



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Antropoloji Anabilim Dalı

TAŞRADA *KUİR* OLMAK: KONYA VE DİYARBAKIR ÖRNEKLERİ

Erdoğan Kineşçi

Doktora Tezi

Ankara, 2016

TAŞRADA *KUİR* OLMAK: KONYA VE DİYARBAKIR ÖRNEKLERİ

Erdinç Kineşçi

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

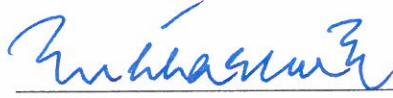
Antropoloji Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2016

KABUL VE ONAY

Erdinç Kineşçi tarafından hazırlanan "Taşrada *Kuir* Olmak: Konya ve Diyarbakır Örnekleri" başlıklı bu çalışma, 29.12.2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



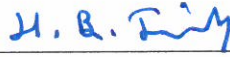
Prof. Dr. Muhtar KUTLU (Başkan)



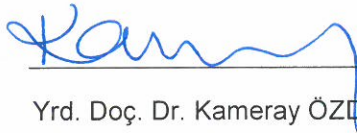
Prof. Dr. Aksu BORA (Danışman)



Prof. Dr. Suavi AYDIN



Doç. Dr. H. Bahadır TÜRK



Yrd. Doç. Dr. Kameray ÖZDEMİR

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof. Dr. Sibel BOZBEYOĞLU


Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

29.12.2016



Erdiñç Kineşçi

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

- Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.**
(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etmeniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)
- Tezimin/Raporumun 29.12.2019 tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.**
(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)
- Tezimin/Raporumun.....tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.**
- Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi**

29/12/2019

(imza)



Öğrencinin Adı SOYADI

Erdi Kineşçi

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiği, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında zgn olduğunu, Prof.Dr. Aksu BORA danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesinde göre yazıldığını beyan ederim.



Ar.Gör. Erdinç KINEŐĐİ

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın oluşumunda, araştırılmasında ve yazılmasında eleştirilerinin, önerilerinin yanı sıra panikle yazdığım metinlerdeki hataları tıpkı bir editör gibi bitip tükenmeyen sabrı ve ilgisiyle düzeltmeme yardımcı olan sevgili hocam ve danışmanım Prof. Dr. Aksu Bora'ya,

Tez izleme ve tez savunma jürimde yer alan değerli katkı ve ufuk açıcı eleştirileriyle bana yol gösteren sevgili hocalarım; Prof. Dr. Suavi Aydın'a, Prof. Dr. Muhtar Kutlu'ya, Doç. Dr. H.Bahadır Türk'e ve Yrd. Doç. Dr. Kameray Özdemir'e,

Verdikleri derslerle antropoloji alanında temel kurmamı ve alana daha da ilgi duymamı sağlayan sevgili hocalarım; Doç. Dr. Sibel Özbudun Demirer'e, Prof. Dr. Serpil Altuntek'e ve Yrd. Doç. Dr. Balkı Şafak'a,

Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde aldığım, yeni bir bakış açısı kazandığım Siyasal Antropoloji dersine ve dersi yürüten sevgili hocalarım Prof. Dr. Zeliha Etöz'e, Prof. Dr. Ayhan Yalçinkaya'ya ve Yrd. Doç. Dr. Pınar Ecevitoğlu'na,

Aynı bölümde çalışmaktan mutluluk duyduğum, tezle ilgili açmaz ve çıkmazlarda yol göstericiliği ve desteği için sevgili hocam Doç. Dr. Oya Açıkalın Rashem'e

Tezim için gereken ve ulaşamadığım makalelerini göndererek bana önemli bir katkı sunan ilgili alanda değerli bir isim olan sevgili Prof. Dr. Larry Knopp'a,

Teze başlama ve ilerleme noktasında beni besleyen, büyüten, yönlendiren, farklılaştıran ve çıkmaz sokaklara sevk eden bütün teorilere, romanlara, şiirlere, şarkılara, filmlere, kişilere, söz konusu alanla ilgili öncü çalışması ve ilhamı nedeniyle sevgili Pınar Selek'e,

Çalışmanın alan araştırması bölümü gerçekleşmek için katılımcılara ulaşmak konusunda bana sunmuş oldukları katkı ve yardımlardan dolayı bütün kişilere ve arkadaşlarıma,

Alan çalışması sırasında kendileriyle görüşme yaptığım ve bütün samimiyetleriyle sorularıma cevap veren, uzun ve keyifli sohbetleri gerçekleştirdiğimiz, yeni dostlukların temelini attığımız bütün “habercilerime”,

Birini unuturum korkusuyla isimlerini teker teker yazmadığım, onların varlıklarını, desteklerini çok yakından hissettiğim, çalışmanın bitmesini dört gözle bekleyen yakın ve uzak mesafedeki bütün arkadaş ve dostlarıma var oldukları ve hayatıma dokundukları için,

Çalışmanın başlamasından tamamlanmasına kadarki sürecin her aşamasında ve ümitsizliğe düştüğüm her anda varlığı, sonsuz desteği ve sevgisi ile yanımda olan anneme,

Sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Hepinizin, desteklerinizi, güvenlerinizi, sevgilerinizi ve varlıklarınızı hissedemeseydin bu çalışma da gerçekleşemezdi.

ÖZET

KİNEŞÇİ, Erdinç. *Taşrada Kuir Olmak: Konya ve Diyarbakır Örnekleri*, Doktora Tezi, Ankara, 2016.

Toplumdaki aktörler, nesnel ve öznel deneyimleriyle mekâna birçok anlam yüklerler ve onu yeniden tanımlarlar. Mekânlarda, aynı zamanda bireyler tarafından sürdürülen gündelik hayatlar vardır. Gerçekte gündelik hayat, sosyal, ekonomik, politik kültürel ve sembolik ilişkiler yumağından oluşur. Mekânlar, kişilerin eylem ve davranışlarında belirli bir etki bırakırlar ve bütün bu süreçlerin belirli yapısal ve tarihsel koşulları bulunmaktadır. Mekân pratikleri ayrıca inşa pratikleridir. Mekânın toplumsal cinsiyetlendirilmiş inşa süreçleri; erkek / kadın dikotomisi ve heteroseksüel/ heteroseksüel olmayan dikotomisiyle yakından ilişkilidir ve heteronormativiteyle birlikte değerlendirilmelidir. Bu araştırmada, heteroseksüel olmayan cinselliklere sahip olan kuir öznelerin, metropol olarak nitelendirilebilecek belirli merkezler dışında taşra mekanlarında var olma mücadeleleri, kendilerine yer açmaları, kısaca, gündelik deneyimleri ve anlatıları Konya ve Diyarbakır örnekleri üzerinden karşılaştırmalı olarak incelenmesi amaçlanmıştır. Çalışma; kuir öznelerin mekan ve gündelik yaşam ilişkilerine metropol ve taşra kavramları ile yaklaşmıştır. Metropol kentleri farklılık ve çokluk potansiyelleri temelinde konumlandırılırken, taşra kentleri; dar bir ufuk, görece türdeş bir düşünme ve yaşam tarzı ve kendini merkeze göre tanımlama temelinde konumlandırılmıştır. Bununla birlikte, metropol taşradan; kuirler için daha iyi düzenlenebilmiş bir politik örgütlenme ve heteroseksüellik dışındaki cinselliklerin hem yaşanmasının hem de görünürlülüğünün göreceli olarak daha rahat bir yer olduğu fikriyle farklılaşmaktadır. Taşrada açılma, kendini ifade etme, bir araya gelme, ortak politikalar üretme bakımlarından daha sıkıntılı bir görünüm arz etmektedir. Bu çerçevede tez çalışması kapsamında, Konya ve Diyarbakır'da katılımcı gözlem ve derinlemesine görüşme teknikleri kullanarak alan çalışması gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın sonucunda, varlıklarıyla heteronormatif cinsiyet rejimine muhalif olan kuir öznelerin norm dışı cinselliklerinin yanı sıra, var olma mücadeleleri ve özgürleşmeleri için gündelik yaşamda belirli strateji ve taktikleri uygulamalarıyla birer politik özneler oldukları ortaya konulmuştur.

Anahtar Sözcükler

Heteronormativite, Homofobi, Hegemonik Erkeklik, Kuir Olma, Mekân, Metropol, Taşra, Gündelik Yaşam, Strateji ve Taktik.

ABSTRACT

KİNEŞÇİ, Erdinç. *Being Queer in the Province: The Examples of Konya and Diyarbakır*, Ph. D. Dissertation, Ankara, 2016.

Actors in society, forward to place a lot of meanings with experiences of objective and subjective and it is redefined. In the places also there are everyday lives which are sustained by individuals. Actually, everyday life is composed ball of relationships of social, economic, politic, cultural and symbolic. The places leave an certain impression on the actions and behavior of people and all these processes have particular structural and historial conditions. Besides practices of places are construction's practices. Gendered construction's processes of the place are closely related to male/female dichotomy and heteroseksüel/non-heterosexual dichotomy and it must evaluate together with heteronormativity. In this search, it is aimed to research comparatively that queer subjects, who have sexualities of non-heterosexual except for certain centers that can be described as metropolitan, in the places of the province through the cases of Konya and Diyarbakır, their struggles for existence, make room for themselves, briefly their everyday's experiences and narratives. The study approaches, place and everyday life relations of queer subjects with the concepts of metropolis and province. While metropolitan cities are positioned based on potentials diversity and multitude, province cities are positioned based on a narrow horizon, a relatively homogenous mentality and life style and self-definition according to center. On the other hand, metropolis becomes different from province with a better arranged political organization for queers and the idea of a venue that relatively more comfortable both living and visibility of the sexualities apart from heterosexuality. In the province has an appearance more uneasier in respects to coming out, self expression, coming together, developing common policies. In this context within scope of dissertation study, field work has been carried out by using techniques of participant observation and in-depth interview in Konya and Diyarbakır. As a result of research it has been revealed that queer subjects who are opposed to the heteronormative gender regime are political subjects with their outlaw sexualities as well as with their practice of particular strategies and tactics for their struggles for existence and their emancipations in the everyday life.

Keywords

Heteronormativity, Homophobia, Hegemonic Masculinity, Being Queer, Place, Metropolis, Province, Everyday Life, Strategy and Tactic

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
BİLDİRİM.....	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKKI BEYANI.....	iii
ETİK BEYAN.....	iv
TEŞEKKÜR	v
ÖZET.....	vii
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	ix
GİRİŞ.....	1
1.BÖLÜM : ARAŞTIRMANIN METODU VE METODOLOJİSİ.....	8
1.1. Araştırmanın Amacı ve Kapsamı.....	8
1.2. Araştırmayı Yönlendiren Temel Araştırma Soruları.....	9
1.3. Araştırmanın Metodu ve Veri Toplama Teknikleri.....	9
1.4. Araştırmanın Evreni ve Örneklem Seçimi.....	14
1.5. Araştırmanın Metodolojisi ve Verilerin Yorumlanması.....	15
1.6. Araştırmacının Konumu.....	17
1.7. Araştırmanın Sınırlılığı.....	20

2. BÖLÜM :	
CİNSİYET/TOPLUMSALCİNSİYET	21
2.1. Tanımlamalar,Ayrımlar	21
2.1.1. Biyolojik Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyetin Ötesinde	27
2.1.2. Cinsellik.....	32
2.1.3. Cinsiyet Rejimi	35
2.2. Erkeklik	44
2.3. Eşcinsellik	49
2.4. Erkeklik Çalışmaları	68
2.5. LGBTTİ ve Queer Antropolojisi	70
3. BÖLÜM: MEKÂNIN CİNSİYETİ	93
3.1. Mekân: Bir Tanım Sorunu	93
3.2. İlgili Literatüre Kısa Bir Bakış	100
3.3. Mekân ve İktidar	102
3.4. Büyük Mekân ve Dışarı: ve Dışarı	114
3.4.1. Deneyimler ve Farklılıklar İmkanı Olarak Metropol.....	114
3.4.2. Bir Sıkıntı Olarak Taşra.....	124
3.5. Siber Mekânlar	131
3.6. Kuir Mekânlar	134
3.7. Mekân ve Gündelik Hayat	138
4. BÖLÜM: SAHA ÇALIŞMASININ GERÇEKLEŞTİRİLDİĞİ KENTLER...	148
4.1. Diyarbakır	148
4.2. Konya	154
5. BÖLÜM: SAHA: SIKINTIDA VAR OLMAK	159

5.1. Açılma ve Gizli Kalma Süreci (Dolaptan Çıkma veya Dolapta Kalma)	160
5.1.1.Kendine ve Başkalarına Açılma	163
5.2. Kendilik Algısı,Tasarımı ve Grup Algısı ve Tasarımı	184
5.3. Bir Araya Geline Ortamlar Olarak Mekânlar (Kendine Ait Odalar)	193
5.4. Engellenmeler ve Direnişler (Hepimiz Tehlikedeyiz)	209
5.5. Sosyallikler (Arkadaşlıklar,Dostluklar,Özel İlişkiler)	228
SONUÇ	236
KAYNAKÇA	246
EK 1. Görüşülen Kişilerin Listesi	282
ORJİNALLİK BELGESİ	284
ETİK KURUL RAPORU	285

GİRİŞ

İçinde yaşanan heteroseksist kültür, biyolojik olarak verili kadın ve erkek cinsiyetlerinin belirli bir biçimde davranması, belirli bir biçimde hareket etmesi ve erkeğe kadını, kadınsa erkeği arzulaması dayatır. Clastres'in de (1992: 58) ifade ettiği gibi, her iktidar ilişkisi baskıcı bir yapıya sahiptir. Buna heteroseksüelliği imtiyazlı bir hale getiren bir cinsiyet rejimine sahip olan heteronormativite de dâhildir.

Heteroseksist kültür ve toplumsal kurumlar tarafından sürekli bir biçimde yeniden üretilen yapı, toplumsallaştırılmış cinsiyet olarak düşünülebilecek erkek ve kadın kategorilerini oluşturur ve bu kategorilerin konumlarını ayrıntılı bir biçimde tanımlar. Toplumsal cinsiyet düzeni, erkek ve kadın bedenlerini düzene sokar (Grosz 1994: 144). Bu ikili kategorinin dışındaki kategoriler geçersiz kılınır ve norm dışı olarak belirlenir. Warner'ın da belirttiği üzere, (1993: xxi) heteroseksüel kültür, kendini "toplumun ta kendisi olarak" ortaya koyar. Bu durumda, zaten, eşcinselliği işaretlemek, heteroseksüelliği sosyal dünyanın mevcut oluşu yapar (Halperin 1995: 45). Jean Genet'in ifadesiyle "eşcinsellik, eşcinseli yasadışı bir konuma yerleştirdiği için onu toplumsal değerleri yeniden gözden geçirmeye zorlar (Genet 2008: 26). Böylece, cinsiyet düzeni, sadece eşcinselliğin baskılanması olarak anlaşılmaz, fakat normalliğin dayatılmasıyla anlaşılabilir (Rubin 1975: 177). Bu yüzden, Weeks, eşcinselliği özel bir durum olarak tanımlamaktansa, karmaşık sosyal bir tasarım olarak düşünür (2000: 5).

Ancak kültür, toplum ve kurumlar bu sosyalleşme ve kültürleşme konusunda her zaman "olumlu" sonuçlar almayabilir ve sunulan kalıpların ve şemaların dışında yer alan bireylerin her an ortaya çıkabileceği uyarısında bulunur¹ ki tez

¹ Connel, bunu şöyle yazar: "Yine de çocuklar bu tür baskıları geri çevirebiliyorlar, ya da daha kesin bir biçimde ifade edecek olursak, toplumsal cinsiyet alanında kendi hareket biçimlerini geliştirmeye başlıyorlar. Her ne kadar eşcinsel otobiyografileri, eşcinsel olarak olumlu bir seçenek oluşturmanın çoğunlukla uzun zaman alacağını gösterse de, çocuklar heteroseksüelliği reddedebiliyorlar. Erkeksi ve kadınsı unsurları harmanlamaya koyulabiliyorlar... Kendi

çalışmasında bu olumlu olmayan örnekler² merkezi bir konumdadır. Ne ki belirlenen bu kalıplar ve nitelikler iktidar ilişkilerinden aynı olarak düşünülmecek fenomenleri ifade eder.

İçinde yaşadığımız cinsiyet rejimini oluşturan öğelerin; ataerkil, cinsiyetçi ve heteroseksist tarzlarda kurulduğunu yeniden belirtebiliriz. İkili cinsiyet rejiminin temelini bozan, onun süreğenliği önünde engeller olarak farklı cinsel yönelim ve kimliklere sahip ve bu farklılık iddiasını sürdürmeye gönüllü kişilerin, bu düzenleyici ve gözeten iktidarın her türlü inkâr, görmezden gelme, yok sayma, baskı ve şiddet pratikleriyle karşı karşıya kalmaları olağandır. İktidar, erkek ve kadın kategorilerinin keskin, birbirinden tamamen farklı oluşlar olduklarını her fırsatta hatırlatmak için, aile, eğitim, iş, ordu, din, ahlak, medya gibi kurumsal örgütlenmeleri devreye sokmakta gecikmez. Bu cinsellikler damgalanır ve yaşam alanın kenarlarına itilirler. Huebner, Davis, Nemeroff ve Ailen'in de altını çizdiği gibi, dominant kültürün verili güçlü etkileri eşcinselliği sapkınlık olarak görmesi ve içselleştirilmiş homofobi, hayatları boyunca farklı seviyelerde bireyleri etkilemeye devam etmektedir (2002: 330'dan akt. Kirsch 2007: 39).

Diğer damgalanmış gruplar gibi eşcinseller de rutin olarak, "kindar" stereotipler ve ayrımcılıkla karşı karşıya kalırlar. Kullandığımız dil içerisinde eşcinselliğe ilişkin pek çok pejoratif terim ve kelime yüklüdür.³ Kuir bireyler, aynı zamanda toplumsal örgütlenme içerisinde de kurumsallaşmış ön yargılarla yüzleşirler. Sadece cinsel yönelimleri temeli üzerinden iş ve konut verilmemesi bunun örneklerinden yalnızca ikisini oluşturur. Onlar resmi olarak evlilik gerçekleştiremezler. Belli kurumlara girmekte, askeriye gibi, engelle

yaşamlarında bir bölünme başlatabiliyorlar, sözgelimi erkek çocuklar kendi kendilerine kadın elbisesi giyebiliyorlar. Gerçek pratikleriyle bağdaşmayan bir fantezi yaşam kurabiliyorlar ki, belki de hepsinin arasında en yaygın olanı bu" (Connell 1998: 259).

² Olumlu olmayan örneklerden kasıt bu çalışmada heteroseksüel olmayan kimliklere sahip kişilerdir.

³ Selek(2011), ilgili çalışmasında, bu toprakların halk dilinde "top", "Tanju", "nonoş", "zürafa", "digin", "simit", "lastik", "tekerlek", "kova", "lassa", "pireli", "abla", "yumuşak", "ablacı", "düdük", "böcü" gibi ağırlıklı dairesel sözcüklerle tanımlanan pejoratif kelimelerden örnekler verir.

karşılaşırlar. Akıl sağlığı uzmanları tarafından, 1973 yılına kadar eşcinselliğin psikiyatrik bir bozukluk olarak yaftalandığını görürüz. Aynı biçimde, homofobinin fiziksel boyutu da sıklıkla deneyimlenmektedir. Bundan kasıt cinsel yönelime dayanan nefret suçlarıdır. Kadınlık ve erkeklik arasındaki geleneksel rollerin geçerliliğini savunan ve ikili cinsiyet modelinin her birinin birbiriyle arasında kapanmaz uçurum olduğunu savunanlar için eşcinsellik “ihlaller” anlamına gelir. Heteronormatif cinsiyet düzeni, bu “ihlalcı”, “muhalif” bireyleri “ikili bir yaşamın içine sokar” (Seidman 2004a) sıradan yaşam içinde kişileri görünmez kılar. Hücrede veya dolapta olmak, heteronormatif cinsiyet düzeninin sınırlarıyla belirlenen bir yalanla yaşamak, içsel sürgün ve hapistir (Seidman 2004a: 29).

Bu çalışmada heteroseksüel normları ihlal eden kişiler için eşcinsel veya LGBTİ yerine heteroseksüelliğe muhalifliği çokluk, çeşitlilik ve farklılık bağlamlarında, daha kapsayıcı ve sofistike biçimde ifade eden Queer (kuir) kavramının kullanımı tercih edilecektir.⁴ Queer (kuir) temelde bir şemsiye terim olarak heteronormatif olmayan herhangi bir kişi, eylem ya da fikri imlemektedir. Heteronormativite bu bağlamda, normlarla ve düzenleyici mekânizmalarla işleyen heteroseksüelliğe ayrıcalık tanıyan ve biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin uyumluluğu temelinde erkek-kadın ikiliğini sürekli yeniden inşa eden sosyal bir sistem olarak tanımlanabilir (Butler 2008;Rubin 1994;Warner 2013). Gorman-Murray ve diğerleri kuir nosyonunun, cinsel öznelerin çokluğu ve akışkanlığına işaret ettiğini, belirli cinsel ve cinsiyet pratiklerinin, öznelliklerin, ilişkilerin homojenize edilmesine ve/veya normalize etme süreçlerine meydan okumanın yollarını aradığını savunurlar (2008: 99). Kuir bu nedenle, Butler’ın *Bodies That Matters* (Bela Bedenler) kitabında belirttiği gibi, kolektif müzakere alanıdır (1993: 228).

Kuir nosyonunu temel alarak kurulan ve gelişen kuir teori; heteroseksüel/homoseksüel ikiliği boyunca kimliklerin ve öznelliklerin normatif sosyal düzenine meydan okur. Aynı zamanda, heteroseksüelliğin “doğal” olarak tanımlanarak ayrıcalıklı hale getirilmesine ve homoseksüelliğin sapkın ve iğrenç öteki olarak kurulmasına da meydan okur. Pek çok kuir teorisyen çeşitli feminist,

⁴ Türkçe’de Queer kelimesinin tam ve uzlaşımsal bir karşılığı ne yazık ki henüz bulunmadığı için sözcüğün okunuşunun kullanılması tercih edilmiştir.

gey ve lezbiyen araştırmacılarla uyum içinde cinselliğın ve cinsiyetin normatif anlayışlarını merkeze alarak, bu hegemonyayı koruyan ve sũrdũren Şeyin toplumun ilkelerinin örgũtlenmesi, sosyal ilişkiler ve sosyal kurumları olduğunu iddia ederler (Browne ve Nash 2010: 5).

Eng ve diğerleri ise, normalizasyonun cinsellikle sınırlı olmadığında ısrar ederler. Gerçekte cinsiyet, ırk ve milliyet gibi sosyal sınıflandırmalar, heteroseksist iktidarın hükmedici mantığı tarafından inşa edilmektedir (2005: 4). Bu pozisyon da kuir teori aracılığıyla acil epistemik müdahaleyi gerektirmektedir. Bu nedenle, Eng ve diğerleri, kuir dönüşün teorik olarak cinsel kimlik kategorilerinin problematizasyonu ile başladığını ve çağdaş sosyal ontolojinin genel yapı sũkũmũyle genişlediğini yazarlar:

Böylesine bir tarihsel aralıktaki, kritik olan kuir çalışmaların cinsellik kadar, ırk, cinsiyet, sınıf, milliyet ve dinin geniş bir sosyal eleştirisini harekete geçirme kapasitenin üzerinde tekrar ısrar etmektir. Böylesi bir teorik proje, kuir epistemolojilerle sadece çoklu bakış açılarından normalizasyon ve kesişme arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek değil, aynı zamanda, eşit derecede önemli olarak, gey ve lezbiyen haklarının ulusal ve küresel kimlik politikalarına tepkinin önemli bir biçimi olarak nasıl yeniden inşa edileceğini de sorgular (Eng. ve diğ. 2005: 4).

Kuir özneler; heteronormativitenin dayattığı koşullar altında, içindeki “saf ve normal olan Şeyi eritip bozan ama buna rağmen, kendinde asıl normal olanın da bu olduğunu” itiraf eden Mişima'nın⁵ ana karakterinde olduğu gibi, kendilerini heteronormativitenin dayattığı “normal”, “heteroseksüel” bir insan olarak göstermek durumunda kalarak gerçek kendiliklerini maskelerler. Maurice⁶ gibi, heteronormatif düzen içinde kendilerini tanımak ve kabul etmek için zorlu bir mücadeleye dahil olurlar ve onlar her daim “yerleşik yabancılığın acısı”⁷ni çekerler. Yaşanan bũtũn hayal kırıklıklarına rağmen; kuir özneleri sadece ‘madunlar’ , ‘gũçsũzler’ olarak algılamak ve böyle yansıtmak da doğru bir tutum olmaz. Onlar da diğer özneler ve öznellikler gibi farklı mücadele ve deneyimlere

⁵ Yukio Mişima'nın (2010), “Bir Maskenin İtirafları” adlı eserinde, çocukluğundan beri erkeklere ilgi duyan bir adamın savaş sırasında çevresiyle olan ilişkilenmesinde bu gerçekliği gizleyerek nasıl bir maskeli ve gizli bir yaşam sũrdũėũ roman boyunca anlatır.

⁶ E.M.Foster'ın (2000), İngiliz orta sınıfından, varlıklı, ayrıcalıklı genç bir erkeğin eşcinselliğini keşfetmesinin uzun ve zorlu serũvenini anlatan romanıdır.

⁷ Nilgũn Marmara'nın (2014) “Çiçek Dũrbũnũ Benzetisi İyimserce” Őiirinden bir dize.

sahiptirler. Yani, onlar mevcut koşullar içerisinde deCertaucu (2009) anlamda, bazı strateji ve taktiklere başvurarak heteroseksüel kültüre muhalefet eden farklı öznelliklere, tanıklıklara ve deneyimlere sahiptirler. Bu bağlamda gündelik hayat ve mekânla kurulan ilişkiler kuir imkânlar hususunda önem arz eder.

Gündelik hayat, gerçekte sosyal, ekonomik, kültürel ve sembolik ilişkiler yumağından oluşur. Kişiler gündelik yaşam pratikleri aracılığıyla anlamlar üretip, farklı iktidar ilişkileri oluştururlar (Connerton 2011: 29). Lefebvre (1998) gündelik yaşamı şöyle tanımlar: “(...) Bizim gözümüze görünen gündelik hayat, bilinçaltının mağaraları ve yer altı geçitleriyle modernlik denilen belirsiz ve yanıltıcı gökyüzü arasına duran bir toprak parçasıdır”. Gündelik hayat, karmaşık iktidar ilişkilerinin “yıkıcı totalitesini” de çoğu zaman gizler. Gündelik rutin ilişkilerin akışına kendinizi kaptırdığınızda, genelde baskı ve iktidarın suretleri görülmez. Ancak, bir zorlayıcılık, bağlayıcılık, bir şeyleri yerinde ve zamanında yapma mecburiyeti her zaman hissedilir. Gündelik hayat, büyük ölçüde mekânsal pratiklere bağlı olarak yaşandığından, mekânsal düzenlemelerin mantığı ile gündelik hayatın işleyiş düzeni arasında yakın bir ilişki kendiliğinden doğar. Gündelik yaşamlar, heteronomik⁸ rejimlerin hüküm sürdüğü heteropollerde⁹ kadın olmanın bir erkeği arzulamak, erkek olmanın buna karşılık bir kadını arzulamayı içereceği şekilde düzenlenmektedir (Şentürk 2015: 9). Dışarıda yaşanan gündelik gerçeklikler heteroseksüel normlarda yansımaları bulur. Bu hakikat içerisinde kuir öznelliklerin mekânla kurdukları ilişki yakıcı bir önem sahiptir. Bir kuir topluluğu kurmak aynı zamanda hayatta kalma stratejisi olarak anlaşılabilir şekilde, kent yaşamında kuir potansiyellerinin bazı biçimlerini ortaya dökmektir. Kuir özneler için, mekânlarda bir araya gelmenin en temel nedenlerinden biri, Selek’in savunduğu gibi, kendilerini içlerinden geldiği gibi ifade edecekleri bir yaşam alanı yaratmaktır. Bunun için de buldukları konumun meşrulaştırılması, kabul edilmesi için bir şeyler yapmak gereklidir. Bu, aynı zamanda kendi savunusunu yapmak için

⁸ Bu kavram Levent Şentürk’ün “Küçük Heteroloji Sözlüğü”nde hetero merkezli rejimin en katı biçimi olarak tanımlanır (Şentürk 2015: 25).

