğu bayağı hali oluşturur; her türlü toplumsal cinsiyet kurgusunun bir tür kişiliğe bürünme ve yakıştırma olduğunu ima eder. Eğer bu doğruysa, anlaşılan, transvestitin taklit ettiği asal ya da asli bir toplumsal cinsiyet yoktur,

fakat toplumsal cinsiyet esas hali bulunmayan bir tür öykünmedir; işin gerçeği, taklit etmenin kendisinin ürünü ve sonucu olarak ‘esas’ nosyonunu doğuran bir tür öykünmedir (1988/2007).

Bu noktada Butler, taklide dayalı bu öykünmenin, fantazmatik heteroseksüel kimliklerin varlığını sürdürmek için aralıksız olarak heteroseksüel bireylere dayattığı taklitle “esas” ya da “asıl” olarak varoluşun muhafaza edilmesi gerektiğini sürekli olarak hatırlattığına vurgu yapmaktadır. Nitekim, kendisini “asıl” olarak biricikleştiren bir yapılanma, bu “özünü” kaybetmemek uğruna birtakım yollara başvurma ihtiyacı hisseder. İşte tam da bu noktada, “ona özenmeye çalıştığını iddia ettiği” türevlerine mecbur kalır. Öteki üzerinden kurulan bu varlık anlayışı, heteroseksüelliğin paradoksal ve çelişkili tarafına ışık tutmaktadır. Mantıksal olarak ve Öteki kurgusuna referansla, heteroseksüelliğin “kopyası” olarak eşcinsellik olmasaydı, “asıl” kategori olarak heteroseksüellik kurgusu da olamazdı. Burada heteroseksüelliğin ön koşulu olarak eşcinsellik, aslı olan heteroseksüellikten önce gelmektedir. Ontolojik anlamdaki bu önceliğin, dolayısıyla, önce gelen eşcinselliğin asıl ve heteroseksüelliğin kopya olarak ters çevrilmesinin meşru sebebi olabilir (a.g.e., 1988/2007). Butler’in buradaki amacı eşcinselliği heteroseksüelliğe öncel sayarak toplumsal cinsiyet hiyerarşisini tersine çevirerek yeniden kurgulamak değildir; sadece, heteroseksüel anlayışın dayandığı mantığın birçok noktada kolaylıkla çelişkiye düşürülebileceğine vurgu yapmaktır.

Esas cinsiyet algısı, transseksüellerin de “gerçek” ya da “doğal” cinsiyetlere özenmekten ibaret olduğu, bu benzeme çabasının eninde sonunda boşa çıkacağı yorumuna yol açmaktadır. Daha özelden de trans kadınlar, cinsiyet değiştirmeye kadar varacak şekilde, “gerçek” kadınlığa ulaşmanın bitmek bilmez gayreti olarak değerlendirilmektedir. Nitekim feministler, transseksüelleri kadın düşmanlığı yapmak ve kadınları alaya almakla suçlamaktadır. Vurgulanan dişil özelliklerin açığa çıkarılması üzerine yoğunlaşan trans

kadınlık deneyimlerini, ataerkillik, heteroseksizm ve kapitalizmin yaratmaya çalıştığı kadın profiline destek vermek üzerinden suçlayan feministler, kadınlığın bedene, dişiliğe ve sekse indirgendiğini iddia etmektedir (Butler, 1993/2014). Feministler tarafından bu söylemle dışlanan trans kadınların öte yandan heteronormativiteden de “gerçeğin taklidi” denilerek dışlanması, trans kadınların hem “merkezi-söylem”de hem de “kenar cinsellik” alanlarında yer bulamayarak çifte ötekileştirmeye maruz kaldığının göstergesidir. Bir diğer deyişle trans kadınlar, bu söylem çerçevesinde ne “aykırı” olabilmeyi “becerebilmiş” ne de “normallerin” dünyasına girebilmeyi başarabilmiştir.

Öte yandan, öznelerine sürekli olarak sahip oldukları “ayrıcalıklı” konumu yeniden üretmelerini dayatan heteronormatif düzenin, tekrara dayalı varoluşu, ayağının altından her an kayıp gidecek kaypak bir iktidar konumunu işgal ettiğinin işareti olarak okunabilir. Heteroseksüelliğin üzerinde gezindiği “kaygan zemini” Butler şu şekilde ifade etmektedir:

Eğer iktidarın pürüzsüz bir heteroseksüel kimlik yanılması yaratmasının yolu ‘tekrar’sa, eğer heteroseksüellik kendi tekbiçimlilik ve kimlik yanılmasını yerleştirmek için kendini tekrarlamak zorunda kalıyorsa, öyleyse bu, sürekli risk altında olan bir kimliktir; öyle ya, kendini tekrarlamayı başaramazsa, ya da tekrarlama tecrübesi çok farklı bir uygulama ve temsil etme amacıyla başka bir yöne kanalize olursa ne olur? [...]. Tekrara ihtiyaç duyulması, kimliğin kendisiyle özdeş olmadığının bir işaretidir; dolayısıyla, yeniden yeniden kurumsallaşmayı gerektirir, yani her dönemde kurumsallığının yitirilmesiyle yüz yüzedir (Butler, 1988/2007).

Bu yorum, toplumsal yaşantıda gittikçe görünür olmaya devam eden homofobi gerçeğiyle yüzleştirmektedir. “Aykırı” cinsellik deneyimlerine düşmanca tavır takınılmasının yanında, “eşcinsel olma korkusu” ile kendisine sürekli olarak “erkekliğini” ya da “kadınlığını” hatırlatmaya yönelik paranoyakça bir ruh haline de bürünmenin hiç de uzak olmadığı kişiliklere dönüşüldüğünün altı çizilmektedir. Öte yandan,

heteroseksüelliğin bu taklidi sürekli tekrarlamak zorunda oluşu, “[...] heteroseksüelleştirilmiş toplumsal cinsiyetin kendi kendisini üretebilmek için dışarda bırakmak zorunda olduğu cinsel olanak alanları tarafından sürekli rahatsız edildiğini gösterir” (Butler, 1993/2014). Heteroseksüelliğin “huzurunu bozacak” drag, eşcinsel, transseksüel, interseksüel ve queer deneyimler, heteroseksüel mantık kendini dayattıkça daha da huzur bozucu bir potansiyelle “*out olmaya*” (açığa çıkmaya) devam edecektir.

Butler, içsel homofobi gerçeğini, diğer bir deyişle yüzleşmekten korkulan eşcinsel olma ihtimalini psikanalitik bir dille açıklama girişiminde bulunmuştur. Bu analizi, heteroseksüel kimliklerin kendi özüne duyulan homofobik bir eğilimle nasıl kurulduğuna oldukça iddialı bir yorum getirmiştir. Butler, *İktidarın Psikik Yaşamı* adlı kitabında, Freud’un melankoli ve reddedilen özdeşleşme analizleri bağlamında, heteroseksüel yönelimin eşcinsel arzu nesnesini reddetmeye dayanarak oluştuğunu iddia etmektedir (Butler, 1997/2005). Heteroseksüelliğin yasaklamalar yoluyla üretildiğini ve bu yasaklamaların arasında eşcinsel bağlılıkların yok edilmesinin de yer aldığını söylemektedir. Örneğin, Freud, kız çocuğunun annesini arzu nesnesi olarak görmesinin, onu “kız çocuğu” olarak adlandırılmaktan uzaklaştıracağı endişesi, kız çocuğunun arzusunu reddetmesi ve inkar etmesine yol açtığını dile getirmektedir. Nitekim, bu arzu, kadınların veya erkeklerin toplumsal düzlemde işgal ettikleri konumları kaybetmelerinin sebebi olabilir. Bu korkuyu Butler şöyle özetlemektedir:

Bir kadındaki eşcinsel arzu korkusu, kadınlığını kaybetme, kadın olmama, artık uygun bir kadın olmama, erkek olmadığı halde erkeğe benzeyerek bir şekilde tiksindirici olma paniğine neden olur. Ya da bir erkekteki eşcinsel arzunun verdiği dehşet, dişil olmak, artık uygun bir erkek olmamak, erkeklikten ‘düşmüş’ olmak ya da bir anlamda ucube gibi görülen ya da tiksiniilen bir figür anlamına gelebilir (a.g.e., 1997/2005).

Bu yorumlamalar sonucunda heteroseksüel bir “erkek olmak” dişilliğın inkarını, “kadın olmak” da erilliğın inkarını gerektirmektedir. Söz konusu inkar, kaybedilen ve reddedilen arzu nesnelere, “kendisi olamadığı”nı istemeye arzu etmeye götürmektedir. Başka bir deyişle, erkek asla olamayacağı “kadını”, kadın da asla olmayı kabul edemeyeceği “erkeği” ister; kaybolan eksik tarafını doldurmak için onunla “birleşmek”, bütün olmak ister. Butler tarafından aktarılan bu formülasyon, eşcinselliğe karşı yasaklamanın ve heteroseksüelliğın bu yasaklama üzerinden doğallaştırılmasının, erilliğın erkekte ve dişilliğın kadında performe edilerek heteroseksist ideolojinin kemikleşmesinin anahtarıdır. Heteroseksüel öznenin kuruluşu, eşcinselliğın radikal ötekisi şeklinde konumlanarak mümkün olmaktadır (a.g.e., 1997/2005).

Bu “yanılgıyı” deşifre etmek bağlamında Butler, transvestitlerin önemli bir gerçeğe dokunduğuna dikkat çekmektedir. Travesti (drag) performansının, toplumsal cinsiyetlerin sürekli tekrara dayalı edimlerinin sonucunda açığa çıkan bir taklit olduğunu dile getirmekte Butler tarafından bir simge olarak kullanıldığından daha önce söz etmiştik. Hakiki heteroseksüel olduklarını ifade eden ve bunu ispatlamak için sürekli bir gayret içerisinde olanların çoğunlukla yüzleşmeye korktukları bir eşcinsel olma korkusu ve içsel bir homofobi beslediklerini söylemek mümkündür. Bu bağlamda transvestinin, eşcinsel arzu ve olmadığı cinsiyet olmaya duyduğu özlem bağlamında sergilediği performansın reddedilen özdeşleşmenin itirafında bulunduğu düşünülebilir. Ancak bu mantık, dünyada bütün insanların aslında olmadıkları ve olmaya özlem duydukları cinsiyetlerin inkarına dayanarak gerçek olmayan bir hayatı yaşadıklarını düşündüren “sıradışı” ve “ürkütücü” bir tablo ile karşılaşmaya zorlayabilir. Bu karşılaşma, bütün kadın ve erkeklerin aslında “potansiyel” birer eşcinsel ya da transseksüel olduğunu söylemek gibi fazlasıyla iddialı bir sonuca vardırabilir ki, bunu söylemek heteroseksüelliğın imhasına, heteroseksüel cinsel

yönelimin “gerçek-dışı” olduğuna götürebilir. Bu sonuç ise, tıpkı heteroseksüelliğin, kendi söyleminin dışında yer alanları görmezden gelmesi, yok sayması veya yok etmek istemesi gibi hegemonik pratikleri, eşcinselliğin de kullanarak kendisiyle çelişmesi gibi bir hataya vardırabilir.

Feminizm, postyapısalcılık ve psikanalizi aynı çatı altında toplayarak cinsiyet, cinsellik ve kimlik mefhumları üzerine kapsamlı teoriler geliştiren Judith Butler’in, kendisinin de *Cinsiyet Belası* kitabına yazdığı önsözde belirttiği üzere anlaşılması zor bir üsluba sahip olduğunu, dolayısıyla burada sunulan tartışmaların son derece kısıtlı olduğunu ve temel hatlarıyla değinildiğini belirlemekte fayda görülmektedir.

I.4. BEDEN, BİYO-İKTİDAR VE CİNSİYETİN İNŞASI

I.4.1. Bedenin Soykütüğü ve Beden Çalışmaları

İnsanlık tarihinde bedene, “ruhun hapishanesi”nden, “haz ve zevklerin tuzağına”; “et yığını”ndan “akılın ötekisi”ne kadar çeşitli olumsuz algılayışlarla anlam biçilmiştir. Bunlar arasında en etkilisi ve en uzun süre geçerliliğini koruyan yaklaşım biçimi, Aydınlanmacı geleneğin “beden-ruh” ikililiğine dayanarak bedeni doğaya ve kadına; akılı da kültüre ve erkeğe özgü kılarak ötekileştirdiği ve ketegorilendirdiği mantıktır. Bedenin tarihsel süreçteki serüvenine Antik Yunan, Ortaçağ ve Aydınlanma ile yükselen Modern dönemde genel hatlarıyla değinildikten sonra, 1980’lerde modernizmin beden anlayışına yöneltilen eleştiriler ışığında bedenin “yükselen konumu” tartışılacaktır.

Bilimin, modernizmin, öznenin, kimliğin, sivil toplumun, küreselleşmenin ve bunun gibi daha birçok olgunun kaynağına gitmekte yol haritası olarak belirlediğimiz güzergahın Batı-eksenli aktarılma “zorunluluğunu” hatırlatarak, bedenin tarihine de Antik

Yunan'dan başlamanın çok da şaşırtıcı olmadığını kabul etmek gerekmektedir. Antik Yunan filozoflarından Platon, modernizmin beden anlayışına temel teşkil edecek ruh-beden ayırımına gitmiştir. İdealist bakış açısıyla ruhu yüceltmekten yana tavır koyan Platon, ruhu ölümsüz, bedeni ölümlü sayarak ruhun taşıyıcısı olarak araçsallaştırmaktadır (Gülkaya-Timurturkan, 2008). Öte yandan, öğrencisi Aristoteles, ruhtan yana olan tavrı bir kenara bırakarak, ruh ve beden ikiliğini ortadan kaldırarak ruh ile bedeni aynı tözün iki ayrı ögesi olarak ele alır. Beden madde, ruh ise onu biçimlendiren, ona “insan” niteliği kazandıran formdur. Bu nedenle yaşamın ilkesi olan ruh amaç, beden ise araç konumundadır (Kaya, 2014). Sonuç olarak Antik Yunan'da ruh ve beden ayırımı genellikle ruhun uhrevi, bedeninin ise dünyevi ve maddi olduğu düşünülerek ruhun bedene üstün tutulmasıyla sonuçlanmıştır denilebilir.

Ortaçağa gelindiğindeyse, beden hakkındaki düşüncelerin büyük çoğunluğu Hıristiyan ahlaka ve kralın bedeninde cisimleşen iktidar ve otoriteye dayanmaktaydı. Hıristiyanlıkta beden, günaha götüren hazların yuvası olarak anlamlandırılmakta, “ruhun iğrenç giysisi” denilerek tiksindirici görülmektedir (Gülkaya-Timurturkan, 2008). Bedenin iğrençliği, Hıristiyan öğretisindeki çilecilik anlayışı referans alınarak bedensel temizliğe önem verilmeyerek ve hijyenik tutulmayarak pekiştirilmekte, bu anlayış ise bedeninin dünyevi bir varlık olarak “hak ettiğini” bulmasına yönelik inançtan ileri gelmektedir. Nitekim beden, Foucault'un dikkat çektiği üzere, ruhu kirleten cinselliğe dair arzuların mekanı olarak günahın aracı kabul edilmiştir. Bu yüzden bedeninin cinselliğe kayışı, Hıristiyan öğretisi ve Kilise Hukuku tarafından sürekli kontrol edilerek engellenmeye çalışılmıştır (Foucault, 1976/2010).

Ortaçağın beden anlayışına şekil veren bir diğer husus, 18. yy'a kadar iktidarın kralın bedeninde cisimleşmesidir. Ortaçağda bedenleri önemsenenler genel olarak iktidar

sahipleri olan feodaller, şövalyeler, kontlar ve hükümdarlardır. Nitekim, bu kişilerin bedenleri et yığını olmaktan çok ötede tebaanın biat ettiği bir otoritenin sembolüdür. Dolayısıyla buradaki beden imgesi de araçsal olmakla birlikte siyasi bir gerçekliğin dışavurumu anlamında “otoritenin bedenine” yüksek değer atfedilmiştir (Saygılı, 2005). Genel olarak, Ortaçağ’da bedene kötümser bir bakışla yaklaşıldığı, beden ruhu ayarttığı ve kirleterek günaha sürüklediği suçlamasıyla onu dizginleyebilmek için her türlü çilenin reva görüldüğü söylenebilir.

Uzunca bir dönem boyunca beden anlayışımıza etki ederek akıl-beden, ruh-beden, ten-tin, madde-bilinç, zihin-beden dikotimileriyle üretilen ve akli orijine yerleştirip bedeni ötekileştiren Aydınlanmacı-Kartezyen düalizm anlayışıdır (Bozok, 2009; Saygılı, 2005). Foucault (1994/2011), *Özne ve İktidar*’da Aydınlanmayı, 18. yy’dan itibaren düşüncelerimize nüfuz etmiş bir felsefi niteliğinde, hem Avrupa modernliğini başlatan hem de aklın tarihinde rasyonalite ve teknoloji biçimlerinin, bilginin özerkliği ve otoritenin gelişmesi ve yerleşmesinde kalıcı bir süreç olarak tanımlamaktadır. Karşıtlıklara dayalı düalist yaklaşım, söz konusu karşıtlıkların birbirlerine nispetle tanımlandığını ve bu tanımlamanın daima içlerinden biri lehine olduğunu söyler, bir kavram diğerini gölgeler. Karşıtlıkların daima öteki üzerinden kurularak ötekileştirme mekanizmasının devreye sokulması sonucunda akıl ya da ruh kavramı olumlu olana, beden kavramı da olumsuz olana kodlanmaktadır. Aklın mutlak üstünlüğü, Descartes’in insanı hayvandan ayırdığını düşündüğü “düşünme yetisi”nin insanı doğanın egemeni ve sahibi kılmasındaki gücünde pekiştirilmiştir (Gülkaya-Timurturkan, 2008). Aydınlanmanın kökeninde yer alan Kartezyen-düalist yaklaşımın sonradan bilimsel, felsefi ve toplumsal sorunlara cevap bulmada kullanılan bir felsefi eğilim ve çalışma metodu olarak geliştiği aktarılmaktadır (Işık, 1998). Düalist yaklaşım erkeği kadına, kültürü doğaya, Batıyı Doğuya ve tüm

bunların temelinde yer alan akılı bedene öncel kılmıştır. Öte yandan beden, üreme bağlamında doğaya ve “dişil” olana, akıl ise üretme bağlamında kültüre ve “eril” olana göndermede bulunmuştur. Böylesi bir düşünüş biçimi, aklın ve düşünmenin erkek cinsine atfen kurgulandığı bir dünyada bilimin, tarihin, kültürün, siyasetin ve toplumu vücuda getiren bütün diğer kurum ve oluşumların “erkek akılı” ile düzenlenmesi ve kadın cinsinin bu bağlamda fail/eyleyen konumda yer almaktan men edildiği sonucuna varır. Söz konusu sonuç ise, Cixous, Irigaiy, Kristeva gibi postmodern ve postyapısalcı feministlerin kadınları erkek akılıyla şekillenmiş kültürün dayatmasından kurtarmak üzere “dişil yazını” oluşturmaya ve kadınları da bu yönde hareket etmeye çağırmaya itmiştir (a.g.e., 1998).

Aydınlanma geleneğinin bedeni Öteki olarak konumlayan ve yaşama dair her şeyi aynılık-karşıtlık ilişkisinde kategorileştiren Kartezyen anlayışı yalnızca feministler tarafından değil, Foucault, Derrida, Lyotard, Boudrillard gibi postmodernistler ve Eleştirel Kuram düşünürleri Adorno ve Horkheimer tarafından da eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu bağlamda, çalışmanın içeriği bağlamında adı geçen düşünürler arasında en çok üzerinde durulması gereken düşünür olarak, Aydınlanmanın temel oluşturduğu modernist ideolojinin yarattığı “özne” kavramına bedensel süreçlerin nasıl etki ettiği, beden üzerinde kurgulanan politikayla nasıl bir “özneleşme” pratiğinin uygulandığı sorularına cevap bulmak üzere Foucault’un kavramları üzerine bir tartışma yürütülecektir. Ancak bu tartışmaya geçmeden önce, 1980’lerden bu yana beden kavramının sosyal teorideki yükselişine kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Bedenin olgusunun özellikle son otuz yıldır, insan ve toplum bilimlerinde neden popülerlik kazandığı sorusuna Türkiye’de beden sosyolojisi disiplini altında ilk derli toplu çalışmayı gerçekleştirmiş olan Emre Işık (1998), “*Beden ve Toplum Kuramı: Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine*” isimli çalışmasında verdiği cevap,

postyapısalcı ve postmodernist ve Eleştirel Kuram düşünürlerinin Aydınlanmanın karşıtlığına dayalı dikotomik-kategorik yaklaşımı eleştirmeleri olmuştur. Bu düşünürler arasında Foucault'un biyoiktidar çözümlemesi ve feministlerin "kadın bedeni" üzerine oluşturdukları teoriler, toplumsal yaşamı belirleme üzerinde bedenin bugüne kadar ihmal edilen yönüne dikkat çekmişlerdir. Öte yandan bu ilginin kaynağının, Batı Sosyolojisinin evrensel söylemlerden yerel söylemlere, pozitivist bilim anlayışından postyapısalcı ve postmodernist bilim anlayışlarına ve makro konulardan mikro konulara kayma eğiliminden ileri geldiği de söylenmektedir (Çakı, 2011). Yine konuyla ilgili başka bir çalışmada bedenin aslında 17. yy'dan itibaren açıkça olmasa bile satır aralarında işlendiği ve özellikle de Klasik Sosyolojide bedene üstü örtük biçimde değinildiği iddia edilmektedir (Gülkaya-Timurturkan, 2008). Bedenin sosyal teoride ilgi görmesinin sebepleri Gugutzer tarafından (Timurturkan, 2008'de belirttiği üzere) şöyle aktarılmaktadır:

Modern endüstri toplumlarından postendüstriyel toplumlara geçişle birlikte üretimin kol gücünden beyinsel işgücüne kayması, bunun sonucu olarak hizmet sektörünün ön plana çıkması, boş zamanın artması, post endüstriyel toplumla beraber yeni bir tüketim kültürünün ortaya çıkması, kitle iletişim araçlarının hem tüketim kültürünün hem de bu kültür içinde bedenin önemli bir tüketim nesnesi haline getirilmesinde önemli bir rol oynaması, bedenin popüler kültür içinde ayrı bir alan oluşturması, toplum yapısında meydana gelen değişimler ve hazcı bir toplum anlatısına dayanan değerlerin ön plana çıkması, 1960'lardan sonra kadın ve eşcinsel hareketlerin bedene ayrı bir vurgu yapması [ataerkillik, cinsiyet, cinsellik ve iktidar-beden ilişkileri tartışmaları], artan yaşlı nüfus ve bununda beraberinde yeni ekonomik ve sosyal düzenlemeleri getirmesi, ortaya çıkan yeni hastalık tipleri [AIDS, kanser gibi] ve bu hastalık tiplerinde hem biyolojik hem psikolojik süreçlerin rol oynaması, son yıllarda biyo-teknolojilerin gelişmesiyle birlikte klonlama, organ nakli, doping gibi etiğe de konu olan tartışmaların yaygınlaşması, plastik cerrahinin gelişmesi ve bu cerrahilere talebin artması gibi çok farklı nitelikte faktörlerin payı büyüktür (2008).

Sonuç olarak 1980'lerden bu yana bedenin sosyal teoriye girişi, yüzlerce yıllık ihmal edilmişliğinin acısını çıkarırcasına hızla yükselerek devam etmektedir. Bugün

sosyoloji, antropoloji, psikoloji, tıp, tarih, felsefe, teoloji, edebiyat gibi birçok alanda interdisipliner olarak beden üzerinde kapsamlı çalışmalar yürütülmektedir.

Bu tartışmadan sonra, bedeni bir “sorunsallaştırma” mantığıyla ele alan Foucault’un beden üzerinden elde edilen iktidarı deşifre etmesi ve bedenin özneleşme sürecindeki rolünü açıklaması bağlamında “biyoiktidar” kavramı üzerinden konu anlaşılır kılınmaya çalışılacaktır.

I.4.2. Biyo-iktidar, Beden Politikaları ve Özneleşme

Modern iktidarların bireyleri, bedenleri üzerinde denetim kurarak “özneleştirme” sürecini anlamaya çalışan Foucault, bugüne kadar yapılan iktidar analizlerinde kişilerin iktidar karşısında tamamen pasif ve çaresiz bir profilde resmedilmesinin aksine, öznenin de iktidar ilişkilerini “eyleyerek” yeniden üretebilme veya direnme “seçeneklerinin” olduğuna vurgu yapmaktadır. Düşünürün dikkat çektiği bu nokta, trans kadınların kimliklenme/özneleşme/varoluş süreçlerini konu edinen bu çalışma açısından fazlasıyla önem arz ettiği için üzerinde ayrıntısıyla durulacaktır. Foucault’un çalışmalarının temel derdinin “Batı kültüründe insanı özneye dönüştüren farklı usüllerin bir tarihini oluşturmak” olarak özetlediği söylenmektedir. (Bozok, 2011). Ferda Keskin (2011), Foucault’un kendi yapıtlarını, insanların Batı kültüründe özneye dönüştürülmesinde özel bir yet tuttuğunu düşündüğü delilik, hastalık, yaşam, dil, emek, suç, cinsellik gibi deneyimleri kurmuş olan sorunsallaştırma süreçlerinin bir tarihi olarak yorumladığını dile getirmektedir. Foucault’un kavramları, çağımızın siyaset anlayışı ve iktidar analizlerinde oldukça rağbet görmekte, günümüzün iktidar, beden, özne, cinsellik, denetim, gözetleme gibi konuları içeren akademik çalışmalarında kaynakçaların vazgeçilmezleri arasında yer almaktadır. Bu bağlamda, özneyi kuşatan biyoiktidar

pratiklerini vücuda getiren tarihsel koşullar çerçevesinde düşünürün analizleri anlaşılır kılınmaya çalışılacaktır. Ancak biyoiktidar sorunsalını anlamının yolu öncelikle Cinselliğin Tarihi'nde anlatılan cinsellik temelli dönüşümleri algılamaktan geçer. Bu bağlamda önce bu konunun tartışılması işlevsel olacaktır.

I.4.2.1. Biyo-iktidarın İnşası: Cinsellik Tertibatı

Foucault, *Cinselliğin Tarihi* adlı kitabında, Viktoryen ahlak etrafında örgütlenen “katı” cinsellik anlayışının bugüne kadar bilinen yanlış yönlerini açığa çıkarmakla işe koyulmaktadır. Foucault (1976/2010), yalnızca meşru karı-koca evliliği temeline dayanan ve üremeye yönelik, hazzı dışlayan bir cinsellik pratiğine sahip olan “burjuva cinselliği”nin, cinselliğe dair “anormal” eğilimleri yok saymak, yasaklamak ve bastırmakla birlikte, “normal” yaşanan cinsellik üzerine de konuşulmasına izin vermediği, kısacası cinselliğe dair normal ya da anormal hiçbir söyleme günlük hayatta yer verilmediğine dair sunulan tarihsel bilginin “yanlışlığına” vurgu yapmaktadır. Viktoryen ahlak çerçevesinde şekillenen “burjuva cinselliği”nin, “söyleme kışkırtma” ve “sapkın yerleştirme” taktikleriyle 16. yy’dan itibaren cinsellik olgusunu “pandoranın kutusu”ndan çıkarıldığını dile getirmiştir. Söyleme kışkırtma, cinselliğe ilişkin arzu, eylem, pratik, fantezi, hayal gibi soyut ya da somut tüm biçimlerin kişiye itiraf ettirilmesine dayanan “ajan” işlevinde kullanılmıştır. Foucault, ajan kurum olarak Kiliselere ve papazlara yapılması salık verilen bu itirafların içeriğini şöyle açıklamıştır:

Düşünceler, arzular, şehvete ilişkin hayaller, zevkler, ruhla beden uyumlu devinimleri, artık tüm bunlar, hem de ayrıntılı bir biçimde günah çıkarma ve yönlendirme işleminin kapsamına girecektir. Yeni öğretiyeye göre cinselliğin adı ihtiyatsız biçimde anılmamalı; ama görünümleri, bağıntıları, etkileri, en ince ayrıntılarına göre izlenmelidir. Kurulan bir hayalden gelip geçen bir gölge, baştan biraz geç savılan bir imge, beden mekaniğiyle ruhun hoşnutluğu

arasında varolup da pek iyi önlenemeyen bir suç ortaklığı: Her şeyin söylenmesi zorunludur (Foucault, 1976/2010).

Söyleme kışkırtmanın temel amacı, toplumun devamlılığı ve sürekliliği için uygulanması teşvik edilen heteroseksüel evliliği ve üremeyi kutsayan bir cinsellik düzeninin selametine zeval getirecek “zararlı”, “tehlikeli” işe yaramaz ve boşa enerji kaybettiren “kenar cinsellikleri” ifşa ederek bir “cinsellik polisi”ni devreye sokmaktır. Cinsellik polisinin görevi, cinselliği yasaklamak değil, yararlı hale getirmek için kamusal düzenlemeleri düzenlemektir. Bu sayede “kutsal aile” temelli işleyen üreme odaklı heteronormatif cinsellik düzenine çomak sokma tehlikesi taşıyan her türlü eylem ve düşüncenin önüne geçmek mümkün olacaktır.

Söyleterek, itiraf ettirerek söylemden kovulmaya çalışılan “kenar cinsellikler”, Kilise Hukuku, Hıristiyan öğretisi ve Medeni Kanun’un ötekileştirici söylemlerine maruz kalarak Foucault’un “sapkın yerleştirme” adını verdiği mekanizmaya tabi tutulmuşlardır. Bu evrede marjinalize edilen cinselliklerin mutlak “yokluğu” şöyle anlatılmaktadır:

Üremeye yönelik olarak düzenlenmeyen ya da onun tarafından çehresi değiştirilemeyen hiçbir şeyin ne yeri vardır ne de yasası. Ne de söz hakkı... Bu tür şeyler hem kovulmuş, hem reddedilmiş, hem de suskunluğa mahkum edilmiştir. Bunlar yalnızca var olmamakla kalmaz, aynı zamanda var olmamak zorundadır ve –edim ya da söz biçiminde- ilk ortaya çıktığı anda yok edilecektir. (a.g.e., 1976/2010).

Sapkın yerleştirme politikasına işlerlik kazandıran en somut görünüm, Foucault’un “*Scientia Sexualis*” adını verdiği “cinsel-bilim”in “sapkın hazzı psikiyatrilereştirmesi” olmuştur (a.g.e., 1976/2010). İtiraf ettirme yoluyla ortalığa saçılan “virüs”lerin toplumun tamamını ele geçirerek yıkıma yol açmasını engellemenin tek yolu onu “tedavi etmek”tir. Bu bağlamda, merkezi cinsellik söyleminin dışında yer alan “kenar cinselliklerin” zararsız hale getirilebilmesine çere olarak tıp ve psikiyatriye “kurtarıcı” bir

misyon yüklenmiş, dokunduğu “sapkınları” yola getirmeye yarayacak “sihirli değnek” muamelesi yapılmıştır.

Viktoryen ahlakın burjuva cinselliğinin tarihine yönelik yaptığı bu yolculuğun sonu eninde sonunda bir “cinsellik tertibatına” çıkmaktadır. Cinsellik tertibatı yukarıda sözü edilen “normalleştirilen” cinselliklerin devamlılığı ve sürekliliğini sağlayan denetim ve gözetim mekanizmalarının kurumsallaşmasına dayalı heteroseksist ideoloji temelli bir “düzenleme” pratiğidir. Hereroseksüelliğin sürekliliğine hizmet eden kutsal ittifakın bileşenleri olarak düzenlemeye aracı olan oluşumlar, eğitim kurumları, tıp ve psikiyatri, adalet ve yargı kurumu, iktisat ve baskıcı toplumsal denetimlerdir (a.g.e., 1976/2010). Bu bağlamda, o dönemde yaşayan transseksüeller, eşcinseller, çift cinsiyetliler, hadımlar gibi üremeye yönelik cinsel ilişki yaşamayan kategorilerin “ehlileştirilme” idealiyle türlü dönüşüm mekanizmalarının çarklarından geçirilmiş olmaları oldukça muhtemel bir sonuçtur.

Bugünün “normalleştirme” pratikleri de geçmiş zamanın işleyiş biçiminden çok da farklı değildir. O günden bu yana “dönüştürme” mekanizmalarının içeriğinde elle tutulur bir değişim söz konusu olmamıştır. Bu teoriye göre, “kenar cinsellikler” grubunun “sapkın” üyeleri arasında konumlandırılan, Biyolojik cinsiyetlerinin zıddı bir cinsel kimliğe ve bedene sahip olmayı arzulayan transseksüeller, kendini ifşa etmeye kışkırtılarak, kökü kurutulmaya çalışılan ve söylemden dışarı itilen marjinal cinsellikler kategorisinde yer almaktadırlar. Üstü kapatılan ve gizli gizli sürdürülen “istenmeyen” cinsellikleri açığa çıkarma biçimi olarak itiraf ettirmek ve söyletmek, söylendikten sonra bir daha asla geri gelmemek üzere söylenen şeyi, söylemin dışına itmektir. Diğer bir deyişle, istenmeyeni söyleterek, o istenmeyin şeyin bir daha söylenmesini engellemek için çaba harcanmaktadır. Erkek bedeninde doğup, günün birinde kadın olmak istediği itiraf

ettirilen trans kadının, ailesi, sosyal çevresi, okul arkadaşlarından oluşan baskı ve denetim mekanizmalarının elbirliğiyle “erkekliğini kabullenmesi” ve “erkek olarak kalması” için ne gerekiyorsa yapılır. Onunla konuşulur, ikna edilmeye çalışılır, baskı kurulur, şiddet uygulanır, sosyal çevreden dışlanır, tıbbi ve psikiyatrik tedavi uygulanır; “özüne dönmesi” için ne gerekiyorsa yapılır. Buradaki tek amaç, dönüşmeyi istemesine yol açan “zararlı arzuları” yok ederek, o kişinin anlam ve söylem dünyasından olabildiğince uzağa itmektir. Nitekim trans kadın kendisine atfedilen bedenden ait olduğunu hissettiği kaşı cinsin bedenine geçerek, “toplumsal cinsiyet bozanlık” (Butler, 1990/2008) yapmaktadır.

Foucault’un *Cinselliğin Tarihi*’nde anlattığı biz-öteki ve normal-sapkın ayrımı temelinde kurulan cinsellik tertibatının daha çok tarihsel boyutları üzerinde durulmuştur. Cinsellik tertibatı, bizleri zorunlu olarak iktidarın bireylerin doğrudan bedenleri referans alınarak nasıl bir cinsellik düzeni istediğine verilen cevap olarak, iktidarın bireyi “özne” konumuna soktuğu politik ilişkilerin analizine götürmektedir. Buraya kadar anlatılan süreç, Batıdaki cinselliğe getirilen yeni düzenlemenin bireyleri nasıl dönüştürdüğüne ve bireylerin de iktidara karşı aldıkları konumlara anlam verebilmek için geçilen aşamaları kapsamaktaydı. Bundan sonraki bölüm ise, Foucault’un biyopolitika dediği iktidar ve öznenin karşılıklı etkileşimine dayanan alanın tartışılmasına ayrılacaktır.

I.4.2.2. Biyo-iktidar ve Özneleşme

Cinselliğin Tarihi’nde anlatılan cinsellik tertibatı, biyoiktidarın berraklaştığı, ete kemiğe büründüğü alandır. Foucault, moderniteye özgü olduğunu düşündüğü biyoiktidarın 17. yy’da şekillenmeye başladığını ve kendinden önceki iktidar biçimlerinden farklı olarak “ölüm üzerinde hak” iddia etmeyi değil, “yaşam üzerinde iktidar” kurmayı hedeflediğini dile getirmektedir (Bozok, 2011). Klasik çağda iktidarların sürekliliklerini

korumak üzere “meşru-müdaafa” olarak anlamlandırdıkları “ölüm hakkı”, yaşamlar üzerinde “söz söyleyebilme” yetkisine dönüşmüştür. Modern öncesi dönemin cezalandırma pratiği olarak ölüm, sistemin güvenliğini sarsabilme ihtimali olan her şey üzerinde mutlak sonu olmuştur.

Foucault’un “ölüm üzerinde hak” dediği olgu, Girard’ın “*Günah Keçisi*” dalı yapıtında meşru müdafaa bağlamında yorumlanmıştır: “Kıyımcılar kurbanlarını onlara atfettikleri suçlar nedeniyle seçtiklerine inanırlar; onların gözlerinde, bu suçlar kurbanlarını felaketlerin sorumlusu yapar ve onlar da kıyım yoluyla tepki gösterirler” (Girard, 2003/2005). Bu bağlamda, eski çağlardaki “sapkın” bireyler -translar, homoseksüeller, biseksüeller, hermafroditler, pedofili ve zoofili- normdan sapmış, hastalıklı, günahkar oldukları gerekçesiyle, genel ahlakın sürekliliği ve toplumun selameti esas alınarak en radikal cezalandırma biçimi olan “öldürülmeyi” hak etmişlerdir. Bunlardan kurtulmanın ve toplumu yeniden huzura erdirmenin tek yolu budur. Kurbanların öldürülmelerinin tek ve haklı sebebi, onların “büyük günaha” kalkışmalarıdır; iktidarı tehdit eden her eylemin sonu mutlak yok oluşturmaktır. Nitekim, “kişide ne kadar çok kurbanlık işareti varsa, yıldırımını başına çekme ihtimali de o kadar fazladır” (a.g.e., 2003/2005).

Ancak modern dönemle birlikte kıyımla sonuçlanan şiddet içerikli cezalandırma yöntemleri, “ehlileştirerek yaşatma” arzusu etrafında dönüşüm geçirmiştir. Foucault, iktidarın yeni anlamlar yüklenerek kendini yeniden inşa etmesini şöyle özetlemiştir:

Ölüm hakkı; o andan itibaren, yaşamı yöneten bir iktidarın gerektirdiklerine doğru kaymaya, ya da en azından bunlara dayanmaya ve bunların taleplerine uymaya yönelecektir. [...]. Bu harikulade ölüm hakkı, artık kendini, yaşam üzerinde olumlu biçimde etki gösteren, yaşamı yönetmeyi, yükseltmeyi, çoğaltmayı ve bu yaşam üzerinde kesin denetimler ve bütüncül düzenlemeler yapmayı iş edinen bir iktidarın tamamlayıcısı olarak sunar. (1976/2010).

Diğer bir deyişle, modern iktidarlar iktidarın devamlılığını tehlikeye sokacak olanın ortadan kaldırılması veya imha edilmesiyle sonuçlanan “sindirme” politikalarının yönünü, bu defa da onu hayatta tutarak ancak asimile ederek, sisteme entegre ederek, iktidar için “zararsız hale getirme” ve dahası kendisi için “yararlı” hale getirme biçimine çevirmiştir. Foucault bu dönüşümü, gereklerini ve yarattığı sonuçları şöyle aktarmaktadır:

Egemen iktidarın simgelediği eski öldürme gücü, yerini artık titizlikle bedenlerin yönetimine ve yaşamın hesapçı bir biçimde işletilmesine bırakır. Klasik çağ boyunca hızla farklı disiplinler –dil, okullar, kolejler, kışlalar, atölyeler- gelişir ve aynı zamanda siyasi pratikler ve iktisadi gözlemler alanında doğurganlık, uzun yaşama, kamu sağlığı, konut, göç sorunları belirir; yani bedenlerin boyun eğmesini ve nüfusların denetimini sağlamak üzere çeşitli ve çok sayıda tekniğin pıtrak gibi bitmesine tanık olunur. Böylece bir “biyo-iktidar” çağı başlar (a.g.e., 1976/2010).

Yeni düzende, insanlar artık vahşice ve acı çektirilerek katledilmeyecek, hataları hayatlarına mal olmayacaktır. Ancak, iktidarın araç olarak kullandığı denetim mekanizmalarının cenderesinde sürekli bir biçimde öğütülen, şekil verilen, biçimlendirilen, yeniden yapılandırılan bedenlere ve hayatlara sahip olarak “iktidarın göz hapsinde” kalmaya zorlanma söz konusudur. Diğer bir deyişle, “büyük birader”in gözü sürekli üzerimizde olacaktır. Hizadan çıkmış bireyleri hizaya sokma derdinde olan biyo-iktidarın bireyleri nasıl tek taraflı bir denetim ve gözetim altında tuttuğu gerçeğini Foucault, “*panopticon*” metaforuyla anlatmaktadır. Sennet’in vurguladığı (Mavi, 2011’de belirttiği üzere), “panopticon” kavramı, iktidarın bireyleri sürekli gözünün önünde tutarak yoldan sapmalarına anında müdahale etmeyi mümkün kılan bir gözetleme sistemine tekabül etmekte; bu sistemde gözetleme tek taraflı olup, muktedir kılınanların iktidarı uygulayanları görmesine izin verilmemektedir. Bu anlamıyla panopticon, modern toplumun iktidar araçları olarak eğitim kurumları, tıp, psikiyatri gibi oluşumlara karşılık gelmektedir. Çünkü biyo-iktidarın amacı öldürmek değil, disipline ederek yaşatmaktır.

Yaşamı sürdürme sorununa odaklanmış bir yaşam biçimi olarak biyo-iktidar, bedenlerin titizlikle yönetilmesi ve yaşamın hesapçı bir biçimde işletilmesidir (Bozok, 2009).

Foucault'un 17. yy'dan itibaren yaşamları kuşatarak denetim altına alma çabası olarak yorumladığı biyo-iktidar, iktidarın "dispositif" adını verdiği araçlarla uygulanır kılınmaktadır. Dispositifler Foucault'a göre (Keskin, 2011'de belirttiği üzere), söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari tasarruflar; bilimsel, felsefi, ahlaki önermelerden oluşan heterojen bütünler; bu söylemsel ve söylemsel olmayan öğeler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu sistemlerdir. Böylece Foucault'un, bir toplumun cinsellik düzeni ve cinsiyet rejimini biçimlendirmesi bağlamında söz konusu edilen iktidardan anladığı, bir yönetim aygıtından öte o toplumun ideoloji ve söylem dünyasının yaratıcısı olan değerler, normlar, kurallar silsilesidir. Başka bir deyişle, o toplumun kültürü, inanç biçimi, aile ve sosyal çevre ilişkileri, baskı ve denetim mekanizmaları, denetleme ve gözetleme aygıtları, dönüştürme pratikleri o toplumun iktidarının destekleyici dinamikleridir.

Dispositiflerle işlerlik kazandırılan biyo-iktidarın iki farklı boyutu mevcuttur. Anatomo-politika adı verilen uygulama biçiminin odak noktası bedeni disipline etmeyi; biyo-politika denen bir diğer boyutu da nüfusu denetlemeyi ve düzenlemeyi hedeflemektedir (Foucault, 1994/2011). Bedenin anatomo-politikası, bedeni makine olarak algılayıp bireyi disipline etmek için, beden terbiyesi, yeteneklerin artırılması, güçlerin açığa çıkarılması ve yararlılığı, bireyin etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesini amaçlarken; nüfusun biyo-politikası sağlık düzeyi, yaşam süresi, doğum ve ölüm oranlarına odaklanarak yaşamı kaliteli kılmayı hedefler (Özdemir-Akgündüz, 2013).

Tüm bu sınırsız çabanın derdi, “normalleştirilmiş özne”nin yaratılmasını sağlamaktır. Öznenin kendisini mevcut iktidar düzenine itaat ederek, bu düzen içinde ceza, disiplin ve denetim gibi normleştirme aygıtlarıyla oluşturması, öznenin normleştirilmesi anlamına gelir (Özdemir-Akgündüz, 2013). Normleştirme ideali uğruna kullanılan denetim ve disiplin mekanizmaları olarak tıp, psikiyatri, eğitim, aile ve diğer kurumlara eşcinsellik gibi cinsel sapkınları “düzeltme” ve iktidara eklemleme misyonu yüklenmiştir. Kısacası, yaşam üzerinde odaklanan biyo-iktidar, bir “normalizasyon” toplumu oluşturarak, insanları normlara uymaya zorlayan, onları normleştiren bir toplum amaçlar (Keskin, 2011).

Biyo-iktidar analizinde, klasik iktidar anlayışının tek taraflı olarak biçimlendirdiği bireyi iktidar karşısında fazlasıyla pasifize eden ve çaresiz bir görünümde resmeden tutumunun aksine, birey iktidar karşısında yalnızca edilgen vasıflarla tanımlanmamaktadır. Foucault’un iktidar analizini özgün kılan taraf da burasıdır. İktidarın bireylerin eylemleri ve yaşam deneyimleriyle yeniden üretildiği gerçeği, iktidar mefhumunun bireylerin üstünde yer alan soyut bir içerikle düşünülmesine karşı çıkar. Nitekim, özne iktidara tabidir ve yapıp ettikleriyle onu yeniden üretir (Güvenç-Salgırlı & Yardımcı, 2011). Başka bir deyişle iktidar ve özne arasında birbirlerini üreten ve dönüştüren diyalektik bir ilişki mevcuttur:

Biyo-iktidarın tek yönlü, dikey olarak işlemeyen yapısına baktığımızda, öznenin bilgi iktidar ağlarıyla çeşitli ilişkilenecek aracılığıyla kurulduğunu ve ilişki içinde olduğu bu bilgi iktidar ağlarını bizzat kendi pratikleriyle (yeniden) kurulduğunu görürüz. Bir taraftan özne kendi üzerinde eylemesiyle özneleşir. Diğer taraftan da onun özneleşme pratikleri, kendisi üzerinde(n) işleyen iktidarı var eder, dönüştürür, biçimlendirir. [...]. İktidarla birey arasındaki ilişki bir karşılıklı etki meselesidir (Bozok, 2011).