⁹ Bu kavram yukarıda belirtilen eserde “sadece heteroseksüelliğe izin verilen, nekropol benzeri kent olarak tanımlanmaktadır.

gelişen bir dayanışmadır (Selek 2011: 94). Toplum içindeki aktörler, nesnel ve öznel deneyimleriyle mekâna birçok anlam yüklerler ve onu yeniden tanımlarlar. Diğer yandan, mekânsal biçimler kişilerin yapıp etmelerinde belirli etkiler yaratırlar ve bütün bu süreçlerin belirli yapısal ve tarihsel koşulları bulunmaktadır. Bu çerçevede “yürüme” mekânsal bir aktivite ve metafor olarak, pek çok potansiyelleri açığa çıkarır (deCertau 2009: 98). “Heterospace” (heteromekân) bu çerçevede dönüştürme ve farklı açılardan kullanma açısından anlamlı ve değerlidir.

Sembolik ya da fiziksel –mekânsal sınırlar hem hegemonik normativitenin hatlarını belirginleştirmek, hem de hiyerarşik ilişkilere tabi farklı toplumsal grupları ayrıştırmak için vardır ve beden, sadece sınıf, etnisite, cinsiyet, cinsel yönelim ve yaş hiyerarşilerini değil, aynı zamanda fiziksel-mekânsal sınırlar üzerindeki denetimi zorlama, sürdürme ya da (yeniden) kurmanın da yeridir (Alkan 2014: 304). Bu nedenle, kuir müdahale, mekânsal ilişkiler bağlamında, iki alanda belirginlik kazanır: Bunlardan ilki kuirliğin, mekânsal hiyerarşiler içersinde yarattığı karşı akışın önemidir (bundan kastedilen şey, sadece aşağıya doğru giden akışlardan ziyade yukarıya doğru giden, yanlamasına ve çok yönlü akışlardır). İkinci olarak da, kuir öznelliklerin, kültürlerin ve direniş biçimlerinin mekânsal hibrit (melez) doğasıdır (Knopp&Brown 2003: 414).

Bu tez çalışması; mekân ve cinsiyet ilişkileri bağlamında, Türkiye’de üç büyük metropol kentin (İstanbul, Ankara, İzmir) dışında yer alan iki kentte; Diyarbakır ve Konya’da yaşamlarını sürdüren kuir öznelerin mekân ve gündelik yaşam anlatılarına odaklanmıştır. Bu odaklanma, her iki kentte kuir bireylerin birer politik özneler olarak gündelik yaşamda var olmaları ve kendilerini kurmalarını incelemeyi amaçlamaktadır. Boellstorf (2006: 628); batılı olmayan kuir deneyimlerin genelde ihmal edildiğinden veya aşırı genelleştirildiğinden bahseder. Bu açıdan bakıldığında, kültürel boyut, kuir öznellikler için önemli bir unsur olarak ortaya çıkar ve kuir tecrübenin evrensel genellemelerini yapmak yerine perspektifsel yaklaşım benimsenebilir. Bu tez çalışmasında bu yaklaşım benimsenmiştir.

Tez çalışmasının ilk bölümünde; araştırmanın metodolojisinden bahsedilmiştir. İkinci bölümde; cinsiyet, cinsellik, cinsel yönelim ve kuir hakkında literatürde mevcut tartışmalar çerçevesinde kuramsal yaklaşımlara bakılmıştır. Üçüncü bölümde; mekân ve cinsiyet arasındaki ilişkilere gündelik hayat ve kuir deneyim temelinde bakılmıştır. Dördüncü bölümde; saha çalışmasının gerçekleştirildiği iki kent olan Diyarbakır ve Konya hakkında ve alana dair genel bilgiler sunulmuştur. Beşinci bölümde ise; alan verilerine değinilmiştir. Sonrasında, değerlendirme ve sonuç kısmı yer almaktadır. Kaynakça ve Ek bölümleriyle tez tamamlanmaktadır.



1. ARAŞTIRMANIN METODU VE METODOLOJİSİ

1.1.ARAŞTIRMANIN AMACI VE KAPSAMI

Heteroseksüellik haricinde, farklı cinsel yönelimlere ve cinsel kimliklere mensup kişiler tarafından, gerek teorik tartışmalar gerekse pratik düzlemde yürütülen kimlik mücadelesi ve aktivist politikalar bütün dünyada olduğu gibi bu ülkede de var olmaya çalışmaktadır. Belirli kentlerde yaşayan (araştırma kapsamında Konya ve Diyarbakır'da) bireylere ya da gruplara oranla, belirli kent merkezleri ya da metropol (anakent) olarak adlandırılan mekânlarda (İstanbul, Ankara ve İzmir gibi) söz konusu aktivist politikaların ve kimlik mücadelelerinin daha yoğun ve daha görünür olarak gerçekleştirilme potansiyel ve olanakları bulunmaktadır. Bu mekânlar, araştırma bağlamında çalışılacak Konya ve Diyarbakır kentlerinden olan farklılıklarını; daha iyi düzenlenebilmiş bir örgütlenme ve daha canlı aktivizm politikaları ile heteroseksüellik dışında cinselliklerin ve kimliklerin hem görünürlülüğünün hem de yaşanmasının göreceli olarak daha rahat olabileceği bir yer oldukları düşüncesiyle ortaya koyarlar¹⁰. Yerelde açılma, örgütlenme, bir araya gelme ve ortak politikalar üretme, daha sancılı ve sıkıntılı bir görünüm arz etmektedir. Konya'da böyle bir örgütlenmenin varlığından bahsedilemezken, Diyarbakır'da, metropollerdeki gibi olmasa da örgütlenme faaliyetleri bulunmaktadır. Bununla birlikte resmi ve tanınır bir biçimde yerelde LGBTİ çatısı altında bir araya gelmek yerellerin çeşitli dinamikleri açısından hayli zorlayıcı bir deneyimdir. Araştırmada, heteroseksüel olmayan cinsel yönelim ve kimliğe sahip olan bireylerin, yerelde var olmak, kültür içinde kendine yer açmak, yerelde yaşam tarzları, ilişkileri, benlik/grup tasarıları ve algıları, kısaca gündelik deneyimlerinin ve anlatılarının bu iki örnek üzerinden karşılaştırmalı olarak incelenmesi amaçlanmıştır.

Araştırma, heteroseksüel olmayan cinsel yönelim ve cinsiyet kimlikleri arasında yer alan erkeklerin, yereldeki gündelik durumunun ve sorunlarının sosyal

¹⁰Ancak,bu metropol merkezlerinde sürdürülen LGBTİ aktivist hareketinin ve kimlik mücadelesinin aktörlerinin ve hareketin temsilcilerinin çoğunlukla orta ve üst sınıflardan gelen bireylerden ve gruplardan oluştuğuna dair yaygın bir kanı bulunur. Merkezde, bu toplumsal hareketler ve aktivist politikalar içinde yer alamayan bunlara ulaşma imkânlarından yoksun olan pek çok kişi veya gruptan bahsetmek olasıdır. Bu durumun incelenmesi de önem arz etmekle birlikte bu çalışmanın kapsamı dışında yer almaktadır.

antropolojik incelemesini amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışmanın kapsamını, ülkede belirli metropol merkezlerin (İstanbul, Ankara, İzmir gibi) dışında yaşanan erkekliğin çeşitli görünüm ve deneyimlerinden biri olarak heteroseksüellik¹¹ haricinde farklı cinsel yönelimlere sahip olan bireylerin heteronormativiteyle çepeçevre sarılmış gündelik deneyimlerine ilişkin sorunları ve bu sorunlara karşı geliştirdikleri reaksiyonlar oluşturmaktadır. Bu nedenle, araştırma üç temel inceleme alanı kendine merkez alır. Bunlar; mekân, gündelik hayat ve cinsiyet/cinsellik olarak sıralanır.

1.2.ARAŞTIRMAYI YÖNLENDİREN TEMEL ARAŞTIRMA SORULARI

1. Yerelde heteroseksüel olmayan kimliklerin açılmasından söz edebilir miyiz?
2. İçinde yaşanan mekânın politik, sosyal, ekonomik ve kültürel dinamikler bireyleri nasıl etkilemektedir? Bireyler nasıl yaşam stratejilerini kurmaktadır?
3. Yerelde yaşayan heteroseksüel olmayan erkeklerin benlik, grup ve kimlik tasarımları nelerdir?
4. Yerelde heteroseksüel olmayan erkeklerin içinde yer aldığı sosyal hareketler ve aktivist politikalar mevcut mudur?
5. Yerelde farklı bir erkeklik kültürünün varlığından ve yaşam tarzından bahsetmek olası mıdır? Mümkünse bu kültürün ve yaşam tarzının özellikleri nelerdir?

1.3.ARAŞTIRMANIN METODU VE VERİ TOPLAMA TEKNİKLERİ

Araştırma için, öncelikli olarak konuyla ilgili, literatür ve kaynak taraması yapılmıştır. Sonraki aşamada, antropoloji disiplinde etnografik bir çalışmanın bir gerekliliği olarak, bir yıla yayılan bir sürede, alan (saha) çalışması metodu kullanılmıştır. Etnografi, bir insan topluluğunun “hayat bilgisini” yazmaktır. Ve yazmak yaşamadan olmaz. Etnografi, Atay’ın da belirttiği üzere; bir başka toplum ya da kültürün yaşamına doğrudan, yakından, uzun uzadıya “katılarak”

¹¹ Heteroseksüel: Duygusal ve cinsel açıdan karşı cinsiyete ilgi duyan kadın veya erkektir. Heteroseksüellik: kendiliğinden ve zorunlu olarak toplumda egemen olan varoluştur.

gerçekleştirilen bir tanıma, bilme ve öğrenme girişiminin, sonra masa başına oturulup sabırla ve özenle metinleştirilmesinden ortaya çıkar (Atay 2016: 9).

Saha çalışması, kendi gündelik yaşantılarının doğal akışında hareket eden, yaşamlarını sürdüren insanların incelenmesidir. Saha çalışmanı incelediği “ötekilerin” nasıl yaşadığı, nasıl konuşup nasıl davrandığı ve onları neyin sevindirip neyin üzdüğü hakkında ilk elden bilgi edinmek için onların dünyalarına doğru bir maceraya atılır (Emerson 1988: 1).¹² Bundan ötürü, bir antropologun mesleğinin gereği olarak ‘egzotik’, başka bir kültür içerisinde uzun süreli kalması, geçiş ritüellerine benzetilmiştir (Van Manen 1988: 14). Gerçekten de her saha çalışması bir maceradır. Bilinmeyen yaşamlara ve kültürlere doğru muammalı bir yolculuğu araştırmacıdan talep eder. Geniş bir cangılda kaybolmadan çıkması onların, yani araştırmacıların, bilimsel katkılarına imler. Bu yüzden, saha çalışması yapmanın bedeli, maddi olarak değil, fiziksel ve zihinsel çaba olarak büyüktür. Çok ağır bir iştir. Aynı anda iki hayat yaşamak çok yorucudur (Bogdan 1975: vi). Uzun süreli araştırmalarda antropologlar, araştırma yaptıkları insanlarla birlikte vakit geçirerek, etkinliklere katılarak, oradaki yaşamın bir parçası olmaya çalışırlar. Katılarak gözlem olarak adlandırılan bu tekniğin, yani etnografik alan çalışmasının amacını Malinowski, “yerlinin bakış açısını, yaşamla ilişkisini, kendi dünyasına ilişkin bakışını kavramak” olarak tanımlamaktadır (Malinowski 1992b: 30). Etnografik alan çalışmasının ilk ve temel amacı, toplumsal yapının net ve tam taslağını sunmak ve birbirleriyle ilgisiz şeylerden bütün kültürel görüngülerin yasalarını ve düzenliliklerini çıkarmaktır (Malinowski 2015: 39).

Bu macera sonunda, alan çalışması antropologu tabii ki değiştirir. Hiçbir antropolog, alan çalışmasının sonuna, o araştırmaya başlamadan önceki düşünsel, bilişsel ve duygusal konumunda varmaz. Araştırma boyunca, hem kendi dışında kalan yaşam ve dünya hakkında, hem de buna paralel olarak

¹² Neumann (2013: 540); saha çalışmasının amaçlarını insanları kendi doğal ortamlarında ya da asıl yerlerinde incelemek, insanların doğrudan kendileriyle etkileşime girerek incelemek, üyelerin bakış açısına dayalı olarak toplumsal dünyaya dair bir anlayış kazanma ve kuramsal bildirimlerde bulunma biçiminde sıralar.

(belki de bundan daha önemli olarak) kendisi hakkında derin bir kişisel öğrenme deneyimi yaşar (Crick 1982: 20'den akt: Atay 1996: 224).¹³

Bir diğer açıdan, nitel bir araştırmacı olarak etnograflar, diğer nitel araştırmacılar gibi “bricoleur(euse)” dürler. Pek çok şeyi yapmada usta olmayı, çeşitli kaynaklardan yararlanmayı ve elde ne varsa ondan yararlanmayı öğrenirler. Nitel tarz gerektiğinde önceden planlama fırsatı olmaksızın çeşitli becerilerden, malzemelerden ve yaklaşımlardan yararlanma yeteneğini ilerletmenin altını çizer. “Brikolaj”¹⁴ tekniği, birinin elleriyle çalışması ve belirli bir görevi başarmak için çeşitli ufak tefek şeyleri yaratıcı bir biçimde kullanma konusunda pragmatik olması anlamına gelir. Kişinin elindeki malzemeler hakkında derin bilgiye ilişkin beceriler toplamına sahip olmasını ve onları esnek biçimde birleştirme kapasitesinin bulunmasını gerektirir. Çeşitli malzemeler kullanma, farklı yaklaşımları uygulama ve küçük parçaları birleştirme karışımı, nitel araştırmacılara nerdeyse her şeyi onarabilecek veya yapabilecek gibi görünen becerikli bir zanaatkârınkine benzer bir hava verir (Neuman 2013: 235, Denzin ve Lincoln 1998: 3-4). Brikolör, görüşmeden gözleme, kişisel ve tarihsel belgeleri yorumlamaktan yoğun özdeşünüm (refleksivite) ve içe bakış arasında değişen çok sayıdaki çeşitli görevleri yapmada ustadır. Brikolör araştırmacının kişisel tarihi, biyografisi, toplumsal cinsiyeti, sosyal sınıfı, “ırkı” ve etnisitesi ve bunların biçimlendirdiği biyografisi ve kişisel tarihiyle kurulan bir interaktif

¹³ Bu konuda bir örnek olarak Pınar Selek'in Ülker Sokak çalışmasındaki paylaşımını burada aktarabiliriz. Buna göre Selek alan deneyimini şöyle özetler: “ *Egemen yapıya mensup bir heteroseksüeldim. Sınıfsal ve kültürel konumum da, beni onların deneyimlerine çok uzak tutmuştu. Onların dünyasının kenarında, hatta dışında duruyordum. Bir yabancıydım. Kendimi hiç onların penceresinden sorgulamamıştım. Eşcinselliğe bakışımla, heteroseksizme, o döneme dek içinde yetiştiğim ortamın kavramlarıyla yeteri kadar hesaplaşmamıştım. Ülker Sokak araştırması beni böyle bir hesaplaşmaya soktu. Diğer yandan mağduriyet karşısında objektif olmakta oldukça zorlandım. Hatta bu zorlamanın, mağdur olanı özne olarak görmemek, sorgulamamak yanılığısına varabildiğini hissettim. Söz konusu yanılığ, mağduru, edilgen ve kurban konumunda görmeye, dolayısıyla bu mağduriyete güzellemeler yazmaya kadar götürüyor insanı. Araştırmacı, oryantalist gezginler gibi, aşağı olarak gördüğü toplumsal grubu kendi hakikatiyle değil, hayali bir senaryo içinde, ona büyümlü anlamlar yakıştırarak görebiliyor” (Selek 2011: 122).*

¹⁴ Brikolaj (Yaptakçılık) çevrede dağınık halde bulunan çeşitli malzemelerden yararlanarak doğaçlama yapmak ve onları pragmatik bir görevi yerine getirmek üzere yaratıcı biçimlerde kullanmaktır (Neuman 2013: 235; Denzin ve Lincoln 1998: 3-4).

süreçtir. Brikolör'ün emeğinin sonucu kompleks, yoğun, refleksif, analiz altında bir fenomenin veya dünyanın araştırmacının imgeleri yorumlamaları, anlamalarını temsil eden kolaj benzeri bir tasarımdır ki bu da bir brikolajdır (Denzin&Lincoln 1998: 4).

Antropolojide, ana veri oluşturma yollarından biri olarak katılımlı gözlem görülebilir. Sosyal olguları, süreçleri, davranışları anlama amacı ile yapılan niteliksel araştırmalarda gözlemin önemli bir yeri bulunmaktadır. Gözlem, sosyal ve davranış bilimlerinde bütün araştırma metotlarının temel esası olarak karakterize edilir (Adler&Adler 1994: 389). Bilimsel anlamda gözlemi, uzun bir zaman süresince, sistematik olarak gerçekleştirilen, sadece anlık oluşları değil, belirli örüntüler gösteren aktiviteleri görme ve kaydetme olarak tanımlayabiliriz. Bilimsel araştırmalarda kullanılan gözlemi sıradan bireylerin gözleminden ayıran noktalar, gözlemcinin bu konuda eğitilmiş olması ve gözlemin sistematik bir biçimde yapılmasıdır(Patton 1987). Olguları, davranışları, sosyal aktörün gözünden görmeye çalışmak ve daha içerden bir görünümü oluşturmakta gözlem, yararlı bir tekniktir.

Katılımlı gözlemlerde araştırmacı, iki ayrı dünyanın anlam pencereleri arasında sıkışıp kalmıştır. Birincisi, kendi kültürel penceresinin anlam sistemi; ikincisi, incelediği bireylerin, grup veya topluluğun anlam sistemidir. Araştırmacı aynı zamanda, bu iki pencerenin açılmış olduğu daha geniş anlam sistemlerinin de sınırında yer alarak çalışmaktadır (Gupta ve Ferguson 1997: 15).

Bu tez çalışmasının saha araştırmasında da öncelikle, seçilen kentlerde (Diyarbakır ve Konya) sahaya dahil olmak ve sahayı tanımak amaçlarıyla katılımlı gözlem gerçekleştirilmiş, sahaya ilgili genel hava solunmaya çalışılmış, bireylerle etik ilkeleri dikkate alan bağlar ve ilişkiler kurulup, sonrasında görüşme ve derinlemesine görüşmelere başlanmıştır.

Saha çalışmasının diğer bileşenlerini görüşme ve derinlemesine görüşme oluşturmaktadır. Derinlemesine görüşme, antropolojinin temel veri toplama tekniklerinden biridir. Niteliksel araştırmalarda kullanılan derinlemesine görüşme tekniği, sosyal dünyadaki görünür birçok olgu, süreç, ilişkinin görünümünden

çok özüne inmeyi, bunların ayrıntılarını kavramayı ve bütüncül bir biçimde anlamayı mümkün kılan bir veri oluşturma aracıdır (Kümbetoğlu 2008: 72). Spradley “etnografik görüşme”nin anlamak istediğimiz kişilerin eylem ve durumlarının onun açısından anlamını kavramayı kolaylaştırması bakımından, etnografinin temel çekirdeği olduğunu vurgular (1979: 5).

Görüşme, insanların bakış açılarını, deneyimlerini, duygularını ve algılarını ortaya koymada kullanılan, oldukça güçlü ve önemli bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Görüşmede kullanılan yöntem, sözlü iletişimdir. Günlük yaşamda kullandığımız en yaygın iletişim süreci olan “konuşma” ile veri toplamaya çalışırız (Yıldırım ve Şimşek 2005: 41). Derinlemesine görüşme, belirli sosyal çevreden gelen kaynak kişilerle ya da çeşitli ortamlardan ve ard yörelerden belirli deneyimlere sahip kişilerle gerçekleştirilen bir veri toplama aracıdır (Heyl 2007: 369).

Elbette, saha görüşmesi dostça bir sohbetten farklıdır. Açık bir amacı vardır. O da bilgi veren ve ortam hakkında bilgi, edinmek. Aktif ve metodik dinleme (Emerson ve diğ., 2007), notlar ve kayıtlar alma, görüşme tekniğinin temel aşamalarındandır. Katılımlı gözlemde olduğu gibi görüşme tekniğinde de, kültürel bir tanımlama yapma uğraşı veren araştırmacı, bu kültürün dilini, kavramlarını, kültürel pratiklerini, kurallarını, minimum düzeyde de olsa bilmek durumundadır. Günlük hayatın akışı içinde, araştırmacı yüz yüze konuşmalardan, ilişkilerinden bilgiyi derlemektedir. Kişilerin anlatımlarından bugünü, bugünden bakarak geçmişi değerlendirir, geçmişi hakkındaki hükümlerini ve geleceğe dair beklenti ve ümitlerini anlamaya çalışmaktadır. Bundan dolayıdır ki, katılımlı gözlem, yerelin perspektifini ortaya çıkarır.

Bu araştırmada da etnografik araştırmanın sacayaklarından biri olarak, derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Araştırmaya başlarken, etnografik saha çalışmasını, her iki kentte de biyolojik olarak erkek olup hemcinslerine arzu duyan erkekler üzerine ve doğrudan bu öznelere erkeklik mefhumu çerçevesinde yapmayı planlamaktaydım. Sonrasında yaptığım katılımlı gözlemler ve farklı ‘habercilerle’ tanışmam sonucunda, bu sınırlandırmayı

ortadan kaldırarak farklı kuir öznellik deneyimleri çerçevesinde 14 kişiyle derinlemesine görüşme gerçekleştirdim.

Her iki kentte yaşları 17 ile 35 yaş arasında değişen toplamda on dört kişiyle, yarım saatten beş saate kadar değişen sürelerle, derinlemesine görüşme yaptım. Kişilerin ve mekânların isimlerini, araştırma etiği ilkeleri çerçevesinde değiştirdim.¹⁵ Sorduğum açık uçlu sorulara verdikleri cevapları aktif ve metodik biçimde dinledim, katılımcıların onayı doğrultusunda ses kayıt cihazına kaydettim, sonrasında tuttuğum saha notlarını da dikkate alarak değerlendirdim.

1.4.ARAŞTIRMANIN EVRENİ VE ÖRNEKLEM SEÇİMİ

Niteliksel araştırmalar araştırma evrenini sosyal gerçekliğe ilişkin genellemelere varmak amacı ile incelemediğinden (Patton 1987: 51) araştırmacı, temsil edici bir örneklemden çok, veri derleyebileceği örneklerle çalışır. Bu olgu bu araştırma için de geçerlidir. Araştırma probleminin temel önemdeki öğeleri hakkında fikir sahibi olan, deneyimleri olan, yaşantılarından bu öğeler hakkında bilgi oluşturulabilecek kişiler örnekleme dâhil edilmelidir. Seçilen araştırma konusunda odaklanılması gereken, genelleme yapılabilecek temsil edici bir örneklemden çok, insan deneyimlerinin çeşitliliğini, zenginliğini yansıtacak anlatıların derlenebileceği, araştırma konusunun derinlemesine kavrayabileceği bir örneklem oluşturmak olmalıdır (Kümbetoğlu 2008:99). Saha çalışmasında duygudan arınık, matematik ya da karmaşık istatistikler yerine “doğal” bir ortamda “gerçek insanlarla” doğrudan yüz yüze toplumsal etkileşim vardır (Neuman 2013: 541).

Bu araştırma için örneklem seçiminde, kartopu örneklem seçimi tercih edilmiştir. Kartopu örneklem rastlantısal olmayan bir örneklem biçimi olarak, araştırma sahasında kaynak kişilerden doğru diğer kişilere ulaşılması ve bir kartopu gibi,

¹⁵ Görüşülen kişilerin bir listesi ekte sunulmuştur.

ilerledikçe, yeni kişilere ulaşıldıkça, örneklemin büyümesi ile oluşmasıdır. Kartopu örnekleme, araştırmacının evrenin büyüklüğü hakkında çok fazla bilgi sahibi olmadığı durumlarda yararlı bir tekniktir (Browne 2005: 55). Bu teknikte, kaynak kişilerden doğru gidilerek diğer kişilere ulaşıldığından başından bir yönlendirme ve sadece belirli grup ya da kişilere ulaşma riskleri bulunmaktadır. Zincirleme bir biçimde görüşülen kişilerin diğer kişilere ulaşmayı sağlaması, belirli bir yönlendirme yaratabilir. Araştırmacının amacına göre bu yönlendirme dikkate alınmalıdır.¹⁶ Bu araştırma için kaynak kişilere, 'habercilere' ulaştım ve ardından bu kaynak kişilerin beni diğer katılımcılara yönlendirmesiyle araştırma ilerlemiştir.

1.5.ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ VE VERİLERİN YORUMLANMASI

Bu araştırma kuir metodolojiyle (queer methodology) örülmüştür. Kuir teori ve ona dayalı etnografi, antropolojideki ve etnografideki özellikle hüküm altına alınmış bilgiyle ilintili olarak bir meydan okumadır (Rooke 2010)¹⁷.Bu etnografide kuir öznelerin çalışılması önem kazanmaktadır. Kuir metodoloji, alanda ve alan dışında çoklu öznelliklerin farkına varmamızı sağlaması ve bunlar üzerine düşünmeyi mümkün kılması açısından da önemlidir. Bazı sosyal bilimcilerin araştırmalarda ana mesele olarak gördükleri tutarlılık, güvenilirlik ve genelleştirilebilirlik ölçütlerini de derinden sarsar (Browne ve Nash 2010: 12). Boellstorff'un iddia ettiği gibi, bütün metotlar (benzeri bir biçimde, bütün teoriler ve bütün veriler de) perspektifsel bir nitelik taşır ve araştırmacının kısmi sezgileridir (2006: 627). Haraway de bilginin aşkın olmadığını, feminist

¹⁶Kartopu örnekleme seçiminin ana fikri,"bu konuda en çok bilgi sahibi kimler olabilir? Bu konuyla ilgili olarak kim veya kimlerle görüşmemi öneririsiniz?" sorularına dayanmaktadır (Patton 1987: 56). Süreç ilerledikçe elde edilen isimler veya durumlar tıpkı bir kartopu gibi büyüyerek devam edecek, belli bir süre sonra belirli isimler hep öne çıkmaya başlayacak, araştırmacının görüşmesi gereken birey sayısı veya ilgilenmesi gereken durum sayısı azalmaya başlayacaktır.