Buna benzer başka bir açıklamada ise şöyle denilmektedir:

İktidar her zaman zincirin halkalarının birbirleriyle olan ilişkilerinde bulunur ve iktidarı, o zincirin/ağın parçası olan özneler üretirler. İktidar onların dışında veya üzerlerinde değil, yapıp ettiklerindedir. İktidar ancak uygulamada aranabilir, çünkü ancak eylemle birlikte, eylem halinde/kipinde varlık bulur” (Güvenç-Salgırlı & Yardımcı, 2011).

Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, iktidarın kendi selameti için baskı altında tuttuğu bireyleri “özneleşme” sürecine hazırlamasıdır. *İktidarın Psikik Yaşamı*’nda Butler’in vurguladığı üzere (1997/2005), Foucault’un özne-iktidar diyalektiği, özneyi tabi olmaktan “eyleyen”, “eylemde bulunan” bir konuma geçirerek kendisine karşı konumlanma ihtimalini açığa çıkarmaktadır. Butler, Foucault’un “özneleşme” kavramının kendi içinde bir paradoks taşıdığını dile getirmektedir. “Bu kavram hem özne olmayı, hem de tabiyet sürecini gösterir: yani kişi özerk olma halini ancak iktidara tabi olmak suretiyle yaşar ve bu tabiyet radikal bir bağımlılığı ima eder” (Butler, 1997/2005). Daha açık bir deyişle, özne olmanın yolu öncelikle hükmedilen konumu deneyimlemekten geçer. Tabiyet kavramı, öznenin yapımı, özneyi formüle eden ya da üreten düzenleme ilkesi olarak, hem tek taraflı bir tahakküm biçiminde verili birey üzerinde işleyen, hem de özneyi biçimlendiren bir iktidar biçimidir (a.g.e., 1997/2005). Bu noktada, tabiyetin klasik anlamda bireyi şiddet yoluyla zapturapt altına almanın eskide bırakılarak modern dönemle birlikte “disipline edici beden rejimleri” olarak içerik değiştirdiği söylenmelidir. *Özne ve İktidar* adlı makalesinde Foucault (1994/2011), modern iktidarın klasik yasakçı anlayışının yerine bedenleri disipline etmek ve iktidar için zararsız hale getirmek üzere düzenlemeye dayalı yapılandığını dile getirmektedir. Söz konusu biçimlendirmenin bireysel ve toplumsal olmak üzere iki yönüne vurgu yapmaktadır. “Anatomo-siyaset” dediği bireyin bedeni üzerinde sağlanan disiplin, “biyo-siyaset”/biyoiktidar” olarak adlandırdığı genel anlamda “nüfusun” denetlenmesini sağlayan düzenlemeler (a.g.e., 1994/2011). *Cinselliğin Tarihi*’nde ise, “düzenleyici yasa” ve “yasaklayıcı yasa”nın özneyi denetlerken kendisine

direnin temellerini atma riski taşıdığını ifade etmektedir. “*Düzenleyici yasa*, belli bir dizi edimi ve pratiği denetler, sınırlandırır ve yasaklar ama bu yasağı hazırlayıp yürürlüğe sokarken bir direniş, yeniden anlamlandırılmaya ve bu yasanın kendini altüst edişine söylemsel bir düzenek sağlar. [...], *yasaklayıcı yasa*, söylem içindeki verili bir pratiğe işaret ederek, engellemeye çalıştığı toplumsal olguyu kasıtsız da olsa harekete geçiren, yeniden şekillendiren ve yaygınlaştıran bir kamusal muhalefet imkanını da üretir” (Butler, 1993/2014). İşte tam da bu nokta üzerinden, heteroseksüel matrisin dışında konumlananların özneleşme süreçleri, Butler’in ve Foucault’un işaret ettikleri nokta üzerinden, tabileşme sürecinden geçerek somutluk kazanmıştır. Gerek bireysel anlamda aile, arkadaş ve sosyal çevre tarafından eşcinsel yönelimi ya da trans kimliği bastırılmaya çalışıldıktan sonra açığa çıkmayı, “ne olduğunu” ya da “kim olduğunu” ifşa etmeye zorlanan, gerekse de heteroseksist bir ideoloji tarafından kuşatılan toplumun yok sayma, ötekileştirme, ayrımcı uygulamalara maruz bırakma, nefret cinayetlerine kurban etme ve yaşam alanlarının yok edilmesine karşı durmak için kimlik ve varoluş mücadelesine mecbur bırakılan “kenar cinsellikler”, tabiyet üzerinden edinilen özne olmak konumuna verilebilecek en somut örnekler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla, “bir özne *üzerinde kullanılan* bir iktidar olarak tabiyet, bununla birlikte özne tarafından *kabul edilen* bir iktidardır. Bu kabul, o öznenin oluşunun aracıdır” (Butler, 1997/2005). Butler’in Foucault’un özne ve iktidar analizlerinden beslenerek dile getirdiği yorumlar, heteroseksüelliğin dışında konumlananların, Bauman’ın deyişle “bahçeci devlet” pratiğiyle budanması girişimi üzerinden varoluşlarını, heteronormativitenin kucaklayamadığı “marjinal cinselliklerin” iktidarı kendi silahıyla vurmasına dikkat çekmektedir. Burada cinselliğin sahiplenilmesi ve cinsiyetin üstlenişi, özneleşme sürecinde vücuda gelmektedir. Sonuç olarak Foucault, dayatılan hakikatlerin olumsal olduğunu,

çizdiklerin sınırların aşılmaz olmadığını ve bu sınırların dayattığı bireysellik ve kimliğin dönüştürülebilir olduğuna vurgu yapmaktadır (Keskin, 2011).

Heteroseksüel matrisin dışında yer alan cinsiyet ve cinsellik pratiklerinin günümüz anlayışında bile hala, dönüştürme aygıtları tarafından “normalleştirilmeye” ve özellikle tıp biliminin yaptırımları aracılığıyla topluma “yeniden entegre edilmeye” çalışılması biyo-iktidarın tıkr tıkr işlediğine işaretler. Sapkın hazzın psikiyatristirmesi ile akıl hastalığı olarak damgalanan eşcinsellik, “toplumsal cinsiyet bozanlık” yaptığı gerekçesiyle cinsel kimlik bozukluğu şeklinde lanse edilen transseksüellik, “ideal beden morfolojisi”ni altüst eden varoluşlarıyla interseksüellik, anatomo-siyasetin üzerlerinde sınırsızca işlendiği “norm-dışı” kategoriler olarak biyo-iktidara tabi tutulmaktadır. Ancak, Butler ve Foucault’un dikkat çektiği üzere, bu sapkın bireyleri müphemliklerinden arındırarak belirli bir norm kategorisine dahil etme çabalarının, bugün bu bireyleri örgütlü mücadelelerde bedenleri ve cinsellikleri üzerinde söz söyletmeye karşı duran ve direnme pratiklerine dahil olan politik “özneler” yarattığı bir gerçektir. Foucault’un dediği gibi bugün heteroseksüel matrisin dışında kalan öznelerin bir kısmı iktidarın kendi hayatları üzerindeki denetimi hakim söyleme eklemlenerek devam ettirebildiği gibi, iktidarın karşısında bir direnme odağı oluşturarak yeni bir söz söyleme olanağı da mevcuttur.

Sonuç olarak Foucault’un biyo-iktidar modelini, Gramsci’nin “hegemonya” kavramıyla ilişkilendirilebileceğini söyleyebiliriz. Klasik iktidar anlayışının zor kullanarak uyguladığı baskı ve şiddet yerini, gönüllü teslimiyete bırakan ve özne ile iktidar arasında organik bir bağ kuran hegemonyaya bırakmaktadır. Modern iktidar, devamlılığını tehlikeye sokan “sapkın”ları değişen toplumsal ilişkiler bağlamında feda etmek yerine, daha “ılımlı” bir yaklaşım sergileyerek ikna etmeye çalışmaktadır: “Hegemonya”, iktidarın

“yumuşatılmış yüzü”nü temsil ederek, iktidarın sürekliliğine çomak sokan “kurban adaylarını” değiştirme, dönüştürme, denetleme yoluyla “normal olana” davet etmektedir.

Cinsiyet ve cinsel kimlik olgularının, kadınlık ve erkeklik tanımlarının ve dişile veya erile özgü sınırların çizilmesinde, bir inşa projesi olarak ve denetim, dönüşüm, yeniden yapılandırma bağlamında biyo-iktidar, tam olarak “cinsiyetin” inşasında başat konumda yer almaktadır. Burada biyo-iktidar pratikleri heteronormatif düzenin uygulanması ve sürekliliğinin sağlanmasında vazgeçilmez bir ideolojik araç işlevi görmektedir. Bu bağlamda interseksüel bireylerin heteroseksist tıp ideolojisi ile “belirsiz” bir cinsel kimlikten nasıl “kadın” ya da “erkeğe” dönüştürüldüğüne; öte yandan transseksüellerin doğdukları yanlış bedenim himayesinden kurtarılarak nasıl “doğru” cinsiyete yerleştirildiklerine “imkan veren” biyo-iktidar araçları olarak tıbbi ve hukuksal uygulamaların içeriği tartışılacaktır.

I.4.3. Biyo-iktidar Bağlamında Cinsiyetin İnşası ve Cinsiyet Değişikliği

Bu bölümde öncelikle, interseks (aracinsiyetli) bireylerin heteronormatif düzenin en önemli destekleyicileri arasında konumlanan tıp kurumu tarafından tabi tutuldukları “cinsiyet düzeltme” operasyonları bağlamında, bu bireylerin “cinsiyet inşalarına” soyundukları süreç anlatılacaktır. Ardından, doğumda atanan cinsiyetlerinden duydukları hoşnutsuzluk halinden kurtulmayı talep eden “hastalara” tıbbın yaklaşım biçimi ve bu süreçte karşılaşılan hukuki yaptırımların içeriği tartışılması amaçlanmaktadır.

I.4.3.1. İnterseksüellik ve Cinsiyetin İnşası

Toplumsal düzende hangi biyolojik cinsiyete mensup olarak doğduğumuz, gelecekteki yaşamımızın cinsiyete dair hangi toplumsal ön kabullere, cinsiyet

kalıpyargılarına, cinselliğe dair konsensüslara tabii olarak şekilleneceğinin büyük ölçüde ipuçlarını verir. “Bir bebek doğduğunda ilk olarak kız mı erkek mi diye sorulur. Ve genellikle bebeğin cinsel organlarına şöyle bir bakıvermek bu soruyu cevaplamaya yeter” (Baird, 2001/2004). Peki ya bebek hem penis hem vajinaya sahipse veya ne penis ne de vajina görünür değilse “cinsiyet muamması” nasıl çözülecektir? Tam da bu noktada konumlanan belirsiz cinsiyet organı ile doğan interseks bireyler, iki cinsiyet arası belirsiz, hem kadın hem erkek ikisi birden “olamayacağı” gerekçesiyle iki cinsiyetten birine dönüştürülmektedir. İnterseksüellik (ara cinsiyetlilik), çift cinsiyetlilik ve hermafroditlik kavramları, aralarında tıbbi literatür bağlamında farklılıklar olmasına rağmen, “belirsiz cinsel organlarla” doğanları tanımlamak üzere aynı işleve sahip olacak biçimde birbirlerinin yerine de kullanılır olmuştur. Bu çalışmada ise, bu bireyleri odağa oturtan aktivizmde sahiplenilen ifade olarak “interseks birey” ifadesi kullanılacaktır.

İnterseksüellik, dişil veya eril olmak üzere tek bir cinsiyete ait olması gerektiği varsayılan fiziksel ve/veya kromozomal özelliklerin tek bir bedende birleşmiş olması durumudur (Şeker, 2011). Hermafrodit ise, biyolojide eril ve dişil organların ikisine de sahip olan organizmaları tanımlamak için kullanılır (Kaos GL, 2011). Başka bir deyişle, hermafroditlik, söz konusu bütün canlıları kapsayacak şekilde durumun bilimsel ve tıbbi tanımını iken, interseksüellik hermafrodit olan insanlar için kullanılmaktadır (İnan, 2013). İnterseksüellerin hukuken tanındığı ilk zamanlar Ortaçağa tekabül etmektedir. Hermafrodit olarak adlandırılan iki cinsiyetli bireylerin cinsiyetleri, babası ya da vaftiz eden kişi tarafından atanır, ancak söz konusu kişiler evlenmeye karar verdiklerinde kendilerine “uygun görülen” cinsiyette mi devam edeceği ya da öteki cinsiyete mi geçiş yapacağına dair yeni bir şans verilir, seçilen cinsiyete de ömür boyu sadık kalması beklenirdi, aksi takdirde cezalandırma riski ile karşı karşıya gelinirdi (Foucault, 1994/2011). Burada dikkat

çekilmesi gereken nokta, Ortaçağ ve Rönesans döneminde hermafroditlerin cezalandırılması cinsiyetlerinin anatomik karışıklığından değil, cinsiyetlerine dair yaptıkları tercihi değiştirmelerinden kaynaklanmaktadır (Şeker, 2011). Bu bağlamda, günümüzde “ucube” olarak görülen interseks bireylere yönelik bugünkü muamelenin, Ortaçağın “ayrık” cinselliklere karşı tavrı ile kıyaslandığında son derece “ürkütücü” bulunduğu vurgu yapmak gerekmektedir.

Toplumsal cinsiyet kimliklerinin iki-biçimliliği bağlamında düşünüldüğünde, interseks bireylerde her iki cinsle özgü sayılan cinsiyet göstergelerinin bir arada bulunma hali, cinsiyetin eril/dişil şeklinde kategorilendirilen keskin sınırların “geçersizliğinin” kanıtı olmuştur. Bu anlamda, dişil ve eril olmak üzere iki cinsiyetin “normal” ve “doğal” kabul edilmesi, interseksüelliğin bu iki biçimli yapıyı bozguna uğratmasıyla son bulmuş, “gerçek cinsiyet” mefhumu yerle bir edilmiştir (Şeker, 2011). İnterseksüeller üzerine araştırma yapan Holmes, interseksüelliğin iki-biçimli bir şemayla sınırlandırılan cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemine “doğaları” gereği karşı durdukları için “tehlikeli” bir farklılık olarak yorumlandığını dile getirmektedir (Holmes, 2011). Butler, Foucault’un gün yüzüne çıkardığı 19. yy’da yaşayan interseks bir birey olan Herculine Barbine’nin varlığını heteroseksüelliği “alt üst edici bedensel bir performans” olarak yorumlamaktadır:

Herculine bir kimlik değil, kimliğin cinsel imkansızlığıdır. Eril ve dişil anatomik unsurlar bu bedende mevcuttur fakat skandalın asıl kaynağı bu değildir. İdrak edilebilir bir şekilde toplumsal cinsiyetli kendilikler üreten dilbilimsel gelenekler Herculine’e gelince duvara toslar, çünkü Herculine cinsiyet/toplumsal cinsiyet/arzu idare eden kuralların çakışıp düzensizleşmesine vesile olur. Herculine ikili bir sistemin terimlerini tertipleyip yeniden dağıtır, böylece terimler kesintiye uğrar, ikiliğin dışına taşarlar. Foucault’a göre Herculine, mevcut haliyle toplumsal cinsiyet ikiliği içinde bir kategoriye sığdıramaz; anatomik süreksizlik heteroseksüelliğin ve eşcinselliğin Herculine’de düzen bozucu bir şekilde çakışmasının nedeni değil vesilesidir (Butler, 1990/2008).

İnterseks bireylerin varlığı, cinsiyetin kadın ve erkekten oluştuğunu iddia ettiği heteronormatif düzenin bu bireyleri “normallaştirmek” ve “kalıba sokmak” için “müphem”liklerini ortadan kaldıracak her türlü ideolojik aygıtı devreye sokmasına neden olacak tehlike çanlarının çaldığına işaret etmektedir. Bu aygıtların en etkilisi, tıp kurumudur. Tıp kurumu, Butler’in ifade ettiği gibi, “ideal beden morfolojisi”ne uygun olmayan “anormal bedenleri” mümkün olduğunca “derleyip toparlayarak” heteroseksüel matrisin alanına sokmak gayesi taşımaktadır.

İnterseksüel aktivizmi, doktorların interseksüel bireyleri iki-biçimli cinsiyet düzenine dahil etme çabalarının, interseks bireylerin cinsel, sosyal ve bireysel hayatlarını heba etmesiyle sonuçlanmasını eleştirmektedir. Nitekim tıp bilimi, “belirsiz” ve “anormal” cinsiyet organlarıyla doğan çocukların “normal düzene” geçiş sağlayabilme yolunda gerekli gördükleri “cerrahi operasyonun net bir cinsel kimlik ve cinsiyet duygusu inşa etmek anlamına geldiğini ve çocuğu acımasız dünyanın vereceği zararlardan korumayı amaçladığını” ifade etmektedir (Holmes, 2011). Tıbbi bakış açısı, interseks bireylerin ailelerine, bu “düzeltici işlemler”den geçmeyenlerin net kimliklere sahip olamayacağı öngörüsünü empoze etmektedir (a.g.e., 2011). Doktorlar, ailelere, interseksin tıbbın tedavi edebileceği ve acil müdahale gerektiren bir hastalık olarak yorumlamaktadırlar (Şeker, 2011). Bu noktada doktorlar, interseksüel bedenli çocuklara sahip olmanın paniğini yaşayan aileleri yatıştırmaya yönelik vaatlerde bulunarak ve interseks bireyin beden bütünlüğü ve cinsel sağlığını görmezden gelerek, önceliği “görünümün normalleşmesini” sağlayan “kozmetik müdahalelere” vermektedir (a.g.e., 2011). Bu hak ihlalini kendi yaşamında deneyimleyen interseks bir birey olarak aktivizm içinde bulunan Belgin İnal, kendisine uygulanan kozmetik müdahale sonucunda doğurganlığının sonlandırılmasıyla bir “cinsel sakatlama”ya maruz kaldığını dile getirmiştir (İnal, 2011). Baird, cinsiyet belirleme

ameliyatlarını, modern tıbbın geleneksel uygulamaları aratmayacak cinsten olan “genital sakatlama” ile eş tutmaktadır. Nitekim, belirsiz cinsel organlar ameliyattan önce “kusurlu” olarak adlandırıldığını ve ameliyatla “düzeltildiğini”; söz konusu ameliyatlara sebep olan “cinsel organlardaki belirsizliğin, bebeğin hayatını değil, içine doğduğu kültürü tehdit ettiği için düzeltildiğini savunmaktadır (Baird, 2001/2004). Ayrıca, doktorların “tedavi ederken” interseks bireylerin duyguları ve hissettikleriyle ilgilenmekten ziyade, onları görmezden gelerek daha çok ailelerin içini rahatlatmaya yönelik davrandıkları ve ailelerin çocukları üzerindeki kararlarını dikkate aldıkları gerekçesiyle, interseksüel aktivizm tarafından eleştirilmektedir (Holmes, 2011; İnal, 2011; Şeker, 2011). İnal, hastane odalarında geçen süreçte doktorların kendisine bedenine yapılan müdahalelerle ilgili hiç bilgi vermediğini, sadece ailesini muhattap aldıklarını dile getirmiştir (Şeker, 2011). Interseks bireyleri gelişimleri tamamlanmamış bir biyolojik vaka olarak algılayan tıpçıların, çocuğun ilgi ve ihtiyaçlarına, kendini hangi bedene ya da cinsiyete ait hissettiği ya da hiçbirine ait hissetmediği gerçeğine kulak tıkayan tutumları çocukları kendi hayatlarının belki de sonsuza kadar istekleri dışında değiştirilmesine yol açmaktadır. Nitekim, henüz karar verme yetisine varmamış çok erken yaşlarda yapılan müdahaleler, çocuğun gelecek hayatında cinsel açıdan tatmin olamayan ve cinsel hazzı deneyimleyemeyen bir vücuda mahkum etmekte ve kişilik gelişiminde kalıcı hasarlar oluşmasına sebep olmaktadır.

Tıpçıların bakış açısıyla interseks bireylerin biyolojik ve bedensel farklılıkları patolojik olarak yorumlanmakta, bu bağlamda tıbbın amacının “normal olmayanı” hastalıkla eşitleyerek “norm”u üretmek olduğu açığa çıkmaktadır (Holmes, 2011). Bu bağlamda tıbbın yaklaşımı interseksüeller tarafından ideolojik bulunmaktadır. Burada, esas amacın interseks bireylerin sağlıklarını gözetmek değil, müphem bir cinsiyet ve cinselliğe

sahip olan bir “ucubeyi”, kadın ya da erkek olarak kategorilendirmeyi mümkün kılacak kadar cinsel açıdan normalleştirmek olduğu açığa çıkmaktadır. Nitekim, bir bebeğin rızası dışında cinsel organına yapılan müdahaleler, heteronormatif kültürün taşıyıcısı olarak tıbbın nerede durduğunu açığa vurmaktadır (Şeker, 2011). Tıp kurumunun yanlı duruşunu, cinsiyeti “düzeltile” interseks bireylerin çoğunlukla kız/kadına çevrilmesinde de görebiliriz. Nitekim, “*çukur kazmak direk dikmekten kolaydır*” (Baird, 2001/2004) anlayışıyla hareket eden hekimler, çoğunlukla çocukları feminen vasıflarla “inşa etmekte”dir. Bu durum, penisin “fallus” olarak iktidarı sembolize etmesi ve dolayısıyla modern tıp anlayışının “fallus-merkezci” düşünmesi olarak yorumlanabilir. Nitekim toplumsal bağlamda kültürel ve cinsiyetçi bir altyapısı olan “çukur kazmak direk dikmekten daha kolay” sözüyle anlatılmak istenen, hiç yoktan bir penisin oluşturulmasının, var olan bir vajinayı biçimlendirmekten daha zor olabileceğine dair olan inançtır.

Butler, Cinsiyet Belası’nda toplumsal cinsiyete dair gerçek bellediğimiz “doğallaştırılmış bilgi”den söz etmektedir. Doğallaştırılmış bilgi, modern düalist kategorilendirmenin değişmez kural haline gelmesi ile sorgulanamaz ve hatta doğruluğundan şüphe dahi edilemeyen, cinsiyet ve cinselliğe dair kalıplaşmış birtakım ön kabuller, çıkarımlar, varsayımlar, inançlardan örülü bir bilgi dağarcığına tekabül etmektedir. Doğallaştırılmış bilgi, bizlere interseksüelliğin cinsiyetlerin ikili yapısı üzerindeki söz birliğini tehdit eden bir tehlike olduğunu söyleyerek, biyo-iktidarın ve heteronormatif düzenin en etkili kurumlarından biri olarak tıbbı, gerekli önlemleri almak üzere iş başı yapmaya çağırmaktadır. Cinselliğin inşası, iki-biçimçiliğe olan sarsılmaz sadakatle heteroseksizmin hizmetine sokulacak müphemlikten arındırılmış kadın ve erkekler yaratmaktadır. Oysa ki, Vanessa Baird’in “*Cinsel Çeşitlilik*” kitabında söylediği gibi, “çoğumuz, biyolojik ve toplumsal cinsiyeti böyle çift kutuplu ve iki biçimli olarak

kategorize etme konusunda güçlü bir şartlanma yaşarız. Ama gerçekte hayat ve doğa bundan çok daha karmaşıktır” (Baird, 2001/2004).

I.4.3.2. Transseksüellik ve Cinsiyet Değiştirme

Transseksüellik, bugün yaygın olarak bir tıp terimi olarak anılmaktadır. Tıp, transseksüelleri ilk kez 1923'te “transseksüellik” kavramını kullanan Dr. Magnus Hirschfeld’le tanımıştır. Nitekim daha önce “hastalık” olarak tanımlanan transseksüellik, 1994 yılında yayınlanan DSM-IV’te (*Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayısal Elkitabı*) psikoseksüel hastalıklar sınıfında yer alarak “cinsel kimlik bozukluğu” olarak tanımlanmıştır (Amerikan Psikiyatri Birliği, 1994). *Transseksüellik*, “kişinin kendi beden cinsiyetinden rahatsız olup karşı cinse ait beden yapısına sahip olma isteğine “cinsiyetinden rahatsızlığa” ve bu isteğin yaşamın her alanında sürekli olarak bulunan en uç biçimi” olarak tanımlanmaktadır (Yüksel, 2009). Berghan (2007) transseksüeli, “cinsiyetine ilişkin sürekli bir rahatsızlık duyma, cinsiyetinin gerektirdiği cinsel rol için uygun olmadığını hissetme ve karşı cinsle güçlü ve sürekli bir özdeşleşme kurma hali” olarak tanımlamıştır.

Transseksüellikle benzer anlamlarda ya da birbirinin yerine kullanılan bir ifade olarak “*transgender*” ise, cinsiyet geçiş sürecini tamamlamış ya da tamamlamamış; ancak biyolojik cinsiyetine ve görünümüne bir şekilde müdahale edenleri ifade etmek için kullanılan bir terimdir. *Travesti*, halk arasında cinsiyet geçiş ameliyatı olmamış, yalnızca dış görünümü ve davranışlarıyla kadın kimliğine bürünenleri; transseksüel de giyim ve davranışlardan öte cinsiyet geçiş ameliyatı olanları belirlemek için kullanılan kelimelerdir. Bununla birlikte Türkiye’de fazla yaygınlık kazanmamış olan transgender terimi çoğunlukla hem transseksüeller ve travestileri hem de interseks kişileri (cinsiyetlerarası)

kapsamaktadır. Türkiye’de LGBT örgütleri, “transgender” terimini karşılayacak şekilde “trans” adlandırmasını kullanmaktadır (Kaos GL, 2011).

Transseksüllerin, doğumda atanan cinsiyetlerini dışlayarak karşı cinse ait hissederek duyduğu sürekli özdeşlik hali, onun ait olduğu bedenden rahatsızlık duyarak karşı cinse geçiş yapmak için “cinsiyet değiştirme”sini çoğu zaman zorunlu kılmaktadır. Söz konusu zorunluluk hissini çoğu zaman içsel bir isteyiş olmasını kabul etmekle beraber, heteronormatif söylemde “penisi olan bir kadın” ya da “vajinası olan bir erkek” olasılıkları “norma” uymayarak düzen içinde “düzensizlik” yarattığı için, kültürel bir dayatma olarak da yorumlanabilir. Nitekim, bir transseksüel olarak Cihan Dağ, “*Lubunya Dergisi*”ne yazdığı bir yazıda (2012), “toplum, erkek ya da kadın bir transseksüele farklılığı, seçimleri ya da yönelimleri üzerinden baskı yapmayacak olsa bedensel bir dönüşüm yaşama ihtiyacını acaba ne kadar hissedecekler?” diye sormaktadır. Bu anlamda, cinsiyet değiştirme operasyonlarını, cinsiyet kültürüne ait biyo-iktidarın trans bedenleri sıkıştırdığı bir cendere olarak yorumlamak mümkündür. Her ne kadar bazı transseksüeller için yaşama devam etmek için tek çıkış yolu olarak görülen operasyonların, başka bir taraftan penisi ile mutlu bir trans kadını ya da vajinasından nefret etmeyen bir trans erkeği “arada kalmanın” lüks olarak yansıtıldığı cinsiyet kültürüne “kadın” ya da “erkek” olarak eklemlenebilmesi için yapmak zorunda bırakıldığı bir “mecburiyete” dönüştüğünü hatırlatmakta fayda vardır. Yine bir trans erkek ve aktivist olarak İlksen Gürsoy (2013), ikili cinsiyet sistemine göre tanımlanmış ve buna indirgenmiş bu organları (penis-vajina), toplumsal cinsiyetle böylesine sıkı bir bağ içindeyken cinsiyet düzeltme operasyonlarını ‘neden’ istediklerini, bu koşullardan tamamen bağımsız olarak ele alabileceklerini düşünmediğini dile getirmektedir. Özellikle de, Queer Teori’nin gelişimi, trans bireylerin kadın ya da erkek olmak için ille de bir penise ya da vajinaya sahip olması gerektiği

fikrinden uzaklaşarak cinsiyet değiştirmenin bir zorunluluk olarak dayatılmasına karşı durmalarına olanak tanımıştır. Nitekim Queer varoluşlar heteronormatif düzenin ve hakim cinsiyet kültürünün “norm” olarak tanımladığı her türlü edime karşı durarak, transseksüellerin “üreme yetilerinden” ve “cinsel haz duyma” imkanlarından yoksun kalma pahasına şekilsel olarak “monte edilen” cinsel organlara sahip olma arzusunu törpülemiştir. Bu süreçte daha çok transseksüel, cinsiyet geçişi ameliyatı yapmaktan vazgeçmekte ve trans kimliklerin hastalık olarak tanımlanmasına karşı durmaktadır (Berghan, 2011). Ancak bütün bu tartışmalara rağmen bugün hala birçok transseksüel bilinçli olarak veya zorlanarak cinsiyet değiştirme operasyonu geçirmekte ve ilerleyen süreçlerde de bunun örneğine rastlanacaktır. Bu bağlamda transseksüellerin cinsiyet değiştirme sürecinde tabi tutuldukları tıbbi ve hukuki süreçleri tartışmaya açmak, bu çalışmanın amacı açısından elzemdir.

Tarihin farklı zaman ve mekanlarında biyolojik cinsinden öte kendini karşı cinse ait hissedenden “trans” varoluşlar mevcut olmuşsa da cinsiyet değiştirme, trans bireyler için modern tıbbın sunduğu bir “olanak”tır. Yerli Amerikan Kızılderili kültüründe bulunan “berdache”ler (Butler, 1990/2008; Corraze, 1991/1991), Hindistan’da hala bir altkültür olarak varlığını sürdüren “hijra”lar (Oksaçan, 2012), Umman’daki “xanith”ler (Berghan, 2011), bazı kültürlerde toplumsal cinsiyetin ikili çerçeveye sınırlandırılmayacağına kanıttır. Ancak, modern öncesi dönemde tıbbi anlamda bir cinsiyet geçişinden ziyade, duygusal ve ruhsal anlamda bir “trans” sürecine tanıklık edilmektedir. 19. yy’da, heteroseksüel olmayan cinselliklerin kaynağını araştırmak üzere gelişen cinsellik bilimi ve cinselliğin tıbbileştirilmesi, transseksüelliğin Magnus Hirschfeld tarafından “paranoyak bir cinsel metamorfoz”, Havelock Ellis tarafından ise “heteroseksüellerde kimliğin tersine dönmesi” olarak değerlendirilmiştir (Sohn, 2013). Bu anlamıyla cinsiyet değiştirme

operasyonları, tıbbi bakış açısıyla, bedenle psikolojik cinselliği uyumlu olmayan “hastaların” tedavi etmek için en ideal yöntem olarak yorumlanmıştır. Tıp kurumu, transseksüelliği psikoseksüel bir hastalık olarak kabul ederek, transseksüellerin psikoterapi gibi biyolojik cinsiyetinin “gerektirdiği” gibi yaşamaya ikna etmeye çalışan yöntemlerin bir işe yaramadığını, dolayısıyla cinsiyetinden sürekli bir biçimde rahatsızlık duyarak ıstırap çeken bir transseksüel için tek “tedavi yöntemi”nin cinsiyet değiştirme ameliyatı olduğunu savunmakta, cinsiyet değişikliğini bu “hastalar” için hak görmektedir (Güven, 1997).

İlk transseksüel geçiş ameliyatı, 1921 yılında Hirschfeld’in öğrencisi Felix Abraham tarafından, “Rudolf” isimli biyolojik bir erkeğin kesilen penisinin yerine oluşturulan vajina ile kendini “Dora” olarak değiştirmesi olarak bilinmektedir (Güven, 1997). Böylelikle, bir tedavi yöntemi olarak cinsiyet değiştirme operasyonları tıbbın ilgi alanına girmiştir. Öte yandan resmi olarak bilinen ilk cinsiyet değiştirme ameliyatı, 1952 yılında Norveç’te Amerikalı George Jorgensen isimli biyolojik erkeğin, kadın cinsiyetine geçerek Christine Jorgensen’e dönüşmesiyle mümkün olmuştur (Altıparmak, 2007).

Türkiye’de ise transseksüellik konusu, 1981 yılında, Bülent Ersoy’un Londra’da cinsiyet değişikliği ameliyatından sonra geçiş yaptığı “kadın” kimliğinin resmi olarak tanınması ve pembe kimlik müracaatı ile gündeme gelmiştir (Öztan & Will, 1993). Ersoy’un talebi, hiçbir vatandaşın kendi bedeni söz konusu olsa bile “keyfi” olarak cinsiyet değiştiremeyeceği, cinsiyet değişikliğinin kanuna karşı hilelere kapı aralayabileceği, transseksüelliğin interseksüellik gibi tıbbi bir aciliyet taşımadığı şeklindeki gerekçelerle 1988 yılına kadar reddedilmiştir (Güven, 1997). Ersoy’un ısrarlı çabaları sonucunda nihayet 12 Mayıs 1988 yılında 3444 sayılı Medeni Kanun’un 29. Maddesi’ne ilave fıkra

halinde ve cinsiyet değişikliğini hukuka uygun hale getiren II. Fıkra, Anayasa'ya eklenmiştir (Sağlam, 2004). Söz konusu yasa hükmü şunları içermektedir:

Doğumdan sonra meydana gelen cinsiyet değişikliğinin asgari sağlık kurulu raporu ile belgelendirilmesi halinde nüfus sicilinde gerekli düzeltme yapılır. Cinsiyeti değiştirilen kişi evli ise, eşe de husumet yöneltilir ve aynı mahkeme, varsa ortak çocukların velayetinin kime verileceğinin de tayin eder, cinsiyet değişikliği kararının kesinleştiği tarihte, evlilik kendiliğinden son bulur” (5.5.1988 tarihli tutanak, akt.: Öztan & Will, 1993).

Adı geçen cinsiyet değiştirmeye ilişkin yasa, hukukçular tarafından çeşitli bağlamalarda eleştiriye tabi tutulmaktadır. Bu eleştirilerin en başında, yasanın alelade ve kişiye özel [Bülent Ersoy için] çıkarıldığını beyan eden eleştiriler yer almaktadır. Öte yandan, Almanya, İtalya ve İsveç gibi ülkelerde ayrıntılı bir biçimde tasarlanarak soru işaretlerine yer bırakmayan özel kanunla yasalaştırmak yerine, Medeni Kanun'a ek bir fıkra ile iliştirilmesi de eleştiri almıştır (Öztan & Will, 1993). Özel bir kanunla ele alınmaması, transseksüelliği halk arasında özendirmemek için bilinçli ve stratejik bir tercih olarak yorumlanmıştır (Güven, 1997; Sağlam, 2004). Bir diğer eleştiri noktası da, adı geçen kanunun, “Sağlığın ve ölümün ispatı” başlığı altında konu ile ilgisiz bir konumda düzenlenmesi olmuştur (Atamer, 2007). Sonuç olarak hukukçular, cinsiyet değiştirmeyi içeren yasanın uygulanma sırasında birçok ihtiyaca cevap veremeyen ve hem transseksüel olmak için başvuruda bulunanları, hem hukuk mercilerini hem de tıp kurumunu zorda bırakan teknik ifade hatalarıyla dolu olduğunu sıkça dile getirmişlerdir.

Bütün eksikliklerine rağmen söz konusu yasa, 2002 yılında Medeni Kanun'un 40. Maddesi'ne “kişisel durum” sicilinde düzeltme yapılmasına ilişkin yeni bir madde düzenlenene kadar geğerliliğini korumuştur. 1 Ocak 2002 tarihinde yürürlüğe giren bu yasada söylenenler şunlardır:

Cinsiyet değiştirmek isteyen kimse, şahsen başvuruda bulunarak mahkemece cinsiyet değişikliğine izin verilmesini isteyebilir. Ancak, izin verilebilmesi için, istem sahibinin on sekiz yaşını doldurmuş bulunması ve evli olmaması; ayrıca transseksüel yapıda olup, cinsiyet değişikliğinin ruh sağlığı açısından zorunluluğunu ve üreme yetisinden sürekli biçimde yoksun bulunduğunu bir eğitim ve araştırma hastanesinden alınacak resmi sağlık kurulu raporuyla belgelemesi şarttır (Atamer, 2007).

Yeni yasanın, bir önceki yasaya göre daha anlaşılır olmasıyla birlikte, cinsiyet değiştirme şartlarını görece ağırlaştırdığı sonucuna varılabilir. Burada önceki yasadan farklı olarak, cinsiyet değişikliği için önceden izin alınmalıdır. İzin alabilme koşulları ise yine önceki yasadan farklı olarak 18 yaş sınırı, evli olmaması, transseksüel yapıda olması, üreme yeteneğinden yoksun olmasına dayanmaktadır. Burada en çok tartışılan husus, kişinin kalıcı olarak üreme yetisinden yoksun olmasını gerektirdiği söylenen kısımdır. Nitekim transseksüel bireylerin üreme yetisinden vazgeçmesini beklemek, başvuru sahibini seçim yapmaya zorlamaktır. “Başvurucu ya o çok istediği mavi ya da pembe kimliğe ‘kavuşacak’ ya da çocuk yapma ve üreme yeteneğini koruyacak, ancak ‘tanınmamış’ kimliğiyle yaşamaya mecbur olup hayatının her alanındaki kaosa boyun eğecektir” (Hun, 2011). Nitekim Türkiye’de halihazırda var olan hukuk düzeni, ikili karşıtlık üzerine kurulmuş olan cinsiyet/toplumsal kurgusunu sarsan transseksüalite olgusunu, heteronormatif düzene dahil etme amacı taşımaktadır (Kurtoğlu, 2013).

Genel olarak yeni yasaya göre cinsiyet değiştirme süreci, ameliyat olmak isteyen trans bireyler için hukuk ve tıp kurumları arasında mekik dokumaktan ve hastane ile adliye koridorlarına müdavim olmaktan geçmektedir. İzin almak için gidilen adliyeden sonraki adres bir eğitim ve araştırma hastanesidir. Transseksüel yapıda olduğunu “kanıtlaması” için başvuru tapan kişi, en az iki yıllık bir zaman diliminde izlendikten sonra

gerekli rapor verilmektedir. Bu süreçte, tıpçıların genellikle üzerinde söz birliğine vardıkları “takip protokolü” şöyle bir güzergah izlemektedir:

İlk olarak başvuran kişinin transseksüel olup olmadığını belirlemek, ameliyat ve hormon kullanımı hakkında bilgilendirmek, ameliyat sonrası sosyal, mesleki ve özel yaşam alanlarında beklentilerinin gerçekliği, değişim için uygun olan adayların diğer disiplinlerdeki ilişkilerini sağlamak ve ameliyata hazırlamak, uygun olan ve isteyenlerin aileleriyle bireysel görüşme ve trans aileleri ile grup toplantıları, transseksüalite tanısı şüpheli olan veya ek psikiyatrik bozukluğa sahip problemlili vakaların yaşadıkları ruhsal zorluklar ve sosyal sorunlarla başa çıkmalarına yardımcı olmak, özellikle grup psikoterapilerinde kendi transfobilerini tanıma ve yenme becerilerini geliştirmek için danışmanlık hizmeti sunmak (Yüksel, 2009).

Bir tıpçı olarak Yüksel, yasanın dayatmacılığı ve belirsizliği karşısında zor durumda kalan ve ameliyatı kendileri için elzem gören trans bireylerin acele ve sağlıksız koşullarda ameliyat riskine girerek merdiven altı uygulamalarla cinsellikleri açısından geri dönülmez olumsuz sonuçlara maruz bırakıldığını dile getirerek, transseksüelliğin eşcinsellik ve travestilikten ayrı bir kategori olarak değerlendirilmesi ve cinsiyet değiştirme operasyonlarının hazırlayıcı ve entegre edici psikoterapik süreçlerle tamamlanmasını savunmuştur (Kandiyoti, 2003).

Sonuç itibarıyla cinsiyet değiştirme operasyonlarının tıbbi bakış açısıyla transseksüellere uygulanan en etkili tedavi yöntemi olduğu düşüncesi, transseksüellerin “bozuk” taraflarını düzeltmek ve “iyileşmek” adına yöneldikleri bu alanın onları “sağlıklı” ve “normal” olana dönüşmüş bir biçimde hakim cinsiyet kültürüne sokan ideolojik bir biyo-iktidar mekanizmasının sonucudur. Nitekim Gürsoy, hastane koridorlarında geçen süreçte katıldığı grup terapilerinde gözlemlerini şu cümlelerle aktarmaktadır:

[...] grup terapilerinin amacının, ikili cinsiyet sistemini altüst eden biz trans bireylere nasıl topluma uyumlu birer cinsiyetli beden olacağımızın öğretilmesi olduğuna tanıklık ettim. Hatta giydiklerimize bile müdahale ederek, normatif

kadınlığı/erkekliği dayatmalarına şahit oldum. İnsanları kadın/erkek kimliğine uydurmaya çalışan ataerkil zihniyetin dayatmasıyla, trans kimlikleri bu dayatmaya göre yontmaya çalışan zihniyet arasında hiçbir fark yoktu. [...] (Gürsoy, 2013).

Gürsoy'un açıklamaları tıbbi bakış açısının cinsiyetli bedenler inşa etmek yolunda oldukça ideolojik bir tutum sergilediğini ortaya koymaktadır. Öte yandan, hukuk kurumu ise, gündelik yaşam deneyimlerinde cinsiyet kimlikleri sebebiyle yeterince sıkıntıya maruz kalan trans bireyleri bir de hukuki süreçlerin dayatmalarına maruz bırakarak, yasaya üreme yetisinden daimi suretle vazgeçmek gibi caydırıcı koşullar koyarak cinsiyet kimliğinin bilincinde geçiş ameliyatı olmak isteyen birçok trans bireyi zora sokmaktadır.

1.5. “Fuhuş” Ve “Seks İşçiliği” Tartışmaları

Bugüne değin sürdürülegelen fuhuş odaklı çalışmalar fuhuş/seks işçiliği şeklinde iki zıt bakış açısını ifade eden bir ayrımlaşma temelinde yürütülmektedir. Bu ayrıma göre para karşılığında yapılan ticari seks “fuhuş” diyerek beden sömürüsüne eşdeğer tutan tutum karşısında, son zamanlarda açığa çıkan ve ticari seksin bir meslek biçimi olarak tanınmasını talep eden “seks işçiliği”ni savunan başka bir blok mevcut olmuştur. Bu bölümde, trans kadınların büyük çoğunluğunun çalışma hayatını oluşturan ticari seks/fuhuş/seks işçiliği kavramlarının tarihsel-toplumsal kökenleri üzerinde durulduktan sonra literatürde hala tartışılmalı fahişe/seks işçisi ve gönüllük/zorunluluk ayrımları üzerinde durularak, trans kadınların seks endüstrisi içinde nasıl bir konuma sahip olduğu veya olabileceğinden söz edilecektir.

Fahişelik/seks işçiliği üzerine yapılan her çalışma, kökenlerinin ilk çağlara kadar uzanan bir olgu olduğu veya “dünyanın en eski meslek biçimi” (Küntay & Çokar,

2007) olarak süregeldiğini belirtmekle başlar. Ticari seksin tarih sahnesine girişi, “tapınak fahişeliği” veya “kutsal fahişelik” ile başlamıştır. Sümer ve Babil gibi Mezopotamya toplumlarında tanrıçalar tarafından korunan “kutsal fahişeler” mevcutken, Eski Yunan ve Roma gibi toplumlarda ise devlet tarafından düzenlenen bir kurum olarak “fahişelik”, Yunan hükümdarı Solon’un tarihteki ilk “resmi” genelevini açmasıyla günlük yaşamın içine dahil olmuştur (a.g.e., 2007). Hıristiyan ahlakında ve Viktoryen dönemde evlilik içi üreme eksenli ilişki dışında olduğu için hoş görülmemeyen fuhuş, Batı kültüründe ilk kez Napolyon döneminde 1800’lerin başından itibaren devlet denetiminde yasallaşmaya “genelev fahişeliği” başlamıştır. (a.g.e., 2007). Bugünlerde ise Batı ülkeleri “beyaz kadın/köle ticareti”ne dönüşen fuhuşla mücadele etmenin yollarını aramaktadır.

Fahişelik kurumunun bizim toplumumuzdaki tarihsel kökleri ise çoğunlukla Osmanlı’ya atıf verilerek başlatılmaktadır. Müslüman bir toplum olan Osmanlı’da fuhuş hoş karşılanmamasına rağmen, fahişelere çok sert yaptırım ve cezalandırmalar da verilmemiştir. Tarihin farklı dönemlerinde ancak özellikle 16. yy ile birlikte Taksim, Galata, Üsküdar, Aksaray, Eyüp, Kadıköy gibi yerlerde mahalle araları ve “kerhanelerde” fuhşun yaygın olduğu, fuhuş yapan kadınların ise çoğunlukla Müslüman olmayan kadınlar oldukları bilinmektedir (Sevengil, 1998). Ancak, İmparatorluğun çöküş dönemine girmesiyle yaşanan ekonomik buhranlar, toprak kayıpları, savaşta kaybedilen eşler ve babalar ve oğullar, Müslüman kadınların da yoksulluktan kaynaklı fuhuş yapmalarına yol açmıştır (Zengin, 2011). Bir başka yorumda, Osmanlı’daki seks işçilerinin bugünkü deyişle “trans” bireyler denilen “köçekler” olduğu, seks işçilerinin de esnaftan sayılarak bir “meslek biçimi”ni icra ettiğinin kabul edildiği dile getirilmektedir (Çelik, 2013). Cumhuriyet sonrasında ise fuhşun “umumhanelerde” yapılmasına izin verilmiş, 1930 yılında “Umumi Hıfzısıhha Kanunu” ile fuhuş yasal düzlemde tanımlanmıştır (Küntay &

Çokar, 2007). Günümüzde ise, fuhşun yasal dayanaklara oturtularak icra edilmesinin dışında gayriresmi olarak oldukça yaygın olduğu göz önüne alınarak, “zührevi hastalıkları” yaymakta başat rol oynayarak kamu sağlığını tehdit ettiği gerekçesiyle yasal düzenlemelere tabi tutulmuştur. Cumhuriyet ideolojisi, yeni oluşturulacak olan “homojen” toplumun yaratılmasında aileyi işlevsel bir konumda tutarak, aileyi tehdit eden ahlaksızlık ve hastalık yaydığı gerekçesiyle 1930 yılında “Fuhuşla ve Fuhuşla Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele” genelgesi yayımlamış; ancak daha sonraları fuhşun yeraltına inmesiyle yaygınlaşması sebebiyle günümüz Türkiye’inde geçerliliğini koruyan “*Genel Kadınlar ve Genelevlerin Tabi Olacakları Hükümler ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele Tüzüğü*”nü 1973 yılında yürürlüğe koymuştur (Zengin, 2011)

Tarihsel süreçte gerek “kutsal fuhş” gerekse de bir meslek biçimi olarak icra edilen ticari seksin bütün görünümünün, hangi başlık altında sunulursa sunulsun, nihayetinde evrensel erkek egemen sisteminin bir sonucu olduğu gerçeğini teslim etmek gerekmektedir. Fahişelik kurumunun tarihin ilk dönemlerinden bu yana farklı dönemlerde farklı biçimlerde uygulanmış olması ve günümüzde önemini ve “gerekliliğini” arttırarak sürdürmesi, fahişeliğin “vazgeçilmezliği” üzerine üretilen birtakım mitlere dayanmaktadır. Bu mitlerin erkek cinsi lehine olduğunu ve kadın cinsini “günah keçisi” ilan ettiğini düşünen Açıkalın (2008), fuhşun tam anlamıyla bir “eril tahakküm” alanı olduğunu dile getirmektedir. Fuhuş, erkeğin önlenemez cinsel dürtülerini ve doğal ihtiyaçlarını karşılayan, toplumda taciz ve tecavüzleri engelleyen, erkeği cinsel açıdan eğiten, erkeği psikolojik olarak rahatlatmaya hizmet eden bir araç olarak tanımlanırken, kadınlar açısından ise namuslu/namussuz ayırımını üreterek damgalayan, tembel, bağımlı, kaderci ve umutsuz kadınların kolay para kazanmak için seçtiği bir çalışma alanı olarak değerlendirilen “ikiyüzlü” ataerkil bakış açısının bir ürünü şeklinde tanımlanmaktadır

(a.g.e., 2008). Sonuç olarak fahişeler/seks işçileri genel anlamda en başta cinsel olmak üzere toplumsal normlara sadık kalmayan kadınların oluşturduğu “damgalı” bir sosyal kategori olarak toplumdan dışlanmakta, erkek lehine tabi oldukları durum kendi aleyhlerine işletilmektedir.

I.5.1. Farklı Bakış Açıları Bağlamında “Fahişelik” ve “Seks İşçiliği”

Cinsellikle ilgili her konu gibi fuhuş konusu da akademide, sosyal teoride ve toplumun diğer üyeleri arasında bölünmelere yol açmakta, hararetli tartışmalara sahne olmaktadır. Fuhuş konusunda yasaklanmasını savunan “radikaller” ve serbestliğini talep eden “liberaller” arasında “kurban/aktör” ile “zorunlu/gönüllü” dikotomileri ekseninde bir fikir ayrılığı mevcuttur.

Fuhuş konusundaki radikal eleştiri, “erkek egemen kapitalist sistemde seks işçiliğinin yasallaştırılmasının ve bir istihdam biçimi olarak tanınmasının patriarkanın kadın bedenine ve cinselliğine biçtiği alınırsatılır rolü meşrulaştıracağı gerekçesiyle” (Kalfa, 2007) “seks işçiliği” kavramını reddetmekte ve fuhşun yasaklanması gerektiğini düşünmektedir. Radikaller için fuhuş, eril iktidarın kadın bedeni üzerindeki eşitsiz güç ilişkilerinden doğan bir “şiddet biçimi” olarak, cinsellikte erkek cinselliğinin yüceltilerek kadınların “cinsel köleler”e dönüşmesine yol açmaktadır (Berghan, 2013). Bu görüş, hiçbir rasyonel insan istekli ve akli başında olarak “cinsel obje”ye dönüştürülmeyi isteyemeyeceğini; fuhuş sektöründe bulunan bütün kadınlar “zorunlu” olarak bedenlerini pazarladığını, dolayısıyla fuhşun “doğası gereği” istismar ve sömürü pazarı olduğunu savunmaktadır (a.g.e., 2013). Öte yandan radikallere cevap veren liberal savunma, fuhşu, cinselliğin özgürleşmesi olarak görmekte, yasaklamanın seks işçiliğini yeraltına iterek bu sektördeki kadınları organize suç mafyalarının ve beyaz kadın ticaretinin eline

düşüreceğini savunmaktadır (a.g.e., 2013). Halihazırda devasa bir sektör olarak seks endüstrisine eklemlenen seks işçilerinin toptan imhasını düşünmek yerine koşullarının iyileştirilmesi, devlet destekli şiddet ve istismarın önüne geçilmesi gerektiğini dile getirirmekte, ayrıca, yetişkin birinin özgür seçimi ile zorunlu seks işçiliği ve çocuk istismarı arasındaki ayrıma vurgu yaparak, fuhuş sektöründe bütün seks işçilerinin “zorunluluktan” kaynaklı yer almadığına dikkat çekmektedirler. Liberalleri destekleyen 1970’li yıllarda örgütlenmeye başlayan seks işçileri, seks işçiliğinin de bir emek biçimi olarak tanımlanması ve hak ve özgürlüklerinin tanınmasını talep etmektedir (Kalfa, 2007). Türkiye’de ise, *Kırmızı Şemsiye Cinsel Sağlık ve İnsan Hakları Derneği* bünyesinde, kadın, erkek ve trans seks işçilerinin oluşturduğu bir örgütlenme söz konusu olup, seks işçilerinin sorunlarını görünür kılmamanın yanısıra seks işçiliğinin yasal mevzuatlarla tanımlanması gerektiğine çağrıda bulunmaktadır (Ördek, 2013).

I.5.2. Fuhuş, Seks İşçiliği ve Trans Kadınlar

Fuhuş/seks işçiliği, mağdur/aktör, zorunlu/gönüllü gibi ikilemlerin kısılcacında tartışılan ticari seksin önemli bir alanını oluşturan trans seks işçileri, gerek radikaller gerekse de liberaller tarafından ihmal edilmiştir. Nitekim söz konusu ayrımlar ve dikotomiler söz konusu trans seks işçileri olduğunda keskin hatları görünmez olmakta ve yorum yapmak ve taraf tutmak daha çetrefilli bir hal almaktadır. Aslında, söz konusu fuhuş/seks işçiliği olduğunda, hangi yönde olursa olsun söylenecek her söz, konuşan kişiyi hararetli bir tartışmanın ortasında bırakır. Nitekim, toplumun “sağlığı” ve “ahlak ilkeleri” gibi kamuoyunu yakından ilgilendiren bir konuda görüş beyan etmek, ister istemez kişiyi bir tercih yapmaya zorlamanın cenderesinde sıkıştırılmaktadır. Söz konusu sıkışmışlığa Aslıcan Kalfa şu şekilde dikkat çekmiştir:

Seks işçiliğinin yasaklanması ya da yasallaştırılması gerektiğini savunmak, gerçekten her türlü karşı çıkışa ve tartışmaya girmeye hazır olmayı beraberinde getirmektedir. Seks işçiliğini yasaklamaktan yana olduğunuz zaman otoriter ya da bağınaz olmakla, savunduğunuzda ise ‘bırakınız yapsınlar’ ideolojisine tutunmakla, bu endüstride yaşananları görmezden gelmekle, umurzamaz ve faydacı olmakla suçlanırsınız. Bu anlamda konunun neresinde durursanız durun, gerektiğinde damgalanmayı göze almak gerekir, çünkü seks işçiliğini araştırmaya ve buna ilişkin bütünlüklü bir bilgi üretmeye ya da konunun bir yerlerinde konumlanmaya çalışmak, çetrefilli bir alanda gezinmek demektir (Kalfa, 2007).

Bu anlamda, trans kadınlar bağlamında düşünüldüğünde, yaptıkları işe “fuhuş” ya da “seks işçiliği” diyebilmek, teorik tartışmaların hararetinden de öte, yaşamsal zorunluluk, kitlesel transfobi, gündelik yaşam deneyimleri ve öznel gerçeklikleri göz önünde bulundurulduğunda, iyice içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Seks işçiliği, para karşılığı seks hizmeti sunmak, kendi bedenini satmak veya bedeninin bir başkasının cinsel amaçlarla kullanımına sunmak olarak tanımlanmaktadır (Kalfa, 2007). “Fahişe” kavramı, radikal görüşün atfettiği değer ve yüklediği içerik bağlamında daha çok fuhuş sektörüne zorla eklemlenen ve istemeyerek bedenini pazarlayanları çağrıştırmaktadır. Oysa, liberallerin savunduğu üzere, günümüzde seks endüstrisi içinde bedenini ve cinselliğini bir pazar değerine dönüştürmeyi ve bu amaçla kullanmayı “bilinçli” olarak isteyen ve bedenini “gönüllü” olarak sermayeye dönüştüren bireyler mevcuttur. Bu bağlamda, bu çalışmada, fahişe kavramı, bu yönde görüş beyan eden seks çalışanlarını kapsamakta yetersiz kaldığı düşünüldükçe, trans kadınlar için “seks işçisi” tabiri kullanılmıştır. Nitekim, görüşülen trans kadınlar arasında seks işçiliğini gönüllü olarak yaptığını ve bu işi yapmaktan zevk aldığını söyleyenler, seks işçiliğinin bir emek biçimi olarak yasal düzenlemelerle güvence altına alınması gerektiğini dile getirenler olmuştur. Öte yandan, “fahişe” tabiri, geleneksel söylemde bu sektörde yer alan kadınları damgalamak için kullanılan dışlayıcı, ötekileştirici bir kavram olarak, kadınları namuslu/namussuz, iffetli/iffetsiz gibi ayrımlarla “fahişe”nin

toplumsal normları ihlal eden bir “günah keçisi” olduğuna vurgu yapmaktadır. Seks işçisi kavramı, yapılan işin bir “çalışma biçimi” olduğuna vurgu yaparak, ayrımcı söylemlerin ötesinde daha nötr bir kavram olduğu için de tercih edilmiştir.

Trans seks işçileri dünyada ve Türkiye’de seks endüstrisi ve ticari seksin önemli bir kısmını oluştursa da, trans seks işçilerinin fuhuş piyasasındaki varlıkları, konumları ve sorunları üzerine kapsamlı ve derinlikli bir araştırma söz konusu değildir. Fuhuş piyasasında hiyerarşinin en altında konumlanan trans kadınların Berghan’ın da (2013) belirttiği üzere cinsiyet kimliklerine yönelik ayrımcılığın onları “zorunlu” seks işçiliğine yönelttiği belirtilmelidir. Ancak trans kadınların seks işçiliğinin yasalaşmasındaki ısrarları ise, başlangıçta zorunluluktan kaynaklı yaptıkları bu işin, başka alternatiflere erişmenin “imkansızlığı” sonucunda sahiplenilmesiyle “gönüllüğe” dönüştüğü, ellerindeki hemen hemen “tek” geçim kaynağının koşullarının iyileştirilmesine yönelik taleplerin dile getirildiği söylenebilir. Nitekim, fuhuş sektöründe şiddet vazgeçilmez bir ögeye dönüşmüş, trans kadınlar ise hem cinsiyet kimlikleri hem de yaptıkları iş dolayısıyla “çifte dışlanmışlık” ve şiddet gösterilerine maruz kalmaktadır. Trans kadınların talepleri, eğitim ve iş alanlarından dışlanmadıkları bir dünya mümkün olana kadar, yaptıkları işin güvenlik ve sağlık koşullarının iyileşmesi ve düzeltilmesi yönündedir (Berghan, 2013).

Seks işçiliği yapmak, bir trans kadın için ataerkil bir ikiyüzlülükle her an mücadele etmeyi gerektirmektedir. Nitekim, sözde heteroseksüel erkekler tarafından geceleri gördükleri “yoğun talep”, gündüzleri yerini transfobik bir şiddete ve nefrete bırakmakta, cinsel arzularını ve gizli eşcinsel duygularını bir trans kadınla birlikte olarak tatmin eden erkek, toplumsal “erkekliğini” onaylatmak uğruna trans kadına hakaret, küfür, alay, aşağılama, fiziksel şiddet gösterebilmektedir. Öte yandan “yattıkları yerden para kazandıklarını” iddia eden görüş, trans kadınların sırf para kazanmak uğruna kadın kılığına

giren ahlaksız erkekler olduklarını düşünmekte, dolayısıyla da “kolay para” kazanmanın derdinde oldukları ile suçlanmaktadırlar. Bir trans aktivist örgütlenmesi olan Pembe Hayat Derneği aktivisti Buse Kılıçkaya’nın belirttiği üzere, seks işçiliği yapan trans kadınların, iddia edilenin aksine keyfi değil zorunlu seks işçiliği yaptığını gözler önüne seren bir eylem olarak İş ve İşçi Bulma Kurumu önünde yapılan etkinlik, damgalayıcı gözlerle bakan kafaları karıştırmıştır (Kılıçkaya, 2010b).

Sonuç olarak seks işçiliğinin trans kadınlar söz konusu olduğunda, gönüllü/zorunlu, kurban/aktör gibi ikilemlerin kavram katılığında değerlendirilemeyeceği, zorunluluktan başlayan bir sürecin transfobik tepkilerle toplumdan dışlanmaları sonucu “öğrenilmiş çaresizlik” durumuna dönüşerek içselleştirildiği ve yaşamak ve para kazanmak için “tek alternatif” olarak görülmeye başlandığı söylenebilir.

I.6. Ayrımcılık, Homofobi-Transfobi Ve Nefret Suçları

LGBTT bireyleri ele alan bir çalışmada ayrımcılık, nefret suçları ve homofobi-transfobiden bahsetmemek ne yazık ki imkansızdır. Özellikle de trans bireylere yönelik dışlama, ötekileştirme, ayrımcı ve transfobik tepkiler, onların yaşam tarzları üzerine konuşurken kaçınılmaz bir biçimde referans verilmesi gereken, neredeyse bedenlerine yapışmış bir “etiket”e dönüşmüştür. Ayrımcı ve transfobik dışlayıcı pratikler, trans kadınların ailelerinden başlayarak toplumun tümüne yayılan, bireylerin demografik niteliklerine bakmaksızın her türden insanın üzerinde söz birliğine varmışçasına uyguladığı ötekileştirme mekanizmalarını içermektedir. Bu bağlamda bu bölümde trans kadınların maruz bırakıldıkları ayrımcı ideolojiler, transfobik tepkiler ve onlara yöneltilen nefret suçlarının en somut örneği olarak trans cinayetleri üzerinde durulacaktır.

I.6.1. Ayrımcılık İdeolojisi

Ayrımcılık kavramı, modern hukuk sistemi ve toplumsal yaşamda farklılıkların birarada yaşadığı gerçeğini temel alarak ırk, din, dil, etnik köken, mezhep ve cinsel yönelim bağlamında “eşit” olduğu ve bu kategorilerden herhangi birine mensup olduğu gerekçesiyle yargılanma, dışlanma ve ötekileştirmeye maruz bırakılmayacağı ilkesine dayanmaktadır. Ayrımcılığın önüne geçen en etkili denetleme aracı olarak modern hukuk, eşitlik ilkesi temelinde, temel insan hakları kavramına dayanarak, bütün bireyleri “aynı” olmasalar bile haklar bağlamında “eşit” varlıklar olarak tanımlamıştır (Göregenli, 2012).

Ayrımcılık, nefret suçları ve homofobi üzerine oldukça kapsamlı araştırmalar yapan Göregenli’ye göre ayrımcılığın, bir grubun üyelerine karşı önyargılar, kalıpyargılar ve özcü yaklaşımlardan oluşan zihinsel ve sosyal psikolojik bir arka planı mevcuttur. Önyargı, bir grup ya da üyelerine yönelik olumsuz fikirlerin yanısıra, horgörme, kaçınma ve nefret etmeye kadar varan olumsuz tutumları içermektedir (a.g.e., 2012). Başka bir deyişle, önyargılar, ayrımcılığın teorik arka planını oluştururken, dışlayıcı pratikleri içeren önyargının eyleme dökülmesi ayrımcılığı ortaya çıkarmaktadır.

Ayrımcılığı önlemek için düzenlenen mevzuatlar bağlamında, modern hukukta kapsamlı olarak yer alması, İkinci Dünya Savaşı sırasında bazı gruplara, örneğin, Yahudilere yönelik yapılan ve ayrımcılığın en uç örneği olarak değerlendirilebilecek olan soykırımın ardından, Birleşmiş Milletler’in keyfi uygulamalara son verecek bağlayıcı sözleşmeler düzenlenmesiyle mümkün olmuştur. Türkiye de Birleşmiş Milletler’in birçok sözleşmesine taraf olmakla birlikte, Anayasa’nın “kanun önünde eşitlik” başlığını taşıyan 10. Maddesi ile, açıkça ayrımcılığın yasak olduğuna değinmemekle birlikte, herkesin kanun önünde eşit olduğuna yönelik bir açıklama yapmaktadır:

Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasî düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir.

(Ek fıkra: 7/5/2004-5170/1 md.) Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet, bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür. (Ek cümle: 12/9/2010-5982/1 md.) Bu maksatla alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı olarak yorumlanamaz.

(Ek fıkra: 12/9/2010-5982/1 md.) Çocuklar, yaşlılar, özürllüleri, harp ve vazife şehitlerinin dul ve yetimleri ile malul ve gaziler için alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı sayılmaz.

Hiçbir kişiye, aileye, zümreye veya sınıfa imtiyaz tanınmaz.

Devlet organları ve idare makamları bütün işlemlerinde kanun önünde eşitlik ilkesine uygun olarak hareket etmek zorundadırlar (akt.: Gül, 2012).

Kenan Çayır (2012), Avrupa'nın birçok ülkesi ve Amerika'nın çokkültürlü sosyolojik yapısından kaynaklı ayrımcılığı önlemeye dair birçok iç hukuksal düzenleme yapıldığını, Türkiye'nin de çokkültürlü yapısına rağmen ayrımcılık alanında gerek sosyal bilim literatüründe gerekse hukuksal bağlamda derin bir boşluğa dikkat çekmektedir. Çayır'a göre, bu görmezden geliş, Türk modernleşmesinin birlik-beraberlik ideolojisine dayanarak, dili Türkçeden, dini İslam'dan farklı olan grupları yok sayma eğilinde olmuştur (a.g.e., 2012).

Ayrımcılığın ırka, etnik kökene, din ve mezhebe yönelik tezahürlerinin yanında burada çalışmanın konusu bağlamında üzerinde durulan boyutu, cinsel yönelime dayalı ayrımcılıktır. Türkiye'de eşcinselliği yasaklayan herhangi bir yasa olmamakla birlikte, cinsel yönelim ayrımcılığının yaygın olduğu, sıkça işlenen trans cinayetleri veya LGBTT bireylere yapılan saldırılardan açıkça anlaşılmaktadır. Cinsel yönelim ayrımcılığı, yalnızca eşcinsel ve trans bireyleri sıkıştırmakla kalmaz, heteronormativitenin dışında konumlanan, genel geçer kadınlık/erkeklik kalıplarını bir biçimde ihlal eden herkesi "hizaya sokma"ya hizmet etmektedir (Bora, 2012). Bu bağlamda, cinsel yönelim ayrımcılığının en temel dinamiği olarak "homofobi" ve "transfobi" nin anlaşılır kılınması gerekmektedir.

I.6.2. Dışlama Pratikleri Olarak Homofobi ve Transfobi

Toplumsal yaşamın bütün katmanlarında ben (iç grup) ve öteki (dış grup) ayırımına dayalı, “ben”i “iyi” ile, “öteki”yi de “kötü” ile kodlayan bir hiyererşik yapının var olduğu herkes tarafından aşikardır. Nitekim, Çayır’ın da belirttiği üzere (2013), insanlığın uzun süreli eşitlik ve özgürlük arayışına rağmen, hemen hemen bütün toplumlarda bazı gruplar diğerlerine oranla daha ayrıcalıklı, avantajlı ve baskındır. Böylesi bir anlayışa göre, egemen cinsiyet düzenindeki avantajlı konumlar, heteroseksüel yönelimli, biyolojik ve toplumsal cinsiyeti birbiriyle “uyumlu” kadın ve erkekler tarafından işgal edilmiş, öte yandan heteroseksüel matrisin dışında yer alanlar ise “öteki” olarak konumlandırılmıştır.

Göregenli (2011), eşcinselliğin genel olarak damgalanan bir kategori haline gelmesi, heteroseksüellik dışındaki cinsel yönelimlerin ayrımcılığa maruz kalması ve zorunlu heteroseksüellik gibi olguların, 20. yüzyılın büyük bir bölümünde gerek akademik çevreler tarafından gerekse toplumsal bir sorun olarak göz ardı edildiğini, ancak ABD ve Batı Avrupa’da 1970’li yıllarda gey ve lezbiyen hareketinin başlaması ile toplumsal alanda önemli değişimler meydana geldiğini ve heteroseksüellerin eşcinsellere karşı besledikleri düşmanlığın çeşitli meslek alanlarının ve bilimsel çalışmaların inceleme konusu haline geldiğini belirtmiştir. Heteroseksüel olmayan bireylere yönelik dışlamayı içeren en yaygın kavram olarak bilinen “homofobi” 1972 yılında George Weinberg tarafından literatüre kazandırılmıştır (Altınal, 2012; Ertan, 2010; Göregenli, 2011). Homofobi, heteroseksüeller açısından eşcinsellerle yakınlaşmaktan ya da yakın çevresinde bulunmaktan korkma ve eşcinsellerden nefret etme şeklinde tanımlanmış ve bu anlamıyla uzun süre kabul görmüştür. Ancak, kavram, eşcinsellere yönelik nefreti bireysel, duygusal ve refleksif tepkilere indirgeyerek, homofobik tutumların nefret söylemine dönüşerek heteroseksüel

olmayan bireylere somut zararlara yol açtığı takdirde, tepkinin ideolojik ve politik yanlarını görünmez kılarak, homofobik kişiyi “masumane” gösterme riski taşıdığı bağlamında eleştirilmektedir. Nitekim, homofobiyi “psikolojikleştirmek”, eşcinsellere yönelik nefret suçlarının faillerini “hasta” olarak kabul ederek onları herhangi bir mahkumiyetten kurtarma olasılığı barındırmaktadır (Altınal, 2012). Göregenli (2011) bu kavramın yerine daha kapsayıcı olduğunu düşündüğü “cinsel önyargı” kavramını önermektedir.

Öte yandan “transfobi”, biyolojik cinsiyetinden dolayı kendisinden beklenen seksüel ve toplumsal rollere uymayarak cinsiyetini yeniden inşa etme sürecindeki kişilere karşı bir tür kaygı ve korku ifadesi olarak, travesti ve transseksüellere yönelik önyargı ve nefret sonucunda ortaya çıkan ayrımcılığı anlatmaktadır (Kaos GL, 2011). Transfobinin trans bireylerin yaşam haklarının ellerinden alınması ile sonuçlanan bir ayrımcılık ideolojisi olduğunu belirtmek gerekmektedir. Transfobinin toplumsal yaşamda birçok alanda farklı tezahürleri vardır. Örneğin, işe alınmama, hizmet alamama ya da normalden daha yüksek bedellerle hizmet alma ve en temel insan hakkı olan sağlık hizmetlerinde bile yeterli hizmet alamama, dini inançlarla ilgili ibadetler sırasında olumsuz bakış ve jestler, hakaret ve tehditler, askerlik sırasında hakaret, tehdit gibi olumsuz deneyimler, sokakta yürürken bakış ve jestler şeklinde ortaya çıkan ayrımcı davranışlar, transfobinin en somut görünüşlerinden bazılarıdır (Göregenli, 2012).

Homofobi ve transfobinin daha çok “erkekler” tarafından icra edilen bir dışlama mekanizması olduğu söylenebilir. Nitekim, homofobi ile ima edilen korkunun, heteroseksüel erkeklerin diğer erkekler tarafından “eşcinsel” olarak etiketlenmesinden duyulan korku olduğu da kabul edilmiştir (Göregenli, 2012). Ertan’ın da dile getirdiği gibi (2010) heteroseksüel erkekler, homofobiyi hem diğer erkekler üzerinde güç sahibi olmak,

kendilerini “gerçek erkekler” olarak inşa etmek hem de erkekliklerini doğrulamak için bir araç olarak kullanmaktadırlar. Connell’in “hegemonik erkeklik” olarak ifade ettiği bu erkeklik türü, kendini kadınlar ve diğer “madun” erkeklikleri ötekileştirerek güçlendirmektedir. Madun erkeklik kategorisinin en önemli bileşeni ise, elbette heteroseksüel olmayan, eşcinsel erkeklerdir.

Hegemonik erkeklik, Carrigan tarafından (Türk, 2008’de belirttiği üzere) "belirli erkek gruplarının güç ve zenginliği nasıl ellerinde tuttıkları, tahakkümü yaratan toplumsal ilişkileri nasıl meşrulaştırdıklarını ve yeniden ürettiklerini" açıklamaya çalışan bir kavram olarak tanımlanmıştır. Hegemonik erkeklik, erkek olmanın tarifini yapmakta, belirli ölçütleri erkek olmak için sahip olunması gereken ideal değerlermiş gibi dayatmaktadır. Bu bağlamda hegemonik erkeklik, bir "imaj seti"ne (Türk, 2008), bir varlık/yokluk skalasına işaret etmektedir. Bu skalada olması gereken en önemli göstergelerden biri, “heteroseksüel” olmak, erkekten beklenen cinsiyet rollerini layıkıyla yerine getirmektir. Herek’e göre heteroseksüel erkekler, belli davranış örüntülerine uymaya zorlayan sosyal standartlar ve akranları tarafından baskı altında tutulmakta, bu standartları içselleştiren erkekler “başarısız” olma endişesiyle “erkekliğini” dolayısıyla “adamlığını” kaybetme korkusu yaşadıklarından dolayı, kendi erkekliklerini homofobik tepkilerle eşcinsel erkeklere saldırarak güçlendirmektedir (Göregenli, 2011). Bu anlamıyla homofobi, bireyin olduğunu (heteroseksüel) onaylama ve olmadığını (eşcinsel) ifade etmesinin altında yatan psikolojik işleviyle “heteroseksüel maskülenliğin” önemli bir bileşeni olarak değerlendirilmektedir (a.g.e., 2011).

Çalışmanın odağı olan trans kadınların, doğumda atanan cinsiyetleri bağlamında biyolojik olarak erkek cinsiyetine sahip olup, ancak ait olduğu cinsiyet kimliği bağlamında kadın cinsiyetine geçiş yapması, kendini trans kadın olarak tanımlamadan

önceki cinsel yönelimi itibariyle de heteroseksüel arzuyu dışlaması ile gelişen eşcinsel arzusu, onun "madun erkeklik" kategorisine dahil edilmesinin zeminini hazırlamaktadır. Genel toplumsal algı, trans kadınların kadın cinsiyetine geçiş yapmalarını, erkek cinsiyetinin ve ataerkilliğin sunmuş olduğu nimetlerden vazgeçiş olarak yorumlamakta; bu geçişin "hegemonik erkekliğin prestijine" zeval getirdiği, iktidarını zora soktuğu, "erkekliğin elden gittiği" bir erkeklik krizi yarattığı gibi transfobik, dışlayıcı, ötekileştirici anlamlar yaratmaktadır. Trans kadınlar, hegemonik erkeklik karşısında, "davaya ihanet edenler" (Segal, 1990/1992) olarak damgalanmışlardır. Nitekim, hegemonik erkeklik idealinin en yüce değerleri, heteroseksüel cinsel yönelime sahip olmak, bu bağlamda hakim cinsiyet kültürü içinde şekillenen toplumsal cinsiyet rollerine uygun olarak nihayetinde "iyi bir baba" olmak, "kadınsı" olmaktan uzak durmak, erkek cinsiyetinin "gerekirdiği gibi" davranmak olarak tanımlanmaktadır. Trans kadın cinsel kimliği itibariyle erkeklikten beklenen hiçbir şeyi yerine getirememekte, cinsel yönelimi sebebiyle de en temel erkeklik göstergesi olan "penisini" işlevsiz kılmaktadır. Bütün bunlar, onun hegemonik erkeklik karşısındaki birincil konumunun söylemin dışına itilerek dışlanma pratikleriyle karşı karşıya kalmasına zemin hazırlamaktadır. Nitekim, hegemonik erkeklik, böylesi erkekleri istemez, saf dışı bırakmak için çeşitli stratejilere başvurmaktadır. Aşağılama, yok sayma, damgalama, ötekileştirme şeklinde vuku bulan dışlama pratikleri, trans kadınların "ne olduğu belirsiz, müphem, tanımlanamaz" oldukları gerekçesiyle erkekliğin selameti için meşru gösterilme çabası taşımaktadır.

Bir dışlama pratiği olarak homofobik ve transfobik tepkilerin en somut ayrımcı ideolojilerin dışavurumu olarak "nefret suçları"na zemin oluşturduğu ve bu bağlamda bir "nefret söylemi" inşa ettiği bir gerçektir.

I.6.3. Nefret Söylemi ve Nefret Suçları

“Nefret suçu” kavramı ve böyle bir suç tipi, Amerika’da yükselen ırk, yopumsal cinsiyet ve cinsel yönelim konularında artan farkındalık düzeyinin bir sonucu olarak 1980’li yıllarda ortaya çıkmıştır (Göregenli, 2011). Nefret suçunun tanımında sıklıkla başvurulan kaynaklardan biri olan Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT) nefret suçunu şöyle tanımlamıştır:

Mağdurun, mülkün ya da işlenen bir suçun hedefinin, ırk, ulusal ya da etnik köken, dil, renk, din, cinsiyet, yaş, zihinsel engellilik, cinsel yönelim veya diğer benzer faktörlere dayalı olarak benzer özellikler taşıyan bir grupla gerçek ya da öyle algılanan bağı, bağlılığı, aidiyeti, desteği ya da üyeliği nedeniyle seçildiği, kişilere ve/veya mala karşı suçları da kapsayacak şekilde işlenen her türlü suçtur (Çolak, 2011).

Türkiye’de ise nefret suçlarını tanımlayan ve cezalandıran bir yasa olmamakla birlikte, 17 Ekim 2008 tarihinde Ankara 11. Ağır Ceza Mahkemesi’nin 2006 yılında Ankara’nın Eryemen semtinde yaşayan travesti ve trans bireylere yönelik verdiği karar, nefret suçlarının tanımlanması bağlamında emsal teşkil etmiştir (Ataman, 2009).

Nefret suçları üzerinde yapılan çalışmaların ortak noktası, mağdurlara yönelik saldırıların bireysel-kişisel tepkiler veya hesaplaşmalar olmanın ötesinde ideolojik ve politik bir arka plandan beslenmesidir. Nitekim, nefret suçları, suçun kurbanlarının herhangi bir eylemi nedeniyle değil, gerçek ya da algılanan renkleri, milliyetleri, cinsel yönelimleri, görünümleri, etnik kökenleri, kısacası sırf “varoluşları” nedeniyle maruz kaldıkları saldırgan davranışlardır (Göregenli, 2009). Göregenli’ye göre, nefret suçlarının hedefinde olanlar, Türkiye’de ve diğer pek çok ülkede olduğu gibi, “tektipçi ideolojilerin” dışında kalan “marjinalize edilen” gruplardır. Bu sebeple, nefret suçlarının kişisel odaklı değil, tam tersi ayrımcı ideolojilerden beslenen toplumsal bir niteliğe sahip olduğu

rahatlıkla söylenebilir. Nitekim, nefret suçlarının “kurbanlara” iletildiği mesaj açıktır: “*Ya böyle olma, ya da böyle olduğunu belli etme!*” (a.g.e., 2009). Dolayısıyla, kurbanların “kendileri olmalarına” izin verilmemekte, biricik yaşam hakkı üzerinde yaptırım uygulanarak, istedikleri yönde varlık sürdürmelerinin önüne geçilmektedir.

İdeolojik altyapıdan beslenen nefret suçlarının toplumsal bağlamı hukuk, medya, insan ilişkileri, gruplararası ilişkiler ve iktidar ve hegemonik yapılar tarafından belirlenmektedir. Özellikle medya, günümüzde dünyada ve Türkiye’de nefret suçlarına yol açan ayrımcılığı oluşturan kalıpyargı ve önyargıların temelinde kurulan “nefret söylemi”nin inşa edilmesinde kullandığı dil ve haberi sunma şekliyle, şiddeti meşrulaştıran ve ayrımcılığı gizleyen tavrıyla başat aktörler arasında yer almaktadır (a.g.e., 2009). Örneğin, nefret suçlarının en somut görünümelerini teşkil eden LGBTT bireylere ve özellikle de trans bireylere yönelik şiddet içerikli haberlerin, mağdurun tahrikine vurgu yaparak faili haklı çıkararak ve mağdurun bir şekilde o muameleyi “hak ettiğini” ima eden bir söylemle sunulması, travesti ve trans bireylerin “dehşet saçan” temsiller olarak kodlanmasına yol açmakta, suçu işleyeni de “hassasiyetine” dokunulan olarak “haklı” bir konuma oturtmaktadır. Bu bağlamda, özellikle trans bireylere yönelik ayrımcı, dışlayıcı, ötekileştirici niteliklere sahip nefret suçu teşkil eden pratiklerin daha ayrıntılı bir biçimde tartışılması gerekmektedir.

1.6.3.1. Trans Bireylere Yönelik Dışlama Pratikleri ve Nefret Suçları

Trans bireylerin “herkes alanı”nı paylaşmasına engel olmak isteyen ayrımcı-dışlayıcı mekanizmaların en somutu, kamusal alanlardan dışlanmaları ve sürgün edilmelerinde görünür olmuştur. 1980’li yıllardan itibaren, özellikle trans kadınların gündelik yaşam alanlarından şiddet uygulanarak yok edilme çabaları, transsfobik tepkilerin trans cinayetlerine dönüşmesiyle korkutucu bir şekilde hız kazanmaktadır.

Trans kadınların mekânsal dışlanması ilk olarak 1980 darbesi ile yapılan “temizlik” hareketi ile başlamıştır. Bu dönemde, kadın kıyafeti giyerek sahne alan erkeklerin çalıştırılmasının engellenmesini içeren yasağın ardından işsiz kalarak “fuhuş yapmak” zorunda bırakılan trans kadınlar, bu defa da genel ahlaka aykırı davrandıkları gerekçesiyle saçları kazınarak İstanbul dışındaki illere sürülmüşlerdir (Öz, 2009).

Darbe sonrası kamusal dışlamaların bir diğer örneği, Pınar Selek’in “*Maskeler, Süvariler, Gacılar*” adlı çalışmasıyla görünür kıldığı İstanbul, Beyoğlu Ülker Sokak’ta bir altkültür örneği olarak “getto” hayatı süren travesti ve trans kadınların mahallenin istenmeyeni olarak kovulmalarıdır. 1996 yılında *Habitat-II İnsan Yerleşimleri Zirvesi*’nin İstanbul’da yapılmasından kaynaklı güvenlik güçleri ve medyanın ortaklığı ile birlikte, mahallelinin o bölgede o zamana kadar sorunsuzca beraber yaşadığı trans ve travestilere yönelik mahalleden atmayı amaçlayan linç girişimleri yaşanmıştır (Selek, 2014). Polis baskınları ve mahalle baskısı ile başa çıkamayan trans bireyler, çoğu müşterisi olan, “hegemonik erkeklik” maskesi altında kendisine fiziksel, sözel, duygusal şiddet uygulayan erkeklerin “erkekliği” kurtarma ideali uğruna yaşadıkları yerleri tahliye etmek zorunda kalmışlardır.

Aynı gerekçelerle 2006 yılında Ankara Eryaman’da yaşayan trans ve travestilere yönelik bir linç ve def etme kampanyası başlatılmıştır. Çoğunluğu erkek olan saldırganların trans kadın ve travestilere fiziksel şiddet uygulamış, mallarına zarar vermiş, evlerini basarak haneye tecavüzde bulunmuş; tüm bunlar mahalle sakinlerinin desteği ve kolluk kuvvetlerinin görmezden gelişi ile mümkün olmuştur (Öz, 2009).

LGBTT bireylere yönelik bir başka kitlesel tepki, Bursa Gökkuşluğu LGBTT Derneği’nin düzenleyeceği bir yürüyüşün, Bursasporlu “heteroseksist erkekliğin” temsilcileri tarafından engellenmesinde vücut bulmuştur. “Tırolara ölüm” sloganıyla

erkekliğin şanını korumaya çalışan erkek zihniyeti, beyaz, futbolsever, vatansever, ahlak bekçisi, heteroseksist vasıflarla donanımlıdır (Atuk, 2011).

Bugün hala metropol şehirlerde getto hayatı yaşayan trans kadın ve travestilere yönelik irili ufaklı kitlesel çaplı nefret suçları işlenmeye devam etmektedir. Yukarıda anlatılan kamusal mekanlardan dışlanma hikayeleri, trans bireylere yönelik nefret söyleminin nefret suçlarına vardırın olumsuz boyutlarını görünür kılmaktadır. Bununla birlikte, trans bireylere, özellikle de trans kadın ve travestilere yöneltilen şiddet eylemleri, darp etme, gasp etme, tecavüz etme, aşağılama, kaçırılma, yaralama ve hatta öldürmeye kadar vardırılmaktadır. Trans cinayetlerinin artış göstermesi, cinayetlerin ya da saldırıların LGBTT örgütler tarafından sahiplenilerek görünür kılınması ve hak mücadelesinin artmasıyla paralellik göstermektedir. Ancak, son zamanlarda artan farkındalığa ve hak mücadelesine rağmen, trans bireylere yönelik yaşam haklarının elinden alınmasına kadar varan nefret suçlarının faillerinin ceza indirimi gibi kayırcı yöntemlerle hak ettikleri cezalandırmaya çarptırılmaması, saldırılara uğrayan mağdurları “öğrenilmiş çaresizliğe” iterek saldırganlık karşısında pasifize ettiği de bir gerçektir.

“*Saldırgan normallik*”, trans bireyleri, normatif, hukuki ve tıbbi söylemlerle, bedenleri üzerinde kesişen denetim mekanizmaları ile toplumun “anomalisi” haline getirmiştir (Atuk, 2011). Anomalinin ortadan kaldırılarak toplumun refaha ve huzura erdirilmesi, çoğunlukla trans kadının babası, erkek kardeşi, müşterisi ya da sevgilisi tarafından işlenen cinayetin “erkekliğin şanını” kurtarma misyonuna hizmet etmesi ile mümkün olacaktır. Günah keçisi seçilen trans kadının en “vurucu” söylemle infazı, “egemen hukukun” askıya alındığı bir “istisna durumu”nun sonucudur (Agamben, 1995/2001). Agamben, istisna durumunu, kutsal olanı korumak uğruna kurbanın infazını gerçekleştirmek üzere toplumdaki egemen hukuk düzenini, kuralların işlemediği bir

düzlemde bir süreliğine “askıya almak” olarak açıklamaktadır. İstisna durumunda egemen hukuk kendi koyduğu yasaları görmezden gelerek bir paradoks oluşturmakta, başka bir deyişle “kendi gerçekliğinin” dışına çıkmaktadır. Burada trans kadın, yaradılışa uygun davranmayarak öncelikle “ilahi hukuk”tan dışlanmakta; ardından toplumsal olanı da ihlal ettiğinden dolayı insani hukuk alanına sokulmayan olarak, “çifte istisnalık” durumunu yaşamakta ve iki kere ötekileştirilmektedir. Trans kadınının kurban edilmesi, tam anlamıyla “öldürülmesine” tekabül etmektedir. Foucault’un da dediği gibi, “bazı hayatların kutsallığını koruyabilmek için bazı hayatlar feda edilebilir” (Tuğrul, 2010). Tam da bu noktada, hegemonik erkekliğin devamlılığını sağlamak adına, kırmızı çizgileri ihlal eden günah keçisi, suçlu ve sapkın transseksüel kurban verilir. Kurbanlık sunumu, gösteri odaklıdır, şiddet ve kan vazgeçilmez ögesidir. Toplumsal normlara baş kaldırarak toplumu huzursuz eden ve kaos ortamı yaratan günah keçisinin imhası kargaşaya son vermiştir, toplumun diğer üyelerine rahat bir nefes aldirmiştir. Öte yandan kurban olmaya aday diğer günah keçilerine gözdağı vererek toplumsal denetim ve kontrol mekanizmalarına ivme kazandırmıştır.

Trans kadınlara yönelik dışlama ve ötekileştirme pratikleri, önyargılardan beslenen ayrımcılık ideolojisinin, heteronormatif bir cinsiyet düzeninde heteroseksüel matrise uymayarak cinsiyet kategorilerini zora sokan, dolayısıyla da egemen söylemin doğrularını aşındırarak “uyuyan devi” uyandıran varoluşlara tahammülsüzlüğünün ve yok etme isteğinin sonucudur. “Saldırgan normallik”, her türlü cezai yaptırımı “tıkır tıkır işleyen” düzeneğin selameti uğruna uygulamakta kendini sonsuz hak sahibi görmektedir. Kutsalın selameti uğruna kurban edilen trans kadın ve travesti hayatları, Butler’in dediği gibi “yası tutulmaya değmez” yaşamlardandır. Bu sebeple, öldürülen ya da intihar eden bir trans kadın bedeni ne ailesi ne de sevgilis tarafından sahiplenilmezdir. Ölmesinden kimse

üzüntü ya da keder duymaz, nitekim, bir trans kadının daha ölmesi toplumun bir “istenmeyen”den daha arınması anlamına gelmektedir.

II. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN BULGULARI

Bu bölümde, alan araştırmasındaki mülakatlardan elde edilen veriler üzerinden trans kadınların kimlik, cinsiyet, beden ve seks işçiliği gibi kavramlara nasıl anlamlar yüklediği ve bu anlamların cinsiyet inşalarına nasıl etki ettiği, heteronormatif cinsiyet kültürü ile nasıl ilişkilendiği anlaşılmasına çalışılacaktır.

Görüşülen trans kadınlara yönelik birtakım genel bilgiler şöyledir:

Mersin merkezde ikamet eden toplam 10 kadınla görüşme yapılmıştır. Görüşme yapılan trans kadınların en küçüğü 21 yaşında, en büyüğü 45 yaşındadır. Kadınlara her ne kadar LGBTT örgütü üzerinden ulaşılmışsa da görüşme yapılan 9 kadından 3'ü aktif aktivistlik yürütmekte, diğerleri ise sık olmasa da derneğin düzenlediği panel, konferans, eylem, yürüyüş gibi çeşitli etkinliklere katılmaktadır. Görüşülen 10 kadından yalnızca bir tanesi dışındakilerin hepsi seks işçiliği yapmaktadır. Cinsiyet değiştirme hazırlığında olanlarla birlikte, görüşülen kadınların hiçbiri cinsiyet değiştirme operasyonu geçirmemiştir.