¹⁷Hatırlanacağı üzere; queer (kuir) teori cinsiyeti düzenleyici bir kurucu olarak, güç ilişkilerinin dönüşümünün bir alanı olarak görür. İleride konuyla ilgili daha geniş bir tartışma yer almaktadır.

metodolojide nesnelliğin bilgilerin konumlandırılmasına ilişkin bir ölçüt olduğunu ileri sürer (Haraway 1988: 581).¹⁸

Kuir teoriyi yorumlama ve değerlendirme paradigması olarak merkeze alan çalışmalarda kriterler, refleksitivite ve yapı sökümlü; teorinin formu olarak sosyal eleştiri ve tarihsel analiz, anlatım biçimleri kritik olarak teori ve otobiyografi olarak belirlemektedir (Denzin ve Lincoln 2003: 34). Bu paradigma çerçevesinde çalışmalar yürüten, Tom Boellstorff ise (2006) ; antropolojinin kuir çalışmalara sunacak çok şeyi olduğunu savunur ve bunun anlamının sadece mücadeleye daha fazla ses ve daha fazla perspektif eklemekten daha fazla bir şey olduğunu da belirtir.¹⁹ Antropoloji gibi köklü metodolojileri kullanan bir disiplin, disiplinler arası yollarla kuir çalışmalara bağlanırsa, kuir çalışmalarının temellenmesine, bilgi üretim uygulamalarının daha görünür hale getirmesine yardım eder (2006: 628-629). Boellstorff, teori, veri ve metodun birbirinden tecrit edilerek anlaşılamayacağını ifade eder ve teori ve veri arasındaki ilişkinin metodolojik bir problem olduğunu da ekler (2010: 210).

Kuir etnografi(queer ethnography); kuir yaşamları araştırmak için etnografiyi kullanmaktan çok daha fazlasını yapmaktır. Aynı zamanda, kuir teori uzlaşım sal etnografik araştırmayı sorunsal haline getirir (Rooke 2010:1). Kuir teorinin gövdesi olarak biyolojik cinsiyetlendirilmiş ve toplumsal cinsiyetlendirilmiş öznellikler hakkında düşünmekle sınırlı değildir. Bilakis, normativitenin mantığını

¹⁸ Bu noktada feminist yöntemin ilkelerini kuir yöntemin ilkeleriyle paralellikleri doğrultusunda hatırlamakta fayda vardır. Buna göre, feminist yöntemin geleneksel yöntemlere, özellikle pozitivistliğe getirdiği eleştiri üç ana noktada belirginlik kazanır. Bunlardan ilki, pozitivistliğin ana ilkelerinden biri olan nesnel, değerden arınmış bilim ilkesine yöneliktir. İkincisi nesnel olma ilkesinden doğan, araştırılan kişi, grup, olgu ve deneyimlerin nesneleştirilmesi ve sömürsü üzerine odaklanmaktadır. Üçüncüsü ise araştırmacı araştırılan ilişkisine ilişkin yaklaşıma aittir (Wolf 2009:374).

¹⁹ Zaten, Boellstorff (2010: 210), antropolojinin kısmen “kuir” olduğunu öne sürer. Çünkü antropoloji, nüanslı ve karmaşık gündelik yaşamları ve kültürleri soruşturur.

müzakere etmektir. Bu nedenle etnografiyi kuirleştirmek, etnografik araştırma ve yazımın normatif mantığını keşfetmek için gereklidir (Rooke 2010:7).²⁰

Kuir etnografilerin anlayış ve yaklaşımları tek bir hat izlemekten uzaktır. Ancak onlarda gözlemleyebileceğimiz ortak nokta; büyük bir anlatı olarak heteronormativiteye uyguladıkları yapı-sökümlerdir. Bu çalışma çerçevesinde Tom Boellstorff'un "Queer techne" olarak isimlendirdiği yaklaşıma odaklanmaya ve araştırmayı bu metodolojik ilkeler doğrultusunda devam ettirmeye çalıştım. Buna göre kuir metot, öncelikle, emik yaklaşımla çalışmalıdır.²¹ Boellstorff, bir çalışmada kullandığı "gay archipelago" kavramını Endonezyalıların kendilerini tarif etmek ve anlamak için kullandıkları "gay" ya da "lesbi" terimlerini aynı zamanda kendi "adalar"ını ifade etmek için de kullanmalarından hareket etmiştir (Boellstorff 2010: 219). Emik (içeridekinin bakışı) ve etik (dışarıdakinin bakışı) yaklaşımları kullanarak Boellstorff, kuir metodolojinin ikinci temel işinin, hetero-homo, benzer-farklı, emik-etik gibi ikilikleri sarsmak olduğunu yazar. Böylece kuir teknik bir tür 'zanaata' dönüşür (2010: 230).

1.6.ARAŞTIRMACININ KONUMU

Nitel araştırmada araştırmacının rolü, nicel araştırmacılardan farklıdır. Nitel araştırmada araştırmacı, nicel araştırmada olduğu gibi sadece belirli teknikleri kullanarak araştırma konusunu gözleyen, bu konuyla ilgili veriler toplayan ve bu verileri sayısal analizlere tabi tutarak sunan kişi değildir. Nitel araştırmacı bizzat alanda zaman harcayan, araştırma kapsamındaki kişilerle doğrudan görüşen ve gerektiğinde bu kişilerin deneyimlerini yaşayan; kazandığı bakış açısını ve deneyimleri toplanan verilerin analizinde kullanan kişi statüsündedir (Yıldırım ve Şimşek 2005: 43). Bu deneyimler noktasında duygular ve duygulanımlar da

²⁰ Valocchi (2005), bir metodoloji olarak etnografinin, sosyolojik ve kuir teorilerin kesişimlerine olanak sağlaması, açıklık, esneklik ve değişime izin verdiğini belirtir.

²¹ Emik; içeridekilerin, aktörlerin bakış açısı, etik yaklaşım ise daha genel olarak ortak insan davranışları ve eylemleriyle ilgili yaklaşım olarak değerlendirilmektedir (Pelto 1970: 82)

önemli bir yer işgal eder. Duyguların önemiyle, ilgili Carol Warren şöyle bir not düşer:

Katılımcılar hayatlarını anlatırken, duyguların bu anlatının dışında kalması mümkün değildir. Saha çalışması, gündelik hayattaki bütün etkileşimler gibi, duygularımızı harekete geçirir. Aktarım ve özdeşlik kurma -günlük yaşamda olduğu gibi saha içinde de- konuşma ya da röportajlar yoluyla harekete geçirilir (akt.: Heyl 2007: 375).

Barbara Tedlock, ilgili makalesinin başlangıcında, 1970'lerin başından itibaren kültürel antropoloji metodolojisinde, katılımcı gözlemden katılımcının gözlenmesine doğru bir seyirden söz eder (1991: 69). Antropolog artık, incelediği dünyayı, kendisinin de bir parçası olduğu ve kendi kişiliğini de açığa çıkaran bir anlatı (narrative) içerisinde takdim eder. Bunun içinde klasik anlamda etnografik malzeme veya verilerin yanı sıra alan çalışmasındaki katılımı üzerine antropologun epistemolojik düşünceleri de yer alır (Tedlock 1991: 77).

Antropolojik çalışma, elbette tek taraflı ve tek sesli gerçekleşen bir etkinlik değil, antropolog dışında, onun etkilediği ve kendisini de etkileyen topluluk üyelerinin seslerini de içeren, çok sesli ve "diyalojik" bir etkinliktir. Etkileşim ürünü olan bilgi, ne nesnellik ne de öznellik alanına girer. Bu, farklı öznelliklerin paylaşıldığı ve etkileştiği "özneler arası" (intersubjective) bir bilgi alanıdır (Tedlock 1991:71). Tam da bu noktada, etnografinin bir amacının da "farklı kültürel koşullarda özneler arası dinamiği detaylarıyla ve derinlikleriyle betimlemek olduğunu hatırlamak gerekir (Birkalan-Gedik 2005: 85). Dolayısıyla yazında "ben" ve "öteki" nin bir araya geldiği ender durumlarda, birbirinin varlığını kabul etmenin, karşılıklığın altını çizmek önemli bir unsurdur (Birkalan-Gedik 2005: 85).

Antropoloji disiplinin temel ilgisi, daha önceleri "incelediği insanlar kimlerdir?" sorusu üzerinde odaklaşmaktaydı. "Bu insanlar için antropolog kimdir?" sorusu ile ilgilenildiği pek söylenemezdi. Oysa bugün bir antropolog için en önemli sorulardan biri, "Onlar [üzerinde çalıştığı topluluğun üyeleri] için ben kimim?" sorusudur (Tedlock 1991: 79). Artık etnografik yazım, yoğun biçimde etkileşen bir "ben" ve "öteki" diyalogu temelinde biçim kazanmaktadır (Tedlock 1991: 81-

82). Antropolojide düşünümsellik ya da refleksivite, bu diyalojik etnografik etkinlik sürecinde edinilen deneyim üzerinde bir derin ve dikkatlice düşünme önerisidir. Kulick'in (2000: 16) değindiği üzere, "refleksivite" terimi antropolojide pek çok anlama gelebilir. Fakat bu terim, her şeyden önce, vaktiyle problematik olmayan bir şeyi problem haline getirir. Etnograf kişiliği, -vaktiyle kendinden emin olan bu kişiliği- problematize etmek, onu inceleme ve eleştiriye tabii tutmak anlamına gelmiştir. Kulick devam eder: " "Biliyor" olmasının temeli nedir?" diye soruyor artık insanlar; "bilgisini nasıl topluyor?", "anlatılarını nasıl yazıyor", "kimin için?", "hangi hususta?" gibi bu sorular, antropolojik nesnellik mitine öldürücü darbeyi indirip onu çaktığı eziyetten kurtardı". Bu durum, antropologları, bir sorgulama alanı ve bir metodolojik-metinsel çalışma olarak yaptıkları çalışmanın içinde yer aldığı tarihsel, kültürel ve politik şartları gözden geçirmeye sevk ederek antropolojiyi zenginleştirmiştir(Kulick 2000: 16).Refleksivite yani, düşünümsellik, kendine geri dönme, öz-referans sürecini ifade etmektedir. Sosyal araştırma konteksinde, araştırmanın sonuçlarının kişiler ve araştırma yapma sürecinden açık olarak etkilendiği anlamına gelir (Davies 2000: 4). Alan araştırması üzerine antropolog tarafından yapılan bu düşünümsel değerlendirme, artık etnografik yazımda yeni bir tarz (genre) olarak kendisini göstermektedir (Clifford 1986: 14).

Etnografik çalışma için bir diğer önemli konu da "yerlileşme"dir (going native). Araştırmacının incelediği kültüre karşı nesnel yaklaşım ve mesafeli duruşu yitirmesi durumunda ortaya bilimsel bir nesnel bilgiler bütünü olmaktan uzak bir anlatı çıkar (Hammersley ve Atkinson 2007; Johnson 1975). Böyle bir yerlileşme durumunda artık nesnel ve bilimsel bir tutumdan bahsetmekten ziyade, incelenen kültürle tamamen bütünleşme, o kültürün bir üyesiymiş gibi öznel bir yaklaşım sergilenme ortaya çıkabilir. Bu bağlamda yerlileşmenin saha çalışması için ciddi tehlike arz ettiği söylenebilir. Çünkü bu noktada artık nesnellik ve öznellik, bilim insanı ve yerli, ben ve öteki arasındaki karşıtlıklar, bağlantı kurulamaz biçimde ortadan kaldırılmıştır (Tedlock 1991: 71).

Bu araştırmada eleştirel etnografinin ciddi katkılarını göz önünde bulundurarak kendimle araştırdığım kişiler arasındaki diyaloğu bozmamaya, öznelerarasılığı

gözetmeye, kendi anlatımın onlarinkini bastırmamasına gayret ettim. Ayrıca, alan çalışması sırasında yaptığım gözlem ve görüşmelerin, deneyimlerin oluşturduğu duygudaşlıkların ve duygusallıkların beni yerleşmeye sürüklememesine, tersine, etnografik bilgi sağlamaya katkıda bulunmaları için uğraştım. Ama son tahlilde kurduğum anlatı, ister istemez benim bakış açımdan yansıyan bilgilerden oluşmaktadır.

1.7.ARAŞTIRMANIN SINIRLILIĞI

Araştırma için gerçekleştirilen saha çalışması sırasında yaşları 17-36 yaş arasında değişen, genç kuşak olarak tabir edebileceğimiz katılımcılara ulaşabildim ama daha ileri yaşlardaki kişilere, bütün çabalarıma rağmen erişemedim. Bir önceki kuşaktan kişiler, araştırmaya katılım konusunda gönülsüz davrandılar. Kuşkusuz daha yaşlı kuşak araştırmaya dahil olabilse, sonuçlar farklılaşabilirdi. Bu, araştırmanın sınırlılıklarından birini oluşturmaktadır. Bir diğer sınırlılık ise, araştırma sırasında görüştüğüm kişilerin çoğunun orta sınıftan olmalarıydı. Sınıfsal açıdan homojen bir görünüme sahiplerdi. Farklı sınıflardan gelen kişilerle yeterli sayıda görüşme yapamamam, katılımcıların yoğun biçimde kapitalizm eleştirisine girmelerine ve benim de sınıfsal analizi çok önemsememe rağmen, böyle bir analize yetecek veri eksikliğinden ötürü, sınıfsal bir analiz, eksik kaldı. Lang'in de (1996: 103) vurguladığı gibi, "oldukça açıktır ki evrensel bir gey topluluğu yoktur". Sonunda eşcinsellik, "modern dünyanın sosyal hiyerarşilerini geçersiz kılmaz" (Kennedy & Davis 1996: 193). Sınıf ve ırkın hiyerarşilerinin etkilerini soruşturmak varsayılan "gey topluluğu" içinde bile hala gereklidir.

2. CİNSİYET/TOPLUMSAL CİNSİYET

2.1. TANIMLAMALAR, AYRIMLAR

Türlerde var olan anatomik, psikolojik, genetik ve hormonal varyasyonu içeren biyolojik bir kurgu olarak cins veya cinsiyet (sex) ²² erkek ve kadın arasındaki eril ve dişil olarak, biyolojik iki biçimliliğe işaret ederken, toplumsal cinsiyet (gender) ²³ kadınlığın ve erkekliğin toplumsal olarak kuruluşunu, yorumlanmasını ve inşasını genel olarak ifade eder. Biyolojik olarak, 'erkek(eril)' ve 'kadın(dişil)' olmak üzere, ikili sınıflandırılmaya tabi tutulan (biyolojik) cinsiyet kavramı, ona yüklenen toplumsal ve kültürel anlamlar, kodlar ve beklentilerle, farklı kültürlerde farklı anlamlar yüklenebilmektedir. Dolayısıyla cinsiyet bireyselin ve toplumsalın karşılıklı etkileşimleriyle şekillenen karmaşık bir kategoridir.

Lacan'ın (1998) ortaya koyduğu üzere biyolojik olarak iki biçimli (dimorfik) yapı, kültürel düzenin anlamı haline gelir. Bireyin, biyolojik açıdan konvansiyonel olarak, sırasıyla dişil ve eril diye dimorfik biçimde²⁴, kodlanmış cinsiyetler içinde

²²Cinsiyet(sex) sözcüğü Latince'deki *sexus*'dan türetilmiş ve *segment*'in (bölüm, parça) kökü, "secare", *sec*, *seco* ile ilgili bir kelimedir. Gramatik olarak sözcük daima ya virile (eril) ya da muliebre (dişil) sözcükleriyle birlikte kullanılması, kuralı vardır, Aydınlanma döneminde sadece kadınlar için kullanılırken, ondokuzuncu son çeyreğinde hem kadın hem de erkekleri kapsayan ortak bir anlama kavuşmuştur (Illich 1996:26).

²³Toplumsal Cinsiyet (Gender) teriminin ilk kullanımına baktığımızda, kelimenin; M.Ö. 5.Yüzyılda Grek Sofistleri tarafından, şeylerin isimlerini masculine (eril),feminine (dişil) ve intermediate (nötr) olarak üçlü sınıflandırılmasını tarif etmek için kullanılmıştır (Lyon 1968). İngilizce eski sözlükler, *gender*, *sex* teriminin nükteli bir biçimde eşdeğeri olarak kullanıldığını gösterse de, bu terim şu an politik olarak doğru ifade, Cinsel ilişki anlamında cinselliğin kastedilmesi haricinde seks kelimesinin yerini almıştır. Bu kullanım değişikliğinin amacı; kadınlar ve erkekler arasında ayrımların çoğunlukla cinsiyet farklılığı (sex difference) kelimesiyle ima edilebilen biyolojik kaynaklardan ziyade kültürel kaynaklardan ortaya çıktığını vurgulamak amacını taşımaktaydı.

²⁴Hemen bu noktada bu konvansiyonel cinsel iki biçimlilik kabulüne, interseks bireyler üzerinden itiraz edilebilir. Anne Fausto Sterling, ara-cinsiyetlilik (üreme, cinsel organları ve/veya cinsiyet kromozomları tam olarak erkek ya da kadın olmayan kimseler olarak tanımlanır), kavramının erkek ve dişi kavramları kadar eski olduğuna dikkat çeker. "İdeal" bir biyolojik dünyada insanlar iki türe ayrılmışlardır. Erkeklerde X ve Y kromozomu, testisler, bir penis ve dışarıya idrar ve semen salgılamak için gereken bütün diğer iç organlar bulunur. Bunun dışında kaslı bir vücut ve yüz kılları gibi ikincil cinsel nitelikleri vardır. Kadınlarda iki X kromozomu, yumurtalıklar, idrarı ve yumurtayı dışarı taşımak için gereken bütün diğer organlar bulunur. Bu sistem, hamileliği ve bebek gelişiminin yanı sıra ikincil cinsel özellikleri de destekler. Bu ideal öyküde hatalardan söz edilmez; sadece bazı kadınların yüzünde kıllar varken bazı erkeklerde yoktur, bazı kadınlar kalın bir sese sahipken bazı erkeklerin sesi incektir. Yakından incelendiğinde mutlak iki cinslilik, en temel biyolojik düzeyde bile geçerli değildir. Kromozomlar, hormonlar ve içsel cinsel

yaşanılan kültür tarafından belirli bir biçimde davranması ve hareket edilmesi beklenir. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet, erkek ya da kadın olmanın kültürel parçası olarak algılanır. Kadınsı ya da erkeksi ve eril ya da dişil gibi kullanılan kelimeler bir kişinin biyolojik cinsiyetiyle bağlantılı olarak değil, kültürel olarak değişen karakteristikleri tanımlama olarak görülür. Toplumsal cinsiyet kavramı bu nedenle kültürel'dir. Ilich'de (1996: 88) *Gender* adlı eserinde, benzeri bir biçimde, toplumsal cinsiyeti biyolojik cinsiyetten (sex) başka ve daha fazla bir şey olarak ele alır. Toplumsal cinsiyet kavramı, cinsiyet rollerinin psikolojik ya da biyolojik olmasından çok toplumsal bir kurgu olduğuna (Levant ve Richmond 2007: 140) vurguda bulunarak, insanların biyolojik ve fizyolojik özelliklerine göre ayrılması anlamına gelen cinsiyet kavramının ötesinde bir anlam kazandığını belirtir.

Toplumsal cinsiyet sınırları belli olmayan bir kavramdır. Çünkü bağlamsaldır. Mekân ve zaman faktörlerinden sıklıkla etkilenir. Bu bağlamda, West ve Zinneman (1987) cinsiyetin kültürel sınırlar dâhilinde, yapılan edilen bir şey, yani dinamik bir şey olduğunu düşünürler. Buna göre kültürel sınırlar bize sınırlar çekerler ve talimatlar bütününe sunarlar. Bunu başarıp başaramamak, var olmanın temeli haline gelir.²⁵ Bir başka ifadeyle, toplumsal cinsiyet, bireylerin

yapılar, eşeyssel bezler ve dış cinsel organlar insanların sandığından çok daha büyük değişiklik gösterir (Sterling 2000:20-24).Dolayısıyla sosyal uzlaşa konusu olarak ortaya atılan cinsel iki biçimlilik iddiası sorgulanır hale gelir.

²⁵Bu çerçevede toplumsal cinsiyet başarılan bir şeydir. Garfinkel (1967); 1950'lerde kadın olduğu görünüm açısından tartışma götürmeyen Agnes'le tanışır. Agnes sadece bir kadın şekline sahip değildi, o şekil, birtakım ideal ölçülere sahip olan neredeyse mükemmel bir şekildi. Yüzünde tüy yoktu, kaşlar alınmış sevimli bir yüz, iyi bir görünüme sahip, rujluymdu. Garfinkel, Agnes'in her zaman bir kadın olarak görünmediğinin farkına varır. Agnes'le Garfinkel'in karşılaştığı sırada doktorları Agnes'e erkek cinsel organının alınması ve bir vajina oluşturulması için ameliyat olması gerektiğine ikna etmeye çabaladıkları bir süreçti. Agnes doğumunda cinsiyet olarak, bir erkek olarak tanımlanmıştı. Aslında 16 yaşına kadar her şeyiyle bir erkek çocuktü. O yaşta bir şeylerin ters gittiğini anlayan Agnes evden uzaklaşmış ve bir genç kız gibi giyinmeye başlamıştı. Kısa zamanda, bir kadın gibi giyinmenin yeterli olmadığını keşfeder. Bir kadın olarak kabul edilmesi için bir kadın gibi görünmek suretiyle davranmayı öğrenmeye zorlanır. Kabul edilen kalıpları öğrenir ve sonuçta bir kadın olarak tanımlanmaya ve kendini tanımlamaya başlar. Garfinkel, bir araştırmacı olarak, Agnes'in toplumda bir kadın gibi faaliyette bulunmasını sağlayan bu dönüşüm pratikleriyle ilgilendi. Basitçe erkekler veya kadınlar olarak doğmadığımız, önemlidir. Herkes, erkeklerle ve kadınlara dönüşmelerine imkân tanıyan basmakalıp pratikleri öğrenir ve rutin olarak kullanır. Toplumsal cinsiyet bir dizi yerleşik pratiğin yerine getirilmesi ve başarılanması olarak anlaşılır.

kendi aralarında ve farklı toplumlar arasında birçok yönden değişiklik gösterir ama farklı toplumlarda belli paralellikler de bulmak olasıdır. Yaş, sınıf, etnisite ve cinsel yönelim gibi ve sosyal süreçler gibi diğer unsurların etkisiyle farklılaşabilmektedir. Sosyal süreç gündelik hayatta durmaksızın inşa edilen, değişiklik yapılan, seçilen, kontrol edilen, sonlandırılan ve yeniden başlanan bir şey olarak görülür. Bu süreçler hem aralıklı karşılaşmalarda hem de yaşam öyküsü boyunca uzun ömürlü sosyalizasyon içerisinde vuku bulur (Plumer 1975:12-13).

Başka bir deyişle, cinsiyet; 'erkeklik' ve 'kadınlık' olgularının kültürden kültüre çeşitlilik gösterdiği, cinsel uygulamalar ve inançların içinde buldukları şartlara göre yorumlanması gereken bir kavramdır (Gutmann 1997:390). Gutman'ın özetlediği gibi cinsiyetler arası ilişkilerin kültürel çeşitliliği ve farklılığı analizlerimize ve yorumlarımıza derin etkileri olan şeylerdir.

Antropolojide cinsiyet ve cinsellik alanındaki ilk çalışmaları gerçekleştiren öncü antropologlardan Malinowski (1990,1992), cinselliğin basit bir psikolojik eylem olmanın ötesinde uzandığını, aşkı, sevişmeyi içerdiğini, evlilik, aile ve akrabalık gibi kurumsallaşmaların temelini oluşturduğunu, sanata yayıldığını, sanata kendine özgü sihir ve büyü kattığını kısaca kültürün her alanında varlığını, gösterdiğini belirtmiştir. 1930'ların başında ve ortalarında Mead (1928,1935) tıpkı Malinowski gibi, Okyanusya'da yer alan yerli topluluklar üzerinde yaptığı öncü çalışmalarda, kadınlık ve erkeklik rollerinin kültürel göreliliğine yani bir kültürden diğerine farklılık arz ettiğine işaret eder. Cinsiyet rolleri arasındaki farklılıkların biyolojik olmaktan ziyade kültürel temelleri olduğuna ilk dikkat çeken öncü isim tarihsel tikelci ekolün en önemli isimlerinden biri olan, Franz Boas'ın öğrencisi olan Margaret Mead,²⁶ Papua Yeni Gine'de yer alan, Sepik bölgesinde yaşayan üç topluluk olan; Arapesh, Mundugomour ve Tchambuli'lerde benzer geçim örüntüleriyle yaşamlarını sürdürmeleriyle birlikte, kadınlık ve erkeklik rollerinin köklü farklılar gösterdiğini tespit etmiştir.²⁷ Bu üç

²⁶ Delphy (2001: 287) , Mead'in, toplumsal cinsiyet kavramının cinsiyet rollerinden hareket ederek geliştirdiğini söyler

²⁷ Arapesh erkeğinin ve kadınının, batı toplumlarında kadından beledikleri geleneksel davranış biçimini gösterdiklerini gördü; yani yumuşak, duyarlı ve koruyucu anne –baba davranış biçimi. Bunun aksine, Mundugomour erkeği ve kadını ise, Mead'e göre; öfkeli ve saldırgan yani

toplulukta kız ve erkek çocukların cinsiyet rollerine uyarlanmalarının ve kültürlenmelerinin ABD'deki yaşlılarından farklı olduğunu gözlediğinde Mead, kadın ile erkek arasındaki farklılıkların biyolojik evrenseller olarak kabul edilemeyeceği görüşüne varır. Cinsiyet rolleri olarak kadınlık ve erkeklik şayet öğreniliyorsa, bu onların biyolojik değil tam aksine kültürel olduğunu göstermektedir²⁸. Ancak, öncülüğüne karşın Mead'in eşcinsellikle ilgili düşüncesini burada not etmek gerekir. Ona göre, eşcinsellik, her toplumun küçük bir kesiminde çoğunlukla da erkekler arasında görülmektedir ve bu durum bazen kadınlara olan güvensizlikten kaynaklanmaktadır (Mead 1935:67). Yani kültür tarafından üretilen kadınlık ve erkeklik, biyolojik olarak ele alınan cinsiyet olgusundan farklı olarak ele alınırlar. Toplumsal cinsiyet, kadınlık ve erkeklik özelliklerinin kültürel yapılanmasını ifade eder (Rosaldo 1980) Toplumsal cinsiyet, farklı kültürlerde, farklı biçimlerde tanımlanan sosyal olarak kurulmuş erkeklik ve kadınlık kategorilerini ve her iki gruba atfedilen sosyal olarak dayatılmış, yükümlülük, davranışları ve pratiklere işaret eder.

Bir başka antropolog olan Gayle Rubin, yirminci yüzyılın sonlarına doğru, toplumsal cinsiyeti "toplumsal olarak dayatılmış bir cinsiyetler arası bölünme" ve "toplumsal cinsellik ilişkilerinin bir ürünü" olarak tanımlar (1975:79). Rubin, bu çerçeveler üzerinden toplumların cinsellik, akrabalık ve üreme ilişkilerini nasıl düzenlediklerini açıklamaya çalışır. Yani kısaca incelediği kültürün özelliklerini, anlamlarını bulmaya ve ortaya çıkarmaya çalışır.

geleneksel Batılı erkeğin davranış biçimini gösteriyorlardı. Tchambuli erkekleri yumuşak karakterliydi ve saçlarını kıvırır, alışverişe giderlerdi. Tchambuli kadınları ise, enerjik ve yöneticiydiler; ayrıca süslenmeye erkeklerden daha az önem verirdi.

²⁸Mead'in çalışmasına göre; daha yakın zamanlı antropolojik araştırmalar, Mead'in cinsiyet rollerine dönük bazı yorumların yanlış olduğunu öne sürer. Ne Chambri kadınları ne de erkekleri birbirleri üzerinde egemenlik kurmuştur. Yine de, Mead'in çalışmaları, erkek egemenliğinin kültürel bir yapı olduğunu ve başka türlü cinsiyet düzenlemelerinin de yaratılabileceğini göstermiştir (Errington, F.K.&Gewertz 1987: 213).

Cinselliğe dönük araştırmalar yapan antropologlar, farklı cinselliklerin dünyadaki bütün kültürlerde var olduğunu, üstelik davranış ve kişilikleri biçimlendirmede önemli bir rol oynadığını fark ettiler.²⁹

Kadın rolü, erkek rolü gibi terimler, biyolojik bir terimi toplumsal bir terimle ilişkilendirerek günlük yaşam hakkında fikir verir. Kadınlık ve erkeklik tanımlamalarının altında yatan imaj sabit bir biyolojik temel ile işlenebilir bir toplumsal üst yapıdır. Bunun politik sonucu ise kadınlarla erkekler arasında yapay olarak katı bir ayırım yaratan baskıların altının çizilmesiyle birlikte, erkeklerin kadınlar üzerinde uyguladıkları ekonomik, ev içi ve politik iktidarın önemsenmemesi olmuştur (Connell 1998: 81). Kandiyoti'nin (2014:169) belirttiği üzere, toplumsal cinsiyet kavramı, yalnızca cinsiyet farkını ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda, cinsiyet hiyerarşisini de içeren bir kavramdır. Bireyler, diğerlerinin arasında kadın, erkek, eşcinsel ya da trans olarak yaftalanır. Bu kategoriler, sosyal olarak kurulur, insanlar tasarlar ve bireye ve başkalarına atfedilir.

Antropoloji literatüründe, yüzyıllar boyunca ikili sex/gender kategorisine uymayan insanlar var oldukları bilinmektedir. Batılı-Avrupalı gelenek onları marjinalize etmiş, damgalamış ve işkence etmiştir. Biyolojik ve sosyal olarak belirlenen iki cinsiyet doğa varlıkları olarak Cinsel iki biçimlilik insan meselesinde kaçınılmaz bir durum mudur sorusu gündeme gelir (Gross 1996: 11). Bazı halkların eşcinselliğe izin verdikleri görülür. Afrika'da Siwa'lar arasında, hem erkek ve kadın arasında aynı cinsler arası ilişki toplumca onay görmektedir. Bu toplum içerisindeki erkekler, cinsel anlamda erkek partnerlerini, bir kadın partner gibi aynı rahatlıkla açığa vurmaktadır. Sodomik (anal) ilişkiye girmektedirler. Benzeri bir örneği "Greek" yerlilerinden vererek sodomik ilişkinin bu toplumda çok yaygın görüldüğü belirtilir (Ford 2003:14-15). Bazı toplumlarda ise erkekler kadın gibi giyinir ve kadın gibi davranırlar. Genel olarak bakıldığında, bunlar taşıdıkları büyüsel güçlerinden korkulan güçlü, etkili şamanlardır. Yakutlarda, şaman bir başka erkekle evlenir ve bunlar toplumun diğer bireyleri tarafından büyük takdirle karşılanırlar. Eşcinselliğin karşıtı olarak,

²⁹ İlerde, konuyla ilgili antropologların çalışmalarından ayrıntılı olarak bahsedilmiştir.

bu halkın yetişkinleri arasında sodomi çok az rastlanan bir ilişki biçimidir. Eğer varsa da bu genel bir alayla karşılanır (Ford 2003:14-15). Gilmore (1990) konuyla ilgili farklı tartışmaları gündeme getirir ve diğer normatif ayrımlar yapılmadan, bütün toplumlarda kadınlarla erkeklerin ayırt edildiğini ve aynı zamanda kurumlaşmış cinsiyet rollerinin oluşturulduğunu yazar. Ona göre; sayıları çok az olan bazı topluluklarda, örneğin “Cheyenne Berdache”ları, “Omani Xanith”leri ve “Tahiti Mahu”larında, üçüncü (cinsel olarak arada bulunan) kategori tanınır. Fakat bu ender androjen cinsiyet durumlarında bile, birey her iki cinsiyetten biri için öngörülen cinsel davranış kurallarına uymalı ve kimliğe uygun bir hayat seçmelidir. Ayrıca pek çok toplulukta kadınlık ve erkeklığın konvansiyonel tanımları, kişilerin şu ya da bu cinsiyetin üyeleri olarak görülmelerine, üzerinde uzlaşmış ideallere, temellere ya da uyarıcı imajlara tutunmalarına yol açar. Böyle ideal statüler ve onların mevcut imajları ya da modelleri çoğu birey için sıklıkla öz algının ve öz saygının temeli olarak hizmet edecek psişik dayanak noktası ya da psikolojik özdeşlikleri haline gelir (D’Andrade 1974:36’dan akt: Gilmore 1990). Bu bahsi geçen cinsiyet idealleri ya da rehber imgeler kültürden kültüre farklılık gösterir. Ancak ekonomik ve kültürel olarak birbirinden önemli derecede farklı otuz ülkede gerçekleştirilen bir araştırmada, erkeklerin sıklıkla daha aktif, atılgan ve egemen, kadınların ise daha pasif daha zayıf ve daha korumacı olarak algılandıklarını ortaya koymuştur (Best ve Williams 1982). Bunun üzerine araştırmacılar olarak bütün kültürlerde kadınlara ve erkeklere atfedilen özelliklerin önemli ölçüde benzerlik gösterdikleri sonucuna varmışlardır (Williams ve Best 1982:30). Gregor da benzer biçimde kültürün olsa olsa iki biçimli cinsiyetin temel evrenselliğinin üstünü kaplayan ince bir cila olduğunu iddia eder (akt.Gilmore 1990). Kültürün derin yapı üzerinde sadece ince bir cila olup olmadığı çetrefilli bir sorudur. Ancak çoğu sosyal bilimci, kültürel sınırların ve toplumsal düzenlemelerin ötesinde, standart kadın ve erkek rollerinde çarpıcı bir düzenlilik olduğu konusunda hemfikirdir (Archer ve Lloyd 1985:283-84’dan akt.Gilmore 1990).

Şunu söyleyebiliriz ki, toplumsal cinsiyet ve biyolojik cinsiyet arasındaki ilişki, literatürde bir biyolojik temel/kültürel fark biçiminde kurulur. Yani, biyolojik cinsiyetin tarih dışı ve “doğal”, bunun üzerine inşa edilen toplumsal cinsiyetin ise

kültürel ve tarihsel olduğu ima edilir. Bu nedenle, cinsiyet kavramı; kadın/erkek ikili kategorisinin ve doğrudan karşı cinse yönelen (erkekse kadına, kadınsa erkeğe) cinsel çekimin doğallaştırılmasını ifade eder³⁰ (Badinter 1995:95). Bu bağlamda, kültürel olarak sex/gender (cinsiyet/toplumsal cinsiyet) sistemi içinde standartlara uygun olarak toplumdaki bireyler, kendilerinin ve eylemlerinin kabul edilebilir onaylanmış toplumsal cinsiyeti icra etmelidirler. İnsanlar çocuklar olarak sosyalleşirler ve daha sonra toplum içerisinde kadınlık ve erkeklik arasındaki bu ilişkiyi ebedileştiren “öz” kimliklerinin gelişimi sürer. Kısaca, toplumsal olarak kurulan cinsiyet; her bir kültürün, bir kişinin biyolojik cinsiyetine ilave ettiği, eklediği kültürel anlamlar ve talimatlar bütünüdür (Kimmel 2003:157). Bütün bu eklenen kültürel anlam ve talimatlar bütünü, iktidar ve söylemin kurduğundan bağımsız olgular değildir.

2.1.1. Biyolojik Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyetin Ötesinde

Foucault(2012); tartıştığımız biyolojik ve toplumsal cinsiyet ayrımına katılmaksızın cinsiyeti farklı okur ve cinsiyet çalışmalarında yeni bir yol açar. Düşünür, biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımına hiç prim vermeden, cinsiyeti yapay ve kurgusal bir biçimde, anatomik öğeler, biyolojik işlevler, davranışlar, duyumlar hazlar gibi pek çok şeyi bir araya getirmeyi olanaklı kılan bir mefhum olarak kavrar. Foucault (2012:12-14), cinsiyetin ve cinselliğin söylemsel pratiklerle açıklanabileceğini savunur. Söylemsel pratikler, gerçekliği kavramaya ve temsil etmeye dairdir. Cinsiyet kategorisi, en başından normatiftir; tam da Foucault'nun “düzenleyici ideal” olarak belirlediği şeydir (2005:11-24). Bu yüzden, cinsiyet kategorisi Wittig'e göre de toplumu

³⁰ Buna göre, cinsiyetin (sex) biyolojik olarak belirlenmiş ve kalıtsal olduğunu yönünde inanişe yaslanır. Bu görüşe göre, cinsiyetler biyolojik olarak edinilen bir özellik olmaları sebebiyle, değişmez bir öze sahiptirler. Toplumsal cinsiyet tanımlamalarında da sıklıkla başvurulan bu biyolojik belirlemecilik, erkek ve kadın olma halinin biyolojik olarak verili olduğunu ve kadın ile erkek arasındaki biyolojik farklılıkların da bundan dolayı doğal olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet (gender) bu farklılıklar çerçevesinde oluşmuş ve cinsiyetler temelinde toplumsal işbölümü gelişmiştir. Kadın ve erkeklerin farklılıklarını biyolojik yapının belirlediğini ispat etmeye yönelik birçok çalışma yapılmış ve biyolojik, genetik, psikolojik kanıtlar ileri sürülmüştür. Biyolojik cinsiyete ilişkin yapılan çeşitli bilimsel araştırmalarla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Fine, C. Toplumsal Cinsiyet Yanılsaması 2012.

heteroseksüel olarak kuran politik bir kategoridir (Wittig 1996:27). Bu bağlamda “cinsiyet” sadece bir norm olarak işlemez, ancak yönettiği bedeni üreten düzenleyici pratiğin parçasıdır; bu düzenleyici gücünün kontrol ettiği bedenleri üretme-sınırlama, dolaşıma sokma, farklılaştırma gücüne sahip bir çeşit üretici tahakküm olarak açıklanabilir. Dolayısıyla cinsiyet maddeselleştirilmesi zorunlu olan bir düzenleyici idealdir ve bu maddeleştirme, ileri derecede düzene sokulmuş beli pratikler aracılığıyla vücut bulur ya da bulamaz (Butler 2014:7-8).

Foucault'nun (2012) cinsiyet algısına paralel olarak, son yıllarda cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımı ve bunların ilkinin değişmez, ikincisinin ise toplumsal olarak değişebilir olduğu varsayımları, tartışmaya açılmıştır. Cinsiyet sıklıkla biyolojik, toplumsal cinsiyet ise sosyal olarak düşünüldüğü halde, her ikisi de sosyal olarak düzenlenirler ve bu yüzden konu zaman boyunca değişir. Cinsiyet kategorilerini erkek, kadın, interseks v.b. olarak ayırtırmakta biyoloji esas alınmaz; bu ayrımlar daha çok zaman ve mekânla ilişkilidir. Farklı kültürler cinsiyet çeşitliklerini farklı yollarla kavramsallaştırırlar. Cinsiyeti anlama yetileri zaman boyunca değişmiştir ve değişmeye devam etmektedir.

Foucault, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliğinden uzak durmakla kalmaz, cinsiyeti bir iktidar aygıtı olarak da kavrar. Foucault'ya göre klasik çağdan önce iktidar, insan yaşamı üzerinde, onun ölümüne ya da hayatta kalmasına izin vermekten yana kullanılırken, klasik çağdan bu yana iktidar mekânizmalarındaki değişikliklerle, iktidar artık gücünü yaşamı kontrol altına almaya çalışmakta kullanmaya başlamıştır. Yaşam üzerindeki bu iktidar, 17. yüzyıldan bu yana iki farklı kutup üzerinde yoğunlaşmıştır: “Kutuplardan biri ve söylendiğine göre ilk oluşanı, bir makine olarak ele alınan bedeni merkez almıştır: Bu bedenin terbiyesi, yeteneklerinin güçlendirilmesi, güçlerinin zorbalığı, yararlılığıyla, itaatkârlığının koşut gelişmesi, etkili ve iktisadi denetim sistemlerinin bütünleşmesi, bütün bunlar, insan bedeninin anatomik-siyasal disiplinlerini belirleyen iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır. Biraz daha sonra, 18. yüzyıl ortasında oluşan ikincisi, tür-beden'i, yaşayan varlığın mekânliğinin etkisinde olan ve biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan bedeni merkez almıştır: Bollaşma, doğumlar ve ölüm oranı, sağlık düzeyi, yaşam küresi ve bunları

etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır” (Foucault 2003:143). Cinselliği söylem çerçevesinde çözümleyen Foucault, cinsellik söyleminin seslendiği adresi de sorgular. Gerçekte cinsiyet, cinselliğin köklerini aldığı kaynak mıdır, yoksa cinsellik yapılandırması sırasında ortaya çıkan karmaşık bir düşünce midir? Ona göre cinsellik, çok gerçek bir tarihsel görünümdür ve kendi işlerliği için spekülative bir öge olarak cinsiyet kavramını da o ortaya çıkarmıştır. Şimdiye kadar tartışımız dikotomik kavramlar olan biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet çifti yerine tekil bir cinsiyet kavramı ortaya çıkar. Bu noktadan ilerlersek; Judith Butler ve Eve F. Sedgwick’in kavrayışlarıyla karşılaşıyoruz.

Foucaultcu temelden hareket ederek farklılaşan Butler, feminist teoride toplumsal cinsiyetin biyolojik cinsiyetten ayrı bir kategoriymişçesine değerlendirilmesine karşı çıkar (Butler 2008:60). Butler, toplumsal cinsiyetin kültürel koşullara bağlı olarak şekillenen beklentiler ve zorunluluklar dizgesini, biyolojik cinsiyette de bulur. Biyolojik cinsiyetin de aynı dizgeye sahip, bir unsur olarak kavranması gerekliliği üzerinde durur. Butler *Bela Bedenler* (2014:38) isimli eserinde, bedenın “düzenleyici normlar” tarafından inşa edildiğini yazar. Butler, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki feminist ayrımın, heteroseksüel bir normatiflik mantığını yeniden üreten eril ve dişi arasındaki sabit kategorik birbirini tamamlayıcı ikiliği içinde taşıdığını iddia eder. Ona göre, cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin arasındaki bu ayrımın kendisi sorgulanmalıdır. Bu nedenle de, biyolojik cinsiyeti, toplumsal cinsiyetten ayırmak ona pek tutarlı bir düşünce olarak görünmez. Çünkü biyolojik cinsiyet sanıldığının ve teorize edildiğinin aksine bir ‘anatomik kader’ değildir. O da tıpkı toplumsal cinsiyette olduğu gibi toplumsal ve kültürel bir inşa sürecinin sonucudur. Bu sürecin evvelinde kadın ve erkek olarak baskın bir biçimde düşündüğümüz ikili cinsiyet sisteminin bir geçerliliği yoktur. Butler (1990;1993) ikili biyolojik cinsiyetliliğın doğallığını sorunsallaştırır ve buna itiraz eder:

Cinsiyetin (sex) değişmez karakterine itiraz edilirse, muhtemelen bu kurgu, kültürel inşa olarak gender gibi sex olarak adlandırılır. Gerçekte belki de cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında hiçbir ayrım olmadığının anlaşılması sonucuyla birlikte o zaten toplumsal cinsiyettir (Butler 1990:7).

Yönelttiği itirazlar doğrultusunda, Butler (2005), cinsiyetlerin birer performans olduğunu söylemektedir. Ona göre cinsiyeti kültürel bir kurgu olarak icra etmek, üretmek ve sürdürmek, kolektif bir sözleşmedir. Sözleşmeye uymayanlar cezalandırılır. Tortulaşan bu toplumsal cinsiyet normları, “doğal cinsiyet” veya “gerçek kadın” gibi toplumsal kurgular üretir. Bu tortulaşma aynı zamanda bir dizi bedensel stil de üretir. Belli bir beden stiline uyarak gerçekleştirilen eylemler, kolektif olduğu kadar kamusalda da. Cinsiyet, bireylerin gündelik pratikleri aracılığıyla inşa edilen bir performans olarak teorize edilmiştir (Butler 1988). Bedenlerin bireysel stillerinde kendilerini taşımalarına ve ayrıca nasıl konuştuklarında ve hareket ettiklerinde, ortaya çıkar. Cinsiyet yalnızca belirli bedenlerde ve belirli bedenler tarafından meydana getirilmez ancak aynı zamanda, belirli aktiviteler, davranışlar ve pratikler içerisinde bulunur. Bu cinsiyetlendirilmiş pratiklerin (jestler, tarzlar) “biçimlendirilmiş tekrarlar”ı aracılığıyla cinsiyet icra edilir (Butler 1988; 2004) Butler’a göre (2008:77),

Toplumsal cinsiyet ifadelerinin ardında bir toplumsal cinsiyet kimliği yatmaz; o kimlik, tam da kendisinin birer sonucu olduğu söylenen ‘dışavurumlar’,ifadeler’ tarafından performatif olarak kurulur.

Cinsiyet performansı, bedensel bir icradır ve cinsiyetin inşasının gündelik yoludur (Butler 2008:229). Bu anlamda toplumsal cinsiyet bir isim olmadığı gibi bir yüzer-gezer nitelikler kümesi de değildir. Performatif olarak üretilmiş ve toplumsal cinsiyeti tutarlı kılan düzenleyici pratikler gereği zorla var edilmiştir. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyetin performatif olduğu ortaya çıkar, yani her birimiz, “mış gibi” yaptığımız kimlikleri kurarız. Bu bakımdan toplumsal cinsiyet her zaman bir yapma edimidir, ama yapılandıktan önce var olduğu söylenebilecek bir özneye ait değildir. (Butler 2005:77)

Butler’ın cinsiyet teorisinde, aynı zamanda, toplumsal cinsiyetin performanslarının tekrarıyla söylemsel olarak kurulduğu düşüncesine varılır. Butler’a göre toplumsal cinsiyet ifadelerinin gerisinde bir cinsiyet kimliği yoktur; o kimlik kendi sonuçları olduğu söylenen ifadeler tarafından performatif olarak bizzat oluşturulur (Butler 2008).

Butler'ın düşüncesindeki bir diğer önemli noktada, tarihi bir abjection (dışa atma)³¹ tarihi olarak okuması³² ve yeniden anlamlandırma (resignification) imkânlarını sorgulamasıdır. Tarihi “abjection” tarihi olarak okumak, söylemin bedenleri incittiğini, bazı bedenlerin anlaşılabilirlik sınırlarına yerleştirildiğini görmektir. Öyleyse abjection tarihi olarak tarih sorunu, toplumsal cinsiyetlendirme pratiğiyle doğrudan bir biçimde ilişkilidir. Öte yandan Butler'a göre anlaşılabilirliğin sınırında inşa edilmiş bu bedenler, bir yeniden anlamlandırma imkânının açıldığı, kendilerini kuran yasaya itiraz edebilme mekânı olan bedenlerdir (Direk 2012) Butler, “Bela Bedenler” eserinde “queer” terimini tam da bununla ilişkili bir biçimde kullanır (2014:28) Tıpkı “ırk” kavramı gibi queer kavramı abject olanın bir yeniden adlandırmanın alanı haline gelişi veçhesinden ilgi çekicidir. Böylelikle bütünleştirici ve dışlayıcı kimliklere karşı çıkan bir düşüncenin ana kavramlarından biri haline dönüşür.

Foucault ve Butler gibi cinsiyete ve cinselliğe bakışımızı özgürleştiren ve çoğullaştıran Sedgwick, *Epistemology Of Closet* (Dolabın Epistemolojisi) (1990) adlı yapıtında, “cins, cinsiyet, cinsellik” terimlerinin kaygan olduğunu savunur. Sedgwick, kromozomal cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kavramlarının kimliğin ayrı eksenleri olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Buna göre kromozomal cinsiyet: “XX sahip türünün üyeleri ve XY kromozomu olan homo sapiensler arasında indirgenemez, biyolojik farklılaşmalar grubu (1990: 27), olarak tanımlanırken, cinsiyet:“erkek ve kadın olarak, kimliklerin ve davranışların, daha tam, daha da özenli ve katı dikotomik sosyal üretimi ve yeniden üretimi ve diğer birçok ikiciliğin yapısını ve anlamını etkileyen bir kavram olarak düşünülür” (1990: 27-28). Cinsellik ise; “hem kadınlar hem erkeklerde, en yoğun bazı genital duyumlar etrafında küme eğiliminde olan ama onlar tarafından yeterince tanımlanmış olmayan bir dizi eylemler, beklentileri,

³¹Abject kelimesi bu çevirinin yanı sıra, Türkçe'ye “rezil”, “bayağı”, “aşağı” ve “iğrenç” olarak çevrilmektedir.

³²Julia Kristeva'nın (2014) “dışa atma” olarak çevirilebilecek *abjection* (dışlama, dışarı atma) kavramından yola çıkarak açıklar. Kristeva'ya göre “*abject*”, kişinin dışladığı bedensel özellikleri temsil ediyor. Bu bedensel özellikler, vücudun ürettiği her türlü madde, sıvı, ölü beden olabilir. *Abject*, bedene ait olanlar ve dışarıya atılanların hassas bir ayırışma sınırı. Bu hassasiyet, kişinin kendisine ait olup da dışladığı varlığıyla yüzleşmesine dair korku ve iğrenmeyi temsil ediyor.

anlatılar, zevkler, kimlik oluşumları ve bilgiler, bütünü” olarak tanımlanır (1990: 29).

Sedgwick'in odak noktası, en nihayetinde, cinsiyet kavramıyla beraber herhangi sistemin, erkek ve kadın olarak, iki cinsiyetin cinsel birlikteliğini varsayması ve her türlü erkek / kadın rollerinde yer alan, içsel bir heteroseksist bir önyargının varlığıdır.

2.1.2.Cinsellik

Cinselliğin denetlenmesi, bilinen bütün insan topluluklarında, toplumsal düzenin temel örüntüsüdür. Bu nedenle cinselliğin ve buna paralel olacak bir biçimde, cinsel yönelimlerin denetlenmesi her iktidar için önemli bir şeydir. Cinsel yönelim kavramı, LGBTİ³³ hareketiyle ve akademide LGBTİ ve Kuir Çalışmalarıyla (Queer Studies) birlikte daha da çok tartışılan sorunsallardan biri olmuştur. Cinsel yönelim kısaca, belli bir cinsiyetteki bireye karşı duygusal, romantik ve cinsel çekimi ifade eder. Tanımlanmış üç cinsel yönelim ise, kişinin kendi cinsiyetinden birine yönelmesi olarak eşcinsellik, kişinin karşı cinsiyetten birine yönelmesi olarak heteroseksüellik ve kişinin her iki cinsiyete de yönelmesi olarak biseksüellik olmak üzere sıralanır. Öte yandan son dönemde tartışılan cinsel yönelim kategorilerine bir yönelim daha eklenme eğilimi belirginlik kazanmaktadır. O da kişinin herhangi bir cinsel çekimin ve eğiliminin bulunmaması durumu olarak ifade edilebilecek olan aseksüellik dördüncü bir cinsel yönelim kategorisi olarak görülmektedir (Prause ve Graham 2007).

Cinsel yönelim, duyguları ve kendilik kavramını içerdiği için cinsel davranıştan farklıdır ve bu yüzden belirli bir cinsel yönelime sahip örneğin eşcinsellik cinsel yönelimine sahip olan birey, hemcinsine karşı süregelen duygusal ve cinsel çekimi pratiğe dökme eğiliminde olmayabilir. Cinsel yönelim, tercih ve seçim gibi kavramların yerine daha çok yeğlenen bir kavramdır. Burada önemli olan husus eşcinsel hareket açısından, cinsel yönelimin bir “seçim”, bir “tercih” olmadığı ancak cinsel yönelimini pratikte yaşamamanın bir seçim olduğudur. Bu yüzden

³³ Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Trans, İnterseksüel

eşcinsel hareket cinsel tercih kavramının kullanılmasına eşcinsellerin uğradıkları ayrımcılıkları meşrulaştırmaya zemin hazırlamakta olduğu fikrinden dolayı karşı çıkmaktadır.

Tarihin belirli dönemlerinde cinselliğin, sosyal düzene yönelik bir tehdit oluşturabileceği, aynı zamanda üretim ve yeniden üretim için de büyük bir öneme sahip olduğu fikri hâkim olmuştur (Weeks 1986:24). Bedenler ve cinsel davranışa ilişkin sorunlar, çok uzun süredir Batılıların zihnini kurcalayan düşüncelerin can damarını oluşturmalarına karşın, yirminci yüzyıla kadar daha çok dinin ve ahlak felsefesinin kaygısı olmuştur. 19.yüzyılın sonlarından başlayarak bu konu seksolojiyi, yani kendi disiplinini de üretmiş, tarih ve sosyolojiden olduğu kadar psikoloji, biyoloji ve antropolojiden de yararlanmışır (Weeks 2000:126). Foucault'ya göre (2012:43-58), bu durum Batı'nın "scientia sexualis"i (seksoloji=cinsellik bilimi) Çin, Japonya, Hindistan ve Roma İmparatorluğu'ndaki "ars erotica"dan (erotizm sanatı) farklıdır. Çünkü "ars erotica"; hazzı çoğaltma üzerine kuruluyken, Batı'nın "scientia sexualis"i cinselliğin utandırıcı hakikatini ortaya ve açığa çıkarmaya odaklanmış, bunu keşfetmenin anahtarı olarak da itiraf etmeye başvuran özel bir yöntem izlemiştir. Hıristiyanlar'ın, tövbe ve itiraflarından tıbbi, adli, pedagojik ve ailevi uygulamalara, buradan da çağdaş psikanaliz biliminin pratiklerine kadar, her yerde ve herkesin kendi arzu, duygu ve düşüncelerini iyice inceleyip araştırdığı bir girişim tarihinin izini sürmek mümkündür.

Çoğu toplumun kendine özgü cinsellik /cinsiyet sistemi mevcuttur ve aynı zamanda tüm toplumlarda cinsel ilişkileri düzenleyen kültürel kurallar vardır. Kurumsal pratikler ve söylemler cinsel bilgileri üretir ve bu bilgiler sosyal yaşamı örgütlerler (Seidman 1996:13). Rubin, cinsellik alanının kendi içsel siyaseti, eşitsizlikleri ve tahakküm biçimlerinin var olduğundan bahseder. İnsan eyleminin diğer boyutlarında olduğu gibi, cinselliğin de belirli zaman ve mekânda kurumlaşmış somut biçimleri insan etkinliğinin bir ürünüdür. Hem keyfi hem de zorunlu çıkar çatışmaları ve siyasal manevralarla biçimlenmektedir.

Cinsel edim ve evlilik, toplumun varoluşunun merkezinde, yani yeniden-üretiminde yer aldığından, her toplum özel yaşamın bu iki yanını denetlemeye

çalışır. Örneğin Bizans'da, kilise ve devletin bu temel amaca ulaşmada öncelikli hedefi, bireyin cinsel davranışlarının biçim ve sınırını belirlemektir (Laiou 1999: 179-180). Bir diğer örnekte, Mosse; cinsel tutumlar ile milliyetçiliğin biçimlenişi arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Normal ve anormal olarak nitelendirilen cinsel edimler arasındaki ayrımı dikkatle yapmak ve anormal addedileni etkisiz hale getirmek, milletin dirimi için vazgeçilmez önemdedir (Schick 2001:49). Eşcinselliğin ve diğer sözde "sapıklar"ın ulus için gerçek bir tehdit oluşturmamasının önemi yoktu (Schick 2001: 50).