II.1. Trans Kadınların Cinsiyet İnşası

II.1.1. Trans Kadının Cinsiyet Kimliği

Transseksüel kimlik ya da varoluşların toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kimliğine yönelik literatürde çoğunlukla ataerkil toplumsal cinsiyet kültürünü yeniden üretmek üzerinden ele alınarak olumsuz değerlendirmelerle tanımlandığına daha önceden vurgu yapılmıştı. Raymond (1979) ve Nanda (1990) gibi feminist düşünürler, özellikle de erilden dişile transseksüellerin “gerçek kadınların” imajını sarsacak bir potansiyele sahip olmakla suçlanmışlardır. Türkiye’de trans bireyler üzerine yapılan kimlik eksenli çalışmalarda ise,

transseksüellere yöneltilen “yıkıcı” eleştiriler yerini trans kimliklerin kompleks, geçirgen ve paradoksal yönlerinin altı çizilerek, trans bireylerin ikili cinsiyet kategorilerini varoluşsal olarak alt üst ettikleri gerçekliğinin yanında, aynı zamanda heteronormatif cinsiyet ve cinsellik düzenini besledikleri ve yeniden ürettikleri pratiklere odaklanma eğilimi mevcuttur. Doğrudan trans bireylere odaklanan bir çalışmada Berghan (2007), bir yandan transseksüelliğin ataerkilliğe meydan okuyan “kırılma noktaları”nı analiz etmeye çalışırken, öte yandan ataerkilliği yeniden üreten işlevini anlamlandırmaya çalışmaktadır.

Bu çalışmada da, trans kadın kimliğinin cinsiyet kimliği algıları, inşaları ve pratiklerini hakim cinsiyet kültürüne ve heteronormatif cinsellik anlayışına bazı noktalarda uyum sağlayarak, başka yönlerden ise verili düzeni zora sokarak icra ettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Nitekim trans kadın olmanın bir yanı sıra düzenin ötekisi olarak dışlanmayla sonuçlandığı, öte yandan ise “normale dahil olma” idealiyle düzene dahil edildiği açığa çıkmıştır. Bu bağlamda, trans kadınların cinsiyet kimliklerine dair ilk farkındalıkları ve açılma süreçleri, şu an ki cinsiyet kimliği algıları, kadınlık ve erkeklik tanımları, partnerlerine yükledikleri anlamlar ve ilişki durumları, evliliğe bakış açıları gibi konulardaki beyanları, nasıl bir cinsiyet inşası ve kurgusuna sahip oldukları bağlamında tartışılacaktır.

II.1.1.1. Farkına Varma ve Karşıt Cinsiyetle Özdeşleşme

Trans kadınlarla yapılan görüşmelerde, her şeyin ve herkesin “normal” olduğu, olmayanında “normal olmaya” zorlandığı bir sosyalleşme ortamında “norma aykırı” olduğunu, dolayısıyla “farklılığını” fark etmeye başladığı zamana dair benzer hikayelerle karşılaşmıştır. Bu hikayelerdeki kahramanlar, çocukluk dönemlerinde ve ilkokul yıllarında çoğunlukla kız arkadaşlarıyla evcilik, ip atlama, öğretmencilik gibi kız

çocuklarına özgü olduğu varsayılan oyunlar oynamış; gizli gizli annesi ya da ablasının eteklerini ve topuklu ayakkabılarını giymekten zevk almış, evde kimse yokken makyaj yapmış ve rol model olarak annesi ya da ablası veya kadın öğretmenlerini referans almıştır.

Bu hikayelerden bir tanesinde farklı olduğuna dair göstergelerden şöyle söz edilmiştir:

“7-8 yaşlarındayken annemin, ablamın, kız kardeşimin, arkadaşlarının giydiği eşyalar, oynadıkları oyuncaklar, yaptığı makyajlara ilgi duymaya başladığımı anladım. Bir erkek çocuğu gibi oyuncak kamyonlara, sokakta top oynamaya falan hiç ilgi duymadım” (*Nefes, 24 yaşında, üniversite terk*).

Bir başka örnekte ise şunlar aktarılmıştır:

“Ben trans kadınıyım. Yani doğduğum andan, kendimi hissettiğim andan beri transım. Çocukluk sürecindeki o rol modeli belirlerken, benim belirlemiş olduğum model kadın modeliydi. Ben erkeklerin oynadığı oyunları değil, kız arkadaşlarımla oynadığı oyunları benimserdim. Onlarla konuşuyor, onlarla sohbet ediyordum” (*Tuna, 45 yaşında, üniversite mezunu, LGBTT aktivisti*)

Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, trans kadınların cinsiyet göstergelerini hakim cinsiyet kültürünün kız ve erkek çocukları sosyalleştirmek ve kadın ya da erkeğe dönüştürmek için kullandığı oyun pratikleri, oyuncak modelleri veya “kıza özgü” makyaj ve “erkeğe özgü” futbol gibi kavramlar üzerinden tanımladıklarıdır. Bu da, toplumsal cinsiyetin kadın/erkek olarak kategorlendirilmesinin çocukluk döneminde içselleştirildiğini kanıtlamaktadır. Örneğin, 21 yaşındaki Eda, küçükken büyüdüğünde “gelin” olmayı hayal ettiğini dile getirmiştir. Beden eğitimi öğretmenin “kızlar bir adım öne” talimatında diğer kız çocuklarıyla öne çıktığını, öğretmenlerinin de kendisini “kız çocuğu” olarak benimsediğini beyan etmiştir. Buradaki esas sorun, ilgi duyulan şeylerin “karşı cinse” özgü olmasıdır. Sosyalleşme sürecindeki çocukluk döneminde trans kadınlar, Butler’in

ifadesiyle “toplumsal cinsiyet bozanlık” yaparak, bir erkek çocuktan beklenenin aksine bir kız çocuğuna özgü sayılan cinsiyet pratiklerini icra etmektedirler.

Ergenlik dönemine gelindiğindeyse, eril bedende meydana gelen değişikliklerin yadırganması ve “karşı cins” olarak kabul edilen kadına değil de hemcinsi erkeğe olan duygusal ve cinsel yönelim, trans kadınların kimliği oturtma evresi olarak zaten zor bir döneme tekabül eden ergenlik sürecini fazlasıyla sancılı geçirmelerine yol açmıştır.

“Bu farklılık bana doğuştan gelen bir şey. Çocukken ilkokula gittiğimde, kız çocuğu olarak görüyordum kendimi, kız çocuğu olarak hissediyordum. Kız çocuklarıyla oynuyordum. Erkek çocuklarıyla oynamıyordum. Büyüdüm, ergenlik çağına geldim. Bu sefer erkeklere ilgi duymaya başladım. Bayana ilgi duymuyordum kesinlikle. Bir bayan gördüğüm zaman onu kendi cinsim olarak görüyordum. Ama böyle hoş, yakışıklı birini görünce içimden ‘Ayy bu ne kadar da hoş, ne kadar da yakışıklı. Bu benim olsa...’ diye düşünüyordum” (*Efsane, 31 yaşında, ortaokul mezunu*).

Genel olarak erkek bedeninde olmasına rağmen “kız çocuğu” gibi hissettiğinin farkına varan trans kadınların, bu süreçte, kız çocuklarına özgü cinsiyet rollerini performe ettikleri ve kız çocuğu ile özdeşleştikleri açığa çıkmıştır. Trans kadınlar, erkeğe özgü cinsiyet rolleri olduğu varsayılan erkek akranlarla arkadaşlık kurma, futbol oynama, pantolon giyme, büyüyünce “baba” olmayı istemek gibi “erkeksi” vasıflara sahip olmanın aksine, kız çocuğuna özgü sayılan cinsel karakter yapısına bürünerek hassas ve kırılgan olmak, annesi ve ablası gibi giyinip makyaj yapmak, bebeklerle oynamak, kız akranlarla daha çok vakit geçirmeyi içeren bir cinsiyet kurgusuna sahip olmuşlardır.

II.1.1.2. Coming-Out (Açılma Süreçleri) ve “Normal”e Döndürme Çabaları

Coming-out, 1970’li yıllarda Eşcinsel Hareket’in kimlik mücadelesini başlatmasına vesile olan en önemli kavramlarından biridir. Türkçe’ye “dolaptan çıkmak”

olarak çevrilen bu ifadenin daha çok politik bir argüman olarak, eşcinsellerin heteroseksizme karşı çıkararak kimlik mücadelesi vermelerine çağrıda bulunmaktadır. Bu anlamıyla makro ve politik anlamda kavramsallaştırılan bu ifade, bu bölümde trans kadınların bireysel cinsiyet kimliklerini ifşa etmelerine vurgu yapan bir kavram olarak anlamlandırılmaktadır.

İlk açılma deneyimleri çoğunlukla ailelerine yönelik olmakla birlikte, trans kadınların çoğu kendilerini anlayacak kimse olmadığı fikrinden hareketle içe kapanarak kimseyle paylaşmayı istememiştir. Öte yandan, söz konusu “farklılıkları” en başlarda “dünyada bir tek ben böyleyim” algısıyla kendilerini yalnız hissetmelerine yol açmıştır. Bu algı, sosyal çevrelerinde daha önce kendileri gibi hisseden birilerinin yokluğu ya da varsa bile “görünmezliği”nden kaynaklanmaktadır. Erkek bedenine sahip olup da kendini kadın gibi hissetmenin ve erkeklere ilgi duymanın “dehşetine düşen” Çağla, o zamanki korkularını şöyle aktarmıştır:

“O zamanlarda çok yalnızdım. ‘Allahım ben tek miyim bu halde olan? Ben niye böyleyim? Yoksa ben ölecek miyim?’ diyordum kendime hep.” (*Çağla, 21 yaşında, lise terk*).

Bir başka trans kadının hissettiği duyguya karşı içsel yabancılığı ve kendini anlayamadığını ifade eden cümleleri şöyledir:

“Bu yaşadığım neydi? Ben ilk ilişkiye girdiğimde ‘Acaba bütün erkekler bunu mu yapıyor?’ Yani babam da, abim de, kardeşim de böyle mi yapıyordu diye düşünüyordum” (*Ece, 45 yaşında, ilkokul mezunu, LGBTT aktivisti*).

Diğer erkek çocukları gibi hissetmediklerini ailelerine açıkladıkları ya da ailelerin kendiliğinden anladığı durumlarda ise, var olan “bozukluğu” düzeltmek üzere işaret edilen adres doğrudan hastaneler ve doktorlar olmuştur. Kendisinin “kim olduğuna”

cevap veremeyerek kimlik kargaşasına düşen Nefes, söz konusu bunalımını ailesine açtıktan sonra “normale döndürülmek” için ailesi tarafından psikoloğa yönlendirilmiştir:

“15 yaşında aileme açıkladıktan sonra üç seneye yaklaşık bir psikolog dönemim oldu. Ondan sonra psikolog bir şey yapamayacağını, geç kalındığını söyledi. Benim içinde hep bir kadınlık duygusu vardı ama, üç sene boyunca gidiş gelişler hiçbir işe yaramadı” (*Nefes, 24 yaşında, üniversite terk*).

Başka bir deneyimde ise, cinsel yönelimini ve kimliğini açıkladıktan sonra ailesinden bu konuda yardım isteyen Efsane, tedavi olmak istemiş, ancak ailesi başkalarına özendiğini söyleyerek geçici olduğunu düşünmüş, onu vazgeçirebilmek için şiddete başvurmuştur. Bu örnekte, içinde bulunulan durumun belirsizliğinden kaynaklı, farklılığını “hastalık” olarak kabullenip normale dönmek için çaba harcanmıştır.

Açılma sürecinin hastaneyle biten “mutsuz sonu”, başka bir örnekte şöyle aktarılmıştır:

“Benim ilk açılmama sebep olan annem. Çünkü annemle çok yakındık. [...]. Annemin hayali bir erkek çocuğunun olmasıydı. Ama ben biyolojik olarak bir erkek çocuk olmama rağmen yönelim olarak kadın kimliğine sahiptim. Bunu anlatmaya çalışıyordum. Önceleri pek anlamadı. Hastaneye götürdü beni. Ben de annemi kıramadığım için tedaviyi kabul ettim. İki aylık bir süreçte, -aslında o zamanlar bilinçli olduğunu düşündüğüm-doktorlar, psikiyatristler, ürologlar oturdular konuştular. Hormon testi yapturdular. Benim hormonal dengeme bakıldığında %55 kadın, %45 erkekti. Benim vücudumda testosteron hormonu salgılanmıyordu. Bunu tedavi etmeye çalıştılar ama tedavi başarısız oldu. Doktorlarında kesin şeyi şuydu biz bunun çözümünü bulamadık. Çünkü anlattığım tarih 1976 henüz daha böyle lgbt yi trans kadın kimliğini hastalık olarak görüyorlar, bütün hepsi hasta diye bakıyorlar ve tedavi etme şekline gittikleri için, ve zaten tedavi edilecek bir durum yok ortada. Benim ne psikolojik olarak ne de ruhsal ne bedensel herhangi bir bozukluğum olarak bir rahatsızlığım yok. Sadece şu var benim vücudum belirli oranda testosteron hormonu salgılamıyor. Sadece eksiklik bu. Bunu da sonradan sadece pedagogların çözmüş olduğu bir olaydı. Benim yumurtalıklarım, testislerim çocukken yukarıda kalmış. Yani keseye düşmemiş. Keseye düşmediği için tam gelişimini sağlayamamış.

Bundan dolayı da testosteron hormonu salgılamıyordu. Sperm ve testosteron hormonu salgılanmıyordu. Sebebinin bu olduğuna vardılar. Sonrasında tedavi etmeye çalıştılar. Ama olmadı. Sonuçta yani, vakit geçmişti artık” (*Tuna, 45 yaşında, üniversite mezunu, LGBTT aktivisti*).

Bu yaşantılardaki ortak nokta, karşılaşılan “sıradışı” durum karşısında ailelerin telaşa düşerek çareyi çocuklarını tedavi ettirmek üzere doktorlarda aramalarıdır. Söz konusu algının günümüzde bile çok fazla değiştiği söylenemez. Heteroseksüel olmayan cinsiyet ve cinselliğe dair pratikler, LGBTT bireylerin hasta damgasıyla sosyal çevre ve aile tarafından hastane koridorlarına mahkum edilmelerine yol açmakta, tıbbi literatürde “cinsel kimlik bozukluğu” olarak tanımlanan transseksüelliğin tedavi edilebileceği üzerine transseksüeller ve aileleri duygusal ve psikolojik anlamda sömürülmektedirler. Oysa ki, verilen örneklerin hepsinde de “geç kalındığı” gerekçesiyle tedavinin “başarısız” olduğu aşıkardır.

Açılma süreçlerinin, aileler tarafından her zaman tedavi etme girişimi ile sonuçlandığını söylemek mümkün değildir. Nitekim bazı ailelerin “erkek çocuklarının” içinde bulunduğu gerçekliğe karşı takındıkları tavır, onların yaşam haklarının ellerinden alınmasına hüküm verilmesine kadar vardırılmıştır. Güneydoğu’da aşiret çocuğu olarak büyüyen Berfin’in ortaokuldaki rehber öğretmenin Berfin’in diğer “normal erkek çocukları” gibi olmadığını söylemesi üzerine babasının tepkisini şöyle aktarmıştır:

“Öğretmenim velimi okula çağırmişti. ‘Ben bir rehber öğretmen olarak çocuğunuzu takip ediyorum. Psikolojisi normal değil bu çocuğun. Daha çok kızlara meyilliyor, kızlar gibi hareket ediyor. Bir psikiyatriste götürün. Mesela beden eğitimi derslerinde kızlarla ip atlıyor’ dediğini hatırlıyorum. Hakikaten de beden derslerinde kızlarla yakantop, voleybol oynardım, basketbol, futbol asla oynamadım, sevmem de, nefret ederim. Bildiğin kızım yani. Hoca böyle dedi ya, hocayı sürgün etmezler mi? Babam bağırmağa başlamıştı. ‘Bu olamaz, böyle bir şey yok, sen benim oğluma nasıl iftira edersin?’ diyerek adama taktı ve sürdürdü

okuldan. O günden sonra babam beni hiç sevmedi...” (*Berfin, 27 yaşında, üniversite mezunu, LGBTT aktivisti*)

Askere gitmeyi reddeden Berfin’i rapor alması için Gata’ya götüreren babası, dönüşte infazını gerçekleştirmek üzere hüküm vermiştir. Bu süreci Berfin şöyle anlatmaktadır:

“Babam aşirette sözü geçen biridir. Gata’dan dönerken köye haber verdi, bizim evin arkasına mezarım kazıldı yani. O gece ben infaz edilecek ve gömülecektim. Allah’tan babam dindar bir adam. Bir şeyh vardı Siverek’te, medresesinde okumuştum. Babam gitti ona sordu ne yapmak gerekir diye. Adam beni biliyordu zaten, nasıl olduğumu anlamıştı çoktan, ama babama bir şey dememişti o ana kadar, onun yanında Kur’an okuyordum çünkü. Hoca demiş ki, ‘canı veren Allah, alan Allah. Bırakın yol verin gitsin.’ O molla öyle demeseydi, babam kesin öldürecekti” (*Berfin, 27 yaşında, üniversite mezunu*).

Berfin’in ifadelerinde, babasının verdiği tepkinin erkek çocuğuna verilen duygusal bir tepkiden çok daha ötesinde olduğu açığa çıkmaktadır. Toplumsal cinsiyet hiyerarşisinde en üstte yer alan erkeklik konumunun, bir erkek tarafından sarsılması ataerkil düzeni yıpratıcı bir işleve sahiptir (Berghan, 2007). Erkek cinsiyetinden birinin, erkekten daha alt bir konumda bulunan kadınlığa geçişi arzulaması ve “erkekliğin nimetlerinden” vazgeçmesi, “hegemonik erkekliğin krizine” işaret etmektedir. Bir trans kadın olarak Berfin’in yaptığı, “toplumsal cinsiyet hiyerarşisi”nde erkekliğe göre daha alt bir konumda olan kadınlığa geçiş yapmayı arzulamanın egemen sisteme “oyuk” açmasıdır. Aşirette sözü geçen biri olarak babasının esas tepkisi, bir erkek çocuğunun “kadını” davranışlarına olan tahammülsüzlüğüdür. Onun sahip olduğu iktidarı tehdit etme potansiyeli taşıyan Berfin’in “suçlu” ve “günahkar” olduğu düşüncesi, ortadan kaldırılmasına ve böylece herkesin rahat bir nefes almasına dayanak oluşturmaktadır. “Günah keçisi” (Girard, 2003/2005) olarak damgalanan Berfin’in suçu, hegemonik erkekliğin prestijine zeval getirmesi ve dolayısıyla da “kutsal” olanın selameti için

“kurban” olarak feda edilmesini (Agamben, 1995/2001) zorunlu kılmıştır. Şimşekleri üzerine çeken Berfin’e verilen “ölüm cezası”, “erkeklik” idealine getirdiği hasarın bedeli olarak dayatılmıştır.

Erilden dişile trans bireyleri “normalizasyon toplumu”na dahil etmek için kullanılan en etkili biyo-iktidar kurumları arasında ordu-askerlik ve evlilik kurumunun da, en az tıp kurumu kadar işlevsel olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, trans kadınların birçoğu, cinsiyet kimliklerini ailelerine açıkladıktan sonra, onları “hizaya sokmak” için askere gönderilme veya geçici bir heves ya da özenti olduğunu düşündükleri arzularının geçmesi için evliliğe zorlanmışlardır. Hegemonik erkekliği üretmekte önemli bir konumu işgal eden askerlik ve evlilik kurumları, eril bedene sahip bir çocuğu “ideal erkeğe” dönüştürmekte başat rol oynamaktadır. Selek, “*Sürüne Sürüne Erkek Olmak*” isimli çalışmasında (2013), “kırılmayı, parçalanmayı, ve şişirilmeyi hemcinsleriyle birlikte yaşadıkları askerlik ortamı, cinsiyet rollerinin devamını sağlayan tek cinsiyetli bir toplumsallaşma süreci olarak, erkekliğin inşasında özel bir rol oynar” diyerek, askerlik kurumunun biyolojik olarak erkek doğanlar için nasıl bir ideolojik kültürel dönüştürme aracı olduğunu açıklamaktadır. Öte yandan, hegemonik erkekliğin en güçlü sacayaklarından bir diğeri olan evlilik kurumunun “erkeği” inşa etmekteki rolünü Barutçu şöyle açılmaktadır:

Gençliğinden beri heteroseksüel cinsel ilişkiler içerisinde bulunan erkek, bu istikrarını ve gücünü artık başka amaçlar için kullanmak durumundadır. Evlendiği kadından çocuk sahibi olup herşeyin üstüne bir de babalık rolü ekleyen erkek, hem egemen erkeklik normlarını başarıyla yerine getirmiş olur, hem de üzerine yepyeni bir sorumluluk alır (2013).

Bu kurumların erkek çocukları “adam olmaya” dönüştüren “sihirli değnek” misyonu, ailelerin çocuklarının “normal” bir erkeğe dönüşmesi için medet ummalarına yol açmıştır. Cinsiyet kimliğini ailesiyle açıkça paylaşamayan Ece ve Deniz, erkekliğin en

önemli vazifelerinden sayılan askerlik sürecini tamamlamak zorunda kalmıştır. Askerlik döneminde de tıpkı ailelerine belli etmedikleri gibi “gizli” kalmayı tercih etmişlerdir. Diğer trans kadınlar, “transseksüel olduklarına” dair bir sağlık raporu aracılığıyla “pembe tezkere” almış ve askerlik yapmayı reddetmişlerdir. Ancak, bu sürecin trans kadınlar için çok fazla zorlandığını dile getiren Çağla, yetkililerin trans kadınlara kasten zorluk çıkardığını ve psikolojik olarak kötü etkilediğini dile getirmektedir:

“Trans birey olmama rağmen benim askerlik kağıdım geldi. Altı ay falan oldu. Çok uğraştırdılar beni. Gitmedim askere tabi ki.. Beni Ankara'ya sevk ettiler. Etimesgut Hastanesine. Bir sürü doktora göründüm, orama burama ellediler. Ben çok uğraştım. Görünümüm zaten belli. Ama beni çok fazla uğraştırdılar. Ki verdikleri sadece bir kağıt yani” (*Çağla, 21 yaşında, lise terk*).

Trans kadınların erkekliği reddetmelerinin geçici bir heves ya da özenti olduğuna inanmak isteyen ailelerin çocuklarını hakim cinsiyet kültürüne entegre edebilmek için başvurduğu bir diğer yöntem, onları evliliğe zorlamaktır. Evlilik kurumu, geleneksel kültürde evlenen kadın ve erkeğe statü atlatır ve kadın ve erkeği heteroseksist cinsellik ve cinsiyet düzenine göre düzenler ve roller yükler. Bir başka deyişle evlilik, heteroseksüel birlikteliğe bağlı bir “sözleşme” olarak, heteroseksüel matrisin dışına çıkanları çemberin içine dahil etme amacına hizmet eden erkekler ve kadınlar üretme “fabrikası”dır. Bu bağlamda, erkeklik ritüellerinden “sapma” gösteren trans kadınlara evlilik içinde “koca” rolüyle “erkek” oldukları yeniden hatırlatılmak ve benimsetilmek istenmektedir. Bir kadınla olan cinsel deneyimin “tadına vardıkdan” sonra ideal anlamdaki heteroseksüel düzene yeniden geri döneleceği düşüncesi, trans kadınların “erkekliğe” yeniden davet edilerek, ataerkil cinsiyet kültürünün en önemli bileşenlerinden olan evlilik kurumunun araçsallaştırılmasıyla sonuçlanmaktadır. Görüşülen kadınlar arasında Ece ve Berfin’in heteroseksüel evliliğe zorlanma sebepleri tam da bu noktalar üzerinden şekillenmiştir.

Örneğin Berfin'in babası, Berfin'in "ne olduğunu" anladıktan sonra onu "normale dönüştürmek" için uyguladığı iki yöntemden biri askere gitmeye ikincisi de amcasının kızıyla evliliğe zorlamak olmuştur. Kendisi için korkunç bir süreç olarak değerlendirdiği bu dayatma karşısında Berfin, diğer trans kasınların büyük çoğunluğu gibi çareyi evi terk etmekte bulmuştur. Benzer bir süreçten geçen Ece ise dayısının kızıyla nişanlanma sürecini şöyle aktarmıştır:

"Annem benim cinsiyetimi bilmediği için annem abilerimin çeyizi gibi benimkini de hazırladı. Yorganlar, kilimler, dokumalar... Bir kız eksik bir de ben. Beni evlendirmeye çalıştılar. Hatta ben dayımın kızıyla nişanladım Mersin'de. [...]. Nişanlanmak zorunda kaldım. Ben dedim ki bir şekilde kandırırım, uzaklaştırırım kızı kendimden. Göz boyamak zorundasın o zamanlar, dayım zaten şüpheleniyordu benden, 22-23 yıl öncesini konuşuyorum şu an. Ben 45 yaşındayım. 22 yaşındaydım nişanlandım. 23 sene önce düşünsene ben eşcinselim deme şansın var mı? Yok. Velhasıl bir şekilde nişan yüzüğünü attım. Dayılarım, teyzelerim geldi Maraş'tan, nişanlımla birlikte aynı oda koydular beni. Dediler 'içeriye girin. Ne derdiniz varsa konuşun. Çıkarken de yüzüklerinizi parmaklarınıza takın çıkın.' Emir geldi büyüklerden. Neyse biz içeriye girdik. Benim çıkar yolum kalmadı. Söylemek zorunda kaldım. Ben dedim 'senin erkek kardeşine aşığım'. O da 'sen ne saçmalıyorsun?' dedi. Ben 'eşcinselim' dedim. Bana dedi ki 'sen benden ayrılmak için elinden gelen her şeyi yapıyorsun. Ben böyle bir şeyi kabul etmiyorum. Sana bir hafta zaman vereceğim. Bir hafta sonra ya nişan yüzüğünü takıyorsun ya da ailelerimizle konuşuruz'. Ben de iyi tamam dedim. Bir hafta sonra aradı beni. Ben hayır dedim. Öyle bir şey yok, olmayacak. Kime söylersen de söyle dedim." (Ece, 45 yaşında, ilkokul mezunu, LGBTT aktivisti).

Ece'nin ailesinin tüm baskısına rağmen evlendirilmeye direnmesi ve nişanlısına "itiraf etmek" zorunda kalması, nişanlısının bu suçunu ifşa etme tehdidiyle devam etmiştir. Ancak zaten çoktan dikkatleri üzerine çekerek özellikle dayısı tarafından şüphelenilen Ece'nin kendi deyimiyle o zamanlarda bulunduğu sosyal çevre ve aile ortamında eşcinselliğini kabul etmesi ve açığa vurması mümkün değildir. Bu nedenle, nişanlısının kendisine iftira ettiğini söylemek zorunda kalmıştır:

“Nişanlım dayıma söylemiş. Adam eşcinsel bana değil erkek kardeşime aşık diye. Dayım kızmış kızına, erkeğe iftira atma diye. Dayım söyledi bana doğru mu söylenenler diye. Kabul etmedim. Bağırıp çağırdım vurdulu kırdılı konuştum. Biraz evde psikopat durumundaydım. Yani olmak zorunda kaldım. Benim jenerasyondakilerin hepsi kırdılı, dökülü yaşamak zorunda kaldı. Velhasıl iftira dedim, kabul etmedim. Kabul etmek mümkün mü? Zaten kabul edecek olsaydım, eşcinselliğimi nişanlılığı yapmadan anlatabilseydim keşke, öyle oyunlara gerek kalmasaydı. Yoksa ben kendimi hep ‘kadın’ olarak hissettim” (*Ece, 45 yaşında, ilkokul mezunu, LGBTT aktivisti*).

Ece’nin başından geçen bu deneyim, özellikle 1980’li süreçlerdeki birçok trans kadının ortak yaşam deneyimlerinden biri olmuştur. Günümüzde, heteronormatif düzenin dışında konumlanan “aykırı” cinselliklerin en azından aile içinde kabul edilmesi 1980’li yıllarda “lubunya” olanlara nazaran daha kolay olmaktadır. Bu değişimin temelinde özellikle LGBTT Hareket’in LGBTT bireylerin ailelerine ulaşarak bilinç yükseltme çabaları ve kitlesel antihomofobi, nefret cinayetleri ve ayrımcılık karşıtı çalışmaları yer almaktadır.

Öte yandan, cinsiyet kimliğini ailelerine açıkladıktan sonra kararlılıkla savunmaları, bazı trans kadınların ailelerinin geri adım atarak onları kabullenmeleriyle sonuçlanarak başarıya ulaşmıştır. 18 yaşında iken kendi gerçekliğini yaşamak üzere evden ayrılan Çağla’nın ailesi başlarda onu kabul etmemekle beraber, sonraları annesi onu “kızı” olarak benimsemiştir. Annesinin kendisini “kızı” olarak görmesinden çok mutlu olduğunu Çağla şu şekilde dile getirmiştir:

“Annem ilk zamanlarda bu halime alışamıyordu. Ama son zamanlarda kızım diyor bana. Hoşuma gidiyor. Hatta bir anım var. Ben annemin yanına gitmişim. Benim bir tane ceketim vardı, çok süslü, bayan ceket. Bunu annemlerde unutmuşum, kışındı. Bir gün annem telefon açtı. ‘sana ceketini getireyim kızım, üşüme’ dedi. Ki annem giyinmemi istemiyordu böyle şeyleri. Ama bana bunu söylediği zamandan beri beni kabullendiğini anladım. Bu benim çok hoşuma gitmişti. Gerçekten çok duygusallaştım. Kendi kendine güldüm böyle. İlk defa

bana kızım demişti. Ama isteyerek mi istemeyerek mi bilmiyorum ama içinden gelerek söyledi ki bu benim çok hoşuma gitmişti. ‘Bunu giy üşüme. Havalar soğuk, dışarı giderken giyersin’ demişti” (Çağla, 21 yaşında, lise terk).

Çağla’nın annesi, ona Çağla’nın duymak istediği şekilde seslenmeyi kabullenmiştir. Çağla’nın beyanına göre, şu anda annesiyle ilişkisi oldukça iyidir, öyle ki LGBTT Derneği’nin düzenlediği etkinlikler, yürüyüşler ve konferanslara katılarak çocuğuna destek vermektedir. Çağla ile konuşulanlardan, babasının şu anda cezaevinde olması sebebiyle, bir erkek kardeşi ve dört kız kardeşine bakma yükümlülüğünü üstlendiği ve bu sayede annesinin kendisine daha ılımlı yaklaştığı anlaşılmaktadır. Çağla, küçük kız kardeşlerinin bile ona “abla” diye hitap etmelerinden memnuniyet duymaktadır.

Bir başka örnekte, Tuna’nın babası onu cinsiyetten arındırarak, başka bir deyişle “cinsiyetsizleştirerek”, “kızım” ya da “oğlum” yerine “evladım” diyerek benimsemiştir.

Görüşülen kadınlar arasında ailesinin aşırı baskı ya da dışlamasına maruz kalmadan cinsiyet kimliğini kabullendiren örnekler az da olsa mevcuttur. Bunlardan biri olan Eda, şu anda seks işçiliği yaptığını ailesinin bildiğini ve babası dahil olmak üzere bütün aile bireyleriyle görüştüğünü, anne ve babasının kendisini “kızları” olarak kabul özümsemiş olduğunu dile getirmiştir. Okula kız üniformasıyla gittiği için liseyi mahkeme kararıyla bitirdiğini dile getiren Eda, bu kararlığı karşısında okul yönetimi ile sorun yaşasa da ailesi ve arkadaşları tarafından kabul gördüğünü dile getirmektedir. Elbette bunda, Eda’nın cinsiyet kimliği konusundaki kararlılığı büyük rol oynamıştır.

Trans bireylerin açılma süreçleri, yaşadıkları toplumun kültürel değerlerinin hayatlarını istemedikleri biri olarak yaşamaya zorlayan dayatmacı sisteme karşı duruşlarıdır. Erkek egemen bir cinsiyet kültüründe erkeklikten vazgeçip kadın olmayı

istemek “erkekliğin şanına” meydan okumak ve “günah keçisi” olarak damgalanarak şimşekleri üzerine çekmektir. Bu anlamda, “erkek bedeninde yaşayan bir kadın” olarak kimlik mücadelesine girişmek, Foucault’un “özneleşen birey”ine doğru evrilmekle sonuçlanmaktadır. Kim olduğunu ve nasıl yaşamak istediğini açığa vurarak “normdan sapan” bir trans kadını “tabiyet altına alarak” “normalizasyon toplumu”na entegre edebilmek için seferber edilen tıp, askerlik, evlilik, psikiyatri gibi biyo-iktidar dispositiflerinin, nihayetinde karşısında duracak ve iktidarı dönüştürme potansiyeline sahip özneler ürettiğini vurgulamak gerekir. Bir diğer deyişle, özne olmak için önce tabi olmak gerektiğine vurgu yapan Foucault’un öngörüsü, cinsiyet kimliklerini kazanma mücadelesi veren trans kadınların “coming-out”ları ve örgütlenmeleri bir “trans kadın kimliği”nin kazanılmasında somutluk kazanmıştır.

II.1.1.3. Ortama Girme ve Aidiyet Kazanma

Açılma sürecinde, aile ve sosyal çevre ile olan iletişimsizlik, okulda veya sokakta dışlanmaya maruz kalarak yalnızlaşmalarına sebep olmuş, bu durum da onların farklı eksenler üzerinden “aidiyet” duygusunu edinmelerinin yollarını aramaya itmiştir. Örneğin, 1980’li yıllarda “*lubunya*” olma deneyimi yaşayan Ece, o dönemlerde telefon, internet, sosyal paylaşım siteleri gibi teknolojik imkanların gelişmediğine ve dolayısıyla diğerleriyle iletişim kurmanın oldukça zor olduğunu hatırlatarak, ikamet ettiği kentin buluşmak ve birbirini tanımak için kullanılan bilinen bir muhitinde ilk defa “kendisi gibi” olanlarla tanışıp, bu hayatta yalnız olmadığını ve kendisi gibi başkalarının da olduğunu öğrendiğinde, kendisine olan güveninin arttığını dile getirmiştir:

“Bizim orada, Atatürk Parkı vardı. Orda buluşuyorlarmış bizim gruplar o zaman. Erkek halimizle tabi ki trans halimizle değil. Onları tanıdım. ‘Ooo tek değilmişim’ dedim. Onu tanıdım, bunu tanıdım derken, bu dünyada korktuğum

gibi yalnız olmadığımı anladım” (Ece, 45 yaşında, ilkokul mezunu, LGBTT aktivisti).

Öte yandan, görece daha genç trans kadınlar, günümüz teknolojisinin sunduğu nimetlerden faydalanarak, cinsel kimliği hakkında bilgi topladıklarını ve sanal sohbet ortamlarında “kendisi gibi” olanları tanıdıklarını, böylece de kendilerini yalnız hissetmekten uzaklaştıklarını dile getirmişlerdir. Bunlardan biri olan Çağla internet üzerinden değişen hayatını şöyle anlatmaktadır:

“16 yaşında farklı olduğumu kabullendim. O da internet aracılığıyla. Gabile.com sitesi vardı eşcinsellerin, gay ve lezbiyenlerin. Ben hem okula gidiyordum hem de tekstil fabrikasında çalışıyordum, küçük bir yer böyle, ayakçılık olarak. Benim orada bir arkadaşım vardı. Adı Cumali. Ben onun eşcinsel olduğunu bilmiyordum. Bana dedi ki `gabile.com var ona gir` dedi. Ben de internet kafeye gittim.. Beni üye yaptı oraya. Dünyam değişti. Daha da bilinçlendim, hayatıma renk geldi. yalnız olmadığımı hissettin. Birçok arkadaşla tanıştım. Hayatım çok değişti. Ki ben bunları tanımadan önce çok yalnız hissediyordum. Benim hayatım ne olacak, benim sonum ne olacak? Ben niye böyleyim? Bir tek dünyada ben mi varım?” (Çağla, 21 yaşında, lise terk).

İnternet teknolojisinin günümüzde kimlik kazandırmadaki rolü, 90 sonrası LGBTT Hareket içinde ve kendini LGBTT olarak tanımlayan bireylerde oldukça önemli bir işleve sahiptir. Kendini LGBTT olarak tanımlayan bireyler odak alınarak kurulan sohbet tanışma siteleri, 80 öncesinde kurulan iletişim ağlarından çok daha etkili olmakta, öyle ki LGBTT Hareket’in kitleleşmesinde de önemli rol oynamaktadır.

Kendisi gibi olan ve farklılığıyla bu dünya da yapayalnız olmadığını anlayan trans kadınların hemen hemen hepsi, aile baskısının da verdiği psikolojik sıkıntılardan dolayı, nihayetinde evden ayrılarak ailelerini terk etmek zorunda bırakılmışlardır. Bir yandan onları “normal bir erkeğe” dönüşmek için seferber edilen tıbbi tedavi, askerlik ve evlilik gibi biyo-iktidar araçların dayatması, öte yandan sosyal çevrenin homofobik ve transfobik dışlama mekanizmaları, “erkekliğin nimetleri”nden vazgeçerek “kadın” olmayı

arzulayan bir trans bireyin yaşadığı sosyal çevreden uzaklaşması için fazlasıyla yeterli bir sebeptir. Örneğin, 15 yaşında cinsiyet kimliğini ailesine açıklayarak tedavi olmak isteyen Efsane'nin annesi ve abisinden gördüğü fiziksel şiddet onun evi terk etmesine yol açmıştır. Aynı şekilde akraba ve sosyal çevrenin tepkisinden çekinen Nefes'in de evi terk etmesinin altında yatan sebep, ailesinden ve tanıdıklarından uzak, kimsenin tanımadığı bir ortamda kendi gerçekliğini yaşayabilme isteğidir. Öte yandan çoğu trans kadının evden uzaklaşmasında ailelerine zarar gelebilme potansiyelinin önüne geçme isteği önemli rol oynamaktadır. Kendi yaşamına yönelik radikal kararlarının diğer aile bireylerinin yaşamını olumsuz etkilemesinden duyulan endişe, örneğin, babanın ya da abinin kulağına gidecek ve onları “ortama” rezil edecek “top”, “ibne”, “dönme” gibi homofobik ve transfobik damgalamaların aile huzurunu bozmasına mahal vermeme isteği, onları aileleri ve daha önceki sosyal çevrelerinden izole edilmiş bir yaşama mecbur bırakmaktadır. Söz konusu gerçekliği Alev şöyle dile getirmektedir:

“Ablam dışında ailemde kim olduğumu ve ne yaptığımı tam olarak bilen yok. Liseyi bitirdikten sonra evden ayrıldım ve bir daha dönmeyi düşünmedim. Dönmek de istemiyorum açıkçası. Çünkü gittiğim zaman ben üzüleceğim onlar üzülecekler,, annemle babam yaşlı insanlar, neticede şurda ömürleri üç sene kaldı ise bir seneye düşer belki benim yüzümden. O yüzden görüşmek istemiyorum.”
(*Alev, 31 yaşında, lise mezunu*).

Evden ayrılmakla başlayan süreç, çoğunlukla İstanbul, İzmir, Ankara, Mersin ve Adana gibi metropollerde trans kadınlar ve travestilerin yoğun olarak yaşadığı bölgelere yerleşmekle sonuçlanmakta ve kimsesiz başlanan bu süreçte hayata tutunabilmenin tek çaresi seks işçiliği yapmakta görülmektedir. Seks işçiliğinden başka bir çalışma alanının olmadığını dile getiren trans kadınlar, böylece, yeni yaşamlarını inşa etmeye, iktidarın bedenler üzerindeki sömürüye en fazla olanak tanıdığı bir alan olan fuhuş ve seks işçiliğini “tek çare” olarak içselleştirmesiyle başlamaktadır. Büyük şehirlere göç, trans kadınların

“kalabalıklar içinde daha az görünür olmak” ve dolayısıyla daha fazla yaşam alanı bulabilmek arzusuyla kaçınılmaz olarak görülmekle birlikte, yaşam alanlarını terk eden trans kadınları hayal kırıklığına uğratmaktadır. Metropoller, trans kimliklerini açıkça yaşama imkanı sunmakla birlikte, başka bir açıdan da ifşa olmayı ve görünürlüğü mümkün kıldığı için transfobik saldırılara daha fazla hedef olabilmektedir. Başka bir deyişle, farklı şehirler ve metropoller bir taraftan yaşam alanı sunarken, öte yandan yaşam alanını daraltmakta, aile ve çevre baskısından kaçan trans kadınları daha sistematik ve acımasız bir dışlama düzeneğine dahil etmektedir.

II.1.1.4. Cinsel Yönelim ve Cinsiyet Kimliği Algıları

Trans kadınlar, bedensel değişim geçirmeden önce kendilerini eşcinsel erkek, “gey” olarak tanımlamaktadırlar. Bu algıları, hemcinslerine duydukları cinsel yönelimden kaynaklanmaktadır. “*Trans olmadan önce...*” ile başlayan ya da “*ben henüz gey iken*” şeklinde başlayan cümleler, trans kadınların bilerek ya da bilmeyerek gey olmayı trans olmaya götüren bir basamak olarak yorumladıkları anlamına gelmektedir. Trans kadınların kendilerini gey olarak tanımlamaları, özellikle 30 yaş üstü olanlarda internet ve bilgiye erişim teknolojilerinden yoksun olunan dönemle yakından ilişkilidir. Ne olduğunu rahatlıkla dışa vuramayan ve ne hissettiği üzerine konuşma, danışma, kendini açma imkanı bulamayanların bildiği tek “marjinal” kavram olarak eşcinsellik, trans kadınların kendilerini tanımladıkları ilk kimlik biçimidir. Bu durum, onların aslında önceleri eşcinsel olup da sonradan trans oldukları anlamına gelmez, nitekim görüşülen bütün kadınların çocukluk anlatılarında kendini karşı cinse ait hissettiği vurgusu yapılmıştır. Oysa ki, trans kadınların aksine, her eşcinsel erkek doğuştan itibaren kadınsı hissetmek zorunda değildir. Gey ve trans olmak üzerine yapılan bu ayrımın, trans kadınlarda cinsiyet kimliğine dair

mevcut olan teorik bilgi eksikliğinden kaynaklandığı söylenebilir. Transseksüelliğin çoğu trans birey tarafından eşcinsellik veya travestiliğin bir sonraki aşaması olarak, yanlış yorumlandığı, transseksüeller üzerine yapılan daha önceki çalışmalarda da vurgulanmıştır (Berghan, 2007). LGBTT Hareket içinde gerek gey aktivistler gerekse de trans bireyler, eşcinsellik ile transseksüelliğin farklı yönlerine dikkat çekerek, transseksüelliğin cinsiyet kimliğine, eşcinselliğin ise cinsel yönelime atıfta bulunduğu vurgu yapmaktadır. Bu durumda, trans olmadan önce kendini eşcinsel olarak tanımlayan trans kadınlar, trans kimliğini edindikten sonra erkek cinsine duydukları cinsel arzunun devamlılığı sonucunda heteroseksüel cinsel yönelime sahip olmaktadır.

Görüşülen trans kadınların kendilerini ne olarak tanımladığı, hangi cinsiyete ait hissettiği sorusuna bazıları “tamamen kadın” bazıları ise “trans kadın” cevabını vermiştir. Kendilerini “trans kadın” olarak ifade eden Ece’nin bu kavramı, *“konuşmalara, panellere gittiğimizde insanların bizi daha iyi anlayabilmesi ve tanıyabilmesi için biz ‘trans kadın’ız diyoruz ama ruhen sorarsan ben ‘tam bir kadınıam’. Çünkü erkeğin yaptığı hiç bir şey yapmadım bugüne kadar”* beyanı üzerinden yola çıkarak, LGBTT örgütündeki aktivizmden dolayı politik bir kimlik aracı olarak kullandıkları anlaşılmıştır.

Öte yandan, “trans kadınlığı” bir kimlik olarak tanımlayan Tuna, bu kimliğin biyolojik yapı ve hormonal dengelerle alakasız olduğunu söyleyerek, trans kadın olmayı *“erkek bedeninde yaşayan kadın ruhu”* olarak tanımlamaktadır:

“Ben doğurmanın yani üremenin ve doğurganlığın dışında kendimi kadın olarak algılıyorum. Hani trans kadın olmak kavramı da bence başka bir şey. Trans kadın olmak diye bir şey yok. Kadın kadındır. Hani işte bunun sakallısı bıyıklısı penislisi diye hiçbir şey yok. Hani kendini kadın olarak hissediyorsan zaten kadınsındır. Dört dörtlük dediğimiz tamam bütün normlara uyan bir kadın getir buraya ama gerçekten kadın değilse, sadece görsellik olarak kadınlığı yaşıyorsa, öyle bir kadın olmaksızın sakallı olup erkeğini dört dörtlük mutlu edebilen biri,

bence daha çok gerçek kadındır” (*Tuna, 45 yaşında, üniversite mezunu, LGBTT aktivisti*).

Burada Tuna'nın cinsiyetin ikili biyolojik formlara referansla kurulan kadınlık ve erkeklik algısını eleştirdiği açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda, trans kadınların asla gerçek kadın olamayacağına dair yapılan dışlayıcı söylemlere, Tuna'nın ifadelerinde belirttiği üzere, “kadın olmak”, kimin görsel-fiziksel anlamda dışı olduğuyla değil, kadınlık pratiklerini icra etme bağlamında kimin daha “kadınsı” cinsiyet rollerini performe ettiğiyle ilintilendirilerek cevap verilmiştir.