Rubin'in vurgusunda olduğu gibi, cinsellik daima politiktir ve Weeks'in (1985: 122) dediği gibi; "açıktır ki seks toplumun düzenlediği veya adlandırdığı şeyden daha fazla bir şeydir". Cinsellik kavramının nihayetinde, bir tarihi bulunmaktadır. Kullanılan dil bu tarihin ve değişimin en önemli göstergesi olmaktadır. Bu değişimler rastlantı olmaktan ziyade, karmaşık bir tarihsel geçmişe işaret eder ve cinsel farklılığın ve cinsel etkinlik böyle bir sistemde en önemli bileşendir. Cinsellekle ilgili tanımlarımız, geleneklerimiz, inançlarımız, kimliklerimiz ve davranışlarımız, bir dalganın önüne katılıp sürüklenmiş gibi evrim geçirmemişlerdir. Bunlar tanımlanmış güç ilişkileri içinde şekillendirilmişlerdir (...)." Tarihsel çerçevede, kadın cinselliğinin, eril cinsellekle ilişkisine göre tanımlandığı, erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkiler esas olmuştur. Ancak cinsellik öteki güç ilişkileri için de oldukça hassas bir belirleyici olmuştur. Kilise ve devlet, bizim nasıl davrandığımız ya da düşündüğümüz konusunda sürekli ilgi göstermiştir. İki yüzyıldan daha fazla bir zaman süresince tıp, psikoloji, sosyal yardım ve okul v.b. gibi kurumların bedensel etkinliklerimiz düzenlememiz için uygun yöntemler arayışı içinde olduğunu görürüz. Irk ve sınıf farklılıkları tabloyu daha da karmaşıklaştırmıştır. Her kültür, nihayetinde, cinsellik bağlamında "kim sınırlandırıyor" ve "nasıl sınırlandırıyor"u kurar. "Kimin sınırlandırdığı", eş olarak kimi seçebileceğimizi sınırlandıran, partnerlerin, cinsiyetleriyle, etnileriyle, sınıflarıyla, yaşlarıyla ve kan bağlarıyla ilgilidir. "Nasıl sınırlandırıyor" ise, cinsel ilişkinin tarzı ve cinsel davranışıyla ilişkilidir (Weeks 1986:27). Weeks'e göre, cinsel davranışlar zaman ve mekân boyunca karşılığını bulur, cinsel kimlikler dalgalanırlar ve belirli tarihsel ve kültürel konumların ürünüdürler. Weeks, cinselliğin toplumsal yönüne ilişkin şöyle der:

O zaman, emin bir şekilde söyleyebiliriz ki, 'cinsellik', birçok etkinin ve sosyal müdahalenin bir ürünüdür. O tarih dışında var olmaz, tarihsel bir üründür. Bu, 'cinselliğin sosyal inşası' derken kastettiğimiz şeydir." (Weeks 1986:31).

Toplumların ve kültürlerin onayladığı doğru bulduğu, idrak edilebilir gördüğü ve normallik ve sapkınlık attığı cinsel davranış örüntüleri vardır. "Seks sekstir. Fakat neye seks denecektir?" Seksin neleri içerdiği, elbette kültürel olarak belirlenir (Rubin 1975: 175-6). Herhangi bir topluma ait olan baskın cinsel davranış örüntüleri, kategoriler ve roller evrensel bir özellik taşımazlar. Örneğin Arno Smith, şöyle söyler: "Müslüman Kuzey Afrika ve Güneybatı Asya toplumlarında erkek-erkek cinsellik önemli bir rol oynar. Fakat bu toplumlarda "homoseksüeller" yoktur; "eşcinsellik" için kelime yoktur; kavram tamamen yabancıdır. Heteroseksüeller de yoktur" (1992: 5). Kategorilerin ve rollerin uygunluğu ya da uygunsuzluğu zamana göre değişiklik gösterebilir. Bütün bunlarla birlikte bir toplum içindeki cinsel davranışların hiyerarşik bir yapısı olmakla birlikte, toplumun bireylerine uygun gördüğü ve sunduğu cinsel davranışların normatif bir yapısı da vardır. Cinsel davranışın heteroseksüel davranış örüntüleri kapsamında örgütlenmesi normal ve doğru olarak kabul görürken, eşcinsellik büyük oranda sapkın, normal olmayan ve hatta bazı kültürlerde cezalandırılması gereken bir cinsel davranış örüntüsü olarak karşımıza çıkmaktadır (Padgug 2001:60).

2.1.3. Cinsiyet Rejimi

Cinsiyet Rejimi kavramını Foucault'nun (2005: 68) "iktidar" kavramıyla birlikte düşünmemiz anlamlıdır. Buna göre:

İktidar, 'şey'leri tanımlayan, arzunun ne olduğunu öğreten, bilgiyi biçimlendiren ve söylemi üretendir. Kısaca, zevki, bedeni, hayatı, anlamı tanımlayandır. İktidarı devletin egemenliği ve yasaların gücü çerçevesinde, yani baskının örgütlenmesi olarak tanımlamaktan kurtulmazsak devletin altında ve ötesinde, beden, cinsellik, aile, akrabalık, bilgi ve teknoloji olarak işleyen iktidarı çözümleyemeyiz. İktidarın mekânizmasından bahsetmek, bireylere uzanan ve onların eylemlerini, davranışlarını, söylemlerini, öğrenme biçimlerini ve gündelik yaşamlarını belirleyen kılcal damarlardan

bahsetmek demektir. İktidar, bedenlere yatırım yapar; sağlık, spor, kas geliştirme, çıplaklık, beden güzelliğinin tanımlanıp yüceltilmesi, v.b.İktidarın bedenler üzerine kurulması,18.yüzyıldan bu nyana, okullarda, hastanelerde, kışlalarda, fabrikalarda, kentlerde, ailede... Geliştirilen disiplin teknikleri ile mümkün hale gelmiştir.

Cinsel rejimin, insanlığın yazısız dönemindeki durumuyla ilgili pek bir şey söyleyemeyiz. Çünkü paleoantropologlar, kemiklerden, taşlardan fizyoloji, beslenme, yemek üretimi gibi belirli şeyleri anlayabilir ki bulguların müsaade ettikleri veriler bunlardır. Ne ki, mevcut fosil buluntularından hareket ederek cinsiyet, toplumsal cinsiyet, akrabalık ve evlilik gibi toplumsal ilişkilerin ayrıntılı çözümlenmesi ve anlaşılması olanaksızdır (McKinnon 2010: 120).Ama biraz daha yazılı dönemlere baktığımızda ve dünya üzerinde yaşayan kültürlerin cinsellik ve cinsiyet konularıyla ilgili bütünlüklü yapılarını araştırdığımızda konuyla ilgili birtakım ipuçları elde edebilir ve bunları yorumlayabiliriz. Bu noktada pencerenin dışında akıp geçen yaşam da bütün rutinliğiyle ve yeniliğiyle karşımızdadır.³⁴ Bu bağlamda, Rubin, bilinen bütün toplumlarda, sex/gender sistemi olarak adlandırdığı sisteme sahip olduklarını savunur (Rubin 1975: 165):

Sex ve üremenin biyolojik hammaddesi tarafından ayarlanan Bir dizi düzenlemenin insanın, sosyal müdahalenin ve alışılmış bir şekilde razı bazı sözleşmelerin ne kadar tuhaf olursa olsun.”

Her sistem, öznel olarak tuhaf karşılanırsa bile bir geleneksel davranış bütünüdür (Rubin,1975:165-166) ve ancak içinde var olduğu kültür bütünü ile açıklanabilir. Rubin, insan toplulukları arasında, cinsiyet sistemlerinin varlığının, bu sistemlerin görünüşleri geniş ölçüde farklılık gösterse de yapısal olarak evrensel olduğunu vurgular. Rubin, yine “Thinking Sex” ’de (1975) düzenleyici güçler mekânizmalarını anlamak için sosyal ve cinsel kurumlar ve pratikler arasında

³⁴Bu doğrultuda, Connell (1998:209) ; gündelik yaşam içerisinde bir sokağın büyük bir erkeklik, kadınlık biçimleri ve cinsellik tiyatrosu olduğunu yazar. Orada kadınların alanları bellidir. Onlar bebekleri gezdirir, alışveriş yapar. Evin gereksinimlerini karşılayabilir. Ama otomobil, kamyon, otobüs kullanma gibi ağır işler doğrudan erkeklere ait olarak algılanır. Aynı şekilde küçük suçlar, polislik, araba tamiri yani doğrudan sokağın kendisi ise öncelikle erkeklere aittir. Toplumsal cinsiyetin ideolojik boyutu da söz konusudur. Çeşitli kültürel kodlamalarla bu ideoloji kendini kadın ve erkek üzerinde kamusal alanda gösterir. Örneğin, kültürel bir kodlama anlamında giysi bu konuda belirleyicidir. Ortalama biçim ve görüntü olarak bedensel farklılıkları çok fazla olmayan kadın ve erkek giysilerle farklılaşır.

sosyal olarak kabul edilebilirlik ve edilemezlik temelindeki iyi ve kötü cinsellik kanılarını düzenleyen bir şema düzenler. İyi, normal, doğal yani istenilir cinsellik hiyerarşinin en tepesinde heteroseksüeller arasındaki, evli çiftler özel alanda seks yapanlar ve üreme amaçlı cinsellikler yer alır. Bu pratikler söylemler ve ideolojilerle kutsanır ve güçlendirilir. Buna karşılık hiyerarşinin alt kısımlarında, alt sınırlarında; 'kötü', 'normal olmayan', 'lanetlenmiş' cinsellikler ve pratikler (bekâr, çok eşli, eşcinsel, biseksüel ve diğer meşru olmayan kimlik ve pratikler) yer alır. Rubin'e göre, insan cinselliğinin eşcinsel bileşeninin bastırılması ve bunun sonucunda eşcinsellere yapılan baskı, kuralları ve ilişkileriyle kadınları da baskı altında tutan aynı sistemin bir ürünüdür. Sedgwick bu bağlamda, 20.yüzyılın batı kültürünün bir bütün olarak yapılandırılmış görülen gösterge olarak homo/heteroseksüel erkek tanımının 19.yüzyılın sonundan gelen birçok başlıca düşünce ve bilginin önemli modelleri ışığında tartışmaktadır (Sedgwick 1990:1)Bu durum, Batı kültürünün bir anlayış eksikliği olabilir ve bu bir dereceye kadar da zarar getirir, modern homo / heteroseksüel tanımı bir eleştirel analize tabi tutulmazsa, bu ikilik erkek/kadın ikiliğinden daha büyük yıkıcı bir potansiyele sahiptir. Çünkü cinsel yönelim, yeniden düzenleme, ikircimlik ve temsili olarak çift anlamlılık nedeniyle büyük bir potansiyele sahiptir (Sedgwick 1990:34).

Bir sistem içerisine örneğin ataerkil sistem içerisine doğan her çocuk erkek ve kadın kendini Lacan'ın simgesel düzen dediği bir dünyanın içinde bulur (akt: Moore 1994: 143-145). Bu dünya kategorik, soyut ve dağınık bir görünüm arz eder. Cinsiyetler içerikleri tam anlamıyla belirlenmemiş, belirli kuralları ve parçacıkları kapsayan kalıplarla karşılaşarak bu kalıpların içerdikleri esaslar doğrultusunda davranmaya zorlanırlar. Çocukluktan itibaren bireylere giydirilen bu kimlikler aracılığıyla, erkeğin eyleyen bir özne, kadının ise değer taşıyıcısı/nesnesi olduğu ataerkil toplumsal cinsiyet rejimi yeniden üretilerek varlığını korumaktadır. Cinsiyet kategorileri içeriği ne olursa olsun kendini değiştiremez olarak sunan bir ideoloji sergilerler. Kurumsallaşmış cinsiyet, büyük sosyal sistemler içinde cinsiyete uygun tepkiler, değerler, beklentiler, roller ve sorumluluklar aracılığıyla kök alır ve gelişir.

Connell'e (1998:215) göre; toplumsal cinsiyet düzeni toplumda mevcut olan erkeklikler ve kadınlıklar tanımlarını içeren erkekler ve kadınlar arasında tarihsel olarak kurulmuş bir iktidar ilişkileri yapısına işaret eder. Bu düzenin dört önemli unsuru vardır: Emek –ev işlerinin, çocuk bakımı ve ücretli işin örgütlenmesi, İktidar-erkekliğin otoriteyle ilişkisi içinde ifade edilir ve devletin ve iş dünyasının iktidar yapıları, şiddet kümeleri ve kadınlar arası şiddet, cinselliği düzenleme mekânizmaları ve ev içi otorite üzerine mücadelede görünürleşir, Cathexis-duygusal ilişkiler kalıbı, Simgencilik-iletişimde kullanılan ve toplumsal cinsiyet pratiğinde çoğu zaman önemli alanları olan simgesel yapılar. Bu unsurların her biri toplumdaki topluma değişebilir ve dördünün birbiriyle ilişkilenebileceği biçimi de değişebilir.

Cinsiyet, politika, medya, din, eğitim, sağlık ve diğer sosyal sistemler tarafından yeniden üretilir ve biçimlenir. Bu kurumsal yapılanmalar, cinsiyet yapılarını oluşturmada çok etkilidir ve son derece sağlam, köklü ve nadiren sorgulanan yapılardır. Cinsiyetin devamlılığı kültür açısından olması gereken bir unsurdur. Bütün toplumlarda, devlet, aile, eğitim, din, askeriye (ordu) , medya, dil³⁵ v.b. adlandırılan belirli kurumlar bu erkeklik ve kadınlık tanımlarının sürekliliğini yeniden üretimle sağlarlar. Bu yeniden üretim meselesi kültürleşme ve sosyalleşme süreçleriyle yakından ilgilidir. Cinsiyet alanında kültürleşme ve sosyalizasyon olgusunu düşündüğümüzde, bireyin sahip olduğu biyolojik cinsiyete uygun pratikler teşvik edilir. Ancak kültür, toplum ve kurumlar bu sosyalleşme ve kültürleşme konusunda her zaman “olumlu” sonuçlar almayabilir ve sunulan kalıpların ve şemaların dışında yer alan bireyler her an ortaya çıkabileceği uyarısında bulunur. Ne ki belirlenen bu kalıplar ve nitelikler iktidar ilişkilerinden aynı olarak düşünülmeyecek fenomenleri ifade eder. Cinsiyete dayalı iş bölümü³⁶, kadının görünmez emeği, kamusal alan – özel

³⁵ Davies (1997:9); toplumsal cinsiyetin, dilsel pratikler aracılığıyla söylemsel olarak sürekli inşa edilen bir olgu olduğunu söyler. Dili konuşan ve kullananlar bu yapıya tabidirler. Toplumsal bellekte yer tutan dil ve söylemi ortak duyuda ve gündelik yaşamın rutinlerinde kendini gösterir ve sürekli üretir.

³⁶ Rubin (1975: 178);cinsiyete dayalı işbölümünü tabu olarak değerlendirir. Bu tabu, kadının ve erkeğin farklı olmasını destekler, kadını ve erkeği karşılıklı iki kategoriye böler, her iki cinsin

alan ayrımı, kamusal alanın erkeğe, özel alanın ise kadına tahsis edilmesi, iş eşitsizliği, ücret eşitsizliği, heteroseksüelliğin abartılıp, diğer cinselliklerin hor görülmesi, bu iktidar ilişkilerinin örneklerini teşkil eder. Connel (1998: 219-220), toplumsal cinsiyete dayalı ve ona dair eşitsizlikleri anlamada 'daha az ayrıcalıklı' olan kadınların yanı sıra 'ayrıcalıklı' kesimi oluşturan erkekleri de inceleme ve analize dâhil edilmesi gerekliliğinden bahseder. Erkeklik bir iktidar pratiği olarak kurumsal hale gelir. Connel "Erkeklikler" (2005a) kitabında cinsiyetin ulusa ya da dünya sistemi içindeki herhangi bir konuma olduğu kadar, "ırk", etnisite ve sınıfa da kaçınılmaz olarak bağlı olduğuna ve cinsiyeti tam olarak anlamak için hiç durmadan cinsiyetin ötesine gitmemiz gerektiğine değinir.

Peşinde olduğumuz kültüreliliğin, cinsiyet rejimi ikili bir yapıya dayanır gibi görünmektedir. Bunlardan biri ataerkillik veya patriyarka ise diğeri, esas olarak heteroseksizm ve heteronormativitedir.

Ataerkillik, toplumda soyun aktarılması, mirasın devredilmesi ve ekonomik güce sahip olma ile çocuklar ve kadın üzerinde tam yetkiye sahip olma gibi temel görevlerin erkeklere verilmesi olarak tanımlanabilir (Berkday 2009:24). Bu şekilde tanımlanmış ataerkillik her yere yayılmış, hemen hemen zaman dışı bir olgu gibi görüldüğü için, etkileri her mekânda görülebilir. Tanımlar değışse bile ataerkillik, maddi temelleri cinsiyetler arasındaki iş bölümüne dayanan, ideolojik alana atfedilen bir kavramdır (Kandiyoti 2013: 111). Bu yüzden, ataerkillik ya da patriyarka, hiyerarşik bir yapıda, erkeklerin egemen, kadınların tabi, bağımlı olduğu sosyal, kültürel ve politik bir düzende yaşandığının ortaya koyulmasıdır (MacKinnon 2003 183 ve 187).

Toplumsal cinsiyet düzeni içinde işleyen ataerkil ideoloji, bedenler, cinsiyet rolleri, yaşam biçimleri, hatta duygu dünyaları kadar, cinsel ilişkileri de düzenler. "Erkek, heteroseksüel cinsellikte kimlik kazanır" (Selek 2010:163).Buradan cinsiyet rejiminin heteroseksist ve heteronormatif boyutuna gelebiliriz.

biyolojik farklılıklarını ön plana çıkararak erkek-kadın ayrımını keskinleştirir. Bu tabu en nihayetinde, heteroseksüel evlilik dışındaki tüm cinsel birlikteliklere karşı çıkar.

İşe heteroseksüelliği tanımlayarak başlamak gerekirse; heteroseksüellik terimi 19. yüzyılın sonlarında “eşcinsel” teriminin çıkışının hemen akabinde ortaya atılmış ve kullanılmaya başlanmıştır. “Eşcinsellik” bir sapkınlığı ve bir hastalığı işaret etmek üzere ortaya atıldığından dolayı karşısında “sağlıklı” ve “normal” cinselliği tanımlayacak bir terime ihtiyaç duyulduğu için “heteroseksüellik” terimi türetilmiştir. Butler’ın da *Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma* (2007) kitabında belirttiği gibi “aslında eşcinsellik diye bir kavram olmasaydı heteroseksüellik kavramı da olmayacaktı. Dolayısıyla heteroseksüelliğin eşcinselliğe ihtiyacı var çünkü kendi varoluşu buna bağlıdır. Heteroseksüelliği tehdit ettiği düşünülürken onu bu kadar değerli kılan da yine eşcinselliktir” (2007:26-29).Fuss(1991) ise; heteroseksüel/eşcinsel karşıtlığını çözümlerken ekleme yaklaşımını uygular. Fuss heteroseksüelliğin, homoseksüellikle mutlak olarak birlikte oluşturulduğudur.

Heteroseksüelliğin oluşumunu düzenleyen dil ve yasa... savunmanın ve korunmanın dili ve yasasıdır: heteroseksüellik, kendi benliğine ait kimliğini güvenceye alır ve kirletilmiş diğer türü olan homoseksüelliğin aralıksız süren yağmacı saldırıları olarak gördüğü ne varsa, kendisini bunlara karşı koruyarak, kendi ontolojik sınırlarını pekiştirir(Fuss 1991:2).

Heteroseksüellik ve eşcinsellik arasındaki bir paradoksal ilişki vardır. Heteroseksüellik bir yandan tek ve biricik varoluş biçimi olarak meşruluğunu ispatlamak için eşcinselliğin varlığına ihtiyaç duyar. Öte yandan eşcinselliği erkeklığın onurunu yerle bir eden pratikler bütünü olarak gördüğü için onu ciddi bir tehdit olarak algılar. Heteroseksüellik Butler’a göre, yasaklamalar yoluyla gelişir; bu yasaklamalar hedeflerinden biri olarak eşcinsel bağlılıkları alır ve bunların kaybını zorlar (Butler 2005:131). (Butler 2005:131). Butler (2005:135), eşcinsel kimlik oluşumu içinde, heteroseksüellikle oluşturucu bir ilişki kurmayı inkâr gayretinde olabileceğini söyler. Bu inkâr, eşcinsel kimliği onun görünüşteki muhalifi olan heteroseksüelliğe karşı bir şey olarak belirtmek için bir politik gereklilik olarak anlaşıldığında, “bu kültürel pratik çelişkili bir şekilde tam da birleştirmek niyetinde olduğu tutarlılığı zayıflatmakla sonuçlanır”. Böyle bir strateji Butler açısından, heteroseksüelliğe yanlış ve yekpare bir statü addetmekle kalmaz, aynı zamanda heteroseksüel özneleşmedeki zayıflık

üzerinde çalışmaya ve heteroseksizmin sürdürdüğü karşılıklı dışlama mantığını çürütmeye yönelik siyasi fırsatı da kaçırmaz. Bundan başka karşılıklı ilişkinin tam anlamıyla reddi, heteroseksüelliğin reddini oluşturabilir ve bu bir ölçüde reddedilen heteroseksüellik ile özdeşleşmedir. Ancak bu ekonomide önemli olan, bir anlamda daha önce gerçekleşmiş olan bu özdeşleşmeyi tanımayı reddetmedir. Bu red, eşcinsellere has bir melankoli alanına, fark edilemeyen, dolayısıyla da uğruna yas tutulamayan bir kayba kayıtsızca işaret eder. Bir eşcinsel kimlik konumu görünüşü tutarlı olarak sürdürebilmek için, heteroseksüelliğin bu kabul edilmeyen ve tanınmayan yerde kalması gerekir. Paradoksal biçimde, özgün eşcinsel kimliğin lekesiz tutarlılığında ısrar etmek yoluyla eşcinsel kimlikteki heteroseksüel kalıntılar sürdürülmek zorunda kalınır. Bu yasaklama beraberinde kırılabilirlik ve melankoli gündeme getirir. Bu doğrultuda Butler şunları ifade eder:

Melankoli hem hüznü reddetme, hem de kaybı kapsamadır; matem tutmadığı ölümü taklit etmez. Eşcinselliğin yasaklanması hüznün sürecini engeller ve eşcinsel arzuyu etkili bir biçimde kendisine geri döndüren melankolik özdeşleşmeye ön ayak olur (Butler 2005:135).

Heteroseksüellik çok iyi yapılandırılmış sosyal bir düzenleme olarak, heteronormativite kavramı eşliğinde düşünülebilir. Heteronormativite kavramı heteroseksüelliği sosyal ve kültürel alan boyunca uzanan güç yapılanması olarak betimlenir (Hartman ve Klesse 2007; Seidman 2005:59-60). Başka bir deyişle, heteronormativite, toplum içerisindeki, çok sayıdaki insanın normlar, kurallar ve ritüeller kanalıyla davranışlarına rehber olan sosyal pratikler setinin heteroseksüellik temelinde düzenlenişini ifade eder (Ingraham 2002:43). Kavram olarak heteronormativite, heteroseksüel normu ve ikili bir kategori olarak cinsiyeti yeniden üreten ve şekleştiren feminist hareketleri ve teorilerin bir eleştirisi olarak queer teoriden çıkmaktadır. Bu kavramı ilk olarak Michael Warner (1993) "Queer Gezegen Korkusu" (*Fear of a Queer Planet*) adlı makalesinde kullanmıştır. Bu makalede Warner, cinselliği bir kategori olarak ortaya atar ve güç yapılanması temelindeki heteronormativitenin kendisini araştırmayı ister. Heteroseksüellik de doğal olarak verili ya da sabit olarak bir şey olarak görülmekten ziyade, sabit olmayan ve daimi olarak sosyal süreçler aracılığıyla

yeniden inşa edilen bir şey olarak görülebilir. Bu sistem, heteroseksüellik dışında, ‘farklı cinsel ve arzu eğilimleri olan kişilerin’, bazılarını, böyle bir normatiflik, yaşamlarını böyle bir cinsel rejim düzenlemesi altında, kendilerine maddi karşılık ve tanınma getireceğine inandıkları bir şekilde uyarlamaya motive eder. Bir hâkim norm olarak heteroseksüellik anlamların çeşitliliği, sosyal düzenlemeler ve hiyerarşiler temelde araştırılmalıdır. Aksu Bora bu bağlamda ‘zorunlu’ heteroseksüelliği tartışır

Biyolojik yapı bütün kültürlerde aynı ise, yani ‘derin biyolojik hakikatler varsa, bunlar bir tür ‘alt yapı olarak işlev görebilir; kadınların doğurganlıkları örneğin, bu derin hakikatlerden biridir ve cinsiyet eşitsizliğinin evrenselliğini açıklamakta kullanılır. Kadınlık ve erkekliğin bu derin hakikatler tarafından belirlendiği varsayımı çok önemli bir körlüğe; toplumsal örgütlenmede zorunlu heteroseksüelliğin kurucu rolünün gözden kaçırılmasına neden oldu. İnsanların kadınlar ve erkekler olarak iki kategoriye ayrılacakları, bunun ‘doğal’ durum olduğu bilgisi o kadar köklü ve derindi ki, bilginin eşitsizliğin yeniden üretilmesindeki en güçlü ideolojik araç olduğunu görmek, ancak edebi metinler yoluyla mümkün olabildi. Anatomik öğelerin, biyolojik işlevlerin, tutumların, duyum ve zevklerin tek başlık altında toplanmasını, ‘teğellenmesini’, böylece cinsiyetin cinsellikle iç içe bir kurgusal kategori haline gelişini fark etmek, bunu politik bir mesele olarak kavramak, ancak ‘derin biyolojik hakikatler’ fikrinden kopmakla mümkün olabilir.

Heteronormativite zorunlu heteroseksüelliği dayattığı gibi, toplumun her bir üyesinin tutum ve davranışlarında homofobinin içselleştirilmesi sağlar ve ideolojik düzlemde heteroseksizmi düzenler ve denetler. Heteroseksizmin tanımını Herek (1992:89) üzerinden takip edersek, bu kavram; “heteroseksüel olmayan her türlü edim, davranış, kimlik, ilişki ve topluluk biçimini yok sayan, görmezden gelen, hor gören, reddeden ve yaftalayan bir ideolojik sistem” olarak tanımlanabilmektedir.