Görüşülen trans kadınlar arasında yer alan Nefes, ruhu ve duygularının tamamen kadınsı olduğunu ancak, biyolojik olarak erkek bedeninden kadın bedenine ameliyat olarak geçiş yaptığında kendini “gerçek bir kadın” olarak tanımlayacağını dile getirmiştir. Nefes'in anlayışına göre, kendini “kadın” olarak tanımlayabilmenin yolu nihayetinde cinsiyet değiştirmekten geçmekte, bu bağlamda Nefes'in cinsiyet algısının çoğu trans kadında olduğu gibi beden orijinli olduğu söylenebilir. Benzer bir şekilde, “trans kadın” veya “kadın” tanımlamalarının dışında yer alarak kendini “travesti” olarak tanımlayan Alev, transseksüelliğin ameliyat olmakla kazanılabileceğine vurgu yapmış, çoğu trans kadının aksine kendisine travesti denilmesinden rahatsız olmadığını, çünkü travesti olmanın kendi gerçekliği olduğunu dile getirmiştir. Cinsiyet kimliğinin beden algısıyla yakından ilişkili olduğunu kabul ederek tartışılacak bir analiz, “trans kadın bedeni” başlığı altında değerlendirilecektir. Bu bağlamda cinsiyet değiştirmeyi kadın kimliğini kazanmakta kendisi için elzem gören bir trans kadın olarak Berfin şöyle devam etmektedir:

“Ben trans kadımdım. Cinsel organından utanan, hiçbir zaman kullanmak istemeyen, görmeye dahi tahammül edemeyen, cinsel organından şikayetçi ve

kadın olmak isteyen, kadın olarak cinsel ilişkiye girmek için can verebilecek bir kadını” (Berfin, 27 yaşında, üniversite mezunu, LGBTT aktivisti).

Berfin’in ifadelerinde öne çıkan anlam, bir an önce cinsiyet değişimi yaparak ait hissettiği kimlik ve cinsiyete geçmeyi arzuladığıdır. Berfin’in aksine diğer trans kadınların çoğu cinsiyet geçişine sıcak bakmamakla birlikte, cinsiyet değiştirmekte kararlı olanlar da vardır.

Trans kadınların kimlik ve cinsiyet algılarından duydukları memnuniyet oldukça yüksektir. Cinsiyet geçişini tamamlayıp pembe kimlik almayı hedefleyen Nefes ve cinsiyet kimliğinden dolayı maruz kaldığı şiddet ve sıkıntılı hayattan dert yanan Efsane dışındaki diğer trans kadınlar, dünyaya bir daha gelseler yine “trans” olarak gelmeyi tercih ettiklerini dile getirmişlerdir. Nefes ve Efsane’nin istediği ise, böylesi zorlu bir hayatı çekmeye sebep olan erkek bedeninde doğmak yerine, biyolojik cinsiyeti kadın olarak doğmaktır. Öyle ki, trans olarak doğmanın bir ayrıcalık olduğuna inanan Berfin, “normal” insanlardan farklı olarak hem kadınlığı hem de erkekliği yaşamının kendini daha iyi tanımasına ve daha güçlü bir insan olmasına olanak tanıdığını dile getirmiştir. Başka bir örnekte Çağla, trans olarak yaşamının çok renkli bir hayatı, eğlenceyi, samimi dostlukları mümkün kıldığını dile getirmektedir:

“Çok mutluyum bu hayatımda. İyi ki böyleyim. Tam erkek olmayı da istemezdim, tam bir bayan olmayı da istemezdim. Böyle hayatım çok renkli. Beni anlayan arkadaşlarım, beni anlayan çevrem oldu. Trans olmadan önceki hayatım benim için resmen faciaydı. Benim arkadaşım yoktu, hiç olmadı da. Ama ne zaman trans oldum çok çok iyi arkadaşlarım oldu.” (*Çağla, 21 yaşında, lise terk*).

Çağla’nın ifadelerinden anlaşılan, trans geçiş sürecine girmeden önceki hayatında maruz kaldığı sosyal dışlanmayı, “kendisi gibi” marjinal hayatlara sahip insanlar arasında kabullenmeye çevirerek benlik algısı ve özgüvenini yükselttiğidir.

Görüşme yapılan kadınların cinsel yönelim olarak heteroseksüel oldukları konusunda bir söz birliği mevcuttur. Nitekim, trans kadınların hepsi, kesinlikle erkeğe cinsel ve duygusal yönelim hissettiklerini ve kadın bedeninden tiksindiklerini dile getirmişlerdir. Hepsinin ilk cinsel deneyimi bir erkekle olmuş ve çoğunlukla ilişkide pasif konumda yer almışlardır. Örneğin Berfin, biyolojik cinsiyetli ya da trans olarak kadın teninin ona iğrenç geldiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde Nefes, kendini kadın olarak hissettiği için erkeklere ilgi duyduğunu dile getirmiştir. Öte yandan kadınları küçüklüğünden beri hemcinsi olarak gördüğünü söyleyen Efsane, asla bir kadınla birlikte olmak istemediğini söylemiştir. Görüşülen kadınlardan Çağla, bir keresinde bir kızla seviştiğini, ancak devam ettiremeyip tuvalete gidip ağzını ve vücudunu yıkadığını ifade etmiştir. Tüm bu söylenenlerin sonucu olarak görüşülen trans kadınların tamamının heteroseksüel olduğu söylenebilir. Hatta daha da ileri giderek, kadın bedenine olan aşırı olumsuz tepkileri, bir anlamda “lezbiyen” olmaktan korkmak ve homofobik bir dışavurum olarak bile değerlendirilebilir. Trans kadınlar arasında, farkında olunmadan, trans kadın olmanın mutlak suretle erkeklerden hoşlanmayı gerektirdiğine dair bir inanç geliştirilmiştir. Oysa ki trans bir birey tıpkı biyolojik cinsiyetli kadın ya da erkekler gibi heteroseksüel, eşcinsel ya da biseksüel olabilir. Bunun en somut örneği, aktivist bir trans erkek olan Aras Güngör’ün kendini eşcinsel olarak tanıtmasıdır. Ancak trans kadınlarla yapılan görüşmeler sonucunda bu gerçeğe pek alışkın olmadıkları sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla, eşcinsellerin trans bireyleri heteroseksizmin devamlılığına katkı sağlamakla suçlamaları ve bu anlamda ötekileştirmeleri buradan kaynaklanmaktadır. Ancak bu tepki, nasıl ki eşcinsel bireye heteroseksist cinsellik dayatılıyorsa, heteroseksüel cinsel yönelime sahip olan birine de eşcinselliğin dayatılması olarak yorumlanabilir.

II.1.1.5. Trans Kadınların İdeal Erkeklik ve Kadınlık Algıları

Trans kadınların cinsiyet kimliğini şekillendirmekte önemli bir role sahip olan “kadınlık” ve “erkeklik” tanımları, kişilere yöneltilen “*size göre ideal bir kadın/erkek nasıl olmalıdır?*” sorusuna verilen cevaplarla anlaşılacak istenmiştir. Nitekim, kişinin nasıl bir erkeklik ya da kadınlık tahayyülüne sahip olduğu, onun nasıl bir cinsiyet inşasına giriştiği ve duygusal ilişkilerinde nasıl bir “kadını” oynadığı ve nasıl bir “erkeği” özümlediğine dair ipuçları vermektedir. Bu soruya verilen cevaplar, trans kadınların ataerkil ve heteronormatif cinsiyet kültürü ve cinsellik düzeni karşısında nasıl bir konum aldığının anlaşılmasında önemli sonuçları görünür kılacaktır.

Görüşülen trans kadınların kadınlık algıları geleneksel cinsiyet kültürünün kadına özgü saydığı toplumsal cinsiyet rolleriyle birebir örtüşmektedir. Onlara göre ideal kadın, öncelikle dişiliğini unutmayacak ve bakımlı olmalı, ev içinde hamarat ve becerikli olmalı, birlikte olduğu erkeği de memnun edebilmelidir. bu içeriğe sahip beyanlardan bazıları şunlardır:

“Kadın dediğin, ilk önce sevdiği insana karşı dürüst olacak. Kocasının üst başıymış, temizliğiymiş harikulade olacak. Makyajında da ona göre olacak. Evinde temiz olup da yemeğinde iyi olup da kendi üstüne bakmıyorsa o ayrı birşey. Kendine de bakacak. Mesela adam kapıyı açtığı zaman o karısını gördüğü zaman memnun olacak, dışarı gitmeyecek yani adam” (*Efsane, 31 yaşında, ortaokul mezunu*).

“Bana göre iyi bir kadın çok temiz, çok kuralcı, sevdiği ne olursa olsun onun peşinden giden, sözünün eri, hayat değerlerine önem veren, hayır yapan, ölmüşlerin mezarına giden... bir kadının böyle olmasını, yani her bireyin böyle olmasını isterim. Diyeceksin ki ne kadar geleneksel bir tanım. Aynen de öyle. Hani belki de özgürlük için de uğraşıyorsun, neden böyle diyorsun diyeceksin. Ama ben sırf özgürlük adına doğrumu inkar edersem doğru yolda gitmemiş olurum. Ben çok güzel yemek yaparım, temizlik hastasıyım, harika el işi örerim. Ben bu işi çok iyi biliyorum diyen bir kızla yarışırım. Gerçek bir kadın olarak

evlenebilseydim, bu aklımla beni alan koca, kaynana, kayınbaba yaşamıştı”
(*Ece, 45 yaşında, ilkokul mezunu, LGBTT aktivisti*).

“Bir kadın evvela temiz olmalı. Evine sadık olmalı, yemeğini pişirip temizliğini yapmalı. Bakımlı olmalı. Kocasını sevmeli ama kocasının her dediğini yapmamalı, kendi bildiğini okumalı bazen de” (*Deniz, 36 yaşında, ilkokul mezunu*).

Bu beyanların hepsinde toplumumuzun “değer verdiği” geleneksel kadın profilinin sorgusuzca içselleştirildiği ve kadınlık algısının buna referansla şekillendiği açığa çıkmaktadır. Nitekim, trans kadınların duygusal ilişkilerinde partnerlerine yaklaşımları söyledikleri kadınlık tanımının pratiğe geçirildiği en somut alanlardan birini oluşturmaktadır. Bu bağlamda erkeklik tanımları çoğunlukla sadık, kadını sahiplenen, para koparma derdinde olmayan, çıkarıcı yaklaşmayan, kendisini cinsel ihtiyacını karşılayan bir araç olarak görmeyen bir profile şekillenmiştir. Nitekim, trans kadınların duygusal ilişkilerinde en çok muzdarip oldukları alanlar duygusal ve maddi yönden sömürülmeleridir.

Geleneksel kadınlık tanımından farklı olarak Tuna ve Berfin, LGBTT örgütünde aktivist olarak çalışmalarına binaen, ideal kadının mutlaka “feminist” olması gerektiğinin altını çizmektedirler. Kadının fiziksel görünümünü önemsemeyen Tuna’ya göre bir kadın kendini gerçekleştirebilmek ve toplumda yer edindiğini gösterebilmek için politik bir kimliğe sahip olmalıdır. Ancak, her ne kadar iki cinsin ortaklaşa yarattığı bir dünya olarak tanımlasa da evi, eninde sonunda “ev içindeki kadına” gönderme yaparak ideal kadınlık tanımını tamamlamaktadır:

“Evdeki kadın mesela şöyle olmalı. Eve girdiğinde ev onun olmalı. Ve gelen o eve girdiğinde mutlu olmalı. Hani hep işte derler ya eşini eve bağlayan kadındır. Ben buna inanıyorum. Çünkü erkek dışarıdan gelip evine girdiği zaman evin içinde bir şey hani o eve gelmek için eve can atmalı erkek. Hani dışarılarda mutlaka gezer. Hani o bu şu o bir sürü şeyden dolayı dışarıda var olur ama, evine

girdiğinde evinde huzur bulmalı. Huzur bulacağı bir mekan olmalı. Bunu da yaratabilecek olan tabii ki erkek ve kadın. Yani ikisinin de yarattığı bir dünya orası” (*Tuna, 45 yaşında, üniversite mezunu, LGBTT aktivisti*).

Berfin’in kadınlık tanımı ise, geleneksel rolleri icra etmekle birlikte, ataerkil bir değer olarak kocasına ya da partnerine sonsuz itaat gösterme eğiliminde olan kadınları dışlamaktadır:

“Kadın dediğin güzel olmalı, aile kurmalı ve çocuk yapmalı. Ben çok isterdim ruhumla bedenimin örtüşüp evlenip yuva kurmayı, çocuk yapmayı. Ama bu demek değildir ki bir kadın kendini tamamen kocasına teslim etmeli. Bir erkeğin kanadı altında gizlenip çocuk doğuran evde oturan kadın benim anlayışıma ters. Kısacası, hem güçlü olacak, hem de geleneksel değerlerinden vazgeçmeyecek” (*Berfin, 27 yaşında, üniversite mezunu, LGBTT aktivisti*).

Genel anlamda trans kadınların sahip oldukları kadın ve erkek algıları, birçoğumuzun sorgusuzca içselleştirdiği gibi, ataerkil değerlerle inşa edilmiş toplumsal cinsiyet parametrelerine son derece uygundur. Bu durum, trans kadınların cinsiyet inşasında pratiğe dökülmüş somut heteronormatif kodların görünürlüğüne, dolayısıyla da erkekliği kadınlığa önceleyen ve kadınlığı ikincil konuma sıkıştıran, kadını ev içinde, üreme eksenli ve itaatkar olarak şekillendiren cinsiyet kültürünün yeniden üretilmesine katkı sağlamaktadır.

II.1.1.6. Trans Kadınların Duygusal-Romantik İlişki Deneyimleri

Trans kadınların tartışmasız “sapına kadar” heteroseksüel erkek olduklarını iddia ettikleri partnerleri, onların deyimiyle “kocaları” ile olan ilişkileri, “erkekliğin saltanatından” vazgeçen trans kadınlar üzerinde sınırsız güç gösterisi uygulamayı mümkün kılan “eril iktidarın” bütün çıplaklığıyla açığa vurulduğu alanlardan birini oluşturmaktadır. Eril iktidar kimi zaman trans kadının dayak yemesine ve “hakiki kadın” olmadığı üzerinden aşağılanmasına, erkekliğini beş paralık etmesi üzerinden alaya alınmasına, seks

işçisi olarak kazandığı bütün gelire el konulmasına, şiddet ve tehditle bir erkeğe bağımlı kılınmasına yol açmaktadır. Trans kadınların bütün bunlara neden katlanmak zorunda hissettiği ise, sosyal çevreden dışlanmasıyla başlayan ve seks işçiliği yaparak kazanılan hayatta yalandan da olsa “sahiplenildiğine” inanmaya duyduğu psikolojik ihtiyaçtan kaynaklanmakla birlikte, tek sebebin bu olmadığı, aradaki ilişkinin oldukça kompleks ve analiz edilmesi zor bir nitelikte olduğunu belirtmek gerekir.

Trans kadınların “kocalarıyla” olan ilişkilerine dair benzer yaşantılar paylaşılmıştır. Normal hayatlarında her ne kadar kendilerini seks işçisi olarak tanımlasalar da, özel hayatlarında “tek eşli” duygusal bir ilişki taraftarıdır. Hayatlarına aldıkları erkeklere sadakate bağlılık gösteren trans kadınların partnerlerinden en büyük beklentileri kendilerine sadık kalınması, sadece “ona ait olunması”dır. Bu genel yargı, Berfin’in söylediklerinde somutlaşmıştır:

“Ben tek ilişkiden yanayım. Hani normal bir kadının yaşam tarzı nasılsa öyle düşünürüm. Kendimi öyle görürüm. Tamam, çalışma yaşamım farklıdır fakat özelim bir kişi olmalıdır. Hani böyle günü birlik ilişkiyi seven ya da her gün birine aşık olan bir tip değilim” (Berfin, 27 yaşında, üniversite mezunu, LGTT aktivisti).

Kendisinden yaşça küçük partnerini “memnun etmek” için harcadığı çabayı anlatan Ece, ilişkide erkeğine hizmet etmekten zevk alan bir kadın profilinde yansımaktadır:

“Onu bize geldiğinde görsen, mesela gelip seyretsen beni, ya dersin benim annem babama böyle hizmet yapmamıştır. Yahut da yengem abime. Yemeğini özenle hazırlarım. Sigarasının külü bir iki sigara boşalttığında küllüğünü götürüp boşaltırım. Su isteğinde uçar gider getiririm. Ya sen dersin pes doğrusu. Bu bir günlük, iki günlük değil. 4 yıldır aynı. Gerçi bundan önceki yaşadığım 25 yıllık translık hayatımda yaşadığım her erkeğe aynı hizmeti yaptım. Hayatımdan 7 tane de erkek geçti. Artık yaşlandım. Son sevgilim, son ilişkim. Bu saatten sonra da

ekmek mücadelesi vereceğim. O evlenecek, nişanlanacak. Onu tertemiz kendi dünyasına bırakma niyetindeyim. Evliyken onunla birlikte yaşamayı düşünmüyorum. Gerçi üzülüyorum, ağlıyorum. Bazen aklıma geliyor. Keşke 45 yaşında olmasaydım diyorum, ya da o 23 yıl geç doğmuş olmasaydı” (Ece, 45 yaşında, ilkokul mezunu, LGBTT aktivisti).

Ece'nin özelinde anlatılan, kadının erkeğine hizmet etmekten zevk alan tutumu, trans kadınların genelinde mevcuttur. Öte yandan, bu ilişkilerdeki bir başka ortak nokta, birlikte olunan erkeklerin trans kadınların sırtından geçinerek binbir zorlukla kazandığı paraya el koyarak emeğini sömürmesidir. Uzun yıllar sonundaki birikimi ile aldığı bir evi satarak parayı sevgilisine vermek zorunda kalan Ece, sonrasında düştüğü sıkıntıyı şöyle anlatıyor:

“Bir ara aşık oldum ve biriyle yaşadım. Yaşamaz olsaydım. Kendi mücadelemlle bir ev almıştım. Çetinkaya'nın orda bir ev almıştım giriş katta. Mutluydum. Daha az işe çıkıyordum. Pislik birine düşmüşüm meğer, ‘illa evi satıp parayı bana vereceksin’ diye tehditler etti. Ben evimi satıp 20 milyar vermek zorunda kaldım. Şu an kirada oturuyorum. Kendime bir tane ev almak için mücadele veriyorum” (Ece, 45 yaşında, ilkokul mezunu, LGBTT aktivisti).

Başka bir arkadaşının şu anda yaşadığı benzer bir durumda trans kadının hayatının partneri tarafından ele geçirildiğini şu şekilde aktarmıştır:

“Kaderin transla miransla, insanoğlusun sonuçta. Yanılıp yakılıp birine aşık olsan bu yaştan sonra adam tutup sana dese ki ‘bana günlük para getir’. Aşık olmuşsun, mecbursun. Boşluktasın artık. 45-50 yaşından sonra çalışıp getirdiğini vermek zorundasın. Olmayacak bir hayat değil. Benim bir arkadaşım var, 2022 ye tabi, % 94 özürlü. Halen translık yapıyor. 3 ayda bir 1,200 bin lira maaş alıyor özürlü haliyle. Biriyle yaşıyor. Adam onu döve, söve, çarpa, yüzünü gözünü kira döve günlük parasını alıyor. Birlikte yaşadığı erkek yapıyor bunu. O da 50 yaşında birisi” (Ece, 45 yaşında, ilkokul mezunu, LGBTT aktivisti).

Bu trajik hikayelerden çıkan sonuç, trans kadınların duygusal ve maddi açıdan sömürüldüğü, fiziksel, psikolojik, ekonomik ve cinsel şiddetin en katı hallerini yaşadıkları

gerçeğidir. Burada esas merak edilmesi gereken, bir trans kadının, hangi sebeplere bu sömürüye tahammül ettiği. Tahammül sınırlarını genişleten en önemli faktör, aile ve sosyal çevreden dışlanarak başladığı yeni hayatında “başını dayayabileceği” bir omuza duyulan ihtiyaçtır. Bu gerçeği, hayatına giren erkeğe yüklediği misyonu Efsane şöyle açıklamıştır:

“Ben hayatta hep ezilmiş biriyim. İtilmiş, kakılmış bir insanım. Sevgiyi görmemiş bir insanım. Sevgiye aç büyümüş bir insanım. En azından bir liman olur belki bana. En azından şu başımı dayadığım zaman omzuna bütün herşeyi unutacağım olur belki dedim. Ondan da çok kahpelikler gördüm, çok ihaneti oldu. Yalanları oldu, aldatmaları oldu. Meğer para için birlikteymiş benimle, çok para yedirdim ona. Şimdi hala peşimde, aşkımdan değil, daha fazla para koparmanın derdinde” (*Efsane, 31 yaşında, ortaokul mezunu*).

Benzer bir yorum da Berfin’den gelmiştir:

“Ben mesela mercimek içerim, ona kebab söylerim. Böyle bir şey var çünkü senin anan yok, baban yok, arkadaşın yok, dostun yok, herşeyin o. Moralin bozursa eğer başını yaslayıp ağlıyorsun. Kızgınsan eğer onunla deşarj oluyorsun” (*Berfin, 27 yaşında, üniversite mezunu, LGTT aktivisti*).

Trans kadınlar, birlikte oldukları erkeklerin, kadınlık algılarını pozitif yönde etkileyen, onlara “kadın” olduklarını hissettiren ve böylece özgüvenlerini yükselten erkekler aracılığıyla, psikolojik olarak ihtiyaç duydukları ilgi ve sevgiye erişmek için erkekleri maddi ve cinsel açıdan doyurmayı kendilerine görev edinmiştir. Berghan’ın çalışmasında da ifade edildiği gibi (2007), trans kadınların “kadınlıklarının” tescil edilmesinde bir erkeğin onayına duydukları ihtiyaç, yaşamlarında sevgi ve ilgiye duydukları ihtiyaçla birleşince, hayatlarına giren erkeklere sonsuz itaatle bağlanmalarına ve erkekleri “ilah” gibi hissettirmelerine sebep olmaktadır. Bu bağlamda, erkeğe atfedilen bu değer kadınların yaşamını felç eden bir silaha dönüşmesi de kaçınılmaz olmaktadır.

Ancak trans kadınların bütün bu olumsuzluklara katlanmayı tercih etmesini Ece, yine içinde buldukları yalnızlığa bağlamaktadır:

“Hani diyorlar ki bırak gitsin. Erkeğe göre kolay. Bir erkek için transı bırakmak kolay. Bir trans için erkeği bırakmak neden kolay değil biliyor musun? Transı ailesi kabul etmiyor. Anne kabul etmiyor, baba kabul etmiyor, abin, çevren, dayın, teyzen, hiçbiri kabul etmiyor. Aman gelme, konuşmasın da dayım duymasın, aman amcam duymasın diyor. Senin aileden olmayan biri ile ilişkiye giriyorsun. İlerleyen zamanlarda seni bir-iki arıyor. Üçüncüye diyor ki ‘ ben sana bağlandım, devamlı çıkalım mı?’ Aaa diyorsun ki beni anam, babam sevmedi, elin oğlu seviyor. Seni seven birinin var olduğunu biliyorsun. Oysa ki yok da var. Biliyorsun sevmediğini. Yok da var. Beni seviyor diyorsun kocam bana aşık. Ben şimdi neyi söylüyorum arkadaşlarıma. Böyle ilişki yaşayan, parasını alan özellikle trans arkadaşlarıma, ya insan sevdiği insanın etini sattığı parayı yer mi diyorum. Bizi niye sevsin ki elin adamı. Ama bakıyorsun ki doğru niye sevsin. Ben para vermesem adamın benle ne işi olabilir?” (Ece, 45 yaşında, ilkokul mezunu, LGBTT aktivisti).

Bir trans kadın ile erkek arasındaki ilişki en baştan beri eşitsiz koşullar içinde şekillenmektedir. Duygusal ilişkilerde mağdur olan taraf, her zaman mağlup olan taraf trans kadınlar olmaktadır. Ece'nin ifadesinde, trans kadınların ilişkilerinde aslında baştan beri farkında oldukları bir gerçeğe başka çareleri olmadığı için görmezden geldikleri açığa çıkmaktadır. Öyle ki, erkeğin bir trans kadına yaklaşmasının tek sebebi olarak parayı gören Ece, trans kadınların algılarına nüfuz etmiş “içselleştirilmiş ötekileştirme”yi görünür kılmaktadır. Kendisi gibi trans kadınlarla ilişkiye girmek isteyen erkeklerin tek geçerli sebebi olarak maddi açıdan sömürülmeye müsait yapıda olduklarını dile getiren içselleştirilmiş ötekileştirme, trans kadınların duygusal açıdan da sömürülmeye maruz kalmalarına yol açmaktadır. Bir başka deyişle, bir trans kadın onunla birlikte olacak bir erkeğin tek geçerli sebebinin, onun kazandığı paradan nasiplenmek olduğuna yönelik bir algıyla, bedeni ve kişiliğini farkında olmadan “ötekileştirmekte”dir.

Trans kadınlarla ilişki kuran “heteroseksüel” erkeklerin nihayetinde biyolojik cinsiyeti kadın olanlarla heteroseksüel evlilikler yapması “kaçınılmaz”dır. Şu anda birlikte olduğu erkeğe ailesinin evlendirmek için kız aradığını dile getiren Ece, önceki ilişkisindeki partnerinin de kendisini maddi açıdan bir hayli sömürdüktan sonra evlendiğini söylemiştir. Deniz’in hikayesi ise oldukça ilginçtir. Partnerine düğün için takım elbise bile alan Deniz, düğün günü partneri ve karısının “elini öpmeye” geldiğini söylemiştir. Partnerinin karısının kendisinden haberdar olduğunu ve duyduğu saygıdan yanına geldiğini söyleyen Deniz’in, partnerini maddi açıdan doyurduğu ve muhtemelen karısının da bunu bilerek eşi ile Deniz arasındaki ilişkiye “araçsal” yaklaştığı ve Deniz’den gelen “maddi kaynağın” kesilmesini istemediği için bu “oyuna” dahil olduğu söylenebilir. Başka türlü bir akıl yürütme, eşinin seks işçisi bir trans kadınla ilişkisini “onaylayan” ve dahası saygı duyan bir kadın için fazlasıyla iyimser bir yaklaşım olabilir. Nitekim, ataerkil değerlerin “lokomotif” güçleri ve taşıyıcıları olarak bazı kadınlar, “iffetli kadın” normundan sapan her türlü kadını damgalamak ve bu yolla kendi kadınlığını yüceltmek amacıyla ataerkil ideolojik baskı, denetim ve damgalama mekanizmalarına fazlasıyla yaslanabilir.

Alev’in fikrine göre bir erkekle bir trans kadın arasındaki ilişki en baştan “yasak aşk”tır. Çünkü bir erkeğin ailesine ya da sosyal çevresine trans bir kadınla ilişki yaşadığını ya da evlenmek istediğini dile getiremeyeceğini düşünmektedir. Nitekim kendi ilişkisine dair söyledikleri şu yöndedir:

“Onun bir kız arkadaşı var, ama yok ortada. Ben varım ama yokum ortada ailesine göre. `nerde, kimdir, neyin nesidir, niye biz tanışmıyoruz’ diye sormaya başladılar. Bir zamana kadar, 4 sene boyunca sakladık. Sonuçta artık saklayamayacak hale geldiğimizde biz de mecburen ayrılmak zorunda kaldık. Sevginin yerini başka şeyler almaya başlıyor yavaş yavaş. Belki sevgi bitmiyor ama, kaygılar başlıyor. Onun ailesi var. Kendisi 28-29 yaşında. Ailesi’nin ondan beklentileri var. O da bunlara cevap veremeyince arada kalıyor. O da kendine

doğru bir yol çizmeye çalışıyor. Sonuçta yasak aşk yaşıyoruz. Yasak aşk olunca da bir şekilde bir yerde bitiyor eninde sonunda” (*Alev, 30 yaşında, lise mezunu*).

Bir trans kadının yaşadığı ilişkilerin hiçbir zaman mutlu sonla bitmeyeceğini kabullenen Alev, diğer trans kadınlara nazaran bu konuda kendi yaşantısının dayattığı bazı gerçekleri görebilmekte daha cesurdur:

“Belki aşk olabilir hayatımda. Ama olup biteceğini biliyorum artık. Artık farkındayım. O yüzden belki çocukça düşünüyordum. Belki ömür boyu sürecek falan. Onunla yaşlanacağım gibi düşünceler vardı. İnsan düşündükçe artık bunların olmayacağını farkına varıyor. Belki yine erkek arkadaşım olabilir. Partnerim olabilir, aşk da yaşayabilirim, çok da sevebilirim. Ama bir gün gelecek onun da biteceğinin farkındayım” (*Alev, 30 yaşında, lise mezunu*).

Bütün trans kadınların yaşadığı duygusal ilişkilerin mutlaka bir gün biteceğine dair bir genelleme doğru olmamakla birlikte, yaşanan bir ilişkiye Alev’in bakış açısından bakmak, partnerlerinin hayatları üzerinde sınırsız iktidar kurmalarına izin vermeyerek onları ilişkide daha güçlü tutabilir. Alev’in dile getirdikleri, bir erkek ya da bir kadın arasındaki aşk ilişkisinin olağan gerilimlerinden çok ötededir. Nitekim, erkek cinsiyetini reddederek kadın olmaya geçiş yapan trans kadının karşısında duran engeller dışlayıcı ve damgalayıcı transfobik algılardan, hegemonik erkeklik ve cinsiyet kültürüne, heteronormatif düzene kadar uzanmaktadır. Hele ki geçmişinde seks işçiliği yapan bir trans kadının damgalanma stratejileriyle geçmişinin ona sürekli hatırlatılmasına yönelik olasılık oldukça yüksektir. Bütün bu gerçekleri görerek yaşanan ilişkide trans kadınların kendilerini “kocalarına” adanmaları ve duygusal, psikolojik, ekonomik ve cinsel açıdan sömürülmelerinin önüne geçilebilir.

Yaşadığı duygusal ilişkinin “evliliğe” varacağını söyleyen tek kişi Nefes olmuştur. Partnerinin ailesiyle tanıştığını ve sürekli onlarla iletişim içinde olduğunu,

cinsiyet geçişini tamamlayıp pembe kimlik aldıktan sonra seks işçisi olmayı bırakıp ailesinin onayıyla evleneceklerini dile getirmiştir.

Trans kadınların duygusal ilişkileri, kendilerinin bütün samimiyeti ve içtenliğine rağmen, ilişki sürecinde taviz veren, yıpranan, mağdur olan, şiddet gören, duygusal, ekonomik ve cinsel yönden sömürülen taraf olmaktadır. Yaşamlarında sevgi ve ilgiye duydukları ihtiyaç, bir kadın olarak sahiplenilmeye duyulan özlem ve geleneksel kadınlığa uygun biçimde kendini “erkeğine” adamaya yönelik arzuları, eril iktidarın erkeklere sunduğu sınırsız gücün kendilerine dönen olumsuz etkilerini yeniden üretmeye, kendilerini bir erkeğin karşısında muktedir konuma getirmeye yol açmaktadır. Bu bağlamda, hegemonik erkeklik ve eril iktidarın kadınlar üzerinde kurduğu hakimiyeti ve cinsiyet kültürünün kadından beklediği “itaatkar” ve “edilgen” konumlarını sürekli kılmakta işlevsel konumda yer almaktadır.

II.1.1.7. Trans Kadın Kimliği ve Trans Aktivizmi

Trans örgütlülüğünün son yıllarda özellikle doğrudan trans ve travesti önelere odaklanan Pembe Hayat LGBTT Derneği'nin kurulmasıyla daha da görünür hale geldiğini söylemek mümkündür. Trans bireylerin, özellikle de trans kadınların, bir trans aktivist olan Buse Kılıçkaya önderliğinde hazırlananan “*LGBTT Hareketini T Cetveli İle Değerlendirmek*” adlı raporda gey ve lezbiyen odaklı örgütlü mücadelede göz ardı edildikleri ve dışlandıklarına vurgu yapılmıştır. Bu anlamda Pembe Hayat'ın kuruluşu, LGBTT haklarının cinsel yönelimden ibaret sınırlı kavranışına hareket içinden bir özleştirmedir aynı zamanda; çünkü bedenin yeniden cinsiyetlendirilmesi, zorunlu seks işçiliği gibi eşcinsellerden farklılaşan ve doğrudan cinsiyet kimliği mücadelesinin merkezinde yer alan trans-travesti kadınların sorunları Pembe Hayat aracılığıyla görünür olabilmıştır (Berghan, 2011).

Trans kadınların örgütlenmeye duydukları ihtiyaç, “öteki” ve “damgalı”nın dayanışması olarak yorumlanabilir. Nitekim, bu algının altında yatan psikolojik sürecin en önemli vurgusu, bir trans kadını eninde sonunda yine bir trans kadının anlayabileceğine dair önkabuldür. Kendisiyle aynı damgaya sahip trans kadınların diğer trans kadınlarla kendi aralarındaki dayanışma ağları, Goffman’ın kavramsallaştırmasından yararlanılarak anlaşılabilir:

Halden anlayan ötekiler kategorisinde ilk sırada, elbette söz konusu kişiyle aynı damgaya sahip olan bireyler vardır. Bunlardan bazıları, böylesi bir damgaya sahip olmanın nasıl bir şey olduğuna ilişkin kendi deneyimlerinden hareketle kişiye bu hususta kimi püf noktaları öğretebilirler. Aynı şekilde, manevi destek almak için dayanabileceği, kendisini canı gönülden evinde hissettiği bir rahatlık sağlayan, gerçekten herhangi bir normal kişi gibi kabul gördüğü bir çevre sunabilirler (Goffman, 2014).

Toplumsal düzlemde aynı dışlanma mekanizmalarına maruz kalanların refleksif olarak yaptıkları en somut şey, aynı ortak noktalar üzerinden bir araya gelmek ve aynı dili konuşmaya başlamaktır. Büyük şehirlerde altkültür olarak inşa edilen “trans kadın habitusu”nda, trans kadına kabul gördüğü, o ortam içinde “normal” olduğu hissi verilerek, sosyo-psikolojik anlamda benlik saygısının yüceltilmesine zemin hazırlanmaktadır. Bu anlamda trans örgütlenmeleri, aynı kategoriye mensup, toplumun dışına itilen dezavantajlı bireylerin aynı odakta politik, toplumsal ve kültürel bağlamlarda "kabul görmeye" ilişkin taleplerinin merkezi olarak işlev görmektedir.

Mersin Yedi Renk LGBTT Derneği’nde de dernek içerisinde gey-lezbiyen ya da trans çatışmasına mahal vermeyen bir içiçelik ve biraradalık vurgusu yapılmakla birlikte, trans kadınların örgütlü mücadelede başat konumlarda yer aldığı söylenebilir. Nitekim, dernek başkanlığı ve başkan yardımcılığını trans kadınlar yürütmektedir. Berghan’ın çalışmasında da (2007) açığa çıktığı gibi, örgütlü mücadele içinde trans

kadınları üç kategoriye ayırmak mümkündür. İlk grupta, örgütlü mücadeleye inanan ve aktivist olan kadınlar yer almaktadır. Görüşülen kadınlar arasında bu kategoride yer alanlar Tuna, Ece ve Berfin olmuştur. Bu trans kadınlar, transfobi ve nefret suçları ile mücadelede, yaşam koşullarının iyileştirilmesinde -örneğin seks işçiliğinin yasalaşması gibi-, trans kimliklerin egemen cinsiyet düzeni içinde görünür olabilmemesinin tek yolu olarak örgütlenmeyi kabul etmekte ve bu yolda emek ve çaba harcamaktadırlar.

Örgütlü kadınlar arasında yer alan Tuna, gençlik yıllarından bu yana sol eğilimli örgütlerde yer almış, şu anda da siyasetçi kimliğini bir pari örgütlenmesinde aktif rol olarak sürdürmektedir. 1980’li yıllarda trans kadınlara uygulanan ayrımcı tutumların canlı tanığı olarak Tuna, Türkiye’deki ilk trans eylemi olarak bilinen, trans kadın ve travestilere yönelik polis şiddetini protesto etmek amacıyla düzenlenen ve yedi trans kadının katılımıyla gerçekleşen Taksim Meydanı’ndaki açlık grevine destek amaçlı katılmıştır. Şu anda da trans ve travesti odaklı bir oluşum olan Pembe Hayat Derneği ile ortaklaşa çalışmalar yapan Mersin Yedi Renk trans aktivistleri, trans kadınlara karşı geliştirilen “*seksten başka hiçbirşeye kafası çalışmaz*” imajını değiştirmek için kendi kişisel ve örgütsel gelişimlerine önem vermektedirler.

Bir diğer grup, mücadeleye inanan ama pasif kalan trans kadınlardır. Bunlar arasında yer alanlar aktif bir konumda yer almasalar da, derneğin düzenlediği etkinlikler, eylemler, protestolar, yürüyüşler gibi yerel ve antihomofobi karşıtı buluşma ya da trans onur yürüyüşü gibi ulusal-kitleselele etkinliklere katılım sağlamaya özen göstermektedirler. Öte yandan, örgütlü mücadelenin trans kimlikleri toplumla barıştırmaya yönelik boş bir çaba olmaktan ileri gidemeyeceğini, transfobinin asla iyileşmeyecek bir “hastalık” olduğunu savunanlar az olmakla beraber, mevcuttur. Bu trans kadınların örgütlü

mücadeleye verdikleri destek, değişimden medet ummaktan ziyade, arkadaş hatrını kırmamak olarak özetlenebilir.

Genel anlamda, görüşülen trans kadınlar içinde mücadeleye inanan ya da inanmayan bütün trans kadınların özellikle transfobik saldırılar karşısında yekvücut olup, hak mücadelesine giriştikleri, kendi aralarında gözle görülür bir şekilde olağanüstü bir dayanışma ağı kurdukları söylenebilir.

II.1.1.8. Bölüm Sonucu

Trans kadınların cinsiyet algılarının inşasında önemli bir işleve sahip olan cinsiyet kimliği pratikleri, trans kadınların yaşam deneyimleri ve varoluşlarına verdikleri anlamdan yola çıkarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Nitekim, bireylerin kişisel yaşamlarında başlarından geçen hikayeler, nasıl bir kimlik kurgusuna sahip olduklarına dair ipuçları vermektedir (Lawrer, 2002). Bu bağlamda, bu bölümde, trans kadınların çocukluk anlatıları, açılma süreçleri ve cinsiyet algıları, kadın olmak ve erkek olmaya yükledikleri anlamlar ve partnerleriyle ilişki deneyimleri göz önünde bulundurularak “trans kadın kimliği”ne dair çıkarımlarda bulunmaya çalışılmıştır.

Trans kadınların çocukluk hikayelerinde kendini biyolojik cinsiyeti erkek olan hemcinsleriyle değil, karşı cins olan kız çocuklarıyla özdeşleştirdikleri, cinsiyet kültürünün kız çocuklarına özgü kabul ettiği cinsiyet pratiklerini icra ettikleri açığa çıkmıştır. Bu bağlamda, Butler’in toplumsal cinsiyetin “performatif” olduğu, bir cinsiyete özgü pratiklerin her an tekrarına dayanarak “kadınlık” veya “erkekliğin” yeniden üretildiğine yönelik görüşlerinden yola çıkarak, eril bedende doğup dişil cinsiyet performansı sergileyen trans kadınların, kadınlığın erkekler tarafından icra edilebilmesinin mümkün olduğunu göstermesiyle, toplumsal cinsiyetin eril/erkek ve dişi/kadın dikotomisinin temellerini sarstığı söylenebilir. Bu anlamıyla trans kadınlık performansı, erkeği penis ve

kadını vajinayla sembolize eden biyolojik temelli açıklamalara, öte yandan toplumsal cinsiyeti biyolojik cinsiyetin kültürel dışavurumu olarak penise sahip erkeği muktedir ve vajinaya sahip kadını edilgen biçimde tanımlayan kültürel temelli cinsiyet yaklaşımlarını zora sokmaktadır. Çünkü çoğunlukla “penise sahip” bir kadın imajı olarak trans kadınlar, “erkeklikten bekleneni” yapmayarak hem biyolojik cinsiyeti hem de toplumsal cinsiyet kalıplarını aşındırmaktadır. Bu yönüyle toplumsal cinsiyet kültürün sabit sınırlarını deforme eden trans kadınların yaptığı, toplumsal cinsiyet kalıpyargılarını sorgulamaktan ziyade, “toplumsal cinsiyet bozanlık” yapmaktır. Nitekim, erkekliği reddederek kadınlığı icra eden trans kadınlar, kadınlığa özgü sayılan toplumsal cinsiyet rollerini hiçbir şekilde sorgulamadan özümsemiş ve hatta, özellikle partnerleriyle olan ilişkilerinde “geleneksel kadın rolü”nü sergilemektedirler. Bu anlamda, trans kadın kimliğinin bir yönüyle cinsiyet kültürü karşısında “öteki” konumda yer alırken, öte yandan “kadınlık” icralarıyla cinsiyet kültürüne tam olarak dahil edildiklerini söylemek mümkündür.

II.1.2. Trans Kadın Bedeni

Bir bireyin bedenine yüklediği anlam, atfettiği değer, bedeninden memnuniyeti ya da hoşnutsuzluğu bir kadın ya da erkek cinsiyeti kurgusunda önemli bir işleve sahiptir. Hakim cinsiyet düzeninin ideal bir kadının ya da erkeğin bedeninden beklediği standartlara yakınlık ya da uzaklık, birçoğumuzun benlik saygısı, özgüveni ve cinsiyet algısı üzerinde oldukça etkili bir rol oynamaktadır. Oysa ki çıplak bir kadın ya da erkek bedeni, biyolojik göstergelerin dışında bir anlam ifade etmez; onu anlamlı kılan bedene işlenen kodlardır. Bu kodların içeriği, kıyafetler, takılar, kozmetikler, saç modelleri, aksesuarlar gibi göstergelerle doldurulmaktadır. Böylece, Butler’in dediği gibi çıplak bedenler giydirilerek “cinsiyetlendirilmiş bedenlere” dönüştürülmektedir. Bu bağlamda bir trans kadının

bedenini hangi stratejilerle “yeniden” cinsiyetlendirdiği onun cinsiyet inşasını anlayabilmek için önemli bir veridir.

Çağımızın idealize edilmiş kadın bedeni, ince hatlı, dişil göstergelere sahip ve bakımlı olmakla tanımlanırken, idealize edilmiş bir erkek bedeninde olması gerekenler atletik bir vücut yapısı ve bakımlı bir bedendir. Ancak tüm bunların ötesinde ve öncesinde yer alan önkabul ve temel gerçeklik, “gerçek kadının” vajinaya ve “gerçek erkeğin” de penise sahip olması gerektiği fikridir. Heteronormatif cinsiyet düzeninde kadınlık ve erkekliğin en tartışmasız alanı, sahip olunan cinsiyet organlarıdır. Bu bağlamda, cinsiyet kültürünün bir trans kadına verdiği mesaj, öncelikle, vajinaya sahip olmadıkça “kadın” olamayacağı, sonrasında ise bir vajinaya sahip olsa dahi, asla “orijinal” bir kadın olamayacağı vurgusudur. Bu sebepten ötürü trans kadınların çoğu, “erkeksi” bedenlerini “kadınsılaştırmak” adına yoğun çaba harcamakta, birçoğu da cinsiyet değiştirme ameliyatı geçirmektedir. Bu bölümde, trans kadınların ideal beden algıları bağlamında kendi bedenleri üzerinde gerçekleştirdikleri dönüşümler ve cinsiyet değiştirmeye yönelik fikirleri, bedenleriyle sorun yaşadıkları alanlar ve penisleriyle kurdukları bağ, dişilik ve güzellik eksenli beden pratikleri ve bedenlerinden memnuniyet düzeyleri tartışılacaktır. Bu tartışmadan hareketle trans kadınların nasıl bir beden performansı icra ettikleri anlaşılacak istenmektedir.

II.1.2.1. Bedeni Dışlama ve Bedeni Dönüştürme Pratikleri

Bir trans kadın için bedeni, aynı anda hem tiksinti ve utanç kaynağı hem de hayranlık nesnesi ve başarıya tekabül eden kompleks bir yapıya sahiptir (Berghan, 2007). Sahip olduğu erkek bedeninden duyduğu utanç ve bedeniyle olan kavgası, bedenini kadınsı kılmayı başardığı ölçüde yerini hayranlığa ve bedeniyle uzlaşmaya bırakmaktadır. Bir trans kadının bedeniyle ilk kavgası, ergenlik döneminde cinsiyet özelliklerinin

belirginleşmesiyle açığa çıkmaktadır. Kalınlaşan ses, kıllanan beden, kaslanan vücut ve büyüyen penis bir trans kadının gelecekteki hayatını kabusla dönüştürme potansiyeline sahiptir. Oysa onun istediği, büyüyen kalçalar, dolgunlaşan göğüsler, her aybaşı düzenli olarak kanayan bir vajinadır. Görüşme yapılan trans kadınlar arasında ergenlikle birlikte arzuladığı kadınsı hatlar yerine günden güne belirginleşen erkeksi hatlardan dolayı psikolojik çöküntüye giren birkaç örnek olmuştur. Örneğin, Berfin, kendisine ait hissedemediği bedeniyle olan kavgasını şöyle aktarmıştır:

“13-14 yaşlarımda artık beden kıllanmaya başladı. Kız arkadaşlarım vardı, süt gibi, bembeyaz ve kılsız. Çok kıskanırdım onları, niye benim kılım çıkıyor, Allah kahretsin gibisinden bedenimle çok savaştım. Bedenim de inadına büyüyor ve kıllanıyordu. Ayı gibi birşeye benzedim, kaslı ve kıllı” (*Berfin, 27 yaşında, üniversite mezunu, LGBTT aktivisti*).