Patriyarkanın iktidar boyutundan bahsetmiştik, devletin cinsiyet rejiminin temel aktörlerinden biri olması, heteronormativiteyle ilintili olarak düşünülebilecek, zorunlu heteroseksüellikle ilgili düzenlemelerde de kendini gösterir Connel, patriarkal devletle, cinsel düzenin üretimi arasında bağlar tespit eder. Eşcinsellik bu kategorilerden biridir. Hâkim Erkeklik pratiği olarak hegemonik erkekliğin toplumdaki ve toplumsal cinsiyet yapılandırmasının, önemli görünümünden biri; ‘normatif heteroseksüellik’tir (Young 2009: 52), ‘normatif heteroseksüel

sistem', kadınların ve erkeklerin hayatlarını büyük ölçüde 'sınırlandıran bir sistem' özelliğini gösterir. Bir erkeğin "gerçek" bir erkek ya da bir kadının "gerçek" bir kadın olmasının önemli bir koşulu heteroseksüel olmaktır. Bu bağlamda eşcinsellik, geleneksel toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili kültürel normlara meydan okuyan, tehdit eden ve zarar veren bir örüntü olarak görülür. Butler, bu yapılanmayı "heteroseksüel matris" aracılığıyla bu anlamların ve bu anlamların heteroseksüellikle ilişkilerini soruşturur:

Heteroseksüel matris hegemonik söylemsel (diskurtif)/epistemik bir modeldir. Cinsiyetin idrak edilebilirliği(anlaşılabilirliği), bedenlerle uyum içinde olması, istikrarlı biyolojik cinsiyet ve istikrarlı bir toplumsal cinsiyet aracılığıyla (erkeksilik erkeği açıklar, kadınsılık kadını açıklar) ve hiyerarşik olarak karşı cinsler arası zorunlu heteroseksüel pratikler vasıtasıyla açıklanmalıdır"(1990:151)

Heteroseksüel matris dâhilinde cinsiyet, belirli bir yol izlemelidir. Bir erkek maskülen olmalıdır ve dolayısıyla kadınsılığın (kadının) çekimine kapılmalıdır; bir kadın feminen olmalıdır ve dolayısıyla, erkeksiliğin (erkeğin) çekimine kapılmalıdır. Bu durumda, arzu heteroseksüelleştirilmiştir ve erkek ile kadın arasında ikili ve asimetrik karşıtlık üretilmiştir (1990:17). Butler(1999) heteroseksüel arzunun erkekliğin ve kadınlığın karşı cinsiyetler olarak kurgulanmasında önemli bir rol oynadığını iddia eder. Bedenleri cinsiyetli olarak maddeleştiren kısıtlamaların başlıcası heteroseksizmdir (Butler 1993:XI-XII). Eril/dişi ya da erkek/kadın bedenlerinin içsel tutarlılığının ve birliğinin oluşturulması sürecinde inşa edilen, heteroseksüel arzu ve bedenlerdir. Dışlamanın bu kurucu gücü, maddenin yukarıda sözünü ettiğim aktifliğiyle, biçimlendirici ilkesiyle yakından bağlantılıdır: Eril ve dişi olan, pasif bir maddeselliği işaret etmez; ancak kısıtlayıcı iktidarla, yani eşcinselliğin dışlamasıyla mümkün kılınabilir (1993: 51-52). Heteroseksüel matris içinde erillik ve dişillik performe ettikleri inkârlar yoluyla güçlenir (Butler 2005:133). Ona göre, dominant olan heteroseksüellikte erkeğin arzu nesnesi doğal olarak kadın, buna karşın kadının arzu nesnesi de doğal olarak erkektir (Butler 1999) Heteroseksüellik kimlik inşaları temelinde, Butler'ın da vurguladığı göre toplumsal cinsiyetleri kültürel kurgular olarak icra etmek, üretmek ve sürdürmek kolektif bir sözleşmedir ve bunlara inanmamak da cezalar getirir. Dolayısıyla heteroseksüel inşa(lar) bizi kendisinin zorunluluğuna ve doğallığına inanmaya

iter. Böylece, Butler'ın dediği gibi, erkekliğin ve kadınlığın gerçek formlarının ifadesi olarak önceden farz edilen, heteroseksüellik burada heteroseksüel matriks sayesinde rutin olarak yeniden üretilen bir şeydir. Buna göre erkeklik ve kadınlık rol ve kimliklerinin ne olduğu açıkça tanımlanmış, hareket alanları belirlenmiştir. Bu çerçevede heteroseksist, tanım ve kategorilerin dışında kalan bireylerin kamusal alanda görünmemesi, kendilerini belli etmemeleri rejim açısından elzem bir şeydir. Bu durum, diğerlerini de arzularının ve projelerinin uymadığı toplumsal ilişkilerin oyuklarından yaşamlar kurmaya ya da açıkça isyan etmeye sürükler. Bu noktada, Cheshire Calhoun (akt: Young 2009:52), heteroseksüel normları ihlal eden kişilerin siyasi vatandaşlık, sivil toplum ya da özel alanlarda 'meşru' hiçbir yerinin olmadığını iddia eder. Heteroseksüel normatifliğin yapılarının, lezbiyen ve geyleri, onlara görünmez olmayı dayatarak kısıtladığını belirtir. Heteroseksüelliğin cinsel alternatifleri baskı altına alması, toplumsal cinsiyet farklılığı, toplumsal cinsiyet ilişkileri ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğini anlamak bakımından çok önemlidir.

2.2.ERKEKLİK

Erkek birey, neredeyse daha o doğmadan kaderi belirlenmeye başlar ve erkek olmanın gereklerini uzun bir süreçte, farkında olmadan içselleştirir. Gutman (1997) "erkeklik nedir" sorusuna cevap ararken, bu kavramın erkeklerin yaptığı veya düşündüğü herhangi bir şey, erkeklerin erkek olmak için yaptıkları herhangi bir şey, bazı erkeklerin doğuştan veya sonradan yakıştırılarak bazı diğer erkeklerden daha erkek oluşu, kadın ve erkek ilişkilerini gözeterek kadınların yapmadığı ve olmadığı bir şey olarak farklılıklarla tanımlandığını söyler. Atay (2004: 14) ise; erkekliği, bir biyolojik cinsiyet olarak erkeğin, toplumsal yaşamda nasıl düşünüp, duyup, davranacağını belirleyen, ondan salt erkek olduğu için beklenen rolleri ve tutum alışları içeren bir pratikler toplamı olarak tanımlar. Dolayısıyla erkeklik de kadınlık gibi toplumsal bir inşadır. Bu doğrultuda, "yürümekten kadeh tutmaya, çeşitli hareket biçimlerinden, parmak kaldırmaya, laf atmaktan direksiyon tutmaya, konuşmaktan omuz atmaya uzanan bir aralıkta değişiklik gösteren erkeksi davranışlar, erkekliğin inşası

sürecinde doğallaşır, tekrarlar yoluyla, üzerinde konuşulmasına gerek kalmayacak kadar “normal” davranışlar haline gelir” (Cengiz ve diğ. 2004: 57).

Şunu diyebiliriz ki erkeklik temelde, kadınsı olana karşıtlık içinde var olur. Erkeklik sadece kadınlığa karşıtlık anlamına gelmez; o aynı zamanda, kadınsılığa özgü sayılan her şeyden toptan vazgeçmektir (Kimmel 2004:126-127). Butler da erkek çocuğunun genellikle heteroseksüelliği seçmesinin nedeninin, heteroseksüel kültürde erkek eşcinselliği ile bağdaştırılan “dişilleşme” korkusu olduğunu söyleyerek, bu savı destekler gibidir (2005:125).

Erkeklik ve ona bağlı roller bu “dişilleşme” korkusu sebebiyle, çeşitli zorlukları barındırır; bu yüzden, erkeklik ve erkeklik ideolojileri birer gerilim kaynağıdır. Bir erkek genelde o toplumda yaşlı statüsüne ait oluncaya kadar, erkekliğini sürekli olarak topluluğun üyelerine kanıtlamak zorundadır, daha doğru bir ifadeyle bunu kanıtlamak zorunda bırakılır (Gillmore 1990:221). Özellikle kişisel ilişkilerini kurduğu alanlar içerisinde hep belirli bir sertliği ve katılığı taşımak zorundadır. Bu özelliklerini koruyamayan veya koruyamadığı düşünülen bir erkeğin erkekliğinden şüphe duyulur ve bu onun toplum içerisindeki konumunu tehdit eder. Gillmore’a göre (1990:188) erkeklerin erkekliği elde etmeleri, tam bir “büyük imkânsızlık” (the big impossible) peşinde koşmaktır. Kültürlerin birisinde belli noktalarda acının ritüelleştirilerek erkekliğin yeniden üretiminin sağlanması (erkek çocuğunu erginleme ritüelleri, sünnet ettirme, askerlik eğitimi sırasında savaş sanatının öğrenilmesi, ritüelleştirilmiş dövüşler v.b.), diğeri tüm toplum bağlamında rakiplerine karşı hem kendisini ve hem de gerektiğinde toplumunu savunacağı ahlaki bir değerdir (Gillmore 1990:224). Türkiye’deki duruma bakacak olursak; geleneksel olarak kabul gören erkeklik kademesine varmak için dört temel aşamayı geçmek zorunludur: Bunlar; Sünnet, askerlik, iş bulma ve evlilik (Selek 2010:19).

Daha önce de bahsettiğimiz gibi erkeklik, toplumsal olarak kurulur. Dolayısıyla, farklı biçimler alır. Ama bugün neredeyse evrensel biçimde gördüğümüz erkeklik, Gillmore’a (1990:223) göre kendini üç bileşenle açığa vurur. Bunlar; dölleme, koruma, geçindirme olarak sıralanabilir. Bu çerçevede, Connell hegemonik erkeklik diye bir kavram ortaya atar. 1980’lerin sonunda tanımlanan

hegemonik erkeklik, erkeklerin kadınlar üzerindeki hâkimiyetinin devam etmesine olanak sağlayan pratikler örüntüsü olarak anlaşılmakta ve diğer erkekliklerden, özellikle de tabi kılınmış erkekliklerden ayrılmaktadır (Connell, Messerschmidt 2005:832). Hegemonik erkeklik de herhangi bir toplumdaki bir erkeklik biçiminin diğer erkekliklere göre daha yüksek görüldüğü durumu işaretler (Connell 2005:77). Hegemonik erkeklik aynı zamanda, aralarında genç ve 'efemine' ve madun eşcinsel erkeklerin de olduğu farklı ve belirli bir erkeklik çoğulluğundan biridir. Connel (2005:77) bu kavramı şöyle açıklar:

Hegemonik erkeklik, kadınların tabi kılındığı ve erkeklerin dominant konumlarını garantiye alan patriarkanın meşruluğunu sağlayan ve belirgin kılan belirli cinsiyet pratiklerinin yapılandırılması olarak tanımlanabilir.

Donaldson, "heteroseksüelliği ve eşcinselliği hegemonik erkeğin temel taşları" olarak tanımlayarak eşcinselliğin hegemonik erkeğin inşasının kilit noktalarından birisi olduğunu söylemektedir (1993:644).³⁷ Çünkü hegemonik erkeğin heteroseksüelliği, "erkek" olmanın önemli bir özelliği olarak vurgulaması ve buradan hareketle de erkeğin farklı hallerini deneyimleyen eşcinsel erkekleri tabi kılması homofobi³⁸ unsurunu açıklaması açısından

³⁷ Connell da bunu destekler nitelikte, heteroseksüel erkek ve eşcinsel erkek arasındaki ilişkinin hegemonik erkeğin merkezinde olduğunu ve sembolik bir yük taşıdığını belirtmektedir (1992:736).

³⁸ Homofobi, 60'ların sonlarında ortaya çıkmış bir terimdir. George Weinberg'in bulunduğu ve "Society and the Healty Homosexual" de (1972), psikolojik homoseksüellik korkusunu anlatmak için bu terimi kullanmıştır. Homofobi, heteroseksizmle ilintili gey, lezbiyen, biseksüel insanlara duyulan irrasyonel korkuyu, nefreti ve öfkeyi ifade eder. Korku ve nefretin yanı sıra gey, lezbiyen ve biseksüel bireyleri temel alan stereotip ve mitleri de kapsamaktadır (Willcox ve Allen 2000:380). Bu tutum çerçevesinde heteroseksüel olmayan bireylere dair birtakım ön yargılar, taraflı kanılar oluşturulur ve bunlar yeniden üretilerek toplumsal yaşamda devreye sokulur. 'Efemine erkek' ya da 'erkeksi kadın' stereotiplerinin oluşturulması bunun örneklerindedir. Homofobi, kişisel bir korku ve irrasyonel bir inanç olmanın çok ötesinde kültür ve anlam sistemleriyle, kurumlar ve sosyal geleneklerle ilişkili olarak ele alınması gereken politik bir alanda oluşan, gruplar arası bir süreçtir. Homofobi, daha bireysel (kişilik, benlik algısı, bilişsel yapılar vb.) gibi süreçlerin de etkilediği, eşcinsellerin ve biseksüellerin bir dış grup olarak kavramsallaştırılması sonucunda oluşan ve belirli stereotiplerin eşlik ettiği bir gruplar arası ilişki ideolojisi olarak görülebilir. Homofobik ideoloji kendiliğinden kişisel bir özellik olarak değil, belirli sosyo-kültürel bağlam içinde oluşur. Kültürel ve bireysel koşullar ve süreçlere dayalı bütün temellerine rağmen pek çok sosyal psikolog, homofobinin ırkçılık ve seksizm (cinsiyetçilik) bağlantıları içinde anlaşılabilirliğini düşünür. Homofobi bu anlamda, seksizmin önemli bir uzantısıdır. Heteroseksüellikten farklı cinsel yönelimlere sahip insanlara karşı şiddet, erkeğin, bir anlamda cinsiyetçi kullanımıyla "insanlığın korunması ve kontrolü" için bir mekânizma haline gelir. Homofobi, gey ve lezbiyenlere yönelik sadece düşmanca duygular ve şiddet eylemleri,

önemlidir (Donaldson 1993:645). Çünkü heteroseksüellik, hegemonik erkekliğin ayrılmaz parçasıdır. Homofobi bu nedenle daha çok erkek eşcinselliğiyle ilişkilendirilir. Cinsel tercihleri ve yönelimleri ne olursa olsun, tüm erkek ve kadınların davranışlarını denetim altına tutmak için işler.'Nesin sen, homoseksüel mi?' veya İbne misin lan sen? Sorusu, sadece erkekler arasındaki erotik teşhir için kullanılmaz. Kendilerinin kadınca şeylerden hoşlanmalarını sağlayan, yumuşaklığı gösteren, giyim, ilgi ve meşgaleleri maço biçimine uymayan oğlan ya da erkeklere de yöneltilir. Erkekler arasındaki seks ve aşka karşı sosyal tabular, uygun erilliğin ne olduğunu tanımlayarak tüm erkekleri sırada tutmaya hizmet eder (Connell 1992).

Yani, hegemonik erkekliğin başat olduğu bir cinsiyet rejimi içerisinde, gey erkekler; erkekliği cisimleştirme girişiminde bir başarısızlık olarak görülür. Don Conway-Longway bu başarısızlık algısının sonuçlarını araştırır:

Bir erkek ya da bir grup erkek küresel çapında ve batılı olarak tanımlanmış erkekliğe göre yaşamakta tamamen başarısız olur ve bu yüzden o veya onların kendilerine üzerinde durup düşünmeye değecek erkeklikleri yoktur ve de erkek/maskülen kategorisi içerisinde inşa ettikleri farklılığın neden ve nasıl olduklarına dair merak ve ilgi yoktur. Farklılığın tanınması Erkeklik olarak adlandırılan cinsiyetlendirilmiş kategori içinde ve erkeklikler çoğulluğunun tanımlanması dominant erkeklik fikirlerinin yapı sökümlerinin esaslarıdır, çünkü erkekler arasındaki mücadele kadınlar ve çocuklar üzerindeki hakimiyet için sarf ettikleri çabalara eşit önemdedir(Conway-Longway 1994:63).

Bir kişiye doğumda belirli bir biyolojik cinsiyet atfedildiğinde, bu sadece verili cinsiyet rolü vermekle kalmaz aynı zamanda, özel bir cinsel senaryo yazar. Bu cinsiyet senaryosu sadece heteroseksüellerin cinsiyet rollerini sınırlandırmayı oturtmakla kalmaz ayrıca, eşcinseller için büyük paradoks yaratır. Bu paradoks, eğer erkeklik içe girme (penetration) edimine dayalıysa o zaman gey erkekler (özellikle içine girilen, girilmiş (penetrated) olarak algılanmış olanlar) doğal olarak erkek değildir. Bunun yanı sıra, gey erkekler birbirlerinden

nefret suçları şeklinde kendini göstermekle kalmayan yaygın sözlü iletişimde de çeşitli aşağılamaların dile getirilmesidir.

etkileniyorlarsa, o halde, bir gey-maskülen ve bir gey-feminen olmalıdır karşıt cinsiyet ikiliği, bu cazibeyle sonuçlanır. Başka bir deyişle, matrisin bir yüzü eşcinselleri erkek olmayan olarak belirlerken buna rağmen bir diğer yüz doğrudan erkeklığe işaret eder (Connell 2005: 143).Cinsiyet kimliğinin inşası gey erkeklığın anlaşılmasının, kavranmasının zorluğunu işaret eder. Heteroseksüel erkekler, cinsiyet kalıbına iliştilmişlerdir. Bu nokta, cinsiyet kurulumunun heteroseksüel matrisi içinde var olmadıkları yerdir. Çünkü eşcinseller ' doğası gereği', erkeklik yapısının dışındakilerdir. Onlar yerleşik olan ikili cinsiyet sistemine müsait değildirlr. Sadece geyler değil diğer cinsel çeşitlilik unsurları da bu tanımlamalara uygun değillerdir.

Gey erkekler, bütün hayatlarını doğrudan hâkim cinsel ve cinsiyet paradigmalarına muhalif olarak geçirirler. Bu muhalefet, gey erkekleri kendi kişisel cinsiyet ve erkeklik kavrayışlarını analiz etmeye ve yeniden incelemelerine neden olur. Connell (2005:162) ,bu özdüşünüm selliğe (self-reflection) neden olan erkeklığın dominant formunu bilen gey erkeklerin karşıtlıkların dallanıp budaklanmasını araştırır:

Eşcinsel erkeklik Modern Batılı Sistemler olarak yapılanmış cinsiyet düzeni için karşıtlıktır... Gey erkekler için bu zıtlık farkına varılmıştır hatta rutin hale gelmiştir. Grubun kendisinin apolitik görüşü hegemonik erkeklığe kamu alternatifinin istikrarını gösterir.

Gerçekte, cinsiyet düzenine bu karşıtlık tamamen farkına varılmış ve rutindir gey erkekler için. Birinin eşcinsel olarak tanımlanması hareketi, idraki gerektirir ve baskın cinsiyet ve cinsellik paradigmalarını kesin olarak reddetmeye yol açar. Ve bu yüzden, karşıtlık rutin hale gelir. Bu tekrarlanan içe bakış Connel'in söylediği istikrarlı, alternatif erkekliktir.

Connell, aynı zamanda, eşcinsel erkeklerin yaşamlarında erkeklığın inşasına, cinselliklerinin inşasına ve bunların kimlikler ve alt kültürle olan ilişkisine, heteroseksüel ve eşcinsel erkekliklerin etkileşimine ve toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki değişim deneyimlerine odaklandığı bir çalışma gerçekleştirmiştir (1992:738). Connell'in bu çalışması, görüştüğü eşcinsel erkeklerin sosyal hayatlarında hegemonik erkeklikle sıkı bir ilişki içerisinde olduklarını ve

eşcinselliklerini nesneleştirdiklerini ortaya koymuştur. Bu erkekler nesneleştirdikleri eşcinselliklerini kapalı bir şekilde yaşarken bile feminen davranışlar sergileyen “maskülen” görünümlü erkeklerle birlikte olmayı ya da toplumsal cinsiyet rolleri gereği “erkek” rolü üstlenecekleri ilişkileri tercih etmektedirler(1992:747-48).Hegemonik erkeklikle iç içe geçmiş bir hayatın içinde eşcinselliklerini yaşamaya başlayan bu erkeklerin cinsel obje seçimleri de var olan toplumsal cinsiyet düzeni etrafında şekillenmektedir. Connell, bundan dolayı eşcinsel erkeklerin feminen davranışlar sergileyen “maskülen” görünümlü erkeklerle birlikte olmayı ya da toplumsal cinsiyet rolleri gereği “erkek” rolü üstlenecekleri ilişkileri tercih etmelerine neden olduğunu söylemektedir. Connell görüştüğü kişilerin çoğunun feminen eşcinsel erkekleri tıpkı heteroseksüellerin tanımladığı gibi yanlış ya da kusurlu tanımladıklarını belirtmiştir. Çünkü görüşmeciler kendilerini “adam gibi davranan” eşcinseller olarak tanımlamaktadırlar (1992:748). Connell’in araştırmasının da gösterdiği gibi bazı eşcinsel erkekler ‘adam gibi davranmayı’ seçmektedirler. Bu eşcinselleri tanımlamak için “straight acting” (heteroseksüel(miş) gibi davranan/görünen) terimi geliştirilmiştir.³⁹

2.3.EŞCİNSELLİK

Cinselliğin bir görünümü olarak, heteroseksüelliğin normatif bir yapısı bulunur. Ancak, bu yönelimin karşıtı olarak görülen eşcinselliğin cinsel bir yönelim olarak tarihin ilk zamanlarından günümüze varlığını sürdürdüğü aşikârdır.⁴⁰Eşcinsellik,

³⁹ Bu terim eşcinsel stereotipine uymayan erkekler için kullanılmaktadır ve görünüş, giyim, davranış, dil, ilgiler ve hatta eğlence seçimine kadar birçok alana gönderme yapar.

⁴⁰ Tarihsel bir örnek olarak; Bottéro, Mezopotamya’da erkek fahişeler ve dönmelerin varlığından bahseder ve eşcinsel aşkta bunların edilgen rol oynadığından bahseder. Bu nedenle bunlar kadınsı olarak (sinnisanu) değerlendirilirlerdi. Sonradan değil de, doğuştan ve sanki “doğası gereği”, onlar da yazgılarını ellerinden kaçırmışlardı; çünkü aslında erkek biçiminde yaratılmış, yani cinsellikte erkek rolünü oynamaya, dölleyici işlevini yerine getirmeye uygundular ama kadınsıydılar... Bundan dolayı onlar da erkek olarak “ast”tılar, anormaldiler ve diğer erkeklerden daha zor, daha sönük, bambaşka bir varoluşu sürdürmeye mahkûmdular (Bottéro 2003:220) Bununla birlikte hiçbir şey bize onların zorunlu olarak hadım, fiziksel kusurlu ya da doğuştan cinsiyetsiz olduklarını kanıtlamaz der.

tarihin farklı dönemlerinde ve farklı coğrafyalarda kendini var kılmıştır. Kimi toplumlarda ve kültürlerde onay ve kabul görmesine karşın çoğu kültür ve toplum için baskı ve müeyyide konusu olmuştur. Ford ve Beach, bu konuyla ilgili olarak, 76 toplumun bilgisine ulaşmışlar ve bunlardan 28'inde eşcinsel davranış yok, yasaklı ya da gizlilik içinde yürütülüyor (Ford ve Beach 1951:129). Buna rağmen, örnekteki 49 grup içinde, eşcinsel aktiviteler bir tür veya diğeri topluluğun belli üyeleri için normal ve kabul edilebilir olarak görülmektedir (Ford ve Beach 1951:130).

Cinsel bir yönelim ve cinsel bir pratik olarak eşcinselliğin yaşanışı, anlamı, sapkınlığının ya da normalliğinin değerlendirilmesi, zamana, kültüre ve topluma bağlı olarak değişmektedir. Eşcinseller toplumdaki sürgün edilmiş, ailelerine açıldıktan sonra yüzüstü bırakılmış ve anayasalarla kanunlarla güvence altına alınan sivil haklara dâhil edilmeyen kişiler olarak, bir kısmı yönelimlerine yeniden yön verebilme ümidini veren terapistlere akın etmektedirler (Forstein, 2004:143-44).

Chauncey ve arkadaşları (2001:9-11); eşcinsel edim ve pratik biçimlerini üç kategori altında toplarlar. Birinci olarak, Antik Yunan ve Roma'da yaygın biçimde yaşanan, bugün de "modern eşcinsel kimliğin" yanı sıra çeşitli toplumlarda varlığını sürdüren, yetişkin erkeklerle genç oğlanlar arasındaki (ve ikincilerin yaşamındaki geçici bir evre olan) ilişki biçimidir. Yaş itibarıyla eşitsiz konumdaki erkekler arasındaki bu ilişki biçimi, zaman zaman sınıf ya da "ırk" açısından eşitsiz erkekler arasında da yaşanır. İkinci (ve daha çok Batı dışındaki toplumlarda ortaya çıkan bir kategori olarak, diğer cinsiyetin ya da bir "ara" cinsiyetin kültürel statüsünü üstlenen kişilerle (2001:10), yaygın kabul gören, iki toplumsal cinsiyet kimliğinden birine uyan kişiler arasında kurulan ilişkilidir. Bunun yanı sıra, Kuzey Amerika berdache'ler⁴¹ ve Polinezya'da

⁴¹Avrupalılar 17. ve 18.yyda Amerika kıtasına geldiklerinde; tekrar eden bir görüngü olarak "berdache" fenomeniyle karşılaşılır. Bu görüngü, Cinsiyet/toplumsal cinsiyet arasında bağlantı kuran Avrupalı zihine yabancı bir şey ve efemine erkekler, hermafroditler kendileri bırakan ve kadınların çeşitli el işlerinde çalışan erkekler dışında anlaşılamayacak bir şey olarak görünür (Roscoe 1996) Örneğin, Navaho'larda yüzyıllarca toplum, üç cinsiyet olasılığını kapsamaktadır. Erkek ve kadın dışındaki, Üçüncü kategori Navaholarda "nadleehe" olarak ifade edilir. Bu deyim anlamı sürekli değişen biridir. Nadleehe'ler, erkek ve kadın formlarının iç ve dış boyutları arasında akışkanlık içinde yaşarlar (Roscoe 1996:356).Navaho toplumunda, kişinin

mahu'lar kendilerine kutsal güç atfedilen ve yüceltilen "üçüncü cinsiyet" kategorisi için sık sık verilen örneklerdir. Trumbach'a göre, bir yandan genç erkeklerle sodomi (livata) ilişkisine giren erişkin biseksüel erkeklerin öte yandan ise daha kadınsı davranış ve giyimleri benimseyip bir ara cinsiyet olarak görülen yetişkin erkeklerle "aktif" ilişkiye giren erkeklerin onay gördüğü toplumlar arasında şöyle bir ayırım yapmak mümkündür: İlk kategori, kadınlığın ve erkeklığın birbirinden keskin biçimde ayrıldığı daha ağır patriarkal toplumları işaret ederken, diğeri kadın ve erkek kimliklerinin daha geçişli olduğu toplumlarda söz konusudur (2001:140). Sonuncu olarak da, eşit yaş ve statülerdeki (ya da değil) yaşanan modern eşcinsellik biçimi vardır⁴².