Berfin’in bedeniyle yaşadığı gerilimleri çoğu trans kadın deneyimlemiştir. Trans kadınların ideal beden tanımlarını sorduğumda, bir kadının çoğunlukla ince hatlı, belirgin dişil hatlara sahip, görsel ve fiziksel anlamda doyurucu olması gerektiğini dile getirmişlerdir. İdealize ettikleri bu bedene erişebilmek için birçoğu hormon tedavisi, lazer epilasyon, göğse silikon taktırma ve birçok estetik operasyon geçirmişlerdir.

Heteronormatif düzenin biyolojik “kadın” ve “erkek” dışında yer alan “trans” cinsiyetli bireylerin “kadınlık” ve “erkekliğin” basit birer kopyası, taklidi olduğu düşüncesi, trans bireylerin “esas cinsiyete” yaklaşmak, mümkün olduğunca taklitten uzaklaşmak için olağan üstü çabalar sağlamalarına sebep olmaktadır. Trans kadınların “gerçek kadınlık” idealine yaklaşması ve nihayetinde biyolojik bir kadınla yarışacak bir biçimde bedeninin “kadınsılaştırma” çabası, onun norm dışı olan “aykırı” bedenini normal olana benzeterek heteronormatif cinsiyet kültürünün dikotomilerinden birine dahil olma arzusunun sonucudur. Trans kadınların “kadın” kategorisine dahil olma istekleri, bir kadın bedenine özgü pratiklerin sorgusuzca ve istekle performe edilmesi sonucunu

doğurmaktadır. Öyle ki, değişimin ilk yıllarında çoğu trans kadın bastırılmış kadınsı duygularının dışavurumu olarak yorumladığı, “abartılmış bir dişilik” örneği sergileyerek fazlasıyla frapan giyinmekte ve aşırı makyaj yapmaktadır. Kandiyoti, *Pembe Kimlik Sancuları*’nda trans kadınların abartılmış dişilik performanslarını, bedenlerine olan güvensizlikle bağdaştırmaktadır. Trans kadın bedeninin, erkeksiliği daha az hatırlatmaya ve kadınsılığı somutlaştırmaya başladığı andan itibaren, kadınsı hatlarını daha az vurguladığını dile getirmektedir. Nihayetinde “doğal” dişilik ölçeğine yakınlaştıkça daha az frapan giyinmek, daha az makyaj yapmak ve bedenini “olduğu gibi” sergilemeye yönelik daha cesur bir tavır izlenmektedir (Kandiyoti, 2003).

Trans kadınların dikkatleri üzerlerine çeken “aşırılık” olarak dışa vurulan arzularının, bir başka açıdan, sıkıştırılmaya çalışıldıkları cinsiyet normlarını “protesto etmek” olarak okunması da mümkündür. Nitekim, Goffman’ın dediği gibi (2014), “toplumsal sapkınlar, onlara biçilen konumu reddettiklerini gösterişli bir şekilde ilan ederler”. Buna göre, trans kadının diğer “normal” kadınlara göre daha iddialı bir beden gösterisi sunmasının altında, kendisine dayatılan erkeksiliğe meydan okuma, erkeklikle dalga geçme pratiği olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda söz konusu gösterinin oldukça “gösterişli” olması şaşılacak bir sonuç değildir.

Görüşülen trans kadınların günlük hayatlarında aşırı bir “dişi beden” gösterisinin yapılmadığını söylemekle birlikte, gece ile birlikte başlayan çalışma hayatlarında “abartılmış” kadınlığın en uç örneklerine rastlamak mümkündür. Öyle ki, çalışma yaşamları, kuaförlerde saatlerce süren hazırlıkları zorunlu kılmaktadır. Örneğin, Ece, makyaja olan tutkusunu ve makyaj yapmaktan aldığı zevki her fırsatta dile getirmiştir. Görüşülen trans kadınlar içinde Tuna ve Deniz dışında hepsi silikon taktırmış ve lazer epilasyon tedavisi ile vücudunu kıllardan arındırmıştır. Tuna’nın biyolojik olarak

çocukluğundan beri testislerinde ortaya çıkan problemlerden ötürü kendiliğinden erkeksi bedende görülmesi gereken birçok evreyi yaşamamıştır; örneğin vücudu kılınmamış, sesi kalınlaşmamış, penisi büyümemiştir. Tuna'nın kadın bedenine sahip olmak için yaptığı tek şey 20 yaşından itibaren düzenli olarak hormon takviyesi almasıdır. Görüşülen trans kadınlar arasında en az feminen görünüme sahip olan Tuna bile, yaşamının belli bir evresinde frapan giyindiğini belirtmiş, bu pratiği de trans kadınlar açısından etkiye tepki olarak bastırılmış kadınsı duyguların patlaması şeklinde yorumlamıştır. Öte yandan Deniz, ailesiyle sık olmasa da arada bir görüşmesinden ötürü lazer olmamış, hormon takviyesi ile de silikon olmayan doğal göğüslere sahip olmuştur. Bunların dışındaki trans kadınlar, vücuda ve yüze uyguladıkları çeşitli estetik operasyonlar geçirmiştir.

İdeal bir kadın bedeni tanımlarına referansla kendi beden algıları, kendilerini güzel veya çekici bulup bulmadıkları sorusuna trans kadınların hemen hemen hepsi olumlu cevaplar vermişlerdir. Bedenlerinde beğenmedikleri ve kusurlu buldukları alanları estetik operasyonlarla istedikleri formata dönüştüren trans kadınların çoğunlukla kendilerini fiziksel ve görsel anlamda çekici buldukları söylenebilir. 45 yaşında olmasına rağmen sevgilisi, müşterileri ve arkadaşlarının kendisine güzel, şık, temiz ve hamarat olduğuna dair geri bildirimleri sıkça aldığını söyleyen Ece, bu görüşlerin özgüvenini pozitif yönde etkilediğini dile getirmiştir. Kadınlık ve beden algıları üzerinde sevgilileri ve müşterilerinin çok etkili olduğu, çoğunun kadınlığı ve güzelliğinden söz ederken sıklıkla müşterilerinin beyanlarına referans vermesinden anlaşılmaktadır.

II.1.2.2. Penisle Kurulan Bağ ve Cinsiyet Değişirme Algıları

Trans kadınların bedenleri üzerindeki değişim arzusunun, söz konusu cinsel organları olduğunda daha ihtiyatlı düşünmeye dönüştüğü söylenebilir. Görüşülen kadınlardan bazıları penisinden rahatsızken, bazıları ise penisle hiçbir sorunu olmadığını

ifade etmiştir. Nitekim, penisinden hoşnut olmayan trans kadınlar, cinsiyet geçişi yapmak istediklerini belirtmiştir; rahatsız olmayanlar ise hallerinden memnun olduklarını dile getirmiştir. Cinsiyet değiştirmeye mesafeli duranların, çevrelerinde cinsiyet geçişi yapmış bazı örneklerin, ameliyat sonrası yaşadıkları psikolojik bunalım, “yapay vajina” olarak düşündükleri cinsel organdan bir daha haz alınmayıp orgazm olamama endişesi gibi sebeplerin yanında, müşterilerinin büyük çoğunluğunun “penisi olan bir kadın” ile cinsel ilişki yaşamak istemesi ve ilişkide pasif olmayı istemesi gibi etkenler de önemli rol oynamaktadır.

Cinsel organından şikayetçi olup cinsiyet değiştirmek isteyenler arasında yer alan Ece, birkaç defa cinsiyet geçişi için rapor almak istediğini ancak her defasında bir sorun çıktığını dile getirmiştir. Transseksüel olduğuna dair raporu almak için birçok aşamadan geçirildiğini ve zaten zor olan bir süreci daha fazla zorlaştırdıklarını ifade eden Ece, nihayetinde cinsiyet geçişini sağlayacak onayı almayı başarmış ve yakın zamanda trans geçiş ameliyatı geçirmeye hazırlanmaktadır. Ameliyat olmayı kendisi için zaruri gören Ece, her banyoya girişinde hayal kırıklığı yaşamak istemediğini, artık “gerçek” bir kadın olmayı istediğini söylemiştir.

Cinsiyet değiştirmek isteyen bir başka trans kadın olan Berfin, bu hayattaki en büyük isteklerinden birini cinsel ilişkide vajinal hazzı yaşamak olarak tanımlamakta, çoğu trans kadını cinsiyet değiştirmekten alıkoyan bir sebep olan orgazm olamama, penisini kestirmekten pişman olma gibi endişelerin yersiz olduğuna dikkat çekmiştir. Üniversitede anestezyenlik okuyan Berfin, bir sağlıkçı olarak cinsiyet geçişine dair tıbbi aşamaları ayrıntısıyla araştırmıştır. Ameliyat sonrası cinsel hazzın yaşanmayacağına dair korkuların “hurafe” olduğunu dile getiren Berfin bu süreci şöyle anlatmaktadır:

“Ben özellikle araştırdım. Bunlar, penisle testislerin içini bildiğin kabak gibi oyuyorlar. Testisleri ortadan alıyorlar, derisini bırakıyorlar. Penisin başını da

kesiyorlar, iç deriyi ve damarları kesip, dış deriyi içe doğru kıvrıyorlar. Zaten bir erkek dış derinin sürtünmesiyle zevk alır, burada yapılan dış deriyi içe kıvrırmak, sürtünme olduğu zaman yine haz almak demektir. Doktorlar başta biraz zor olsa da zamanla vajinal hazzın yakalanabileceğini söylüyorlar, tıp ilerledi artık” (*Berfin, 27 yaşında, üniversite mezunu, LGBTT aktivisti*).

Berfin, penisini kestirmekten pişman olan ve orgazm olamamaktan korkanların, hayatlarında bir kez bile olsa cinsel ilişkide aktif olanlar olduğunu belirtmiştir. Cinsel organından utandığını ve cinsiyet geçişi yaparak ondan kurtulmayı düşünen Berfin, seks işçiliği yapan diğer trans kadınların aksine cinsel ilişkide hiçbir zaman aktif olmadığını ve olmak istemediğini, sürekli pasif olduğunu söylemiştir. Aktif olabilen bir trans kadının cinsiyet geçişini intihar olarak değerlendirerek, her trans kadının ille de cinsiyet değiştirmek zorunda olmadığını dile getirmiştir:

“Trans kadın ille de kestirecek diye bir şey yok. Fakat çok iyi bir birliktelik yaşayan biri, hele erkeği full aktifse, kadın kendisini tatmin etmek için mastürbasyon yapmıyorsa eğer kestirmeye meyillenebilir. Arkadaşım kocası ile birlikteyken kestireceğim diye tutturmuştu, ayrıldığında bir erkekleşti bir erkekleşti. Şimdiye kadar öyle değil miydin sen diye sordum ona. Sen hani pasiftin, hani hoşlanmıyordun penisten, ne oldu şimdi? Bir başka gey arkadaşım vardı, sonra gitti evlendi, yapamadı boşandı. Sonra da gelip ameliyat oldu kestirdi penisini. Şimdi kafayı yiyor, halbuki full aktifti.” (*Berfin, 27 yaşında, üniversite mezunu, LGBTT aktivisti*).

Berfin’in ifadelerinden anlaşılan, aktif ilişkide bulunabilen bir trans kadının cinsiyet değiştirmeye karar verirken daha dikkatli düşünmesi gerektiğidir. Ayrıca, cinsellik ve seks pratiklerinde oldukça çok çeşitli olabilen trans kadınların kendi içlerinde çok katmanlı ve çok değişken bir kategori olduklarını belirtmek gerekir. Bu durumdan çıkarılabilecek bir diğer sonuç ise, spesifik olarak trans kadın kategorisinin çok katmanlı yapıda olduğu bir dünyada cinsiyeti kadın ve erkek olarak iki temel kutba sıkıştırmanın ve cinselliği heteroseksüelliğe indirgeyerek sınırlamanın anlamsızlığıdır. Kandiyoti (2003),

trans kimlikleri, üç kategoriye ayırabildiğini belirtmiştir. İlki para kazanmak için kadın kimliğine bürünen, fakat anatomik değişim geçirmemiş olanlardır. Berfin, böyle olanlara trans ya da travesti değil, cross-dresser dediklerini belirtmiştir. Görüşülen kadınların hepsi az ya da çok bedensel müdahaleler geçirmiş ve hiçbiri kendini erkek olarak tanımlayıp sadece para kazanmak için “kadın kılığına” girenlerden değildir. Bunlar, kendilerini “kadın” olarak tanımlayan trans kadınlar tarafından ötekileştirilmekte, sırf kolay yoldan para kazanmak uğruna kendi prestijlerini zedelediklerini düşünerek “kadın taklidi” yapmakla suçlanmaktadır (a.g.e., 2003). İkinci kategori, toplumsal baskı ya da eşlerin beklentileri yüzünden operasyon geçirmek zorunda kalanlardır. Bu kategoriye, Berfin’in, sevgilisi istediği için ya da değişim geçiren arkadaşlarından geri kalmamak için özenti uğruna cinsiyet değiştiren trans kadınlar örnek verilebilir. Sonuncu kategori ise, “gerçek” kadın olduğunu ya da olmak istediğini iddia ederek cinsiyet geçirmek isteyen ya da geçiren trans kadınlardır. Bu kategoriye uyanlar ise Ece, Berfin, Nefes, Serap ve Tuna’dır. Bazı trans kadınlar ise cinsiyet değişimini, düzenli bir ilişkisi olduğu takdirde evlenebilmek veya seks işçiliğini bırakmak koşuluna bağlamaktadır. Sahip olduğu biyolojik erkek bedeniyle küçüklükten beri kavgalı olduğunu ve gerçekte ait hissettiği kadın bedenine erişmek için “midesini bulandırdığını” dile getirdiği penisinden kurtulmak isteyen Serap da, bir kadın ruhuna sahip olduğu için hiçbir suretle kendisinden aktif olmasını istediği müşteriyi kabul etmediğini dile getirmiş, cinsel ilişkide aktif olmanın doğasına aykırı olduğunu düşündüğünü paylaşmıştır.

Değişim geçirmek isteyen trans kadınların hepsi, adliye ve hastane arasında mekik dokumayı mecbur kılan yasal düzenlemelerin yaptırımlarını eleştirmektedirler. “Transseküel” olduğuna dair raporu almak için birkaç defa müracaatta bulunan Ece, her defasında vücudunun çeşitli yerlerinin didik didik kontrol edilmesi ve cinsel organların

teşhirci bakışlara maruz kalmasından şikayet etmektedir. Aynı şekilde Berfin de, cinsiyet değiştirmeye çalışan trans kadınlara uygulanan psikolojik terapilerin onları bu karardan döndürmeyi hedeflediğini, kendilerine psikolojik rahatsızlığı olan bir hasta muamelesi yapıldığını, sanki akli başında kişiler olmadıkları mesajını ilettiklerini dile getirmiştir. Ece ve Berfin'den farklı olarak Tuna, cinsiyet değiştirmeye yönelik resmi prosedürlerin trans kadınların lehine olduğunu düşünmektedir:

“Cinsiyet değiştirme ile ilgili hukuki süreçler uzun vadede yapılıyor ama gerekliliğine inanıyorum. Neden inanıyorum? Çünkü hakikaten ameliyat olacak cinsiyet değiştirecek bir insanın mutlaka ve mutlaka bir karar vermesi gerekiyor. Burada kadın beyanı esastır. Ben kadını demekle, kadın olmak aynı şey değil. Yani ben kadın olmak istiyorum diye bugüne kadar geçtiğimiz yıllarda bir sürü insan ameliyat oldu. Ameliyat sonrası bir daha geri dönüşümü olan bir şey değil. Bir daha geri dönemiyorsun. Şimdi ameliyat sonrası bunalıma giren, intihar eden, vazgeçen, erkek formatında yaşayan çok örnek var. Penise özlem duyanlar da var. Bunun için mutlaka psikolog ve psikiyatristlerin gözetiminde hazırlık yapılması ve hatta ve hatta ameliyat olma sürecinde bir yıl boyunca bir kadının yapabileceği bir işte o insanı çalıştırarak kadınsallığa alıştırmaları gibi şeyler yapılmalı” (*Tuna, 45 yaşında, üniversite mezunu, LGBTT aktivisti*).

Bütün bunları aştığını ve doğduğu andan itibaren ait hissettiği cinsiyete geçmek isteyen Tuna, kamusal alanlarda sahip olduğu “mavi kimlik”ten kaynaklı görünüşüne rağmen kendisine “beyefendi” olarak hitap edilmesinden duyduğu rahatsızlıktan ve sürekli kimliğini açıklamak zorunda kalmaktan yorulduğu için en kısa zamanda “pembe kimlik” almayı istemektedir.

Cinsiyet değiştirme, tıbbi literatürde “cinsel kimlik bozukluğu” olarak tanımlanan transseksüelliğin “tedavisi” olarak değerlendirilmektedir. Yanlış bedende doğan trans bireylerin “doğru” cinsiyete teslim etmek için doktorlar tarafından da olumlanan cinsiyet değiştirme, beden, kimlik ve cinsiyet krizine sebep olarak “arada

kalan” trans bireyleri heteronormatif ikili cinsiyet kategorilerine dahil etme ve böylece “karışıklığı” ortadan kaldırma işlevi görmektedir. Ancak, trans aktivizmi, her trans kadının ille de “penisinden” rahatsızlık duyduğu gerekçesiyle cinsiyet değiştirmeye zorlanmasına karşı çıkmaktadır. Özellikle, Queer politikanın bugüne kadar hem heteroseksist ideoloji hem de LGBTT Hareketi tarafından ötekileştirilen “aykırı cinsiyet ve cinselliklere” kucak açarak “normalizasyon” toplumuna savaş açması, şimdilerde birçok trans kadının biyolojik ve toplumsal ikili cinsiyet kalıplarını zorlayarak, çoklu cinsiyet alternatiflerinin olabileceğini kanıtlamıştır (Berghan, 2011). Yeni süreçte çoğu trans kadın cinsel organıyla mutlu olduğunu ve cinsiyet geçişini düşünmediğini dile getirmektedir.

Görüşülen kadınlar arasında aynı fikri paylaşılanlar, penisinden rahatsızlık duymayanlar mevcuttur. Bu anlamda beden algısının “queer” olduğu söylenebilecek birkaç örnek paylaşılabilir. Bu konuda en “marjinal” ve “sıradışı” yorum, cinsiyet kimliğini travesti olarak tanımlayan Alev’den gelmiştir:

“Ben penisim ile mutluyum, onu bir erkek organı olarak görmüyorum. Bir vajina olarak görmesem de, “cinsel organ” olarak nötr halde görmeye çalışıyorum, hazzı yaşama ve dışarı atma aracı olarak. Bunun için ha penis ha vajina fark etmez. Aktif cinsel ilişkilerim de oluyor. Trans kadınlarda olmuyor diye bir şey nadirdir diye düşünüyorum” (*Alev, 30 yaşında, lise mezunu*).

Alev’in cinsel organına yüklediği anlam, tam olarak kadınlık ve erkekliğin ötesinde “queer” bir anlama tekabül etmektedir. Cinsiyet değişimi geçirmek istemeyen Alev, gerekçesini şu sözlerle açıklıyor:

“Ben ameliyat olmayı düşünmüyorum. Çünkü ameliyat olan kişilerde, belki mutlular belki de mutlu değiller bilemem, kendi hayatları, ama bana göre degiller gibi geliyor. Çünkü gerçek bir vajina gibi olmayacak. Gerçek bir his olmayacak. Bir hissiyat kaybedeceksin. Tamamen hissiyatını kaybedeceksin. Hayatında seks olacak ama keyif alamayacaksın. Ben emin olmadığım hiçbir şey yapmak istemiyorum” (*Alev, 30 yaşında, lise mezunu*).

Alev gibi düşünerek, ameliyat sonrası cinsel hazza veda edeceğinden çekinerek cinsiyet değiştirmeye sıcak bakmayan diğer trans kadınların gerekçeleri arasında açık açık söylemeseler de, müşteri taleplerinin “penisi olan bir kadın”dan yana olduğu gerçeğinin bu algılarında etkili olduğu fark edilmiştir. Seks içsiliği yapan trans kadınlardan Berfin dışında hepsi müşteri talebine göre cinsel ilişkide aktif konuma geçtiklerini dile getirmişlerdir. Nitekim trans kadınların çoğu müşterilerinin büyük çoğunluğunun kendilerinden aktif olmalarını beklediklerini belirtmişlerdir. Gizli eşcinsellik ve penisi olan bir kadının erkekler tarafından neden tercih edildiği konusu fuhuş ve seks içsiliğini içeren başka bir bölümde tartışılacaktır.

II.1.2.3. Bölüm Sonucu

Trans kadınların beden pratikleri, değişim ve dönüşümleri bir yandan “gerçek kadınlığa” benzeme kaygısı taşıyıp “kadın” cinsiyetine dahil edilme arzusu taşıırken, öte yandan da cinsiyetin yalnızca kadın/erkek şeklinde iki dar kategoriye sıkıştırılmasını protesto eder şekilde “queer” nitelikler taşıyabilmektedir. Önceleri, heteronormatif düzen, feminist kuram ve gey ve lezbiyenler tarafından ötekileştirilerek heteronormatif ataerkil cinsiyet düzeninin devamcısı olarak damgalanan trans kadınlar, içsel dünyalarındaki çatışmanın çaresi olarak düzene dahil edilmek için çaba sarfederken, bugünlerde ayrıksı varoluşları olumlayan Queer Teori’nin kapsayıcılığı altında, “hissettiği gibi” bir cinsiyet inşasına girişmektedir. Nitekim, feminist ve eşcinsel politikaların aksine Queer çokluğun politikası kadın/erkek şeklinde ayrılan ne doğal kimliklere, ne heteroseksüel/homoseksüel ayırımına dayanmakta; bu kategorileri normal ya da anormal olarak inşa eden rejimler karşı çıkan bir bedenler çokluğuna yaslanmaktadır (Preciado, 2013). Bu anlamda cinsiyet değişimine karşı çıkarak “penisi olan bir kadın” formatında biyolojik ve toplumsal cinsiyetin dayattığı kalıpları altüst etme potansiyeline sahip trans kadınlar, tam olarak

queer çoklukların bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bir başka deyişle, “penisi olan” bir trans kadın bedeni biyolojik cinsiyetin kadın=vajina ve erkek=penis formülasyonundaki kesinliği ve katılığı yerle bir ederek, aynı bedende hem eril hem de dişil formları temsil etmekte, bu bağlamda, modernist ideolojinin “dosya dolabı” idealinde (Bauman, 1991/2003) hangi rafa konulacağı bilinemeyen, kategorilendirilemeyen “müphem” bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla, varoluşu gereği, kendiliğinden, biyolojik cinsiyetin ikili beden ve cinsiyet algısına, en başından beri “biçimsel” olarak sahip olduğu bedenle karşı gelmektedir.

Öte yandan, bedensel dönüşümlerin başlangıçta, bastırılan kadınsı arzuların bir yansıması olarak oldukça abartılı ve frapan nitelikte olduğu, ancak zamanla “esas cinsiyet”in “doğal” dişilik ölçeğine yakınlaştıkça ve erkeksi hatlar törpüledikçe, bedene olan güven artmakta ve günlük yaşamda daha sade giyinilmekte ve daha az feminen pratikler icra edilmektedir.

II.2. Fuhuş, Seks İşçiliği ve Trans Kadınlar

II.2.1. Fuhuş Sektöründe “Seks İşçisi” Olarak Trans Kadınların Konumu

Fuhuş sektöründe trans kadınların hiyerarşinin en altında olduğunu, biyolojik cinsiyetli kadınlara nazaran daha dezavantajlı olduklarını savunan çok sayıda çalışma mevcuttur (Küntay ve Çokar, 2007; Berghan, 2013). Fuhuş sektörünün bir trans kadının cinsiyet kimliğinden kaynaklı uğradığı şiddet ve ayrımcılıktan dolayı yaşamını idame ettirebilmek için başvurduğu hemen hemen “tek” alternatif olduğu (Berghan, 2013), fuhuşun trans kadınlar için söylendiğinin aksine “kolay para” kazanmaktan çok yapacak başka işin olmadığı bir çalışma alanı olduğu savunulmaktadır (Berghan, 2007). Söz konusu algı görüşme yapılan bütün trans kadınlar tarafından onaylanmış, bazılarının farklı çalışma alanlarındaki girişimleri dışlayıcı ve damgalatıcı transfobik tepkiler dolayısıyla

engellenmiştir. Örneğin, Ankara Devlet Mühendislik ve Mimarlık Akademisi'nden mezun olup mühendislik diplomasına sahip olan Tuna'ya cinsiyet kimliğinden ötürü imza yetkisi verilmeyerek mesleğini icra etmesinin önüne geçilmiştir. Bir başka örnekte Berfin, Adnan Menderes Üniversitesi Anestezi Bölümünden diploma alarak bir süre devlette ve özel sektörde çalışmış, ancak bedensel dönüşüm yaparak kadın olmaya karar verdikten sonra işini bırakmak zorunda kalmıştır. Çağla, trans kimliğiyle, patronu eşcinsel bir erkek olan bir kafede garsonluk yapmış, ancak patrona giden şikayetler ve teşhirci ve aşağılayıcı bakışlar ve nefret söylemlerine maruz kaldığı gerekçesiyle işten ayrılmak mecburiyetinde kalmıştır. Bütün bu örnekler, trans kadınlara seks işçiliği yapmak dışında alternatif bırakmamakla beraber, trans kadınları fuşşa yönelmelerini besleyen bir “öğrenilmiş çaresizlik” algısını kemikleştirmektedir. Nitekim, trans kadınlar, aykırı cinsiyet kimlikleri dolayısıyla hiçbir sektör ve kurumda kabullenemeyeceklerine dair bir inançla, tek iş alanları olarak gördükleri “seks işçiliği”ne dört elle sarılmaktadırlar. Bunlardan biri olan Serap, her ne kadar seks işçiliğini bir kadın için hoş görmese de, “yapacak başka bir iş yok” algısıyla buna mecbur kaldıklarını dile getirmiştir. Öte yandan, seks işçiliğinden elde ettikleri kazançtan daha fazla harcama yapmak zorunda bırakıldıklarından söz ederek, alışveriş sektöründe mallar ve hizmetlerin sırf cinsiyet kimliklerinden kaynaklı olarak değerinin çok üstünde kendilerine pazarlandığından şikayet etmektedir. Bu yüzden kendilerine sunulacak başka alternatiflerin ayrımcılık üzerine inşa edilmiş temel yaşamsal gereksinimlerini karşılamakta yetersiz kalacağını dile getirmiştir. Görüşme yapılan on kadından dokuzu şu anda seks işçiliği yapmaktadır. Neden seks işçiliği yapmak zorunda kaldıklarına dair birtakım görüşler şöyledir:

“Bir kere bizim yasal yaşamamız bile yok. Bize ait bir yasa yok. Zaten sen yok sayılan bir kesimsin. Anayasada yoksun. Şimdi ben hangi kuruma gidip de bana iş ver diyebilirim? Ben az çok eczacılıktan anlıyorum. Beni alacak bir yer var mı? Gidip de evde oturduğumda kimse karnımı doyurmayacak. Hetero muyum

biriyle birlikte işte çalışayım? Nerde çalışabilirim? Ancak fuhuş sektöründe”
(*Ece, 45 yaşında, ilkokul mezunu, LGBTT aktivisti*).

“Fuhuş yaptığım için utandığım zamanlar çok oldu. Mecbur kaldığım için yapıyordum. Çünkü o durumda bir yerde çalışma gibi bir durumumuz yoktu. Gittiğim bir yerlerde kimse beni işe almak değil konuşmak bile istemediler”
(*Alev, 30 yaşında, lise mezunu*).

Mülakat yapılan trans kadınların hepsi şu anki halleriyle herhangi bir yere iş başvurusunda bulunmaya ve yeniden transfobik tepkilere maruz kaldıklarını istemediklerini dile getirmişlerdir. Onlara göre başka bir işte çalışmanın hayalini kurmak, boşa kürek çekmek ya da suya yazı yazmak kadar uzak ihtimaldir. “Zorunlu” seks işçiliği yaptıklarını dile getiren trans kadınlar açısından bu konuya dair bir çelişki söz konusudur. Her ne kadar başka çareleri olmadığı için fuhuş sektörüne yöneldiklerini dile getirseler de, karşılarına çıkabilecek daha iyi bir iş fırsatına karşı çekimser davranmaktadırlar. Nitekim, bazıları seks işçiliğini benimsediğini ve severek yaptığını beyan etmiştir:

“Evet sistem bana bu halimle anestezyenlik yapmama izin vermiyor, bu yüzden zorunlu seks işçisiyim. Ama seks işçiliğini severek yapıyorum, her gece de yaparım, cinselliği seviyorum. İlerde çok iyi bir birikim yapıp cinsiyet geçişimi tamamladığımda yapmayabilirim” (*Berfin, 27 yaşında, üniversite mezunu, LGBTT aktivisti*).

Bu beyanlardan anlaşılan, trans kadınlar için fuhuş sektöründe gönüllülük ve zorunluluğun iç içe geçtiği, zorunluluktan başlayan bir pratiğin zamanla özümşenerek “profesyonel meslek” ve “emek biçimi” olarak içselleştirildiğidir. Ancak, cinsellikten hoşlanmanın, “ısmarlama” yapılan ve belli bir ücretle sonuçlanan cinsel eylemle aynı şey olmadığını belirtmek gerekir. Trans kadınların bu sektörden vazgeçmelerini sağlayan en önemli faktör, toplumdan izole yaşamak zorunda bırakılarak zamanla oluşan bir yaşam alanının, bir “trans kadın habitusu”nun kazandırdığı alışkanlıklardan vazgeçememektir. Başka bir deyişle, “marjinal” başlayan hayatların “normale” döneceğine olan inançsızlık ve

toplumsal damgalanmadır. Nitekim yıllarca seks işçiliği yapmış bir trans kadının bir anda yaşamsal deneyimleri ve gündelik alışkanlıklarını bırakarak yeni bir iş alanına kolayca entegre olmasını beklemek mümkün görünmeyen bir beklentidir. Ancak, seks işçiliği dışında alternatif sunulan trans kadınlara, uzun vadede çeşitli entegrasyon faaliyetleriyle alışmaları mümkün kılınabilir.

Toplumun büyük çoğunluğu, feministler ve Eşcinsel Hareket tarafından trans kadınların kolay yoldan para kazanmalarına olanak sağladığı gerekçesiyle itici bulunan fuhuş sektörü ve seks işçiliğine yönelik algı, trans kadınların “kolay para” derdinde olduğunu düşünenlere ateş püskürmesine yol açmaktadır. Nitekim, yaptıkları işin maddi ve manevi anlamda birçok zorluğu barındırdığı, öte yandan kaçırılma, tecavüz edilme, gaspa uğrama, öldürülme gibi birçok riskle dolu olduğunu dile getirmektedirler. Başından geçen bir olayı aktaran Ece, sokaktaki sıradan insanın trans kadınlara bakışını özetlemektedir:

“Bize dıştan hep kötü gözle bakıyorlar. Ben mesela bu Çetinkaya ışıklarına giderken, benim Nissan Juke arabam var. Işıklarda durdum. Lastik yapan bir adam ‘oh hayat size göre güzel’ dedi. Durdum dedim ki; ‘Evet bize göre güzel. Sen bunu alana kadar başıma neler geldi, biliyor musun? Ne dayaklar yedim, ne hakaretlere uğradım, ne paralar yedirdim. Haberin var mı? Sen altımdaki arabanın Juke olduğuna ne bakıyorsun? Benim belim kırık diye ben mecbur araç kullanıyorum. Ama başıma neler geldiğini bir bilsen senin mi hayatın güzel yoksa benim mi hayatım güzel o zaman görürsün. Adam ‘özür dilerim, kusura bakma’ dedi.” (Ece, 45 yaşında, ilkokul mezunu, LGBTT aktivisti).

Fuhuş sektörü, iktidarın bedenler üzerinde denetim kurduğu ve bedeni metalaştıran başlı başına sorunlu bir alandır. Öte yandan trans kadınların fuhuş sektöründeki konumları üzerine söz söylemek zaten oldukça çetrefilli ve hassas olan bir konuyu daha da zorlaştırmakta ve bulanıklaştırmaktadır. Öncelikle, iktidarla yüzyüze gelen bir alan olarak seks işçiliğine yönelik taleplerin gerçekte neye odaklandığını anlamak gerekmektedir. Berghan’a göre (2011) trans kadınların asıl istediği, eğitim ve iş

alanlarından dışlanmadıkları bir dünya mümkün olana kadar, seks işçiliğinin güvenlik ve sağlık koşullarının düzenlenmesi ve düzeltilmesine yönelik haklı talepleridir. Ancak, söz konusu isteğin, trans kadınların “koşulları düzeltilen”, reforme edilen bir sömürü düzeninde “kalıcı” olmalarına ve seks işçiliğini tek meslek biçimi olarak içselleştirmelerine ve bu sektöre mahkum kalmalarına yol açabileceği düşünülebilir. Bu anlamda, bu çalışmada, seks işçiliğinin yasaklanmasının sektörü yeraltına iterek trans kadınları daha fazla sömürüye maruz bırakacağını düşünmekle birlikte, yasalaştırılmasının da trans kadınları seks işçiliğine hapsedeceği öngörüsü ortaya atılmaktadır. Trans kadınların bu alandaki varlıkları, dahası “kalıcı” olmak üzere seks işçiliğinin yasalaşmasına yönelik talepleri, bedenleri ve kimlikleri üzerinde baskı kurmayı amaçlayan iktidarı yeniden üretme işlevi görmektedir. Foucault, iktidarın bireylerden bağımsız olmadığını dile getirmekte, bireylerin iktidar karşısında hiçbir edimde bulunamayan basit kuklalar olmadığına vurgu yapmaktadır. Birey-iktidar ilişkisinde, bireyler iktidarın dayattıklarına itaat etmek veya karşı gelerek dönüştürmek şeklinde iki alternatifte sahiptir. Dolayısıyla, trans kadınların seks işçiliğinin yasalaşması ve seks işçiliğinin kendileri için de ücretli, sosyal güvenceli bir emek şekline dönüşmesine dair talepleri, onları iktidarın da istediği üzere bir ömür seks işçisi olacak bedenlerini araçsallaştırmalarına yol açmakta; iktidarın bedenleri üzerindeki denetimi ve kontrolü yeniden üretmelerine olanak davetiye çıkarmaktadır. Anlatılmak istenen şey, seks işçiliğinin yasalaşmasını talep eden görüşlerin, trans kadınları cinselliğe ve seks aracı olmaya indirgeyen ötekileştirici bakışla bazı noktalarda “mecburi de olsa” işbirliği yaptığı, bu bağlamda cinsiyet kimliklerinden dolayı maruz kaldıkları ikincil konumu pekiştirdiğidir. Başka bir deyişle, iktidar trans kadınlar aracılığıyla yeniden üretilmektedir.

Öte yandan, trans kadınların seks işçiliğini ücretli emeğe dönüştürmekte harcadığı enerjiyi, devletten fuhuş dışında iş alanları oluşturmasını talep etmeye harcamasının, beden ve kimlik mücadelesine girişen örgütlü bir grup olarak trans kadınların yaşam koşullarının iyileştirilmesi açısından daha işlevsel olabileceği söylenebilir. Burada vurgulanmak istenen şey, trans kadınların fuhuş sektöründen mutlak suretle çekilip alınması değildir; bütün iş olanaklarına rağmen seks işçiliğini zevkle yapan ve bu alanda profesyonelleşmek isteyen trans kadınlar da olabilir. Ancak, yaptığı işi gerçek anlamda zorunluluktan yapan ve bu durumdan hoşnut olmayan trans kadınların başka iş alanlarına yönelmelerinde cesaret verici olacak birtakım politikalara ihtiyaç duyulduğu kesindir. Seks işçisi olarak çalışmak istemeyen trans kadınları pratik olanaklarla başka alanlarda kendilerini kanıtlamalarına verilecek imkanlar, trans kadınlara yapılandırılan “seksten başka birşeye kafası çalışmaz” imajını sarsabilecek temellere sahiptir. Örneğin, trans kadınları şiddete uğrayan kadınlar ya da çocuklar gibi “dezavantajlı” gruplar arasına dahil ederek sosyal politikalarla ve mesleki eğitimlerle işgücüne dahil olmasına olanak tanımak, toplumda yaratılan transfobi algısıyla da yüzleşmek ve trans kadınları izole edilmiş dışlayıcı yaşamlardan kopararak içselleştirilmelerine imkan verebilir. Bu bağlamda, trans aktivizminin öncelikli amacının transfobi temelli eğitim ve istihdam olanaklarından men edilmelerine yönelik mücadeleleri ve devlet destekli “sosyal içerme” projeleri, transfobik ayrımcı nefret söylemlerinin de azalmasına zemin hazırlayabilir.

II.2.2. İşe Başlama ve Çalışma Şekilleri

Trans kadınların fuhuş sektörüne girmeleri, ailelerini terk edip çoğunlukla İstanbul, Ankara, İzmir, Adana, Mersin gibi metropol şehirlere göç etmeleriyle başlamaktadır. Ailelerin çocuklarını kabul etmemeleri sonucunda, evden ayrılmaları için yeterli gerekçeleri olduğuna inanan trans kadınların hiç bilmedikleri koca şehirlerde çareyi

seks işçiliği yapmakta bulunduğu dikkat çeken Tuna, trans kadınların “yeni bir başlangıç” idealiyle çıktıkları yolculuğa en başından beri yenik başladığını dile getirmektedir. Görüşülen trans kadınların çoğu, şu an içinde buldukları durum olarak seks işçiliğini, dışlanma mekanizmalarının ağırlığına daha fazla dayanamayarak evi terk etmelerinin sonucu olarak değerlendirmektedir.

1980’li yıllarda “lubunya” olmayı dönemin politik gerçekleriyle acı bir şekilde deneyimleyen Tuna, o dönemlerde “kadın kılığındaki erkeklere” getirilen sahne yasağının günümüzde trans kadınların “çarka çıkmak” olarak adlandırdıkları “sokak fahişeliğini” doğurduğunu dile getirmiştir:

“80 öncesinde eğlence dünyasındaki trans kadınlar, gece aleminde sadece eğlence dünyasında şov yapan trans kadınlar, 80 ihtilalinden sonra tamamen ortadan kaldırıldılar. Hatta saçları kesildi. Hatta şehirlerden sürgünler oldu. İşte o dönemde gece kulüplerinden atılan trans kadınlar sokakta “çark” kavramını “otostop” kavramını geliştirdiler. Ondan önce otostop ve çark kavramı yoktu. Ondan önce gece kulübü kavramı vardı. Trans kadınlar kulüplerde sahneye çıkıp oryantal yapıyorlar şarkı söylüyorlar yeri geldiğinde konuşma yapıyorlardı. Ama seks işçiliği yapmıyorlardı. Çünkü çalıştıkları emeğin karşılığını alıyorlardı. Ama 80 İhtilali ile birlikte kapanan o gazino kavramından sonra dışarıya itilen trans kadınlar zorunlu olarak seks işçiliğine yöneldiler. Çünkü hayatlarını devam ettirmeleri gerekiyordu” (*Tuna, 45 yaşında, üniversite mezunu, LGBTT aktivisti*).

Trans kadınların şu an yoğunlukla “çarka çıkarak” yaptığı seks işçiliğine başlangıçları, çoğunlukla “ortama” daha önce girmiş bir tanıdıkları aracılığıyla olmaktadır. Yeni gelenleri yönlendirmek ve onlara “sahip çıkmak” için bu işte deneyim kazanmış “anneler”, ortama yeni girenlere yol göstermekle yükümlüdür. Görüşülen trans kadınların çoğu ortama bu şekilde giriş yaptığını belirtirken, bütün trans kadınların bu kadar “şanslı” olmadığını açığa çıkaran bazı kötü deneyimler de yaşanmıştır:

“Bizim mahallede bir arkadaşım vardı. Ailesiyle oturuyordu. Ailesi orda kalıyordu, kendisi Antalya'da kalıyordu. Ama bazen arada bir gelip gidiyordu. İşte o geldi gitti, aklıma girdi. ‘Gel madem ailen kabul etmiyor. Kaç Antalya'ya gelirsin. Kadın olursun, araba alırsın.’ dedi. En son ben ailemden dayak yedim. Annem dövüyor bırakıyor, abim dövüyor bırakıyor. Kaçtım Antalya'ya gittim. Antalya'ya indiğimde bu arkadaşı aradım. ‘Ben geldim’ dedim. Kızım bana dediğine bak. ‘Kadın mı olacan kız’ dedi bana. Evet dedim. ‘o zaman çalışacaksın parayı bana vereceksin tamam mı?’ Ben şok oldum. Geri de dönemem artık. Kaçmışım bir defa. Gittiğim ilk gündüzün gecesi kafama peruk taktı, kaşlarımı aldırttı. Arabayla 100. yıl Bulvarı var, bulvara bıraktı. ‘Kızım iyi iş yap. Gece saat 3'te gelip seni alacağım’ dedi. Korkuyorum, çekiniyorum. Oradaki travestilere bakıyorum. Bağırıyorlar, çağırıyorlar, kavga ediyorlar. Ben ne yapıyorum dedim. Geçtim orada bir bank vardı oturdum başladım ağlamaya. Saat gece 3 oldu. Irmak geldi beni aldı. Irmak'a dedim ‘ben bu hayatı yapamayacağım, bana göre değil.’ Demek öyle, haklısın. Sen benimle şu odaya gelsene’ dedi. Odaya çekti beni. Şu kalınlıkta sopayla, o topuklu ayakkabılarla yer misin yemez misin. ‘Madem yapmayacaktın neden kaçtın, niye geldin’ diye diye dövdü beni.” (*Efsane, 31 yaşında, ortaokul mezunu*).

Görüşülen kadınların hepsi “çark yaparak” çalışmakta, birkaçı da hem dışarda hem de internetten üzerinden müşteri bulmaktadır. Sadece internet üzerinden müşteri bulan tek kişi olan Alev, bu yolla hem daha güvenli iş yaptığını hem de seçici olabildiğini, istemediği kişilerle görüşmediğini dile getirmektedir. Ancak böylesi çalışmanın ortama yeni giren bir trans kadın için “lüks” olabileceğini belirtmek gerekir.

Geceleri saat 21.00 ile 04.00 arasında çalışan trans kadınların müşterileri için uzun saatler alan bir hazırlanma süreci söz konusudur. Gece çalıştıkları için gündüz uyuyan trans kadınlar, öğleden sonra saat 15.00'ten sonra kuaföre gidip saçlarını ve makyajlarını yaptırmakta, gece için oldukça frapan kıyafetler tercih etmektedirler. Ücrette anlaşıldığı taktirde müşterinin belirlediği bir yerde ya da müşterinin arabasında “alışveriş” gerçekleştirilmektedir. Müşterinin belirlediği bir yere gitme fikri, her zaman kaçırılma, tecevüz edilme, gasp edilme, yaralanma veya öldürülme tehlikesi taşımaktadır. Nitekim,

birçok trans kadın irili ufaklı böylesi saldırılara maruz kaldığını belirtmiştir. Çark esnasında bazı arabaların sırf hakaret etmek ve tepki vermek için yanlarına yaklaştıklarını dile getiren trans kadınlar, örneğin Ece'nin anlattığı gibi sopalı birtakım gruplar tarafından defalarca toplu saldırıya maruz kalmışlardır. Öyle ki, yakın zamanlarda Mersin'de seks işçiliği yapan Cansu isimli trans kadın, bir grubun silahlı saldırısına maruz kalmış, 4 kurşunla ağır yaralanmıştır (Pembe Hayat LGBTT Dayanışma Derneği, 2014). Bütün bunlar, maddi ve manevi anlamda ağır çalışma koşullarını içeren fuhuş sektöründe, trans kadınların sırf “kolay para” kazanmak uğruna katlandığı türden görüşlerin fazlasıyla “transfobik” olduğunu kanıtlamaktadır.

II.2.3. Hegemonik Erkekliğin Krizi: “Sözde” Heteroseksüel Erkekler

Fuhuş sektöründe çalışan seks işçisi trans kadınların her ne kadar hiyerarşinin en altında olduğu kabul edilse de, onlara yönelik aşırı bir talebin olması, trans kadınların biyolojik cinsiyeti kadın olanlara nazaran daha yüksek ücretlerle çalışmasına sebep olmaktadır. Bu durumu Berfin, kendileriyle olmaya gelen erkeklerin “zaruri” cinsel ihtiyaçları dışında “fantezi” yaşamaya geldiklerini ifade ederek, erkekler için kendilerinin “lüks” olarak değerlendirildiğini belirtmiştir. Trans kadın ücretlerinin neden daha fazla olduğu sorusuna çok anlamlı bir benzetmeyle cevap verilmiştir:

“Cinsel ilişki bir ihtiyaçtır değil mi? Fakat atıyorum, mide ağrısı bir hastalıktır, gidip ameliyat olursun, aciliyeti vardır, zaruridir. Ama burun düzeltmek ya da dudağa silikon taktırmak özeldir, estetikdir o. Aynı şekilde cinsel ilişkiye bir erkek bir kadınla ihtiyaçtan kaynaklı girebilir, fakat bir trans kadınla girmesi, özele yani lükse kaçır” (Berfin, 27 yaşında, üniversite mezunu, LGBTT aktivisti).