Eşcinsellikle ilgili belki daha doğru bir ifadeyle hemcins duyulan ilgi, yakınlık ve arzuyla ilgili tartışmalar tarihi antik döneme kadar uzandığından yukarıda bahsetmiştik. Bu bağlamda; Platon'un (2006) Sempozyum(Şölen) diyalogundaki 'Aristophanes' bunun bilinen ilk örneklerinden birini oluşturur. Diyalogda Aristophanes, eşcinselliği ruhun uzun vadeli tatmini paylaşmak için erkeklerin arzuları olarak değerlendirir. O iki ruhun birlikte arzulu olduğuna inanır ve sadece cinsel arzu tek başına eşcinselliği yaratacak güçte olmadığını ve aynı zamanda ilişkinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği kültürel çevrenin izin ve yasaklarına bağlı olduğunu belirtir (Cobb 1993). Antik Yunan'da eşcinsel ilişki toplumsal olarak kabul görmesinin yanı sıra, heteroseksüel tutkulardan ve aşklardan daha hakiki ve sevgi dolu görülmekteydi (Parillo ve diğ. 1996: 85).Antik Yunan'da yaşanan hemcinsler arası cinsel pratikleri, günümüz

biyolojik formu tartışma dışıdır. Kişinin rolü, genelde spiritüel gücü ve statüsüyle belirlenir. Ayrıca hem Navaho erkeklerinin hem de Navaho kadınlarının yaptıkları işlerle uğraşmalarıyla belirlenir (Navaho kozmolojisi ve pratiklerinde; tıbbi uzmanlık, erkeğin rolü olarak tahsis edilmişken, tarım ve eve ait işlerinin kontrolü kadınlara tahsis edilmiştir. Roscoe (1996:355) 1930'larda Navaho yaşlılarından şu alıntıyı yapar: "*Eğer nadle olmazsa, bu ülke değişir. Onlar ülkedeki bolluktan mesuldürler. Eğer hiçbiri kalmazsa atlar, koyunlar ve Navaho hepsi gider. Onlar Başkan Roosevelt gibi liderlerdir.*"

⁴²Modern eşcinsel kimliğinin ortaya çıkması için ücretli emeğin yaygınlaşmasıyla aile içi ilişkilerdeki bağımlılığın ve ailenin çocuk emeğine duyduğu gereksinimin azalması, doğum oranının düşmesi ve doğurganlıkla cinsellik arasındaki bağın gevşemeye yüz tutması gerekmiştir. Bütün bu dönüşümler gey kimliğinin oluşumuna bir alan açmıştır. (D'emilio 1997:170-172).

modern toplumlarının cinsel sınıflandırmaları bağlamında ele almak (eşcinsel, heteroseksüel, biseksüel, trans vb.) dönemin cinsel davranışının yapısını anlamının önünde bir engel teşkil etmektedir. Zira Eski Yunan'da modern toplumlara özgü cinsel roller ve kategoriler bulunmamaktaydı (Padgug 2001: 59) Antik Yunan'da kabul gören eşcinsellik yetişkin erkek ile genç erkek arasındaki cinselliği. "Oğlancılık" olarak da tabir edeceğimiz bu pratik, Yunanlılarda topluma kabul edilme kurallarından birisidir. İyi bir vatandaş örneği olan yetişkin erastes⁴³ in spermleri yoluyla pais⁴⁴ 'e erkeklik aktarması oğlanın iyi bir baba, iyi bir vatandaş haline gelmesini sağladığı ve iyi bir vatandaş olarak yetişen oğlanın, ileride bir erastes, bir savaşçı, bir avcı olması için gerekli olduğu düşüncesinin bir ürünüdür (Gezgin 2010: 222). Antik Yunan'da, kendi cinsine duyulan arzu düşüncesi, felsefi bir kavram olan "*paiderastia*"⁴⁵ ile tanımlanmıştı. Ancak, *erastes* ve *eromenos* arasındaki bu doğal ve gerekli görülen ilişki oğlanın kıllarının çıkmaya başlamasıyla bıçak gibi kesilmekteydi. Bu, bir erkekliğe geçiş dönemi idi ve oğlanın kıllanmaya başlaması bu dönemin bittiğinin habercisiydi. İşte bundan sonra halen bu tarz bir ilişki yaşamaya devam etmeyi isteyen, yani edilgen olarak hemcins ilişkiye devam etmek isteyen pasif erkek, suçlanmakta ve lanetlenmekteydi. Oysa aktif rolde olan aynı suçlamaya ve lanetlenmeye maruz kalmıyordu. Çünkü asıl suç olan, erkeksi bir şeyi, kadınsı bir şekilde kullanmaktı. Çünkü bu erkekliğe hakaret eden bir davranıştı (Gezgin 2010:223).

⁴³Erastes, yetişkin olan vatandaş, hayatta tecrübeli, savaş yöntemlerinde zeki, servetinin ve evinin yönetiminde örnek gösterilen, ailesine karşı sorumlu, cesur, onurlu ve kendini dürüstlüğe adanmış kişidir. Sevgili, âşık anlamına gelmektedir. Erastes'in görevi sadece kur yapmak ve baştan çıkarmakla değil, oğlanı savaş ve avcılık sanatında geliştirmek, hayatı doğru idare etmeyi öğretmek ve iyi bir vatandaş olarak yetiştirmektir (Fone 2000: 19).

⁴⁴Oğlan veya erkek çocuk anlamına gelen pais ise, henüz sakalları çıkmamış genç olarak tanımlanır ve davranışlarından alçak gönüllü, atletik ve cesur, kendini geliştirmeye istekli ve sevgilisinin aşk ve hayatı idare etmek hakkında öğreteceklerini öğrenmeye istekli olması beklenen taraftır. Pais, sevilen veya arzulanan anlamına gelen "eromenos" sıfatı ile anılmaktadır. Ayrıca Aitas (dinleyici, alıcı) ya da kleinos (hayranlık duyulan) olarak da adlandırılmaktadır(Fone 2000:19).

⁴⁵Paiderestia kavramı, oğlan veya erkek çocuk anlamına gelen "pais" ve sevmek anlamına gelen "eran"ın birleşmesinden ortaya çıkar. Öğretmen ve öğrenci rollerinin âşık ve sevgili ile birleştiği bir ilişkiye işaret eder(Fone 2000: 19).

Eşcinselliğin toplumsal onay gördüğünün kabul edildiği Antik Yunan'da erkekler arası cinsel ilişkinin olağan karşılanma sebeplerinden biri de cinsellik ve üremenin birbirinden ayrılmış olmasıydı. Üreme için evlilik birliği gerekirken, cinsel haz ev dışında da bulunabilir, sadece bir kadınla değil, bir erkekle de paylaşılabilirdi (Mondimore 1999:30).Eşcinsel ve heteroseksüel davranışların evrensel olduğu ifade edilebilir ancak kimlik ve yaşam biçimi olarak, modern dünyanın getirileridirler. Antik Yunan'da eşcinsellikten bahsederken, eşcinsel bir alt kültürden değil, cinsel bir davranış biçimi ve örüntüsünden söz edilmektedir. Cinsel bir davranış örüntüsü, olarak Antik Yunan'da eşcinsel davranış ve eşcinsel ilişkilerin örgütlenmesi, sosyal hayatın politik düzenlenişiyle yakından ilgilidir. Sosyal hayata içkin olan, hiyerarşik yapı, eşcinsel ilişkilerde de yansımaları bulur. Eşcinsel ilişkinin yetişkin erkek ile genç erkekler arasında olması bir gereklilik olarak kendini gösterirdi. Foucault'a göre, Antik Yunan'da eşcinsel ilişkilerin "pedagojik-erotik" (Foucault 2012:117-118) bir yapısı bulunmaktaydı. Yetişkin konumdaki erkek genç olan erkeğin "hocası" konumundaydı. İlişki içinde bireylerin üstlendikleri cinsel rol (aktif/pasif, etken/edilgen) son derece önemlidir. Foucault'a göre, Antik Yunan'daki eşcinsel ilişkiler bu ikili rol çerçevesi üzerine kurulmuştur. Bu basit bir cinsel rol ayırımından çok, toplumsal hayatın politik yapısıyla, doğrudan ilintiliydi ve güç ilişkileri çerçevesinde düşünülmeliydi. Cinsel ilişki içinde aktif olmak, toplumsal yaşam içindeki üstünlüğünü ileri sürmek ve iddia etmekle eş anlamlıydı. Bunun karşıtı olarak pasif bir konumda olmak, ya da geçmişte erkek bir fahişe olarak hayat sürmüş bir kimsenin politik bir otorite olarak kabul edilmesi çok zordu (Foucault 2012:131-32;176-78;249-278). Halperin bu durumu, Antik Yunan'da aktifliğin erkek yurttaşlara ait bir ayrıcalık olduğu şeklinde belirtir. Özgür yurttaşlar yurttaş olmayan köle erkeklerin, genç oğlanların ve kadınların emeğini ve bedenlerini (belli sınırlar içinde de olsa), kullanma ayrıcalığına sahiptirler. Genç oğlanlar ilerde özgür yurtta kategorisine dâhil oldukları ölçüde, bu ilişkiler onlar için bir yurttaşlık ve bilgelik eğitiminin parçasıdır aynı zamanda. Antik Roma ve birçok İslam toplumu da dâhil olmak üzere bu toplumlarda, söz konusu cinsellik pratiği ağır bir patriarkal düzene eşlik etmekte ve her şeyde onun izini taşımaktadır. Eşcinsel davranış kodlarının sınırlarını belirleyen

patriarkadır. Eşitler arası erkek eşcinselliği, lezbiyenliğin her çeşidi ve yetişkin erkeklerin kadınsı olmaları patriarkanın yasakladığı şeylerdir. Duhul, erkek yurttaşların ayrıcalığıdır ve genelde cinsel duhul ve cinsel aktivite hükmetme ile bağlantılandırılmıştır (Halperin 2001:48). Halperin (2001:50) bu sebeplerden dolayı, antik çağ eşcinselliği için, “sosyo-cinsellik” tanımını önerir.

Rönesans'ta Greko-Romen geçmişin yüceltilmesiyle de bağlantılı olarak benzer bir ilişki biçimi kabul görmektedir, yaş hiyerarşisi ve toplumsal güçle örülü bir erkekler arası cinsellik biçimidir bu. Bu dönemin zanaatkârlık düzeni, efendilerle çırakların birlikte yaşadıkları ve yer yer cinselliklerini de paylaştıkları bir sistemdir (Saslow 2001: 93). Eşcinsellik ve karşı cinsellik diye keskin bir ayırım yoktur ve insanlardan bugün olduğu gibi, bu gruplardan birine ömür boyu ait olması beklenmez. Kısacası eşcinsel, bu kültürde de belirli sayıda bir insan grubuna verilen bir ad değildir. Zaten o dönemde, bir grubun değil bir edimin adı vardır sadece: Koşullara göre, bazı durumlarda onaylanan ama birçok durumda cezalandırılan bu edimin adı livatadır. Ortaçağla birlikte artık livata, potansiyel olarak herkesin işleyebilme ihtimalinin olduğu bir günahdır (Chauncey ve diğerleri 2001:9).Yine Saslow'a dönersek; Batı tarihinin Rönesans döneminde, edilgin partnerler genelde aşağılanarak, “ganimede”, “androjin”, “hermafrodit” terimleriyle anılır ve “kadınsı” üçüncü cinsiyet konumuna yerleştirilirlerdi. Yazar bunun yeni eşcinsel kimliğe doğru bir geçişin ilk temelleri olduğunu belirtir (2001 99,104).

Antik Yunan ve Roma, dışındaki bazı örneklere özet olarak bakarsak; 16.yüzyılda Güney Amerika'da kadın rolünü üstlenen, kadın giysileri giyen, karşı cinsin davranışları gösteren ve cinsel partnerlerini erkeklerden seçen kişiler bulunmaktaydı. Afrika'da “Siwanlar”da, East Bay'de “Papular”da ve Yeni Gine'de “Kerakiler” ve “Kiiwailer” arasında bir kural ve törene bağlı olarak ‘oğlancı’ ilişkilerin varlığı bilinmektedir (Corraze 1991:96).Yeni Gine’de “Kaluli” kabilesinde erkekler kadınların cinsel yaşamlarına bir baskıda bulunmazken, kadınlar da erkeklerin cinsel yaşamlarına kayıtsız kalmakta, örneğin eşcinsel ilişkilerini görmezden gelmektedirler. Yine bazı Yeni Gine toplumlarında, yaşlı erkeklerden genç erkeklere, ağızdan cinsellik yoluyla meni aktarılması, karşı

cinsle girilecek cinsel ilişkinin neden olduğu düşünölen güç kaybına karşı, bir güç toplama etkinliği olarak göröölür (Herdt 1993). Örneğin, Etoro költüründeki yetişkin erkeklerin semenlerinde “hame” adını verdikleri bir şey vardır ve genç erkeklerde bu maddenin yokluğu sebebiyle bu maddeyi ancak yetişkin erkeklerden oral yolla temin ederler (Kelly 1976:40-41,45-46). Hatta bazı költürlerde erkek erkeğe cinsel ilişkiyi, bütün erkek çocukların yetişkin birer erkek olmaları için yapmaları gereken bir erkeklide başlangıç töreni olarak göröölür (Kirkpatrick 2000).

Bir diğer örnek; Hindistan’daki “hijra” lardır (ya da hijada). Urdu dilinde “hijra”, cinsiyet değiştirmiş, hadım edilmiş erkekleri ve abartılı bir şekilde kadın gibi giyinen hermafroditleri kapsar. Bahuchara Mata tanrıçasına inanan Hindular olarak költürel rolleri, yeni evlenmiş çiftleri ve erkek bebekleri kutsamak olan hijralar bu törenlerde kazandıkları az miktarda paranın yanı sıra dilenerek, şarkı söyleyerek, hamam işleterek ve bazen de fahişelik yaparak yaşamlarını sürdürürler (Nanda 1990)

Afrika’ya gelirsek, kıtada yer alan bir topluluk araştırmacılara kendi költürlerinin bir özelliği olarak “Oğlancılık bizim işimiz” şeklinde bir beyanda bulunmuştur (Dueer 2004:96). Ortaçağ’da Arap kervansaraylarında ise, yabancı erkeklerin sınaşlarına (dabib) en çok da henüz “bıyığı terlememiş” genç delikanlıların maruz kaldıkları göröölür. Duerr’in aktardığına göre bazı oğlanlar gecenin bir saatinde, bilmedikleri bir şeyin makatlarına girmesi üzerine uyanıyorlardı (Duerr 1999:166).

İbrahimi dinlerin üçünün de eşcinselliğe bakışına incelediğimizde, eşcinselliğin günah olduğuna dair fikri paylaşırlar. Üç tek tanrılı din, eşcinselliği açıkça, iğrenilecek, doğaya aykırı, ahlak dışı ve zaman zaman da ölümlle cezalandırılacak bir şey olarak değerlendirir ve çeşitli nedenlerle yasaklar. Tevrat’ın Tekvin’inde anlatılan Sodom ve Gomarrah’ın hikâyesi eşcinsel davranışlara karşı geliştirilen dini yasaklamanın temeli olarak kabul edilir (Fone 2000:75).Tevrat’ta geçen bu hikâye önce İncil’de⁴⁶, sonra da Kuran’da

⁴⁶ Birçok insan İncil pasajlarına inanır Sodom ve Gomorrah (Genesis 19,1-9) ve Leviticus 18:22 ve 20:13 eşcinselliğin ahlaksızlığına kanıt sağlar(akt. Fone 2000).

eşcinselliğin büyük bir günah olarak yorumlanmasına neden olacak ayetlere öncül olmuştur.⁴⁷ Sodom ve Gomorrah şehirlerinin de, tıpkı Kuran'da geçen Lut kavmi gibi sapkın eşcinsel ilişkiler yaşadıkları için helak edildiği öne sürülmektedir. Kuran bu öyküyü oldukça ayrıntılı anlatarak, Lut kavmini kadınlar yerine erkeklere şehvetle yaklaşmakla suçlar".Bu konuda ulemanın karşılaştığı ilk sorun, bu uygulamaların zinaya denk gelip gelmediği, dolayısıyla Allah'ın emirlerine karşı çıkan "hudut suçları" kapsamında cezalandırılıp cezalandırılmayacağıydı. Bunların ciddi cinsel suçlar olduğu konusunda hiçbir hukukçunun kuşkusu yoktu ama Kuran, "homoerotik" ilişkiyi zinanın cezalandırılmasında olduğu kadar açıkça ele almıyordu. Şeriat hakkındaki ilk metinlerde eşcinsel ilişki suçu ve cezası konusunda uzun bir tartışma yer alır. Hukukçuların çoğuna göre, sadece Kuran'da Allah'a karşı gelinen suçlar olarak açıkça belirtilen eylemler hududu aşan suçlar olarak cezalandırılabilir; iki benzer durumu karşılaştıran kıyas ilkesi bu durumda uygulanmaz. Hanefi mezhebinin kurucusu Ebu Hanife eşcinsel ana ilişkiyle kadınlarla yapılan benzer ilişki arasında koşutluk kurarak erkeğin organının vulvaya girmemesinden dolayı, her iki eylemin de "hadd"i aşan suç kapsamına girmediği sonucuna varmıştı. Dolayısıyla, erkekler arası ilişki her ne kadar 'iğrenç' bir suç olup ilahi bir ceza görmesi kesin olsa da, haddi aşan bir suç değildi. Çoğu hukukçu ilke olarak failerin cezalandırılması gerektiğini bildirdi. Ancak haşinliğiyle tanınan Hanbelî fakihî İbn Teymiyye her iki faile de ölüm cezası verilmesi gerektiğini savunsa da pişmanlık durumunda cezanın ortadan kalkacağını kabul etti. Erkekler arası sekse verilecek ceza sorunu bütün mezheplerde sıcak tartışma konusu olmaya devam etti. Tartışmaları okuyanlar belirsizlik duygusunu hemen farkı edebilirler. Bu tür suçlar en aşağılayıcı terimlerle tanımlanmasına ve bunlara eğilimi

⁴⁷ Kuran'da Lut kavminden, Araf Suresi 80-84. Ayetleri, Hus Suresi'nin 77-83 ayetleri, Neml Suresi 54-58 ayetleri ve Ankebut Suresi 28-35 ayetlerinde bahsedilmektedir. Hikâyeye göre Lut, kavmine peygamber olarak gönderilmiş ve onları şöyle uyarmıştır: "Gerçekten siz, sizden önce hiçbir toplumun yapmadığı bir hayâsızlığı işliyorsunuz. Siz hala erkeklere yanaşacak, yol kesecek ve toplantılarınızda edepsizlik yapacak mısınız?" Lut'un kavmi uyarıyı dinlemeyince, Allah kavmi "helak etmiştir (www.diyaret.gov.tr 'den alınmıştır).

olanlara kötü kader konusunda uyarılmalarına rağmen, çoğu durumda nasıl bir ceza verileceği belirsizdi (Ze'evi 2009: 69-70).

Hıristiyanlık ise, eşcinselliğe daha hoşgörüle ve kabulle yaklaşan Yunan-Roma kültüründen de etkilendiği için eşcinsel ilişkilere karşı ancak 12. yüzyıldan sonra tavrı almaya başlamıştır (Afary ve Anderson 2011:252-53). Aynı cinsle anal ilişkiye girmeye hukuki metinlerde "livata" veya İncil'deki Sodom öyküsünden esinlenilerek "Lut kavminin ameli" denilmekteydi. M.S. Birinci Yüzyılda İskenderiyeli Philon, Sodom hikâyesini açıkça eşcinsellik bağlamında yorumlar ve kilise bu yorumu benimser. Bu yorum şu şekildedir: "Sodomluların toprakları, sayısız kötülükle, özellikle de, oburluk ve iffetsizlikten doğan kötülüklerle kaynıyordu.[sakinleri] doğa yasalarının boyunduruğunu attılar ve kendilerini sert içkilere ve leziz yiyeceklere ve yasak ilişki türlerine vurdular. Çılgınca kadın açlıkları içerisinde komşularının evliliklerini ihlal etmekle kalmadılar, aktif partnerin pasifle paylaştığı cinsellik doğasına saygı duymadan, erkekler erkeklerin üzerine tırmandı ve çocuk sahibi olmaya çalıştıklarında, ancak kısır tohumlar üretebildikleri görüldü. Doğaları gereği erkek olanları kadın rolünü oynamaya yavaş yavaş alıştırdıkça, bunlara, bir kadın hastalığının korkunç lanetini bulaştırdılar"(de Abrahamo XXVI 134-136'dan akt. Tannahill 2003: 134).

Candansayar'a göre (2011:154-55); eşcinselliğin bu dinlerde bir günah sayılmasının temelinde üreme amaçlı değil, haz amaçlı olması yatmaktadır. "Ortaçağ Yahudi-Hıristiyan geleneğinin kurduğu temel ideolojiye göre, kutsal evlilik düzeni içinde olmayan, olsa bile Tanrı'ya hizmet edecek kullar üretmek amacının dışına çıkılarak zevk amacıyla girilmiş her türlü edim günah olarak kabul edilir. Zevke yapılan bu vurgu, Âdem'le Havva'nın yasak meyveyi yiyerek insanın cennetten kovulmasına neden olan "ilk günah"a bir göndermedir" (Cömert 2009:171).Çünkü bu dinler, cinselliğin denetlenmesi ve üremenin garanti altına alma amacını taşımaktadır. Cinsel ilişkinin de yalnızca yeni bireyler dünyaya getirmek amacıyla yapılabileceğini söyleyen bu tek tanrılı dinler, üremenin mümkün olmadığı her türlü hazzı günah kategorisinde görürler. Anal ilişki ve mastürbasyonla birlikte eşcinsellik de günah kategorisinde yer alır (Candansayar 2011:154-55).

Yine bu İbrahimi dinlerin kendi içlerinde pek çok çelişkiyi barındıklarını söyleyebiliriz. İslam üzerinden bunlarla ilgili bir iki çift laf edebiliriz. Droor Ze'evi, Ebu'l Feth ed-Deccani'ye atıfla Muhammed'le ilgili şu anekdotu aktarır:

Arap Yarımadası'nın doğu kıyısında yaşayan Abdu'l Kays kabilesi bir gün Muhammed'e heyet gönderir. Heyet huzura kabul edildiğinde, peygamber içlerinde göz kamaştırıcı güzellikte bir delikanlı görür. Derhal çocuğa önünden kalkmasını ve arkasında bir yer bulmasını söyler. Müritleri bunun nedenini sorduğunda 'Davud'un isyanına yol açan gözüyle gördüğünden başka bir şey değildi' diye cevap verir(Ze'evi:2009:9).

Bu öyküde Ze'evi'nin söylediği üzere; her şeyden önce, olabildiğince bağışık ve güçlü olan peygamber, sakalsız bir oğlanın çekiciliğine kapılmış gibi davranmaktadır. Oğlanı arkasında tutmak yalnızca teknik bir önlem değildi, yoksa bu, peygamber ve cemaatinin sıradan bir davranışı olurdu ve başka bir açıklamaya gerek kalmazdı. Hayır, güzelliğin cazibesine, bu örnekte genç bir erkeğin güzelliğinin cazibesine gerçekten kapılmaktı bu. "Davud'un eşcinsel günahıyla ilgili kutsal kitaptaki öykü neden bir erkeğin başka erkeklere karşı erotik bir ilgi duymasıyla kıyaslanmıştır?" diye sorar Ze'evi (Ze'evi 2009:108-9).

Ed-Deccani gibiler, kadınlar kadar sakalı bitmemiş oğlanların cazibesine kapılmak onlar için doğaldır. Bütün eserde olduğu gibi buradaki temel varsayıma göre, hem kadınların hem erkeklerin cazibesine kapılmak normal olmakla kalmayıp aynı zamanda normdur. Ne onun ne de çağdaşı olan âlimlerin eserlerinde bu duyguyu kınayan bir satıra rastlarız. Homoerotik çekicilikten asla sapıklık ya da anormal bir duygu olarak bahsedilmez. Hatta erkekler arasında azınlıkta kalan bir davranış olarak da değinilmez. Aslında bu tür bir cinsel çekiciliğe daha eğilimli olanlar vardır ancak bu onların cinselliğini veya cinsiyet tanımlamasını saptırmaz (Ze'evi 2009:109).

Bütün bunların yanında, İslam ortaçağında gelişkin bir eşcinsel erotizm edebiyatının bulunması tarihçi John Boswell (1977) tarafından "bunun edebi bir gelenekten öte bir şey olduğunu öne sürmek pek de yanlış olmaz " şeklinde bir cümleyle belirtilir. Özellikle tasavvuf geleneğine mensup şairler, bazı "transgender" ve "homoerotik" davranış biçimlerine yönelmişlerdir. Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin (1207-1273) eserleri, gibi dünya edebiyatının en güzel

erkek aşk şiirleri arasında gösterilen bazı eserler ilhamlarını bu gelenekten alırlar(Wafer 1997:107; Baird 2004). Tasavvufun etkisi altında yazılmış, homoerotik aşkı konu alan birçok dindışı metin de vardır. Ayrıca, Sultan Mahmut ve Melik Ayaz arasındaki eşcinsel ilişki divan şiirine ve dönem kaynağına esin olur. F.Attar *İlahiname* (2014) eserindeki öyküler bunu örneklendirir.

Dokuzuncu yüzyılda derlenmeye başlanan “Binbir Gece Masalları” okunduğunda, Arap toplumunda eşcinselliğin konumuna ilişkin fikir edinilebilir.1082 yılında Kūhistan sultanı Keykavus tarafından Farsça olarak kaleme alınıp II. Murat’ın isteğiyle Mercimek Ahmet tarafından Osmanlıca’ya çevrilen “Kabusname” eserinde hemcins arzusunu gözlemlemek mümkündür. Oğla nasihat şeklinde gelişen bir eserdir (Bardakçı 2005:10).11.yüzyılda yaşayan emir Keykavus bin İskender, *Kabusname* (2007) adlı eserinde oğlunu âşık olmaya ve hem erkeklerin hem de kadınların verecekleri hazları tanıyabilmek için biseksüel olmaya teşvik eder. Bu nasihatlerden biri şöyledir: “*Yaz olunca avratlara, kışın oğlanlara meylet ki, vücutça sağlam olasın. Zira oğlan teni sıcaktır, yazın iki sıcak bir araya gelirse vücudu bozar. Avrat teni ise soğuktur; kışın iki soğuk, vücudu kurutur*”.

Ayrıca gölge oyunlarında, diğer dikkate değer taraf olarak, zaman zaman eşcinsel ilişkilere (hem kadınlar hem de erkekler arasında) ve cinsiyetin muğlâklaştırılmasına yapılan göndermelerdir; ancak bu motiflerin işlenmesinde maksat büyük olasılıkla kalıpları yıkmak değil, gülünç durumlar yaratmaktır (Schick 2011: 202).⁴⁸

⁴⁸ Bir örnek: “Büyük Evlenme” adlı oyunun eğlenceli bir yerinde, ince dümenleri her zamanki gibi ters giden Karagöz, kendisinin damat olacağı bir düğün tertiplemek isteyen bir grup kadınla karşılaşır. Muhataplarını tanımayan kadınlar, ona Karagöz hakkında ayrıntılar sorarlar. Kadınları bu düğünden caydırmaya çalışan Karagöz , “O hırsızdır” der. Kadınları bu düğünden caydırmaya çalışan Karagöz , “Her gece Beyoğlu’nda gezer” der. Kadınlar “Aman ne iyi biz de gezeriz” diye karşılık verirler.”Hamamdan çıkmaz.” “Aa demek ki temiz adam.”Çileden çıkan Karagöz sonunda ,”Mahbub-dosttur (oğlandan hoşlanan,oğlancı)” der.Kadınlar “Biz de zendostuz (kadınlardan hoşlanan)” deyince şaşkınlıktan Karagöz’ün ağzı açık kalır (akt.:Ze’evi 2009:166-167).

Modern dönemin başlangıcıyla birlikte, “günah” temelli söylemlerin yerini yazılı hukuk kurallarına bırakmaya başlamasıyla birlikte eşcinselliği tanımlayan “günah” sıfatı yerine “suç” sıfatına bırakır. Uzun bir tarihsel süreç boyunca dinsel yasaklamalarla cezalandırılmış olan eşcinsellik, suç olarak görülmesiyle birlikte hukuk kurallarıyla düzenlenen yasaklamalar doğrultusunda birtakım yaptırımlara maruz kalmaya başlamıştır. Böylece ilk din dışı yasaklama 1533 yılında yine İngiltere’de Kral VIII. Henry tarafından çıkarılan bir yasa ile başlamıştır (Candansayar 2011:156).19.yüzyılın son yarısında hekimler, daha önce dini otoriteler ve ahlakçıların tekelinde olan-suçluluk, alkol ve uyuşturucu ve seks gibi davranışsal alanlarla ilgilenmeye başladılar (Hart ve Wellings 2002: 896). Vahşiler ve hayal edilen içteki düşmanlar arasındaki eşitleme, bedenler ve psikolojiyle daha da fazla ilgilenmeye başlama, yeni bilimler olarak seksolojinin ve kriminolojinin sosyal krizler ve ahlaki panik üzerine dayanmasını beraberinde getirdi. ‘Homoseksüeller’, Yahudiler, suçlular, fahişeler, sanatçılar ve deliler bütün bir toplumu tehdit edenler olarak görülüyorlardı (Gilman 1985’den akt: Lyons ve Lyons 2004:104). Eşcinsellik modern toplum ve kültürlerde Britanya, Birleşik devletler gibi, 20.yüzyılın ilk dönemlerinde önce tıbbileştirilmiş sonrasında ise, patolojikleştirilmiştir. Eşcinselliğin bir hastalık olarak teşhisi denenmemiş, kanıtlanmamış Victoryen dönemde gelişmiş ve dinsel doktrin tarafından da desteklenmiş teorik psikanalitik yaklaşımlara dayanmıştır (Forstein 2004:143).1957’de psikolog Evelyn Hooker geçerli ve güvenilir psikolojik deneyleri kullanarak, heteroseksüel erkeklerle heteroseksüel olmayan erkeklerin birbirinden ayrılamayacağını göstererek, itibarlı psikologların cinsel yönelimi görmezden geldiklerini söylemiştir. Tıbbileştirme doğal olmayan ya da sapkın davranışlar ve durumlar için tıbbi çözüm yolları bulunması olarak tanımlanabilir. Tıbbileştirme modern toplumun sekülerleştikçe, sapkın davranışı denetim altına almak için, en çok kullandığı temel çözüm yolu olmuştur. İktidarın dine dayanarak, din üzerinden geliştirerek kurduğu ahlaki denetim yapıları, dinin toplumsal düzenin sürdürülmesi üzerindeki gücü azaldıkça, denetimini tıp üzerinden sürdürür olmuştur. Tıbbileştirmenin en çarpıcı işlediği alanlardan biri sapkın, normal dışı davranışların tıbbi kuram ve pratiklerce tanımlanmasıdır. Tıbbi müdahale aracılığıyla sapkın davranışlar, sağlıklı davranışların

geliştirilmesi amacıyla denetlenmekte, biçimlendirilmekte, düzenlenmekte ve ortadan kaldırılmaya uğraşmaktadır (Candansayar 2009:70).