Berfin'in dikkat çektiği gibi trans kadınlara olan yoğun ilginin temelinde yer alan gerçeklik, toplumumuzda “heteroseksüel olmayan” cinselliklerin homofobik tepkilerle bastırıldığı ve trans kadınlar aracılığıyla bastırılan bu arzuları pratiğe dökme imkanına

sahip olunmasıdır. Nitekim, “erkeklğini” zedelememeye özen gösteren “sözde” heteroseksüel erkek, ifşa edildiği takdirde birlikte olduğu trans kadını “gerçek kadın” sandığı bahanesinin ardına saklanabilecektir. Öte yandan, gece birlikte olmaya gelip bir kadından almadığı hazzı onda aldığını söyleyen birçok erkeğin, trans kadınlarla gündüz karşılaştığında “top” ya da “ibne” gibi damgalarla aşağıladığı sıklıkla karşılaşılan durumlardandır. Erkeklik konusunda düğümü çözülmez bir ikiyüzlülüğe sahip olan erkekler, Butler’in ifade ettiği gibi, kaybetmekten korkulan sürekli bir heteroseksüellik performansını gerektirmektedir. Nitekim, erkeklik ne kadar dile getiriliyorsa kaybedilmekten de o kadar korkuluyor demektir.

“*Penisi olan bir kadın*” ile birlikte olma arzusu, Cornwall’in (1994) dikkat çektiği gibi, kadın ve erkek özelliklerinin bir arada bulunmasından ötürü “sattıkları” malın kıymetinden kaynaklanmaktadır. Nitekim, görüşülen bütün trans kadınların söyledikleri şey, gelen müşterilerin çoğunlukla ilişkide pasif konumda yer almak istedikleridir. Müşterilerinin bu taleplerinin farkında olan bazı trans kadınların penislerini kestirmek istememelerinin başlıca sebeplerinden biri de budur. Nitekim, “farkı-olan-kadın olmak”, bir trans kadın için hem aktif hem de pasif konumda cinsel eylemde bulunarak daha çok müşteriye ulaşmasını mümkün kılmaktadır. Trans kadınların fuhuş sektöründe biyolojik cinsiyetlerinin kendilerine olanak tanıdığı bir avantajdan yararlanmakta, “penisi olan bir kadın” imgesiyle erkek olarak doğmanın “nimetlerinden” faydalanmaktadır. Çoğu trans kadın aktif olmaktan hoşlanmadığını belirtse de müşterilerin verdiği maddi açıdan tatmin edici ücretler, müşterinin isteği doğrultusunda hareket etmelerine yol açmaktadır. İlk fuhuş deneyimlerinde karşılaştığı durumlar karşısında şaşkınlığını gizleyemeyen Çağla, heteroseksüel sandığı erkeklerle ilişki deneyimlerini şöyle paylaşmıştır:

“İlişkide aktif olduğum zamanlar oluyor tabi. Ama hoşuma gitmiyor. Ben trans kadın oldum. Tamamiyle bir kadın olarak gördüm kendimi. Seks işçiliği

yaptığım için gelen müşterilerden dolayı olmak zorunda kalıyorum. Ki bu da zorunlu oluyor benim için. eşcinsel müşteriler geliyor. Trans kadınla birlikte olmak isteyen çok var. Mesela lavaboya gidiyorum üstümü değiştireceğim. Yatak odasına gelmiş adamın altında jartiyer. İlk seks işçiliği yaptığım zamanlar çok olurdu. Ben adamla ilişki yapacağım adam önce bana arkasını dönüyor. Çok arkadaşşıma sordum böyle imiş onlarda da. Ne zaman ki trans oldum, dünyanın gerçek yüzünü tanıdım” (*Çağla, 21 yaşında, lise terk*).

Aynı şekilde kendisine gelen müşterilerin yüzde doksanının pasif olduğunu söyleyen Alev, bir erkeğin seks yapmak için bir trans kadınla birlikte olmayı tercih etmesini, erkeklerin çoğunlukla anal ilişkilerden hoşlandığını ancak erkek fizyolojisinin kadınlara oranla anal ilişkiden daha fazla haz almaya müsait olmasıyla açıklamaktadır. Ancak bu açıklama, yüzde doksanı ilişkide edilgen olmaktan hoşlanan müşteri profili göz önüne alındığında fazlasıyla iyimser kalmakta, “gizli eşcinsellik” olgusunun trans kadınlarla birlikte olmak isteyen “sözde” heteroseksüel erkeklerde çok yaygın olduğu gerçeğini gölgelemektedir. Nitekim Tuna, bir erkeğin “heteroseksüel” olduğuna inanmadığını, bütün erkeklerin en az biseksüel olma potansiyeli taşıdığını dile getirmektedir. Bir trans kadınla birlikte olan her erkeğin, trans kadının biyolojik cinsiyetinin “erkek” olduğunu bildiği anda “bittiğini” ve bir daha asla heteroseksüel olarak kabul edilemeyeceğini düşünen Tuna için heteroseksüellik, erkekler arasında boş bir idealden ibarettir.

Öte yandan Alev, cinsellikle cinsiyeti birbirinden ayırmak gerektiğini düşünerek, kendileriyle birlikte olmayı talep eden özellikle pasif müşterilerinin sadece “cinselliklerini” yaşamak istedikleri, cinsel açlıklarını fantezilerle doyumak istediklerine vurgu yapmaktadır. Onların bu isteklerinin onları “erkek” olmaktan uzaklaştırmadığını, birlikte olmaya gelen erkeklerin kendi yanlarından ayrılmalarından hemen sonra “normal” hayatlarına devam ederek “erkekliklerini” devam ettirdiklerini dile getirmiştir. Nitekim

Alev'e göre pasiflik kadına, aktiflik erkeğe özgü değildir; fanteziler çok çeşitli ve değişkendir, bu yüzden bir erkeğin ilişkide pasif konumda olmaktan haz duyması onun cinsel kimliğiyle değil, kişisel “fantezi dünyası” ile alakalıdır.

II.2.4. Bölüm Sonucu

Fuhuş ve seks işçiliği tartışmaları beden, cinsellik ve cinsiyet kavramları üzerinde hararetli görüşlerin beyan edildiği başlı başına kompleks bir içeriğe sahiptir. Ticari seksin zorunlu ya da gönüllü yapıldığı, fuhuş sektöründe yer alanların “tuzağa düşürülen” kurbanlar mı olduğu yoksa bilinçli ve gönüllü aktörler mi olduğu tartışmaları, akademik camiayı fuhşun yasaklanması ve bir meslek biçimi olarak yasallaşması ekseninde iki tarafa ayırmıştır. Bu çalışmada ise, fuhuş ve seks işçiliği, trans kadınların beden ve cinsiyet pratiklerinin yalnızca bir boyutu olarak ele alınmış, gündelik yaşamları ve çalışma hayatlarının anlaşılır kılınmasında başvurulan bir etken olmuştur. Diğer bir deyişle, “fuhuş mu” yoksa “seks işçiliği” mi dikotomisinden kaynaklanan etik ve akademik tartışmaların dışında yer alarak, trans kadın olmanın yaşamsal gerçekliği göz önünde tutularak eleştirel olmaktan ziyade betimsel bir perspektif izlenmiştir.

Seks işçiliği yapan trans kadınlar açısından ticari seks, transfobi temelli nefret suçlarının yoğun olarak işlendiği bir toplumsal düzende eğitim ve iş alanlarından dışlanma sonucu, yaşamı idame ettirebilmek için hemen hemen başvurulabilecek “tek alternatif”tir. Öyle ki, üniversite mezunu olan trans kadınlar bile, diplomalarının açtığı iş kapılarının yüzlerine kapanmasıyla seks işçiliğine yönelmek durumunda kalmışlardır. Bu bağlamda, trans kadınların yaptıkları kendi deyimleriyle “zorunlu” seks işçiliğidir. Fuhuş sektörünün trans kadınlar için zorunlu olduğunu kabul etmekle birlikte, fuhuştan başka alternatifleri olmadıklarını düşünmeleri bağlamında bir “öğrenilmiş çaresizlik” durumu mevcuttur.

Öğrenilmiş çaresizlik, başlangıçta zorlanarak yapılan işin süreçle birlikte sahiplenilmesi ve yapılan işten haz duyulmasına yol açmıştır. Başka bir deyişle, görüşülen kadınlar arasında seks işçiliğini profesyonel bir meslek biçimi olarak sahiplenen ve ücretli emeğe dönüşerek yasalarla güvence altına alınmasını isteyen kadınlar ağırlıktadır. Ancak bu taleplerin trans kadınları ömür boyu seks işçiliğine mahkum bırakarak başka iş alanlarında üretkenlik sağlamalarının önünü tıkadığı, dolayısıyla da bunun yerine seks işçiliğini tek alternatif olarak dayatan iktidar karşısında örgütlenerek yeni iş alanları yaratılmasını talep etmek, trans aktivizminin kazanımları açısından daha faydalı olabilir.

II.3. Ayrımcılık, Transfobi ve Nefret Suçu Mağdurları Olarak Trans Kadınlar

Trans kadınlara yönelik transsfobik tepkilerin ayrımcı ideolojilerden beslenerek her geçen gün artarak nefret cinayetlerine dönüşmesi egemen iktidarın seyirci kalması ve medyanın mağdur aleyhine tarafgir tutumları, trans kadınlara yöneltilen nefret suçlarının “normalleşmesi”ve dahası “meşrulaştırılması”na yol açmaktadır. Medyada LGBTT bireyler ve özellikle de trans kadın ya da travestilere yapılan şiddet içerikli muameleler ve trans cinayetlerine karşı verilen tepki, LGBTT örgütleri dışında kalanlar için tam olarak bir “duyarsız kalma” şeklinde açığa çıkmakta, Butler’in deyişiyle “yası tutulmaya değmez” hayatların “*nasil bu kadar kolay*” yok edildiğini gözler önüne sermektedir.

Görüşülen trans kadınların tamamı, irili ufaklı transfobik saldırılara ve nefret söylemine maruz kalmış, hepsinin bu anlamda hatırlamak istemediği kötü deneyimleri olmuştur. Saldırıların faili kimi zaman kendi aile fertleri, kimi zaman müşterileri, bazen sevgilileri ve çoğu zaman da sokaktaki “sıradan” insanlar olabilmektedir. İstanbul Lambda LGBTT Derneği’nin 2010 yılında İstanbul’da yaşayan trans kadınların sorunları üzerine yaptığı bir araştırmada, trans kadınların uğradıkları fiziksel, sözlü, psikolojik, cinsel ve

sosyal şiddeti en fazla uygulayan ilk üç grup, güvenlik güçleri, müşterisi ve tanımadığı kişiler olmuştur. Mersin’de yaşayan trans kadınlar için de durum bundan pek farklı değildir. Bu kadınlardan biri olan Ece, 2000’li yılların başında Ankara’da belediye tarafından kurulan “A Takımı” adını verdikleri şehri trans kadın ve travestilerden “temizleme” ekiplerini tarafından maruz kaldıkları kötü muameleden kaçmaya çalışırken bir trafik kazası geçirdiğini ve hayatının bir bölümünde yaşadığı olumsuzlukları şöyle paylaşmıştır:

“O zamanlar, belediyenin kurmuş olduğu ‘A takımı’ vardı. A takımı da gündüz belediyede normal bir işçi olarak çalışıp, akşamleyin mesaiden sonra ellişer milyon yevmiye ile tuttıkları işçilerden oluşuyordu. İşte kadına benzeyen erkeğe, erkeğe benzeyen kadına, el ele tutuşan, içki içeni görürseniz dövün, öldürün diye kurmuşlar. Bir gün çarka çıkarken beş tane kar maskeli bize saldırdı. Ben de canımı kurtarmak için kaçtım, orta refüje kadar koştum. Arkama bir baktım koşarak geliyorlar. Ben mecbur kaldım, yani o sallama satırlarla bana vurmaktansa ben kendimi aracın üstüne attım, bile bile atladım. Kendime geldiğimde vücudumun her yeri platinliydi. Sekiz ay yatakta kaldım” (*Ece, 45 yaşında, ilkokul mezunu, LGBTT aktivisti*).

Ece’nin paylaştıklarından anlaşılan, iktidar mercilerinin bizzat nefret suçu işledikleridir. Belediye öncülüğünde kurulan bu ittifakın en temel iştirakçılarının, hakim iktidar ideolojisi ve kolluk kuvvetleri olduğunu tahmin etmek hiç de zor değildir. Nitekim, 2006 yılında Ankara Eryaman ve Esat’ta travesti ve trans kadınlara karşı kitlesel nefret söyleminin “ahlak bekçileri” tarafından toplumun huzuru ve refahı uğruna yapıldığı imajı, saldırıların halk tabanından da destek görmesini sağlamıştır.

Yine Ece’nin paylaştığı bir diğer deneyimde, oturdukları yerin yakınında yer alan “muhafazakar” ideolojiye sahip bir dersane öğrencilerinin, gece yarısı ellerinde sopalar ve taşlarla kapılarına dayandıklarını anlatmıştır. Saldırganları mahkemeye veren Ece, şikayetini “bazı durumlardan dolayı” geri çekmek “zorunda” kaldığını dile getirmiştir.

Bu tepkileri meşru gösteren en büyük sebep, trans kadınların çalışma alanı olan seks işçiliğidir.

Ece'nin paylaştıkları transfobik nefret söyleminin en somut ve temel görünümünden birini anlatmaktadır. Trans kadınlara yöneltilen bir diğer damgalayıcı dışlama biçimi, herhangi bir suçtan karakolluk olduğunda suçlunun “daima” kendisi olduğuna yönelik inançtır. Bu algının yaratıcısı medyada sunulan saldırgan travesti ve trans kadın “dehşeti”ni kalıplaştırarak sunan yanlı “gösteri” odaklı haber sunumlarıdır. Travesti kimliğinin “sıradışı” bir kimlik tasviriyle ötekileştirici bir söylemle toplum nezdinde “kabul edilemez”, “tahammül edilemez” biçiminde marjinalleştiğini dile getiren Yurdigül (2008), travestilerin ekranlardan sunulan haliyle fuhuş yapan, karşılıklarına çıkan herkese saldıran, yaptığı işten çok para kazanan ve bu yüzden başka iş yapmak istemeyen olarak tasvir edildiğine dikkat çekmektedir. Böylesi bir yaklaşımın travesti ve trans kadınlara yönelik önyargıları güçlendirerek, ayrımcı ideolojik nefret söylemlerini daha da keskinleştirdiğini, saldırıların gittikçe daha fazla “meşru” kılındığı bir toplumsal söz birliğine vardırıldığını belirtmek gerekmektedir.

Yaratılan olumsuz imajın kendilerine eksi değer olarak geri dönüşü üzerine bir örnek veren Alev, birlikte olduğu bir müşterisinin kendisini cüzdanını çalmakla suçladığını, karakolda ise cüzdanı çaldığına dair peşin ve kesin bir hükümlerle sorguya çekilerek kötü muameleye maruz kaldığını dile getirmiştir. Çünkü “fuhuş yapan” bir trans kadın ya da travesti her türlü “ahlaksızlığı” yapabilme potansiyeline sahip bir makinesi olarak anlamlandırılmaktadır. Bu yüzden, birlikte olduğu müşterisini gasp etmek “fuhuş yapan” bir travesti ya da trans kadın için hiç de uzak ihtimal değildir. Goffman'ın dediği üzere (2014), söz konusu toplumsal olarak “damgalanmış” bir kategori olarak trans kadınlar olduğunda, “bir kusuru temel alarak geniş bir kusur yelpazesini yakıştırma

eğiliminde oluruz”. Nihayetinde bu önyargı, trans kadınların haksızlığa maruz kaldıklarında kolluk kuvvetleri ve hukuk sisteminin dahi yanlarında olmadığına dair bir öğrenilmiş çaresizlik durumuna saplanıp kalmalarına, şikayet ettikleri mercilerin de transfobik eğilimli olduklarına yönelik inançları ise onları resmi yollarla hak aramaktan vazgeçirmektedir. Kaos GL Derneği'nin 2013 yılına ait transfobi ve homofobi temelli nefret suçlarına yönelik raporda da belirtildiği üzere, transfobik ve homofobik şiddet mağdurları ya da tanıkları yargıya, insan hakları kurumlarına veya hükümete ait diğer şikayet mekanizmalarına başvurmaktan kaçınmaktadırlar (Kaos GL, t.y.) Bunun sebebi, şiddete uğrayan LGBTT bireylerin kimliklerinin ifşa edilmesinden ya da tekrar mağdurlaştırılarak benzer travmaları yeniden yaşamaktan çekinmeleridir. Karşılaşılan kötü muamale sonrası medyada “travesti terörü” olarak sunulan gösterilerin arka planındaki öfke patlamasının çoğu zaman çaresizlik ve yalnızlığın dışavurumu olabileceği üzerine düşünülmelidir.

Öte yandan, aile bireylerinden başlayarak toplumun bütün kesimlerine yayılan transfobi temelli ayrımcı söylemler, trans kadınların evlerini terk ederek yalnızlaşmalarına ve “yabancılaşma”larına yol açmaktadır. Marjinalize edilen bir yaşamda, şiddetin en uç biçimlerine maruz kalınan bir çalışma yaşamında [seks işçiliği] ve yoksun bırakılan sosyal onaya duyulan ihtiyaçtan kaynaklı, birçok trans kadının yaptığı gibi görüşülen trans kadınlar da en az bir kere intihara teşebbüs etmiş ve birkaçı da uyuşturucu madde kullanımında bulunmuştur. Trans kadınların intihar eğilimleri ve madde bağımlılıkları sıradan bir insanın “zaafiyetinden” çok daha öte anlamlar içererek, koca bir toplumun ve sistemin “dışına itilen” bir altkültürün “tepkisi” olarak yorumlanmalıdır.

Toplumsal dışlanmışlığın bir diğer boyutu, trans kadınların kendi tabirleriyle “aşırı derecede” inançlı olmalarında görünür kılınmaktadır. Görüşülen kadınlardan Tuna

dışında hepsi, dini ve manevi eğilimlerinin güçlü olduğunu, yaşadığı bütün olumsuzluklar karşısında kendisini tek anlayan olarak Tanrı'ya sığındıklarını ifade etmişlerdir. Her ne kadar yaptıkları işten dolayı kendilerini kimi zaman “günahkar” hissetseler de, toplumsal dışlanmışlıklarını dini ve manevi inançlarına sığınarak “katlanılır” kılmaya çalışmaktadırlar.

Trans kadınlarına yönelik nefret cinayetleri, transfobik tepkilerin “yası tutulmaya değmez” hayatlara nasıl bir ideolojik söylemle “kolayca” son verebildiğini düşündürmektedir. “*Nasıl bu kadar kolay*” sorusu, “herkes alanı”nın kırmızı çizgilerini ihlal etmiş bir trans kadının “saldırgan normallik” tarafından “haklı imha”sı ve imhanın gerekliliğine dair bir toplumsal konsensüsün “sessizliği” karşısında “anlamsız” kalmaktadır. Trans bireylere yönelik nefret suçlarını, toplumsal stresin dışı vurulma aracı olarak tanımlayan Tuna, bazı cinayet ya da saldırıların sırf “rahatlamak” için yapıldığına, trans kadınların bu yolla “günah keçisi” konumuna sokulduklarına vurgu yapmaktadır.

Trans kadının ötekileştirilmesi, onun "sosyal açıdan tamamen kabul görme vasfından men edilmiş birey" (Goffman, 2014) olarak damgalanması şeklinde vuku bulmaktadır. Sosyal açıdan kabul görmemesinin en temel sebebi, öncelikle “erkekliğin prestijine” getirdiği zeval, öte yandan, kadınların ikincil konumunu güçlendirdiği düşünülen “fuhuş” piyasasındaki varlığıdır. Transfobik tepkiler kimi zaman, geceleri cinsel arzularını doyurmak için “kullandıkları” trans kadınları, gündüzleri “erkekliklerini” kanıtlamak amacıyla aşağılayan, hakaret eden ve şiddet gösteren “sözde” heteroseksüel-hegemonik erkeklerin “ikiyüzlülüğü” olarak okunabilir. Burada, transfobi, Göregenli'nin de vurguladığı üzere, “heteroseksüel maskülenliğin” simgesel ve biçimsel bir aracı olarak işlev görmektedir. Nitekim, bu formülasyona göre bir erkek ne kadar homofobik ve transfobikse, o kadar “heteroseksüel”dir.

Görüşülen kadınlar arasında cinayet teşebbüsüne maruz kalan olmamakla birlikte, müşterisi tarafından kaçırılarak gasp edilen, pazarlığa uymadığı gerekçesiyle şiddet uygulanan, ilişki sonrasında ücreti verilmeyen trans kadınlar mevcuttur. Öte yandan, bir trans kadınla birlikteliğinden pişmanlık duyan bazı erkeklerin saldırılarına da zaman zaman maruz kaldıklarını belirten trans kadınlar, bazı erkeklerin ise herhangi bir tanıdıklarına yakalanmaları sonucunda “ben onu kadın sandım” miti ile kendilerine karşı şiddete başvurarak, “erkekliğini” ispat etmeye ve erkeklik imajını korumaya çalıştığını dile getirmektedirler. Bu anlamda, eşcinselliğini bastıran “sözde” heteroseksüel erkekler için etkili bir “kamufle” aracı olarak trans kadınlar, hegemonik erkekliğin “ikiyüzlü” olabilme lüksüne sahip olduğu bir fırsat olarak değerlendirilmektedir. Mersin’de seks işçiliği yapan trans kadınlardan biri olan Cansu, iki kere nefret cinayetine maruz kalmış, her iki defa da yaşama tutunmayı başarmıştır. Cansu’nun nefret cinayetine maruz kalma sebebi, kandil ve dini bayramlarda bile fuhuş yaparak “günah işlemeye” devam etmesi olarak basına yansımıştır. Cansu’nun failleri muhtemelen, “haklı imha”yı gerçekleştirmek üzere gerçekleştirdikleri saldırılara “mukaddes” bir anlam yükleyerek, topluma derin bir nefes aldıracaklarını düşünmektedirler.

Trans bireylerden hoşlanmamanın toplumun bütün katmanlarında görünür olması, yakın zamana kadar gey ve lezbiyenlerin öncülüğünde kurulan ve trans bireyleri, özellikle de trans kadınları ötekileştiren LGBTT örgütlerinin bile “transfobik” tepkiler vermesiyle berraklaşmaktadır. LGBTT Hareketi’nde egemen-heteroseksist kadınlık ve erkekliğe dayalı cinsiyet düzenini yeniden ürettiği, iktidarın bedenler üzerindeki denetimini ve kadınların dezavantajlı konumlarını pekiştirdiği düşünülen fuhuş sektöründe yer aldığı, dahası entelektüel bilgi birikiminin eksik olduğu yönünde eleştirilen trans kadınlar, Tuna’nın da ifade ettiği gibi, uzun yıllar boyunca LGBTT bireylerin de “ötekisi” olmuş, bu

sebeple de trans kadınlar ve travestilerin sorunlarına odaklanan bağımsız platformlar oluşturmuşlardır. Ancak, LGBTT Hareket içinde “queer” anlayışın egemen olmaya başlamasıyla, çemberin dışına atılan marjinal cinsellikler gibi trans kadınlar ve travestiler de sahiplenilmiş, LGBTT Hareket egemen cinsiyet düzenine karşı “yekvücut” olmayı başarabilmiştir.

Trans bireylerin diğer marjinal cinselliklere göre daha “itici” bulunması, bedensel görünülerinin “saklanamaz” oluşuyla yakından alakalıdır. Nitekim, sokakta yürüyen sıradan bir vatandaşın gördüğü trans kadın “arada kalmış cinsiyet” olarak kadın ya da erkek olduğuna “karar verilemez” olanı temsil etmektedir. Bu sebeple, ilk bakışlar her zaman teşhir edici ve rahatsız edicidir. Trans kadınlar, ikili cinsiyet düzeninin erkekliği yücelttiği egemen söylemde, Laure Murat'ın dediği gibi (2012), daha uzun süre öteki, yabancı, tuhaf, garip olarak kalacaktır; 'kadınsı erkek' ve 'erkeksi kadın' asıl cinsiyetleri ne olursa olsun, daima 'yerinin dışında', olumlu heyecandan çok duygusal rahatsızlık uyandıran figürler olmayı sürdürürler. Ancak, bu sürecin uzun sürmesi, heteronormatif cinsiyet düzeninin dışında yer alan cinsiyet ve cinselliklere karşı duyulan cinsel önyargılar, homofobik ve transfobik tepkiler ve nefret suçları ile mücadele etmenin anlamlılığı ve gerekliliğinin önemini azaltmaz. Tam tersi, uzun zaman alacak bir mücadelenin, görünür olmak, kendi yaşam pratiklerini “normal” olanlarla paylaşmak, kimliğini ve varoluşunu kabul ettirmek için “heteroseksüelleri” eninde sonunda “gökkuşağı” renginde bir dünyaya ikna etmesi kaçınılmazdır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışmada Mersin kenti merkezinde ikamet eden on trans kadına ulaşılarak, trans kadınların egemen cinsiyet düzeni ile çatışan ve uzlaşan noktaları bağlamındaki cinsiyet, kimlik ve beden inşaları ve cinsellik algıları araştırılmıştır. Bu çalışma, heteronormatif bir toplumsal cinsiyet düzeninde sorgusuzca biat edilmiş cinsiyet ve cinselliğe dair normların dayatmacılığı karşısında “aykırı” beden ve cinsiyet inşaları ile var olma ve kimlik mücadelesi sürdüren “trans kadınlara” odaklanmıştır. Ataerkil bir cinsiyet kültüründe trans kadın olmak, ataerkilliği kutsayan ve ondan beslenen hegemonik erkeklik söyleminden kovularak doğrudan “öteki” konumuna indirgenmeye maruz bırakılma riski taşımak demektir. Nitekim, trans kadının “erkekliğin nimetlerinden” ve saltanatından vazgeçip, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinde “erkeklik”ten daha aşağı bir konumu olan “kadınlığı” tercih etmesi, onun erkekliğin prestijine zeval getiren bir “günah keçisi” olarak damgalanmasının en “geçerli sebebi”dir. Ancak, bu yolla erkeklikten “dışlanan” trans kadınlar, egemen cinsiyet düzeninin “ikiyüzlülüğü” karşısında kadınlığa özgü cinsiyet rollerinin icrası bağlamında yeniden içeriye davet edilerek “içerilir”. Bu bağlamda, trans kadınların cinsiyet inşasının kültürel zemini olarak egemen cinsiyet düzeni “paradoksal” bir konuma sahip olarak, trans kadınları bir yandan dışlarken öte yandan içermektedir. Aynı anda hem dışlanan hem de içerilen trans kadın kimliği, trans aktivist Ganimet’in dile getirdiği üzere, “trans-blender” yani “toplumsal cinsiyet karıştırıcısı” olarak değerlendirilebilir. Nitekim, egemen cinsiyet düzeninde hem erkeklik hem de kadınlıkla kuşatılan trans kadın, çareyi her iki cinsiyetten izler taşıyarak bütünleştirmekte bulmuştur.

Trans kadınların cinsiyet inşası, beden, kimlik ve cinsellik algıları üzerinden şekillenmektedir. Trans kadın kimliği, şu andaki konumu itibariyle LGBTT Hareket içindeki trans aktivizmi sayesinde “politik” bir nitelik taşımaktadır. Politik trans kadın

kimliği, trans aktivizminde yer alsın ya da almasın, “queer” duruşları bağlamında, egemen cinsiyet ideolojisine özü itibariyle meydan okumakta, iktidarı zora sokan cinsiyet inşaları “özü itibariyle” kendiliğinden gelen bir politik karşı duruşu beraberinde getirmektedir. Bu yüzden görüşme yapılan trans kadınların çoğu her ne kadar kendilerini aktivist olarak tanımlamasalar da, “normalizasyon toplumu”ndaki “marjinalize edilen” konumları itibariyle politik bir özne konumundadırlar.

Trans kadın kimliği, her ne kadar kendiliğinden bir karşı duruşu beraberinde getirirse de, cinsiyet inşası bağlamında kadınlığa özgü sayılan toplumsal cinsiyet rollerine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Trans kadınların “yanlış bedende doğdukları” gerçeği, onların cinsiyet inşasında Butler’in dediği gibi (2008) “toplumsal cinsiyet bozanlık” yaparak biyolojik cinsiyetlerden beklenen “erkeksi”liğin tersine “kadınsı” cinsiyet rollerini özümsemeleriyle sonuçlanmaktadır. Nitekim trans kadınlar, egemen cinsiyet düzeninde erkekten beklenen cinsiyet rollerini icra etmek yerine, kadınlığa özgü cinsiyet rollerini özümseyerek sosyalleşmektedir. Bu bağlamda, çocukluktan bu yana kadınlığa özgü cinsiyet rollerini yaşamsal kılarak sahip olduğu biyolojik erkek bedenini “kadınsılaştırmak” anlamında, cinsiyet kültüründe sosyal cinsiyet rollerini edinen her bireyin cinsiyetini “performe etmesi” gibi, trans kadınlar da “kadınlık” pratiklerini icra ederek “performatif” bir cinsiyet inşasına sahiptirler. Trans kadın kimliği, çocuklukta erkek cinsi ile değil de “hemcinsi” olarak gördüğu kadın cinsiyeti ile özdeşleşme ile başlar, aileden kopuş sonucunda büyük şehirlere göçle girilen ortamlarda olgunlaşarak, yaşam boyu devam edecek bir cinsiyet inşasına dönüşür. Cinsiyet inşasında önemli bir konumu işgal eden bedensel dönüşümleri, biyolojik anlamda sahip olunan eril bedeni “dişile özgü” kılmak amacıyla estetik operasyonlar ile mümkün kılınmaktadır. Görüşülen kadınların hemen hemen hepsi, çeşitli estetik müdahaleler geçirmiş ve “feminen” bir görünüşe sahip,

günlük hayatta olmasa da çalışma ve gece hayatlarında “abartılmış” bir dişiliğe vurgu yapmaktan hoşlanan kadınlardır.

Trans kadınlar, belirli noktalarda hakim cinsiyet kültüründen dışlanmakta, bazı noktalarda ise egemen cinsiyet düzenine içermektedir. Örneğin, “erkeklikten” vazgeçerek “kadın” olmaya yönelmeleri bağlamında cinsiyet kültürünün “şımarık çocuğu” olan hegemonik erkeklikten dışlanırken; bir başka açıdan ait olduklarını hissettikleri kadın kimliğine özgü cinsiyet rollerini “sorgusuzca” kabul ederek vurgulanan dişilik ve baskı altında tutulan kadınlık icralarıyla ataerkil cinsiyet kültürüne dahil olurlar. Görüşülen trans kadınların “kadınlık” tanımları, çoğunlukla geleneksel kadın profilinde, “kocasının” kanatları altında tasvir edilmiştir. Partnerleriyle ilişkileri, karşı tarafın isteklerine odaklı, birlikte oldukları kişileri mutlu ve memnun etme temeli üzerinde şekillenmektedir. Seks işçisi olsalar da, gönül ilişkilerinde çoğunlukla “tek eşli” olan trans kadınların aşk, sevgi, fedakarlık temelli yaklaşımları, partnerlerin suistimaliyle sonuçlanmaktadır. Ailesi, sosyal çevresi ve toplumsal biraradalıktan dışlanan trans kadının kendisini sevdiğine inandığı erkeğe bağlılığı ve fedakarlığı, karşısındaki partneri “ne oldum delisi”ne döndürmektedir. Trans kadının seks işçiliği yaparak türlü zorluklarla kazandığı maddi geliri üstünde bile söz hakkına sahip olan erkekler, kimi zaman sözlü, psikolojik ve fiziksel şiddet uygulamakta, kendisine bağlanan kadını duygusal açıdan sömürmektedir. Görüşülen trans kadınlardan anlaşıldığı kadarıyla, bu muameleyi çoğu trans kadına katlanılır kılan şey, trans kadının “yalnızlığı”dır. Zorlu bir yaşam mücadelesinin öznesi olan kadınlar, yorulduklarında kaygısızca “başlarını dayayabileceği bir omuza” ihtiyaç duyduklarından kaynaklı, bütün olumsuzluklarına rağmen kimi zaman bir çift güzel laf için ilişkilerinde yaşadıkları sorunları tolere etmeyi tercih etmektedirler. Öte yandan, bir trans kadın için erkek partner, psikolojik anlamda “kadınlığının” onaylanması anlamına da gelmektedir. Nitekim erkek

partnerin bedensel, cinsel ve görsel olarak doyumunu ve tatminini dillendirilmesi trans kadının benlik saygısı ve özgüvenine katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda duygusal-romantik ilişkileri, trans kadınların cinsiyet inşalarında rol oynayan önemli bir etkidir.

Trans kadın bedeni, görüşülen kadınların trans geçiş süreçlerini tamamlamamış olmalarından dolayı heteronormatif düzenin “kadın” ve “erkek” şeklinde kategorize edilen kavram katılığına dayalı dikotomik cinsiyet ayrımının sınırlarını zorlamaktadır. Egemen cinsiyet düzeninde erkeğin penisle, kadının vajina ile özdeşleştirildiği kalıplaşmış algıyı, eril ve dişil öğeleri birarada taşımasından ötürü yerle bir etmektedir. Son zamanlardaki trans aktivizmi ve “ayrık” cinsellikleri kucaklayan Queer anlayış, transeksüellerin egemen düzene dahil edilebilmek uğruna muhakkak cinsiyet değişimi yapmalarını gerekli bulmaz. Nitekim, “kadın olmak” ya da “erkek olmak” sahip olunan cinsiyet organlarından bağımsız bir şekilde kişinin kendini nasıl tanımladığına bağlı olarak şekillenmektedir. Bu bağlamda “*penisi olan bir kadın*” imgesi, “kadın olmanın” önünde bir engel olarak algılanmaktan öte, “kadın” ve “erkek” kategorilerinin sınırlarını aşındıran “queer” bir duruş sergilemektedir. Başka bir deyişle, trans kadın bedeni, Bauman’ın deyişiyle modern toplumların her şeyi yerli yerine koymayı hedefleyen “dosya dolabı” idealinde kategorilendirilemeyen, “karar verilemeyen”, kavramları aşındıran, dosya dolabında hangi rafa konulacağı kestirilemeyen “müphem” bir nitelik taşımaktadır. Müphem olan, toplumsal düzende her zaman “rahatsız edici”dir. Bu anlamda “kadın” ya da “erkek” olduğuna karar verilemeyen trans kadınlar, sahip oldukları müphem niteliklerden bir nebze de olsa “arındırılmak” adına cinsiyet değişimine zorlanmaktadır. Bu zorlamanın altında yatan mesaj, “arada kalana” olan tahammülsüzlüktür. Kendini bir kadın olarak tanımlayan bir erkeğe dayatılan, mutlak suretle ameliyat olarak cinsiyet geçişini tamamlaması “gerektiği”dir. Bir trans erkek ve aktivist olan İlksen Gürsoy’un dikkat çektiği gibi (2013),

“geçeceksen tam geçeceksin, arada kalmaya müsaade yok” dayatması, çoğu trans bireyin topluma kabul edilmek için cinsiyet geçişini mecburi görmesine yol açmaktadır. Görüşülen trans kadınlar arasında cinsiyet geçişini tamamlayıp pembe kimliğe sahip olmayı isteyenler olduğu gibi, kendisini kadın olarak tanımlayabilmesi için ille de cinsiyet değişimine ihtiyaç duymadığını belirtenler de olmuştur. Trans kadının bu “müphemliği” onun bedensel varoluşu bağlamında kendiliğinden “politik özne” konumunun sebebi olarak değerlendirilebilir. Söz konusu müphemlik, olumsuz bir içerik taşımaktan öte içinde bulunduğumuz zamanların “ruhuna” uygun bir duruştur.

Bu çalışmadan çıkarılabilecek en temel sonuçlardan biri, cinsiyet mefhumunun değişmez, sabit, net kategorilere ayrılarak “kadın” ve “erkek” şeklinde dikotomilere bölünmesinin, günümüz dünyasının cinsiyet ve cinsellik çeşitliliğini kapsamakta yetersiz kaldığıdır. Bu çalışmanın öznesi olan trans kadınların bile kendi aralarında çok katmanlı ve değişken olduğu gerçeğinin karşısında, bütün dünyanın “kadınlar” ve “erkekler” olarak iki temel kategoriye indirgenmesi, kadın ve erkek olmanın ötesindeki cinsiyet ve cinsellikleri görmezden gelmektedir. İçinde yaşadığımız dönemde, siyaset, ekonomi, hukuk, aile gibi en temel toplumsal kurumlarda bile Giddens’in ifadesiyle (1990/2010) “cehennem kamyonu”nu andıran bir kavram kargaşalığı yaşanmakta iken, beden, cinsiyet ve cinselliğe dair kutsallıkların aşındırılması kaçınılmazdır. Günümüzdeki cinsiyet pratikleri katı bir ayırımla kadına ve erkeğe özgü şeklinde kategorize edilmek bir yana, tam tersi kadınlık ve erkekliğin birarada işlendiği ve yorumlandığı “melez” cinsiyetler açığa çıkmaktadır. Bunun için ille de LGBTT birey olmaya da gerek yoktur. Heteroseksüel bireyler de, içinde yaşadığımız çağda Baudrillard’ın vurgu yaptığı şekilde (1987) “cinsel farksızlık oyunu” içinde çoğu zaman “cinsi belirsiz” imgelere sahiptir. Kadın ve erkeğe özgü sayılan cinsiyet

imge ve göstergeleri her iki cins için de kullanılabilir bir niteliğe bürünerek “unisex” içeriklere bürünmüştür.

Postmodern dönem olarak kabul edebileceğimiz bu dönemde modernizmin “öteki” olarak hasır altı ettiği, çemberin dışına ittiği, görmezden geldiği, yok saydığı, yok etmeye çalıştığı bütün “hortlakların” dirilmesine ve görmezden gelinmenin acısını çıkarırcasına var olma ve ırk, etnik köken, sınıf, cinsiyet, cinsel yönelim temelli kimlik mücadelesi verdiği tanıklık etmekteyiz. Heteronormatif düzenin kutsiyet atfettiği değerler silsilesinden nasiplenemeyen, Butler’in ifadesiyle “heteroseksüel matrisin dışında yer alan” LGBTT bireyler ve bu çalışmanın öznesi olan trans kadınlar, dönemin sağladığı politik iklimin elverişliliğini kullanarak “siyah” ve “beyaz”dan ibaret sayılan dünyada “gökkuşağı” renkleriyle “biz de varız” demektedir.

Kimlik temelli mücadeleye olanak tanıyan politik zemin, 1950’lerde Gey Hareketi üzerine yorum yapan D’Emilio’nun da belirttiği üzere, bir yandan marjinalize edilen cinsiyet ve cinselliklere var olma imkanı tanıırken, öte yandan da bugüne kadar saklanan “aykırı” cinselliklerin ifşasıyla homofobik ve transfobik ayrımcı söylemleri ve nefret suçlarını üzerine çekmektedir. Açığa çıkmak, heteroseksizmin kutsandığı cinsiyet düzeninde Girard’ın ifadesiyle “günah keçisi” olarak şimşekleri üzerine çekme riskini her zaman taşımaktadır. Görüşme yapılan trans kadınların hepsi transfobik fiziksel, psikolojik ve sözlü şiddete maruz kaldığını, toplumdaki “sıradan” insanların kendilerini “düzenbozucu” olarak gördüklerini dile getirmişlerdir. Trans kadınları normalizasyon toplumundan dışlayan bu algı, “Yurdigül’ün belirttiği üzere (2008), “herkes alanı”nın kırmızı çizgilerini ihlal etmekle suçlanan trans kadınları “öldürmeye” varan nefret cinayetlerinin temelidir. “Düzenbozucu” damgasıyla toplumun ötekisi olarak konumlanan trans kadınların Butler’in belirttiği üzere “yası tutulmaya değmez” hayatlarının “ölüm”le

sonlandırılması, kimseyi şaşırtmamakta, kimsenin tepkisini çekmemektedir. Mersin’de seks işçiliği yapan Cansu isimli trans kadının 2014 Temmuz’unda silahlı transfobik nefret suçuna maruz kalması, trans kadınların egemen cinsiyet düzeninde Agamben’in vurgu yaptığı üzere “kutsal”ın selameti uğruna feda edilen “kurban”lar olarak görüldüğünü açığa çıkarmakta, ölümlerle cezalandırılmaları “haklı imha” olarak kabul görmektedir. Atuk’un ifadesiyle “saldırgan normallik”, olması gerekene uymayan “düzenbozucu”ları düzeni yeniden sağlayarak kutsalın selametini koruduğu algısıyla “haklı imha”yı meşru kılmaktadır. Bu bağlamda, “haklı imha”nın en temel gerekçelerinden biri, “erkek olmayı becerememiş”, ve “erkekliğin nimetlerinden yararlanamamış” trans kadınların “hegemonik erkekliğin prestijine” getirdikleri zevaldir. Trans bireyler içinde trans kadınların trans erkeklere nazaran daha fazla nefret suçuna maruz kalmasının sebebi, erkekliğin yüceltildiği bir toplumsal cinsiyet kültüründe idelize edilen erkekliğe “kadın görünümündeki bir erkek” olarak zarar verdiğine yönelik algıdır. Nitekim, ataerkil cinsiyet kültüründe “erkek gibi kız/kadın” olmak olumlu ve yüceltilen bir içeriğe çağrışım yaparken, “karı gibi erkek/kıvırtmak” deyimini doğrudan olumsuz ve aşağılayan bir anlama işaret etmektedir.

Görüşme yapılan trans kadınların beyanlarından anlaşıldığı kadarıyla, transfobik tepkilerin en fazla “müşterileri” arasında yaygın olduğu söylenebilir. Seks işçiliği yapan trans kadınlar, kendilerine gelen müşterilerin büyük çoğunluğunun cinsel ilişkide “edilgen” olmayı tercih ettiklerini dile getirmişlerdir. Bu kaba istatistik, kutsanan hegemonik erkekliğin ikiyüzlülüğü ve çelişkileri hakkında ipuçları verebilir. Heteroseksizmin tek ve en doğru cinsel yönelim olarak dayatıldığı heteronormatif cinsiyet düzeninde, “eşcinsel olmaktan” ve “ifşa edilmekten” korkan erkekler “gizli eşcinselliğe” en yatkın bireylerdir. Nitekim, görüşülen trans kadınlardan Tuna, trans bir kadınla birlikte olan bir erkeğin olsa olsa “sözde heteroseksüel” olabileceğini dile getirmiştir. Trans

kadınlar, kendilerine gelen müşterilerin talepleri doğrultusunda erkekler arasında gizli eşcinselliğin oldukça yaygın olduğunu ifade etmişlerdir. Erkeğin trans kadını seçmesinin bir diğer nedeni ise, eşcinsel arzularını tatmin etmek isteyen bir erkeğin, olası bir yakalanma durumunda birlikte olduğu trans kadını “gerçek kadın” sandığı bahanesini kullanabilecek olmasıdır. Gece hiçbir “gerçek kadın”dan alamadığı cinsel tatmini sağladığını itiraf eden “ikiyüzlü-sözde heteroseksüel” erkek, gündüz sokakta yürüyen trans kadını aşağılayarak ve hakaret ederek “erkekliğini” pekiştirme telaşındadır. Başka bir deyişle, homofobi ve transfobi, hegemonik erkekliğin yeniden üretilmesinde ve “sözde” heteroseksüellerin kendilerini kamufle etmelerinde en işlevsel ideolojik araçlardan biri olarak yorumlanabilir.

Transfobik temelli ayrımcı söylemlerin toplumsal biraradalığın dışına ittiği trans kadınların eğitim ve istihdam olanaklarından mahrum bırakılmaları çalışma alanı olarak “seks işçiliğini” zorunlu kılmaktadır. Egemen eril iktidarın kadın bedeni ve cinselliğini sömüren ve bedenine yabancılaştıran seks endüstrisi içindeki fuhuş pazarının kadınları cendereye sıkıştıran egemen söylemi yeniden ürettiğini düşünmekle beraber, bu çalışmada trans kadınlara “seks işçisi” denilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Ticari seksin, kapitalistleşen seks endüstrisi içinde kadın ve erkek cinselliğini pazar ekonomisinde bir “alışveriş nesnesi”ne dönüştürdüğü bir gerçek olmakla beraber, trans kadının “cinselliğini” pazarlamasının farklı öznel ve toplumsal dinamikleri mevcuttur. Nitekim, seks işçiliği, Berghan’ın da vurguladığı üzere (2013) bir trans kadının önüne sunulan birçok seçenektan biri değil, “tek seçenek”tir. Bir başka deyişle, heteronormatif cinsiyet düzeninden dışlanarak “herkes alanı”ndan kovulan trans kadın için seks işçiliği “alternatifsizlik”ten doğan “zorunlu” seks işçiliğidir. Nitekim, uygulanan sosyal baskıdan dolayı genellikle ailesi ve sosyal çevresini terketmek zorunda kalan trans kadınların göç

ettiği metropoller, daha sistematik ve kitlesel bir baskı ile karşı karşıya kalmalarını beraberinde getirmektedir. Yeni bir yaşam umuduyla geldikleri yerlerde umduğunu bulamayan, bireylerin ve polis şiddetinin ortasında kalan trans kadınlar, sahip oldukları üniversite diplomalarını ya da mesleki becerilerini kullanarak para kazanmak için başvurdukları kapılardan kovulmaları sonucu hayatta kalabilmek için tek semayesi olan bedenini kullanmak durumunda bırakılmaktadır. Başlangıçta “zorunlu” olarak girilen bu ortam, zamanla benimsedikleri, özümstedikleri ve bir “meslek biçimi” olarak gördükleri bir profesyonelliğe dönüşmektedir. Bu bağlamda, “fuhuş” ve “seks işçiliği” ayrımından doğan “zorunlu” ve “gönüllü” kavramlarının trans kadınlar söz konusu olduğunda içiçe girdiği sonucuna varılabilir. Şimdilerde trans aktivizminin en hararetli talebi olan seks işçiliğinin yasal güvence altına alınarak bir meslek ve emek biçimi olarak tanımlanması, başlangıçtaki zorunluluğun zamanla özümşenerek “gönüllüğe” dönüşmesinden ileri gelmektedir. Trans kadınların talepleri Berghan’ın dile getirdiği gibi (2011), eğitim ve istihdam alanlarından transfobik tepkilerle dışlanmadıkları bir dünya mümkün olana kadar, kaçırılma, darp edilem, gasp edilme, taciz ve tecavüz ve hatta cinayet risklerini taşıyan olumsuz çalışma koşullarının iyileştirilmesi yönündedir. Görüşülen kadınlar arasında seks işçiliğini severek yaptığını ve koşullarının iyileştirilmesini talep eden kadınlar yoğunluktadır. Seks işçiliğinin güvenceli bir çalışma biçimine dönüşerek yasalaşmasının, kısa vadede seks işçilerin can güvenliğini sağlayacağı kesindir. Ancak, seks işçiliğinin bir emek biçimi olarak tanımlanması, seks işçisi olarak çalışan kadınları ticari seksin pazar ilişkilerine mahkum kılma ve o sektöre hapsedme olasılığı da taşımaktadır. Kendisini “zorunlu” seks işçisi olarak tanımlayanlar olmakla birlikte, bu çalışma biçimini profesyonel bir meslek olarak görüp başka alternatifleri olsa dahi seks işçiliği yapmayı tercih edeceğini belirten görüşmeciler de olmuştur. Trans kadınların “başka alternatifleri” olsa dahi yine de seks

işçiliğini tercih etme yönündeki istekleri, yaygın kanaatin aksine bu sektörde “kolay para” kazandıkları için değil, trans kadınlık ve seks işçiliğine dair “habitus”u kolayca terk edememekten kaynaklanmaktadır. Nitekim, toplumsal dışlanma sonucunda bir “altkültür” haline gelerek metropollerde yaşam alanı oluşturmaya çalışan trans kadın habitusu, birtakım gündelik yaşam pratiklerinden örülü yaşam tarzına tekabül etmektedir. Nasıl ki, yıllarca mühendislik yapan birinden bir anda bütün mesleki becerileri ve geçmişteki iş deneyimlerini bırakıp doktor olması beklenemezse, aynı şekilde yıllarca seks işçiliği yapmış bir trans kadının yeni bir yaşam ve iş alanine kolayca entegre olması beklenmemelidir. Seks işçiliğini gönüllülüğe çevirmiş trans kadınların varlığı göz önünde bulundurularak trans kadınların seks işçiliğinden ticari seksten çekilmesi söz konusu olamaz. Ancak, istihdam alanlarından dışlanma sonucu zorunlu seks işçiliği yapıp, yaptıkları işten memnuniyet duymayan trans kadınlar için de ileri de başka çalışma alanlarına yönelmelerini sağlayabilmek için birtakım teşvik edici imkanlar yaratılmalıdır. Örneğin, trans kadınlara tek alternatif olarak dayatılan seks işçiliğini istemeyen trans kadınlar için devlet politikaları güvencesinde “dezavantajlı” grup kabul edilerek istihdam ve mesleki eğitimde “pozitif ayrımcılık” ilkesi uygulanabilir. Bu proje, hem iktidarın “fuhuş yaptıkları” gerekçesiyle polis şiddeti ve toplumsal baskıyı hak gördüğü algıyı değiştirme, hem de trans kadınların “zorunluluktan” kaynaklı olduğunu vurguladıkları seks işçiliğine alternatif oluşturmaya olanak sağlayabilir.

Bu çalışmada trans kadınların cinsiyet, kimlik ve beden inşaları, her biri başlı başına bir çalışma konusu olabilecek dört temel başlık üzerinden değerlendirilmiştir. Genel olarak kimlik, beden, seks işçiliği ve transfobi şeklinde özetlenebilecek kategorilere ayrılan bu çalışmada, kavramlar üzerinde genel hatlarıyla durulmuş ve görüşülen örneklemin sınırlandırmasıyla yorumlar yapılmıştır. Çalışma, teorik ve kuramsal bağlamda zengin

tutulmaya çalışılmıştır. Her biri tek başına çalışılma potansiyeli yüksek olan temel başlıklar arasında özellikle de seks işçiliği ve transfobi kavramları bağlamında trans kadınların yaşamlarından yansıyanlar, çıplak gözle görülenler üzerinde durulmuştur. Gelecek çalışmaların, seks işçiliği ve fuhuş tartışmalarında görmezden gelinen trans kadın gerçekliği bağlamında, seks işçiliği ve fuhuş kavramlarının yeniden tanımlanması ve tartışılması ışığında yürütülmesi, gerek LGBTT Hareket içinde gerekse de feminist tartışmalarda yeni bakış açıları kazandıracaktır. Kısacası, trans kadınlara odaklanacak yeni çalışmaların trans kadınların toplumsal konumu ve seks işçiliği bağlamında şekillenmesi sosyal teoriye, feminist ve LGBTT tartışmalarına, cinsiyet, beden ve cinsellik odaklı çalışmalara katkı sağlayacaktır. Yapılan çalışmanın LGBTT, trans bireyler ve trans kadınlar odaklı gelecekteki çalışmalarda kaynak olarak kullanılması ve bazı düşülen hataların tekrarlanmaması için birtakım öneriler geliştirilebilir. Çalışma, konusu itibariyle en başından birtakım zorlukları beraberinde getirmiştir. Öyle ki, cinsiyet kategorilerinin sorgulanabilirliğini tartışmaya açan bir çalışmada bile, hepimizin ister istemez her ne kadar dikkat etsek de bazen “cinsiyetçi” bakış açısının yarattığı yanlışlıklara düşülmesi mümkündür. Bu çalışmada da “bilmeyerek” olduğunu belirtmek üzere kimi noktalarda cinsiyetçi bakışın yarattığı yapay bölünmelerin tuzağına düşülebildiği söylenmelidir. Öte yandan bu çalışmanın olumlu yönü, teori ile pratiğin ilişkisini sınınamaya olanak tanıyan bir alan araştırmasının, yalnızca görüşülen trans kadınların beyanları üzerinden değil, gündelik yaşam alanlarına dahil olunmasıyla yürütüldüğüdür.

Sonuç olarak, bütün zorlukları ve eksiklikleriyle sosyal teoride de “marjinalize edilen” çalışma konuları arasında yer alan ve üzerinde söz söylemeye cesaret gerektiren kompleks, karmaşık ve sıkıntılı bir alanda çalışma yürütmek, gelecek çalışmalar açısından ilham verici olabilir. Gelecekte, LGBTT bireylerin toplumsal dışlanmışlıkları ve cinsel

yönelim-cinsiyet kimliği temelli ayrımcı söylem ve nefret suçlarının “araştırma konusu” olarak seçilmediği, heteronormatif cinsiyet düzeninin cenderesinde sıkışmaya mahkum kalmayan çalışmaların yürütülmesi dileğiyle, cinsiyet, cinsellik ve beden konuları bağlamında literatüre katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

- Açıklan, N. (2008). Fahişelik kurumunun vazgeçilmezliği üzerine mitler: Mersin örneği. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(4), (11-35).
- Agamben, G. (2001). *Kutsal insan: Egemen iktidar ve çıplak hayat* (Çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün çalışma 1995).
- Akça, G. (2005). Modernden postmoderne kültür ve kimlik. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (15).
- Akın, D. (2013). Heteronormativitenin paradoksal işleyişi: transseksüel olarak büyümek. B.Şeker, (Ed.), *Başkaldıran bedenler* içinde (ss. 147-157). İstanbul: Metis Yayınları.
- Alacaoğlu, İ. (2011). *Antik dönemde günümüz tabiriyle "eşcinsellik"*. 10 Temmuz 2014 tarihinde <http://www.kaosgl.com/sayfa.php?id=9080> adresinden alınmıştır.
- Altınal, B. E. (2011). Homo'fobi' ve psikolojikleştirme. Ali Erol (Haz.), *Antihomofobi kitabı-3* içinde (ss. 85-89). Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Altıparmak, Ö. (2007). Cinsiyet değiştirme ameliyatları üzerine. *Lubunya*, (2), (29-31).
- Amerikan Psikiyatri Birliği. (1994). *Mental bozuklukların tanısall ve sayımsal elkitabı (DSM-IV)*. 27 Temmuz 2014 tarihinde <http://www.istanbulsaglik.gov.tr> adresinden alınmıştır.
- Aşkın, M. (2007). Kimlik ve giydirilmiş kimlikler. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(2), (213-220).

- Atay, T. (2004). “Erkeklik” en çok erkeği ezer. *Toplum ve Bilim: Erkeklik, (101)*, (11-30). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Atuk, S. (2011). Saldırgan normallik. Ali Erol (Ed.), *Antihomofobi kitabı-3* içinde (ss. 70-75). Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Ataman, H. (2009). *LGBT hakları insan haklarıdır*. Ankara: Burgaz Matbaa.
- Ataman, H. (2009). Nefret suçlarının bugünü. Ali Erol (Ed.), *Antihomofobi kitabı-3* içinde (ss. 55-56). Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Atamer, Y. (2007). Transseksüellerin Türk hukukundaki durumu. *Lubunya, (1)*, (14-17).
- Baird, V. (2004). *Cinsel çeşitlilik: yönelimler, politikalar, haklar ve ihlaller* (Çev. H. Doğan). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 2001).
- Bardakçı, M. (2005). *Osmanlı’da seks*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Barutçu, A. (2013). *Türkiye’de erkeklik inşasının bedensel ve toplumsal aşamaları*. Yayınlanmış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara. 10 Haziran 2014 tarihinde <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi> adresinden alınmıştır.
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve müphemlik* (Çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün çalışma 1991).
- Baudrillard, J. (2012). *Biz hepimiz transseksüeliz* (Çev. S. Ada). 5 Temmuz 2014 tarihinde defterdergisi.wordpress.com/2012/11/05/sayı-6/ adresinden alınmıştır. (Özgün çalışma 1987).
- Bayramoğlu, Y. (2011). Stonewall’dan onur yürüyüşüne. *Cogito: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram, (65-66)*, (387-394).
- Beauvoir, S. (1993). *İkinci cins* (Çev. B. Onaran). İstanbul: Payel Yayınları. (Özgün çalışma 1968).

- Berger, P. (2006). Bilgi sosyolojisinde bir problem olarak kimlik. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, ISSN: 1303-5134. 10 Temmuz 2014 tarihinde www.j-humansciences.com/ojs/.../154 adresinden alınmıştır.
- Berghan, S. (2007). *Lubunya: transseksüel kimlik ve beden*. Ankara: Metis Yayınları.
- Berghan, S. (2011). Transfeminizm. *Cogito: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, (65-66), (140-148).
- Berghan, S. (2013). Patronsuz ve pezevenksiz bir dünya. B. Şeker (Ed.), *Başkaldıran bedenler* içinde (ss. 90-99). İstanbul: Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2009). Feminist teorinin önemli bir alanı: cinsellik. *Cogito: Feminizm*, (58), (58-72).
- Biricik, A. (2013). Kamusal alanda mahrem taktikler. B. Şeker (Ed.), *Başkaldıran bedenler* içinde (ss. 187-200). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bilgin, N. (2001). *İnsan ilişkileri ve kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Birkalan-Gedik, H. (2011). Türkiye'de 2000'li yıllarda farklılık, cinsel kimlikler ve kimlik politikalarının yönetimi. *Cogito: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, (65-66), (340-352).
- Bora, A. (2012). Toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılık. K. Çayır & M. A. Ceyhan (Ed.), *Ayrımcılık: çok boyutlu yaklaşımlar* içinde, (ss. 175-187). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bozok, N. (2009). Modernitenin beden projesinin günümüze yansıması: “Yaşlanmayan beden” fikrine eleştirel bir bakış. VI. *Ulusal Sosyoloji Kongresi: Toplumsal Dönüşümler ve Sosyolojik Yaklaşımlar*. 6. *Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı* içinde (1190-1204). Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi.

- Bozok, N. (2011). Biyoiktidara özgü özne(l)leşme pratiği olarak popüler sağlıklı yaşam söylemi. *Toplum ve Bilim: Biyopolitika-Biyoiktidar*, (122), (37-52).
- Butler, J. (2005). *İktidarın psişik yaşamı: Tabiyet üzerine teoriler* (Çev. F. Tütüncü), İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün çalışma 1997).
- Butler, J. (2007). *Taklit ve toplumsal cinsiyete karşı durmak* (Çev. O. Akinhay). İstanbul: Agora Kitaplığı. (Özgün çalışma 1988).
- Butler, J. (2008). *Cinsiyet belası: feminizm ve kimliğin altüst edilmesi* (Çev. B. Ertür). Ankara: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 1990).
- Butler, J. (2009). Toplumsal cinsiyet düzenlemeleri. *Cogito: Feminizm*, (58), (74-91).
- Butler, J. (2013). Kritik queer. S. Yardımcı & Ö. Güçlü (Ed.), *Queer tahayyül* içinde (ss. 121-148). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Butler, J. (2014). *Bela bedenler* (Çev. C. Çakırlar & Z. Talay). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. (Özgün çalışma 1993).
- Canbay-Tatar, H. (2012). *Batının kimlik inşasında ötekinin yeri*. 1 Temmuz 2014 tarihinde <http://dergipark.ulakbim.gov.tr> adresinden alınmıştır.
- Candansayar, S. (2011). Tıbbın (eş)cinselliğe bakışı için bir arkeoloji denemesi. *Cogito: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, (65-66), (149-165).
- Connell, R. W. (1998). *Toplumsal cinsiyet ve iktidar: Toplum, kişi ve politika* (Çev. C. Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün çalışma 1987).
- Connolly, W. E. (1995). *Kimlik ve farklılık* (Çev. F. Lekesizalın). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün çalışma 1991).
- Cornwall, A. (1994). Gendered identities and gender ambiguity among travestis in Salvador, Brazil. A. Cornwall & N. Lindisfarne (Ed.), *Dislocating masculinity: comparative ethnographies* içinde, Londra.

- Corraze, J. (1991). *Eşcinsellik* (Çev. İ. Yakupoğlu). İstanbul: İletişim Cep Kitapları. (Özgün çalışma 1991).
- Çakı, F. (2011). Türk sosyolojisinde yeni arayışlar: beden sosyolojisi üzerine ilk kitap denemeleri. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), (184-192).
- Çakırlar, C. & Delice, S. (Ed.). (2012). *Cinsellik muamması: Türkiye’de queer kültür ve muhalefet*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çayır, K. (2012). Gruplararası ilişkiler bağlamında ayrımcılık. K. Çayır & M. A. Ceyhan (Ed.), *Ayrımcılık: çok boyutlu yaklaşımlar* içinde, (ss. 5-15). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çaylı-Rahte, E. (2010). *Bedenimizin sınırları dünyamızın sınırları değildir*. 14 Temmuz 2014 tarihinde <http://bianet.org/bianet/kultur/121867-bedenimizin-sinirlari-dunyamizin-sinirlari-degildir>, adresinden alınmıştır.
- Çelik, B. (2013). Seks işçiliği. B. Şeker (Ed.), *Başkaldıran bedenler* içinde (ss. 85-89).
- Çolak, Ö. (2011). Ayrımcılığın görünen en şiddetli yüzü: nefret suçu. Ali Erol (Ed.), *Antihomofobi kitabı-3* içinde (ss. 63-69). Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Dağ, C. (2012). Başka bir beden mümkün. *Lubunya*, (11), (32-33).
- Delice, S. (2004). *Queer kuramı üzerine bir başlangıç yazısı*. 14 Temmuz 2014 tarihinde <http://www.ucekoloji.net/?p=183> adresinden alınmıştır.
- Delice, S. (2012). “Zen-dostlar çoğalıp mahublar azaldı”: Osmanlı’da toplumsal cinsiyet, cinsellik ve tarihyazımı. S. Delice & C. Çakırlar (Ed.), *Cinsellik muamması* içinde, (ss. 329-363). İstanbul: Metis Yayınları.
- Dökmen, Z. (2004). *Toplumsal cinsiyet*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Duru, B. (2002). Türkiye’de çevrenin siyasallaşması: Yeşiller Partisi’nin deneyimi. *Mülkiye Dergisi*, 26(236).

- Durudoğan, H. (2011). Judith Butler ve queer etiği. *Cogito: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, (65-66), (87-98).
- Erdem, T. (2012). Hizadan çıkmaya, yoldan sapmaya ve çıkıntı olmaya dair: kimlik değil, cinsellik tektip cinsellik değil cinsel çeşitlilik. S. Delice & C. Çakırlar (Ed.), *Cinsellik muamması içinde*, (ss. 37-71). İstanbul: Metis Yayınları.
- Erdoğan, B. & Köten, E. (2014). Yeni toplumsal hareketlerin sınıf dinamiği: Türkiye LGBT hareketi. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 2(1), (93-113).
- Erkan, S. (2011). Köçek tipinin uluslararası kökeni üzerine bir deneme. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 18(1), (223-240).
- Erol, A. (2011). Eşcinsel kurtuluş hareketinin Türkiye seyri. *Cogito: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, (65-66), (432-463).
- Ertan, C. (2009). *Türkiye’de erkeklik imgesi ve eşcinsel kimliği*. Yayınlanmış yüksek lisans tezi. Akdeniz Üniversitesi, Antalya. 1 Haziran 2014 tarihinde <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi> adresinden alınmıştır.
- Ertan, C. (2010). Homofobi: internet gazetelerinde okuyucu yorumlarındaki eşcinsellere yönelik tutumlar ve söylemler. *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 2(3).
- Ertür, B. & Lebow, A. (2012). Şöhretin sonu Bülent Ersoy’un kanunla imtihanı. S. Delice & C. Çakırlar (Ed.), *Cinsellik muamması içinde*, (ss. 391-426). İstanbul: Metis Yayınları.
- Eşsiz, V. (2012). Devletin eli, beli, sopası: Anlatımamış sürgünden “kabahatlere” Türkiye’de trans bedeninin denetimi. S. Delice & C. Çakırlar (Ed.), *Cinsellik muamması içinde*, (ss. 185-220). İstanbul: Metis Yayınları.

- Foucault, M. (2010). *Cinselliğin tarihi* (Çev. H. U. Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün çalışma 1976).
- Foucault, M. (2011). *Özne ve iktidar* (Çev. I. Ergüden & O. Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün çalışma 1994).
- Foucault, M. (2011). Herculine Barbin'e giriş. *Cogito: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, (65-66), (132-138).
- Funk, R. (2007). *Ben ve biz: postmodern insanın psikanalizi* (Çev. Ç. Tanyeri). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 2004).
- Garber, M. (1992). *Vested interest: Cross-dressing and cultural anxiety*. Londra: Routledge.
- Giddens, A. (2010). *Modernliğin sonuçları* (Çev. E. Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün çalışma 1990).
- Girard, R. (2005). *Günah keçisi* (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Kanat Kitap. (Özgün çalışma 2003).
- Glover, D. & Kaplan, C. (2000). *Genders*. Psikology Press.
- Goffman, E. (2014). *Damga: örselelenmiş kimliğin idare edilişi üzerine notlar* (Çev. Ş. Geniş, L. Ünsaldı & S. N. Ağırnaslı). Ankara: Heretik Yayınları. (Özgün çalışma 1986).
- Göregenli, M. (2009). Ayrımcılığın şiddeti: nefret suçları. Ali Erol (Ed.), *Antihomofobi kitabı-3* içinde (ss. 49-54). Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Göregenli, M. & Karakuş, P. (2011). Türkiyedeki lgbt bireylerin günlük yaşamlarında maruz kaldığı heteroseksist ayrımcı tutum ve uygulamalar. Ali Erol (Ed.), *Antihomofobi kitabı-3* içinde (ss. 53-62). Ankara: Ayrıntı Basımevi.

- Göregenli, M. (2011). Heteroseksizm, homofobi ve nefret suçları: sosyal psikolojik yaklaşım. *Cogito: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, (65-66), (353-365).
- Göregenli, M. (2012). Temel kavramlar: önyargı, kalıpyargı ve ayrımcılık. K. Çayır & M. A. Ceyhan (Ed.), *Ayrımcılık: çok boyutlu yaklaşımlar* içinde, (ss. 17-27). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Grosz, E. (2011). Deneysel arzu: queer öznelliğini yeniden düşünmek. *Cogito: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, (65-66), (7-36).
- Gül, İ. I. (2012). Hukukta ayrımcılık yasağı. K. Çayır & M. A. Ceyhan (Ed.), *Ayrımcılık: çok boyutlu yaklaşımlar* içinde, (ss. 117-133). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Güner, U., Kalkan, P., Öz, Y., Özsoy, E. C. & Söyle, F. (2011). *Türkiye’de cinsel yönelim veya cinsiyet kimliği temelinde ayrımcılığın izlenmesi raporu*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi.
- Güngör, A. (2013). *Öteki erkekler*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Gürsoy, İ. (2013). Gelişim süreci içinde trans kimlikler. B. Şeker (Ed.), *Başkaldıran bedenler* içinde (ss. 138-146). İstanbul: Metis Yayınları.
- Gürsu, E. & Elitemiz, S. (2012). *80’lerde lubunya olmak*, İzmir: Siyah Pembe Üçgen.
- Güven, K. (1997). Cinsiyet değişikliği ve hukuki sonuçları. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1(1).
- Güvenç-Salgırlı, S. & Yardımcı, S. (2011). Farklı bir Foucault okuması için öneriler. *Toplum ve Bilim: Biyopolitika-Biyoihtidar*, (122), (9-18).

- Hall, S. (1998). Eski ve yeni kimlikler, eski ve yeni etniklikler. A. D. King (Ed.), *Kültür küreselleşme ve dünya sistemi* (Çev. G. Seçkin & Ü. H. Yolsal) içinde (ss. 63-96). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Holmes, M. (2011). İnterseks: tehlikeli bir farklılık. *Cogito: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, (65-66), (99-122).
- Hun, S. (2011). Uzun ve acılı: Trans geçiş sürecinde hukuki çelmeler. *Lubunya*, (8), (62-64).
- Işık, E. (1998). *Beden ve toplum kuramı: öznenin sosyolojisinden bedenin sosyolojisine*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- İlaslaner, S. (2014). Türkiye’de LGBT hareketi: daha geniş bir evrene doğru soybilim, özgünlük ve gömülmüştük. *Türkiye Politika ve Araştırma Merkezi (Analiz Türkiye)* 3(4), (25-44).
- İnan, B. (2011). İnterseksler, rüyalar, enjektörler. *Lubunya*, (9), (34-36).
- İnsan Hakları Gündemi Derneği, (2007). *Uluslararası insan hakları mevzuatının cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği alanlarında uygulanmasına ilişkin ilkeler (Yogyakarta İlkeleri)*. 15 Temmuz 2014 tarihinde www.spod.org.tr/.../Yogyakarta_Ilkeleri adresinden alınılmıştır.
- Kalfa, A. (2007). Seks işçiliği olgusuna kısa bir bakış. *Lubunya*, (3), (34-38).
- Kandiyoti, D. (1997). *Cariyeler, bacılar, yurttaşlar*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Kandiyoti, D. (2003). Pembe kimlik sancıları, D. Kandiyoti & A. Saktanber (Ed.), *Kültür fragmanları* içinde (ss. 278-292). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Karadağ, N. (2008). *Cinsel azınlıkların bireysel hakları*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.
- Karaduman, S. (2010). Modernizmden postmodernizme kimliğin yapısal dönüşümü. *Journal of Yasar University*, 17 (5), (2886-2899).

- Kaos GL, (2011). *Queer yoldaşlığı ve savaş karşıtı siyaset*. 29 Temmuz 2014 tarihinde www.kaosgldernegi.org/haber.php?id adresinden alınmıştır.
- Kaos GL, (2011). *Ne hastalık ne suç: LGBT hakları insan haklarıdır*. Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Kaos GL, (t.y.). *2013 yılında Türkiye’de gerçekleşen homofobi ve transfobi temelli nefret suçları raporu*. 14 Haziran 2014 tarihinde www.kaosgldernegi.org/yayindetay adresinden alınmıştır.
- Kaya, M. (2014). Aristoteles’in ruh anlayışı. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (18), (91-98).
- Kaypakoğlu, S. (1997). Kimliğin oluşumunda çevrenin işlevi ve farklılaşan çevreye uyum. *Muğla Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (5), (249-258).
- Kellner, D. (2001). Popüler kültür ve postmodern kimliklerin inşası. *Doğu Batı*, (15).
- Keskin, F. (2011). Foucault’un özne ve iktidar kavramları üstüne. Ferda Keskin (Yay. Haz.), *Özne ve iktidar içinde*, (ss. 11-24). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Keyman, E. F. (2000). *Küreselleşme, devlet, kimlik/farklılık: Uluslararası ilişkiler kuramını yeniden düşünmek* (Çev. Simten Coşar). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kılıçbay, M. A. (2003). Kimlikler okyanusu. *Doğu Batı: Kimliklerimiz*, (23), (156-159).
- Kılıçkaya, B. (2010a). LGBTT hareketini t cetveli ile değerlendirmek. 25 Temmuz 2014 tarihinde www.facebook.com/topic.php?uid adresinden alınmıştır.
- Kılıçkaya, B. (2010b). 3 mart dünya seks işçileri günü. *Lubunya*, (5), (18-19).
- Koçu, R. E. (2003). *Eski İstanbul’da meyhaneler ve meyhane köçekleri*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Köknel, Ö. (1981). *Cumhuriyet gençliği ve sorunları*. İstanbul: Cem Yayınevi.

- Kundakçı, F.S. (2013). Heteroseksizm ve ötekileştirme eleştirisi, *Liberal Düşünce*, 18(71), (65-79).
- Kuru, S. S. (2011). Yaşanan, söylenen ve yazılan: erkekler arasında tutkusal ilişkiler. *Cogito: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, (65-66), (263-277).
- Küntay, E. & Çokar, M. (2007). *Ticari seks medya dosyası*. 20 Temmuz 2014 tarihinde, <http://www.ikgv.org> adresinden alınmıştır.
- Lambda İstanbul LGBTT Dayanışma Derneği, (2010). “İt iti ısırmaz!” Bir alan araştırması: İstanbul’da yaşayan trans kadınların sorunları. İstanbul: Punto Baskı.
- Lawrer, S. (2002). Narrative in social research, T. May (Ed.), *Qualitative research in action* içinde (s. 242-258). Londra: Sage.
- Mavi, İ. (2011). *Biyoiktidar*. 10 Temmuz 2014 tarihinde www.academia.edu Adresinden alınmıştır.
- Metin, A. (t.y.). Kimliğin toplumsal inşası ve geleneksel kadın kimliğinin aktarımı. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2(1), (74-92).
- Mondimore, F.M. (1999). *Eşcinselliğin doğal tarihi* (Çev. B. Kılınçer). İstanbul: Sarmal Yayınları. (Özgün çalışma 1996).
- Möngü, B. (2013). Postmodernizm ve postmodern kimlik anlayışı. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(2), (27-37).
- Murat, L. (2012). *Cinsiyet yasası: üçüncü cinsin kültür tarihi* (Çev. İ. Birkan). Ankara: Dost Yayınevi. (Özgün çalışma 2006).
- Nahya, Z. N. (2011). İmgeler ve ötekileştirme. *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), (27-38).

- Nanda, S. (1990). *Neither man, nor woman: the Hijras of India*. Belomont: Wadsworth Publishing.
- Oksaçan, H. E. (2012). *Eşcinselliğin toplumsal tarihi*. İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Öğüt, H. (2013). Kadın transvestizminin ve trans erkekliğin tarihine bir bakış. B. Şeker (Ed.) *Başkaldıran bedenler* içinde (ss. 21-54). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Öz, Y. (2009). Ahlaksızların mekânsal dışlanması, Ayten Alkan (Ed.), *Cins cins mekan* içinde. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Öz, Y. (2010). *Queer teorinin penceresinden*. 14 Temmuz 2014 tarihinde <http://www.kaosgl.com/sayfa.php?id=6271> adresinden alınmıştır.
- Öz, Y. (2013). Trans cinsiyetli bireylere yönelik dışlama ve direniş imkanları. B. Şeker (Ed.), *Başkaldıran bedenler* içinde (ss. 204-208). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Özbey, N. (t.y.). *Ötekileştirmenin kökenleri*. 10 Temmuz 2014 tarihinde <http://www.jmo.org.tr/resimler/ekler> adresinden alınmıştır.
- Özdemir, C. (2001). Kimlik ve söylem. *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), (107-122).
- Özdemir-Akgündüz, G. (2013). Foucault'da iktidar ve beden ilişkisi. *Akademik Bakış Dergisi*, (38).
- Özgüngör, S. (2009). Postmodern değerler, kimlik oluşumu ve yaşam doyumu. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 4(32), (32-42).
- Partog, E. (2013). Queer teorisi bağlamında Türkiye LGBTT mücadelesinin siyasi çizgisi. S. Delice & C. Çakırlar (Ed.), *Cinsellik muamması* içinde, (ss. 163-184). İstanbul: Metis Yayınları.

- Pembe Hayat LGBTT Dayanışma Derneği (2014). *Mersinde silahlı transfobik saldırı: faili nefret*. Erişim: Temmuz 20, 2014, www.pembehayat.org/haberler.php adresinden alınmıştır.
- Pembe Hayat LGBTT Dayanışma Derneği, (t.y.). *Biz kimiz*. Erişim: Temmuz 7, 2014, www.pembehayat.org/hakkimizda adresinden alınmıştır.
- Perinçek, D. (2000). *Eşcinsellik ve yabancılaşma*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Preciado, B. (2013). Queer çokluklar: “anormallerin” politikası için notlar. S. Yardımcı & Ö. Güçlü (Ed.), *Queer tahayyül içinde* (ss. 323-334). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Raymond, J. (1979). *The transsexual empire: making of the She-male*, Boston: Beacon Press.
- Rubin, G. (1993). *Thinking sex: notes for radical theory of the politics of sexuality*. New York: Routledge.
- Sağlam, İ. (2004). *Türk medeni kanunu madde 40 üzerine bir değerlendirme*. 14 Ağustos 2014 tarihinde www.erzincan.edu.tr/.../2004_VIII_2_16 adresinden alınmıştır.
- Sancar, S. (2013). *Erkeklik: imkansız iktidar. Ailede, piyasada ve sokakta erkekler*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Savcı, E. (2012). Queer dil meselesi: İstanbullu queer özneler arasında batılı bilgi, politik-kültürel sermaye ve aidiyet. S. Delice & C. Çakırlar (Ed), *Cinsellik muamması içinde*, (ss. 248-280). İstanbul: Metis Yayınları.
- Saygılı, A. (2010). *Modern devletin beden ideolojisi üzerine kısa bir deneme*. 14 Ağustos 2014 tarihinde dergiler.ankara.edu.tr adresinden alınmıştır.
- Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology of the closet*. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

- Segal, L. (1992). *Ağır çekim: değişen erkekler değişen erkeklikler* (Çev. V. Ersoy). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün çalışma 1990).
- Selek, P. (2013). *Sürüne sürüne erkek olmak*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Selek, P. (2014). *Maskeler süvariler gacılar, ülker sokak: bir altkültürün dışlanma mekanı*, Ankara: Ayizi Yayınları.
- Sevengil, R. A. (1998). *İstanbul nasıl eğleniyordu?* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sohn, A. M. (2013). Cinsiyetli beden. A. Corbin, J.J. Courtine & G. Vigarello (Ed.), *Bedenin tarihi 3* içinde, (ss. 73-103). İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları.
- Sofuoğlu, N. (2010). Butler’i Schutz ile okumak: toplumsal cinsiyet kavramı ve cinsiyet ayrımcılığının bazı göstergeleri üzerine bir değerlendirme. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 4(8), (83-93).
- Sontag, S. (2005). *Metafor olarak hastalık: AIDS ve metaforları* (Çev. O. Akınhay). İstanbul: Agora Kitaplığı. (Özgün çalışma 1978).
- Sönmez-Selçuk, S. (2012). Postmodern dönemde farklılığın kutsanması ve toplumun parçacılaştırılması: “öteki” ve “ötekileştirme”. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 15(2), (78-99).
- Spargo, T. (2000). *Foucault ve kaçıklık kuramı* (Çev. K. H. Ökten). İstanbul: Everest Yayınları. (Özgün çalışma 1999).
- Stevens, H. (2011). Gey kurmacasında normallik ve queerlik. Hugh Stevens (Ed.), *Gey ve lezbiyen yazımı* içinde (ss. 110-130). İstanbul: Sel Yayıncılık. (Özgün çalışma 2010).
- Şeker, B. (2011). İnterseksüellik ve cinsiyetin inşası. *Cogito: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, (65-66), (124-131).

- Şeker, B. (Ed.). (2013). *Başkaldıra bedenler: Türkiye’de transgender, aktivizm ve altkültürel pratikler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Şeker, M. & Şimşek, F. (2011). Ötekilik bağlamında “muhteşem yüzyıl” dizisinin farklı ideolojideki gazetelerin köşe yazılarına yansımaları. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (29), (483-501).
- Tajfel, H. (1982). Social psychology of intergroup relations. *Annual Review of Psychology*, (33), (1-39).
- Timurturkan-Gülkaya, M. (2008). Felsefi bedenden sosyolojik bedene. *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 1(4), (1-14).
- Tuğrul, S. (2010). *Ebedi kutsal ezeli kurban: Çok tanrılıktan tek tanrılığa kutsal ve kurbanlık mekanizmaları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türk, H. B. (2008). Eril tahakkümü yeniden düşünmek: erkeklik çalışmaları için bir imkan olarak Pierre Bourdieu. *Toplum ve Bilim*, (112) (ss. 119-). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Türkbağ, A. U. (2003). Kimlik, hukuk ve adalet sorunu. *Doğu Batı: Kimliklerimiz*, (23), (210-216).
- Türkçe Sözlük. (1969). *Öte*, (ss. 569). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türköne, M. (1995). *Eski Türk toplumunun cinsiyet kültürü*. Ankara: Ark Yayınları.
- Vicinus, M.J., Duberman, B. M. & Chauncey, G. (2001). *Tarihten gizlenenler: Gey ve lezbiyen tarihine yeni bir bakış* (Çev. S. Göktaş). Ankara: Phoneix Yayınları.
- Yalur, T. (2013). Osmanlı’da bir cinsel kimlik olarak köçek, B. Şeker (Ed.), *Başkaldıra bedenler içinde* (ss. 67-81). İstanbul: Metis Yayınları.

- Yardımcı, S. (2012). *Ne o! Ne bu! Ne şu! Queer kuramı ve kimliksizleşme*. 14 Temmuz 2014 tarihinde <http://www.e-skop.com/skopbulten/ne-o-ne-bu-ne-su-queer-kurami-ve-kimliksizlesme/749> adresinden alınmıştır.
- Yaşaroğlu, K. (2003). Livâta. *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi* içinde, 27, (ss. 198-200). Ankara: T. D.V. Yayınları.
- Yıldız, E. (2011). Queer ve sessizliğin reddi. *Cogito: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, (65-66), (395-408).
- Young, I. M. (2009). Yaşanan bedene karşı toplumsal cinsiyet: Toplumsal yapı ve öznellik üzerine düşünceler. *Cogito: Feminizm* (58), (39-56).
- Yurdigül, Y. (2008). *Medyatik kimlikler: farklılık, ötekilik, sıradışılık bağlamında travesti kimliği*. Konya: Tablet Kitabevi.
- Yüksel, Ş. (2009). Transseksüellik ve cinsiyet değiştirmenin standart değerlendirme, karar verme ve bakım ilkeleri. Ali Erol (Ed.), *Anti-homofobi kitabı* içinde (ss. 91-94). Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Warner, M. (2013). Queer gezegen korkusu: queer politika ve “toplumsal teori”ye “giriş”. S. Yardımcı & Ö. Güçlü (Ed.), *Queer tahayyül* içinde (ss. 149-178). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Weeks, J. (1998). Farklılığın değeri. J. Rutherford, A. Stuart, K. Mercer, & P. Parmar (Ed.), *Kimlik: topluluk/kültür/farklılık* içinde İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Will, M. R. & Öztan, B. (1993). Hukukun sebebiyet verdiği bir acı: transseksüellerin hukuki durumu. *Ankara Hukuk Fakültesi Dergisi*, 43(1-4), (227-268).
- Wolf, S. (2012). *Cinsellik ve sosyalizm* (Çev. K. Tanrıyar). İstanbul: Sel Yayıncılık. (Özgün çalışma 2009).

Zengin, A. (2011). *İktidarın mahremiyeti: İstanbul'da hayat kadınları seks işçiliği ve şiddet*. İstanbul: Metis Yayınları.

Ek-1: Mülakat Soruları

1. Kendinden kısaca bahseder misin? (yaş, memleket, eğitim durumu, meslek, kişilik özellikleri vb.)
2. İsmi (trans kimliğindeki isim) seçerken özel bir sebebin var mıydı; neden bu ismi kullanıyorsun?
3. Ailenden (anne ve babanın kişilik özellikleri ve onlarla kurulan ilişkinin niteliği hakkında bilgi) bahseder misin?
4. Okul hayatından (akranları ile yaşadığı deneyimler hakkında bilgi) bahseder misin?
5. Küçükken "rol model" olarak düşündüğün, kendine örnek aldığın, kendini onunla özdeşleştirdiğin birileri var mıydı? Hangi özelliğinden kaynaklı onu özümstedin?
6. Kendini farklı hissediyor musun? İlk olarak ne zaman bu farklılığını keşfettin?
7. Küçükken bedenini sever miydin? Bedeninle ilk kavgan ne zaman başladı?
8. Farklılığını ilk olarak ne zaman, nasıl ve kiminle paylaştın? Aldığın tepki ne yönde oldu?
9. Sosyal çevrene (aile, arkadaşlar, akrabalar vb.) kendini kabullendirme sürecin nasıl geçti, deneyimlerini paylaşır mısın?
10. Kimliğini açıklama sürecinde kendini çok yalnız ve çaresiz hissettiğin zamanlar oldu mu?
11. Kendini çaresiz hissetmen ve yalnızlıktan dolayı hiç intihar etmeyi düşündün mü?
12. Alkol-madde bağımlılığı yaşadın mı? Seni bunlara yönelten neler oldu?
13. Ailen tarafından, psikologa ya da din adamlarına veya geneleve, belki geçer ya da vazgeçersin umuduyla götürüldüğün oldu mu?
14. Sünnet oldun mu? Sünnet deneyimine dair paylaşmak istediklerin neler?
15. Askerlik yaptın mı? Trans kadın olarak askerliği nasıl değerlendiriyorsun?

16. İnanç ve din meselesine nasıl bakıyorsun? Kendini bir dine bağlı hissediyor musun? Tanrı ile nasıl bir bağ kuruyorsun?
17. Kendini günahkar hissediyor musun?
18. Hiç aşık oldun mu? İlk aşk deneyimini anlatır mısın?
19. İlk cinsel deneyimin hakkında konuşmak ister misin?
20. Şu anda yaşadığın bir ilişki var mı? İlişkindeki sorunlu alanlar nelerdir?
21. Kişisel kadınlık algın ve tanımın nedir? Sana göre iyi bir kadın nasıl olmalıdır?
22. Sana göre “kadın” olmak ve “trans kadın” olmak aynı şeyler mi? Kendini kadın olmak konusunda eksik hissediyor musun?
23. Sana göre "erkek" kimdir, erkeklik tanımın nedir?
24. Toplumumuzdaki erkeklik/kadınlık algısı hakkında ne düşünüyorsun?
25. Evlilik kurumuna nasıl bakıyorsun? Evlenmek ister miydin?
26. Çocuk sahibi olmayı ister miydin?
27. Erkeklerden “erkeğin namına kara çalıyor” diye tehdit alıp şiddet gördün mü, saldırıya uğradın mı?
28. Kendini tanımlayabiliyor musun? Cinsiyet kimliği kavramı hakkında neler biliyorsun? Cinsiyet kimliğini nasıl tanımlıyorsun? Kadın mı; trans kadın mı ya da başka bir şey mi?
29. Dünyaya bir daha gelsen, biyolojik olarak kadın doğmayı mı yoksa aynı şekilde trans kadın olarak mı doğmak isterdin?
30. Cinsel yönelimini tanımlayabiliyor musun? Heteroseksüel, eşcinsel ya da biseksüel? Genellikle hangi cinsiyetten insanları arzuluyorsun?
31. Cinsiyet değiştirme operasyonları geçirdin mi? Hangi operasyonları geçirdin? Hangilerini geçirmek istiyorsun? Hormon kullanımına ilk ne zaman başladın?
32. Cinsiyet değiştirme operasyonlarının hukuki süreçleri hakkında bilgin var mı; bu

konuda ne düşünüyorsun?

33. Vajinaya sahip olmak ve pembe kimlik almak istiyor musun?

34. Penisin sana ne anlam ifade ediyor? Ondan kurtulmayı düşünüyor musun?

35. Sence ideal bir kadın bedeni nasıl olmalıdır? Hayalinde beden ve güzellik algısı nasıl?

36. Şu andaki beden algın nasıl? Kendini güzel ve çekici buluyor musun? (özgüven sorgulama)

37. Dekolte giymek, dişi görünmek, abartılı makyaj yapmak, kısacası frapan olmaktan keyif alıyor musun? Böyle olmağın amacın, seni buna yönelten nedir?

38. Bu yaşama dair en çok korktuğun ve en çok istediğin şeyler nelerdir?

39. Kamusal alanda (sokakta, alışverişte, kamu-kurum kuruluşlarında) karşılaştığın sorunlar nelerdir?

40. Böyle yerlerde aldığın tepkiler ne yönde oluyor, sana bakan gözlerden ne anlamlar çıkarıyorsun? Seni hangi boyutlarda etkiliyor?

41. Sokakta ve sosyal çevrende alay, aşağılama, taciz gibi durumlar yaşadın mı?

42. Şu anda yaşadığın sosyal çevre ile ilişkilerin hangi boyutta?

43. Trans kadınların çoğunun seks işçiliğine yönelmesini nasıl yorumluyorsun?

44. Trans kadın olmadan ve seks işçiliği yapmadan önce başka bir alanda çalışma imkanın oldu mu? Cinsiyet kimliğinden kaynaklı işten atılma gibi bir durum yaşadın mı?

45. Sence trans kadınlar için seks işçiliği dışında bir iş alanı mümkün müdür?

46. Müşterilerinin istekleri ne yönde oluyor? Aktif/pasif konumda olabiliyor musun? Müşteri profilini nasıl tanımlıyorsun?

47. Aylık ortalama gelirin ne kadar oluyor? Bir gecede en çok ne kadar kazandığın oldu?

48. Sabit aylık geliri olan ve sigortalı bir işte çalışma imkanı verilse, fuhuş yapmaktan vazgeçer misin?

49. Trans kadınların seks işçiliğinin yasalaşmasını taleplerini nasıl değerlendiriyorsun?
50. Medyanın yarattığı “transseksüel” ve “dehşet saçan travesti” algısını nasıl değerlendiriyorsun?
51. Sence toplumda LGBTT bireylere olan önyargı, dışlanma ve ayrımcılığın sebepleri nelerdir?
52. LGBTT bireylerin, özelde de trans kadınların toplumdaki konumları hakkında neler düşünüyorsun?
53. LGBTT örgütleri ile temasın oldu mu? Neden bu örgütlere katılma ihtiyacı hissettin?
54. Şu andaki LGBTT örgütlenmesi ve mücadelesi hakkında ne düşünüyorsun? Trans kadınlar ve diğer LGBTT bireylerin dezavantajlı konumlarını olumlu yönde değiştirdiğini ya da değiştirmediğini düşünüyor musun?
55. Trans kadınları LGBTT mücadele içinde nasıl konumlandırıyorsun, LGBTT hareketine katkıları neler olmuştur?
56. Gelecekte umutlu musun? Gelecekte nasıl bir yerde hayal ediyorsun kendini?
57. Son olarak eklemek istediğin bir şey var mı?