Psikiyatri, tıbbın ahlaki silahı olarak bazı cinsel davranışların hastalık olarak ifade edilmesi fikrinin gelişiminde büyük rol oynamıştır. “Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (Mental Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı) “1952 yılında, APA tarafından yayınlanmıştır, tedavi eilebilir davranışlar, önceleri ahlaki olarak uygun görülmeyen davranışlar olarak tarif edilmekteydi. Örneğin eşcinseller, eskiden günahkârlar olarak düşülünürken, hasta olarak –kötü değil ama deli, etiketlenmekteydiler. Akıl hastanesine koyma, hormonal tedaviler ve kastrasyonlar (iğdiş etmeler) istenmeyen cinsel davranışlarla başa çıkmak için kullanılmışlardır. Bu süreç son dönemlerde yeni bir form almıştır “gey geni” araştırması ve Bazılarının cinsel dışavurumların tarihsel olarak değişken ve toplumsal olarak inşa edildiğini görmeyi reddetmesinin devam ettiği (Hart ve Wellings 2002:897). Birleşik Krallık içerisinde eş cinsel erkek ve kadınları heteroseksüel yapmaya çabalayan görüş ve tecrübelerle sahip tıp ve psikoloji profesyonelleri vardı (Smith ve King 2004).Bu durum 1960’larda ve erken 70’lerde tavan yapmıştı.1967 yılında İngiltere’de suç olmaktan çıkarılmıştı eşcinsellik (Smith ve King 2004:427). Özellikle ellili yıllarla yetmişli yıllar arası, eşcinselliği tedavi etmek için istemdişi, zorla tedavi uygulamalarının en yoğun olduğu dönemler olarak tarihe geçer. Bu dönemlerde, istemdişi olarak psikiyatri hastanelerine kapatılan eşcinseller, Psikanaliz, Elektrokonvulzif Tedavi (EKT),Elektrik şokuyla kaçınma tedavisi, Apomorfinle kusturma ve bilişsel, davranışçı terapi gibi yöntemlerle tedavi edilmeye çalışılmışlardır(Candansayar 2009:71).

Eşcinsellik yaşadığımız toplumun geneli tarafından bir hastalık, sapıklık olarak algılanmıştır. Eşcinselliğin hastalık olarak görülmesi, eşcinsellerin aileleri tarafından cinselliklerini kurtarmaya yönelik pek çok teşebbüste bulunulmasına neden olmuştur. Eşcinsellere karşı olan tutumların tamamı toplumsal yargı ve kalıplara, bireyin toplumsallaşma süreciyle doğrudan ilintilidir. Bu tutumların oluşmasında bu toplumsallaşma sürecinde etkin konumda bulunan aile, din,

siyasi görüş, kuşak aidiyeti/akranlar, medya⁴⁹ gibi kurumlar farklı katkılarda bulunur (Ballard ve Morris 1998:278). Ancak eşcinselliğin doğadaki diğer hayvanlarda da görüldüğünün kanıtlanması bu tartışmalara son noktayı koyar. Doğa bilimcilerin saptamalarına göre, 450 kuş ve memeli türünde eşcinsel davranış ve edimler görülmektedir. Bunlar arasında, birbirlerine oral seksi seven erkek orangutanlar, anal seks yapan birbirlerine erkek morslar, yaz aylarında zamanlarının onda birini eşcinsel faaliyetlere ayıran katil balinalar, eşcinsel oldukları keşfedilen meyve sinekleri vardı (Baird 2004:98).

Bu baskılama pratikleri ön yargı⁵⁰, ayrımcılık, ötekileştirme ve dışlama olarak belirginleşmektedir. II. Dünya Savaşı sonuna kadar dinler (İbrahimi Dinler) eşcinselliği Tanrıya ve doğaya karşı bir günah olarak, mahkûm etmişlerdir. Psikiyatristler ona ciddi zihinsel bozukluk olarak davranmışlardır.⁵¹ Baird (2004: 103), 19. yüzyıl sonlarından bu yana uygulanan çeşitli 'eşcinsellik tedavi yöntemleri'ni sıralamıştır Evlilik terapisi, dağlama, hadım edilme, cinsel perhiz, hipnoz, tiksindirme tedavisi, psikanaliz, radyasyon tedavisi, hormon tedavisi ve psiko-din terapisi bunlardan bazılarıdır. Nerdeyse her devlet eşcinselliğe karşı yasa düzenlemiş ve birçok vaka eşcinsel eşcinsellik suçundan mahkûm olup

⁴⁹ Göregenli'ye göre; toptancı, kalıpcı, kolektif ayrımcı söylemin en önemli pekiştiricileri arasında medya gelmektedir. Medya çok açıkça görünen ayrımcı ideoloji ve söylemin yanı sıra, örtük bir söylemsel pratik kullanarak şiddeti meşrulaştırabilmektedir. Eşcinsellere yönelik şiddet olayları tek taraflı bir saldırıdan çok karşılıklı bir çatışma hadisesi olarak sunulmakta, kurbanın ve saldırganın ayırt edilmesi engellenmektedir (Göregenli 2011:143).

⁵⁰Eşcinsellere karşı olan önyargı sadece antipatiden kaynaklanmamakta aynı zamanda korkuyla da ilişkilidir.

⁵¹Örneğin; Sovyet yönetimi, Sağlık Komiserliği'nin de desteğiyle, eşcinselliğin sağaltılabilecek bir hastalık olduğu görüşündedir; aynı yıllarda, bir başka bilim adamı ise eşcinselliğin bir akıl hastalığı olduğunu, fakat hukuksal yaptırımlarla ilintili bir konu olduğunu savlamıştır (Karlinsky 2001:364)Sovyet Tıp Ansiklopedisinde eşcinsellik maddesini yazan Mark Sereisky bir hastalık olarak tanımladığı eşcinsellikle ilgili olarak, eşcinsel kişilerin karakter özelliklerini, histerik, çocuksu, kaba ve hayalci olarak sıralamakta; bu hastalığın sağaltımının ise, bedeninin yabancı dokuları reddetmesi sorununun çözülmesi durumunda, düz cinsel(heteroseksüel) bir erkeğin testislerinin bir eşcinselle aktarılarak gerçekleştirilebileceğini ileri sürmüştür (Karlinsky 2001:364).

hapishaneye girmiştir.⁵² 90'lı yıllara gelindiğinde bile, ABD'deki gazetelere göz atıldığında eşcinsellere karşı, imalı varsayımlar olarak doğası gereği negatif, geylerin cinsel olarak, çapulcu oldukları ve çocuklar için bir tehdit oldukları ya da daha spesifik olarak onların çocukları baştan çıkaran, taciz eden kişiler olduklarının farz edildiği görülür (Bennet 1998: 3).

Politik düzlemde düşündüğümüzde; gerek sağdan gerekse soldan olsun dünya üzerinde birçok siyasi rejim , “erkeklik”lerinden ötürü eşcinsel erkeklerin yanında bir çıkar grubu olarak yer almamış, tam aksine eşcinsel erkeklere ciddi yaptırımlar uygulanmıştır ki bunlardan bir kısmı da ölümlü sonuçlanan yaptırımlardır (Baird 2004: 75) Eşcinsellik, toplumsal yapıya zarar veren, hatta siyasi ve politik düzeni bozan, bir olgu olarak ele alınmıştır. Sosyalist düzenler, faşizmle, faşist düzenler ise, “normal “ olmayan “sapkın” etiketleriyle bir hastalık olarak ele almışlardır. Bu bağlamda eşcinsellik, siyasi düzenlerdeki aksaklıkların nedeni olarak görülmüşlerdir (Karlinsky 2001:367).1930'larda eşcinsellik, Sovyet hükümetine karşı olmakla bir tutulmaktaydı. Eşcinsellik, asosyal bir davranış biçimi olarak değerlendirilmekte ve hapis cezası gerektiren cinsel bir davranış örüntüsü olarak suç kategorisine konulmaktaydı (Karlinsky 2001:367).Aynı dönemlerde Nazi Almanya'sında da eşcinsellik, sosyal refahı tehlikeye sokan, sistemi zayıflatan, ilerlemeyi ve gelişmeyi engelleyen bir olgu olarak değerlendirilmekteydi. Eşcinsellik “ahlaki bir bozukluk” olarak ele alınmakta bu bağlamda ortadan kaldırılması gerektiği düşünülmekteydi. Hitler seçim kampanyası konuşmasında eşcinsellikle ilgili düşüncelerini ifade etmiştir (Haeberle 2001:380). Söz konusu metinde, amacının ilk mesajlarını veren Nazi hükümeti, toplumsal düzeni zayıflattığı ve ulusa yönelik tehdit unsuru oluşturduğunu düşündüğü gruplar (Yahudiler, Eşcinseller, Çingener,

⁵²Baird(2004:18);eşcinselliğin dünyanın en az 80 ülkesinde, yasa dışı olduğunu belirtir. Bunlardan-hepsi de İslami fundamentalistlerin kontrolünde olan-yedisinde eşcinsellere ölüm cezası uygulanıyor. İran'da yılda tahminen 200 kişi cinsel yönelimi nedeniyle idam ediliyor. Uluslararası Af örgütü son zamanlarda, Afganistan ve Suudi Arabistan'da da gey ve transgender erkeklerin öldürüldüğünü bildirdi.

Engelliler) için kısa süre de inşa ettiği toplama kamplarında, iktidara geldikten sonra “cinsel olarak yozlaşmışlar” olarak addettiği ve zayıflık temsilcisi olarak gördüğü eşcinseller için de yer ayırmış ve onbinlerce eşcinselin ölümüne neden olmuştur (Haeberle 2001:382).

Bu noktada geniş bir parantez açarak, Agamben’e de gelmek istiyorum ve şiddeti onun yaklaşımı çerçevesinde düşünmek istiyorum. Agamben (2013:15) ,egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik olarak biyo-siyasal bir beden yaratmak olduğunu düşünür. Buna göre, biyopolitika, en azından egemen istisna (*sovereign exception*) kadar eski bir olgudur. Yani siyasal hayatın en temel dayanağı, öldürülebilir, öldürülebilme özelliğiyle siyasallaştırılan insan hayatıdır (Agamben 2013:110). Çıplak Hayat (*zoe*) Antik Yunan’da hayat kelimesini karşılayan iki terimden biridir ve (insanların, bitki ve hayvanlarla da paylaştıkları) salt canlılık olgusunu ifade eder. Diğer terim, bir bireyin veya grubun özelliği olan yaşama tarzına işaret eden “bios” dur ve toplumsallıktan kaynaklanan haklar ve ödevler bu ikinci terimle ilişkilidir. Dolayısıyla siyasi düşünce ve pratiklerin söz konusu ettikleri yaşam biçiminin de bios olduğu varsayılır (Agamben 2013:9-10).

Agamben “öldürülebilir fakat kurban edilemeyen bir insan” olan homo sacer’in varlığından bahseder (Agamben 2013:17). Düzenin iki uç noktasında bulunan egemen ile homo sacer, aynı yapıda ve bağlantılı olan iki figürdür: Egemen, karşısında bütün insanların potansiyel *homines sacri* olduğu kişi, homo sacer ise, karşısında bütün insanların egemen kesildiği kişidir (Agamben 2013:105). Egemen, ‘istisna haline karar veren kişi’ olarak, ‘kararlaştırılmayana konumlandırır’ (Agamben, 2013: 41). Egemen, bununla aynı zamanda kimin yasaklanacağına da karar verir. İstisnanın belirsizlik alanına bırakılan ve burada tehdit edilen kişi, hukuk tarafından terk edilmiştir. Yasaklı kişi, hukuk tarafından dışlanırken, doğumla ve toprakla elde ettiği vatandaşlık haklarından mahrum bırakılan, insan ile hayvan, içeri ile dışarı, orman ile şehir arasındaki belirsiz, eşik alanda mahrum kalan kişidir. Bu alan doğal, biyolojik hayatın (*zoe*)⁵³ politik

⁵³ Antik Yunan’a kadar götürür. Kitabın giriş kısmına, Antik Yunan’da, bugün ‘hayat’ kelimesi yerine kullanılan ‘zoe’ (yalın yaşam, canlı olma hali) ile ‘bios’ (yaşam biçimi) ayrımını vurgulayarak başlar. Zoe, polis’ten dışlanan, oikos’a hapsedilen hazlarla ilgili hayat olarak

alana girdiği, beden üzerinden siyasetin üretildiği, Agamben'in ifadesiyle, 'homo sacer'ın (kutsal insan) ortaya çıktığı ve onun 'çıplak hayatı'nın yaşandığı yerdir. Yasanın askıya alınmasıyla insan egemen karşısında çıplak kalmış olur. Sadece yalın var oluşuyla vardır ve yasanın çekildiği bu yerde/anda korunmasızdır. Kamp böylesine bir düzlem içerisinde kamp, bu askıya almanın süreklileştiği mekânsal düzenlemedir. Eski sömürgelerden Nazi kamplarına ve gulaglara kampın tarihsel örnekleri, mülteciler, siyasi muhalifler, eşcinseller, sakatlar gibi tam anlamıyla "vatandaş" sayılmayan kesimlerin buralarda halkın sağlığı, devlet güvenliği gibi gerekçeler gösterilerek kısırlaştırılmalarının veya öldürülmelerinin suç teşkil etmediğini (yasanın ihlali anlamına gelmediğini) göstermiştir. Çünkü zaten hukukun askıya alınması meselesi burada gündemdedir. Kamp, yasanın ne tam içinde ne de tam dışında bir "belirsizlik mıntıkası" yaratırken, kampa yerleştirilen insanlar da, vatandaşlıktan ayrı bir insanlık olamayacağını hatırlarcasına, toplumsal-siyasal yaşamlarından-insanlıklarından-sıyrılmış, çıplak varoluşlarına indirgenmiş oluyordu(Yardımcı 2012)

Homo sacer tabiri, ilk siyasal ilişkiye benzer bir şeyin, yani egemenin hükmünün/kararının nesnesi olarak içleyici bir dışlama içinde işleyen çıplak hayatın adıdır (Agamben 2013:106). Egemen şiddetin temeli, aslında bir sözleşme/pakt değil, devletin çıplak hayatı dışlayarak içermesidir (Agamben 2013:132). Bütün bu değinmelerin sonunda, heteroseksüellik dışında farklı cinsel yönelimlere sahip kişileri de birer "homo sacer" olarak görmemiz mümkündür.

Eşcinselliğin, farklı boyutlarıyla tarih boyunca var olmasına rağmen, kavramsal olarak ve kategorik olarak ele alınması 19. yüzyıldan öteye uzanmamaktadır. Bunun en önemli nedeni olarak toplumun moderniteyle birlikte dönüşümünü argüman üzerinde düşünebiliriz. 'Doğal' insanlık hali olarak düşünülen heteroseksizm nihayetinde belli bir toplum anlayışını belli üretim ilişkilerinin sonucudur. Bu dönemin radikal farklılaşmaları, eşcinselliğin de farklı ve ayrı bir kategori olarak görülmüştür. Eşcinsellik, nihayetinde, bu farklı kategori olarak

anlaşılırken; bios, siyasal hayat karşılığıyla, Platon ve Aristoteles'in eserlerinde 'hayat' için kullanılan terim olageliyordu.(Agamben 2013:9-10).

görülmesiyle, toplumsal cinsiyet rollerini belirsizleştiren ve toplumsal düzeni bozan bir olgu olarak algılanır. Erkek eşcinselliği buna paralel olarak erkekliğe uymayan bir görüntü ve erkekliği tehdit eden bir durum olarak değerlendirilmektedir. Hayvan araştırmaları ve antropolojik çalışmalar, türler, kültürler ve zamanlar boyunca eşcinselliğin var olduğuna dair farkındalığın artmasına katkıda bulunmuştur.

Eşcinselliğin kökenlerini anlamaya yönelik literatürde mevcut olan üç temel yaklaşımdan bahsedebiliriz. Cinsel davranışların kültürden temellendiğini savunan (inşacı) anlayış, cinsel davranışın temellerini biyolojik sistemde arayan essansiyalist (özcü) anlayış ve eşcinsellerin belirli davranış kalıplarına sahip olduğuna inanan, cinsel kimlik sınırlarının kesinliğini savunan anlayış (Haslam&Levy 2006: 472). İnşacı bakış açısı, cinsel davranışın, kişinin içinde yaşadığı kültür tarafından belirlendiğini ya da inşa edildiğini ileri sürer. Buna göre, her kültür kendi cinsellik biçimini inşa eder. Cinsel roller ve davranışlar bir kültürün dinsel, ahlaki ve etik inanışlarından, yasal gerekçelerinden, politikasından, estetiğinden, biyoloji veya psikoloji konusunda sahip olduğu bilimsel ve geleneksel görüşlerden ve hatta coğrafi ve iklimsel unsurlardan doğar. İnşacı görüş, cinsel rollerin bir uygarlıktan diğerine değiştiğini öne sürer; çünkü insan cinselliğinin önceden belirlenmiş, doğuştan gelen senaryoları yoktur. Cinsel olarak neyin "normal" kabul edildiği, Antik Yunan'dan Colomb öncesi Amerika halklarına, Yeni Gine'nin dağlık yörelerinde yaşayan halklardan 20. yüzyılın endüstrileşmiş ülkelerine kadar farklılaşır (Mondimore 1999: 45-46).

Özcüler, bireylerin doğuştan getirdikleri sabit ve değişmez niteliğin, onların aşk ve cinsellik yaşamlarını etkilediğini savunur. Bu görüşe göre eşcinsellik biyolojiktir, yaşamın erken yıllarında yani çocuklukta şekillenir ve değiştirilemez. Bu yaklaşım, eşcinselliğe karşı belirli bir "hoşgörüyü" besleyebildiği gibi farklılığın bu kadar temelde bulunuyor olması nedeniyle, aynı zamanda belli önyargılara da yol açabilmektedir (Haslam&Levy 2006: 472). Eşcinselliği biyolojik nedenlere dayandıran açıklamaların başında eşcinselliğin "doğal" olup olmadığı tartışması gelir. Çünkü biyolojik yaklaşım cinselliği üreme merkezli bir açıdan ele aldığı için sonucunda üreme gerçekleşmeyen cinsel ilişkiyi doğal

kabul etmemektedir Bunun için eşcinselliğin, hayvanlarda görülüp görülmediğine bakılması gerektiğinde ısrar edilir. Eşcinselliğin doğuştan olduğunu kanıtlamanın en etkili yolu, bir eşcinsellik geni bulmaktır. Fernbach'ın ifadesiyle, “yeni gey bilimi, ideolojinin zaten bildiği şeyi-yani eşcinselliğin doğuştan olduğunu-kanıtlayacaksa, ideal sonuç, belirli bir gen ile (...) eşcinselliği teyit edilmiş bir birey arasında düzenli bir karşılıklı bağlantının ortaya konmasıdır”(Fernbach 1998: 53). Biyolojik olarak kadın veya erkek olarak dünyaya gelmenin cinsel yönelimi de belirleyebileceğini iddiasını savunanlar vardır ve bu iddialarda temel olan, cinsiyet farklılıklarının sadece cinsel organları ve sistemleri değil, beyin ve beynin yapı ve işlevini de belirlediğini öne sürerler (Kaya 2011:167). Bu araştırmalar cinsel yönelimleri fizyolojik boyuta indirgeyerek insanı birey yapan toplumsal ve kültürel yapıyı ve sosyalleşme sürecini yani kısaca çevresel etkenleri hesaba katmadıklarından, açıklamaları yetersiz görülür. Ayrıca eşcinselliğin doğuştan geldiği ve biyolojik temellere dayandığı görüşünü eşcinseller önceleri kabul edilebilir bulmuş olsalar da cinsel yönelimin biyolojik, genetik bir kökeni olduğu düşüncesi tıpkı diğer genetik kusurlar gibi önlenabilir ve doğum öncesi müdahale ile çözülebilir bir “kusur” olarak görülme riskini fark etmişlerdir (Kaya 2011: 169). Simon Le Vay'ın cinsel yönelim ve beyin kimyası arasındaki bağların kurulması yolundaki çalışmaları, bilimsel çabaların örneklerinden birdir. Beynin alt bölümü olan ve hormon salgısını düzenleyen bir bezle yakından bağlantılı olan hipotalamusla ilgili deneyler ve bulgular bu bağlama yerleşmektedir (tartışmayı akt. Savran 2009: 245).⁵⁴

Eşcinselliği biyolojik nedenlere dayandırarak açıklayanların ve inşacı görüşle değerlendirenlerin yanı sıra, eşcinselliğin psikolojik bir durum olduğunu ileri süren ya da sosyal çevreyle etkileşim çerçevesinde ele alan yaklaşımlar da bulunmaktadır. Ancak tüm bu açıklamalar eşcinselliğe neden olan etmeni kesin olarak göstermekte başarısızdırlar (Altınöz 2010: 97). Eşcinselliğin “nedenleri” üzerine odaklanan araştırmaların temelinde heteroseksüelliğin “normal” ve “doğal” kabul edilmesi yatmaktadır. İnsanın karşı cinse cinsel arzu ve yakınlık

⁵⁴ Konuyla ilgili derli toplu bir çalışma için bkz. Wolf (2012:184-206).

duyması normal olarak addedildiği için hemcinsine karşı duygular besleyen kişilerin bir çeşit “sapma” içinde oldukları varsayılır.

İnşacı yaklaşımlar, özcü programları kabul etmez çünkü onlar cinsellikle ilgili tarih ötesi ve kültür ötesi açıklamalar önerirler (Vance 2005:20). Bazıları erotik nesne seçiminin kendisinin bile (kadınları erkeklere tercih etmenin veya tersinin) bireylerin doğuştan getirdikleri bir nitelik olmadığını fakat inşa edildiğini iddia ederler ki Vance bunu çok biçimli olasılıklar olarak adlandırır (Vance 2005:20). En uçta, sosyal inşa teorisine göre, bireyin bedeninin psikolojik bir parçası olarak önceden tanımlanmış ve esas “cinsel dürtü” ya da “cinsel itki” yoktur. Bunun yerine, cinsel arzu bütünüyle tarihsel ve kültürel güçler tarafından yapılandırılmıştır (Vance 2005:20).

2.4.ERKEKLİK ÇALIŞMALARI

Kadın çalışmaları ve kadın hareketleri, uzun yıllara yayılan mücadele pratiği sonrasında, dünya sisteminin ve cinsiyet rejiminin ataerkil (erkek egemen) bir yapıya sahip olduğunu ilan etmişlerdir. Bu çalışmalar sırasında eksik kalan erkeklik ve erkeklik incelemeleri çalışmaları varlığını, tam olarak,1980’li yıllarda gösterir. Sancar’a (2009: 11) göre, “toplumsal iktidar ilişkilerinin hem öznesi, hem de nesnesi olmak durumunda olan erkeklik deneyimlerini anlamadan, modern kapitalist toplumların egemen cinsiyet rejimlerini anlamak” mümkün olamamaktadır.

Kimmel, erkeklik çalışmaları ne zaman başladı sorusuna iki farklı cevabı olduğunu söyler. Birincisi erkeklik çalışmalarının bir disiplin olarak 1970’lerin sonları, 1980’lerin başında, kadın çalışmaları ve feminizme olumlu bir tepki olarak başladığı yönündedir. İkincisi ise erkeklik çalışmalarının, bütün çalışmaların pratik olarak erkeklere ve erkeklerin işlerine odaklandığı insan varlıkları üzerine yapılan çalışmalarla birlikte başladığı düşüncesidir (2003: 16). Hearn (1996:202), ise, sosyal bilimlerde erkek ve erkeklik konusuna ilginin

başlangıcını, 1970'lerin sonu olarak belirtir. Alana belirgin ilgi ve merakın yükselişinin tarihini ise 1987'den itibaren görüldüğünü yazar. Hearn, araştırmaların sayılarındaki artışın nedenlerini feminist çalışmalar, gey hareketi(eşcinsel hareket) ve gey edebiyatı (eşcinsel edebiyat) ile feminizme verilen her türden erkek yanıtları olarak sıralar. Bu doğrultuda, erkeklik çalışmalarında esas kırılma noktası ise aynı cinsiyet sistemi içinde birden fazla erkekliğin üretildiği, bunların birbirleriyle ve farklı güç odakları ve kurumlar ile farklı ilişkiler içine girdiği, değişik kültürel ürünlerde değişik biçimlerde temsil edildiği ve temel bazı ayırt edici sosyal kıstaslar ve kategorilere göre "ırk",sınıf, din, etnik köken, cinsellik, cinsel yönelim, fiziksel özellikler v.d. dikkat edilmeden yorumlanmalarının mümkün olmadığı anlaşıldığında ortaya çıkmıştır (Özbay ve Baliç 2004:92-93) Özetle; 1980'lere doğru gelindiğinde Erkeklik incelemeleri, kendine ait hizipleşmeleri, kuramsal tartışmaları, farklı vurgular ve çeşitli politikalarıyla, ayrı özel bir uzmanlık alanı durumuna gelmiştir. Bir taraftan feminizme muhalefet eden,"Erkek çalışmaları" gelişirken, diğer taraftan,"Eleştirel Erkek çalışmaları" ⁵⁵ adı altında farklı araştırma disiplinleri olmuşlardır. Eleştirel erkeklik çalışmaları, cinsiyetlendirilmiş güç ilişkileri bağlamında eleştirel biçimde, erkeğe işaret eden geniş boyutlardaki çalışmaları ifade eder(Hearn 2004: 49).

Antropoloji disiplinde, tam anlamıyla erkeklerin incelenmesi ise; ikinci dalga feminizminin doğuşunun ve feminist antropolojinin etkisi sonucunda ortaya çıktığı, Guttman (1997: 310) ve Cornwall ve Lindisfarne (1997: 310) tarafından kaydedilmektedir. Yakın zamanlarda erkeklik kimliği ve erkeklik üzerine odaklanan çalışmalarda erkeklikten anlaşılmanın, erkekliğin anlamının, hem tarihsel süreç içerisinde farklı dönemlerde, hem de kültürden kültüre değişebileceğini ve çeşitlenebileceğine ilişkin zengin bulguları ortaya koymuşlardır (Cornwall ve Lindisfarne 1994:12).Bu bulguların sonucunda tek bir erkeklikten söz etmek yerine farklı erkekliklerden bahsetmek daha anlamlı bir

⁵⁵Eleştirel Erkeklik incelemesi için bazı kaynaklar bkz.Harry Brod ve Michael Kaufman(der)Theorizing Masculinities; Peter F.Murphy(der.),Feminism and Masculinities, Michael Kimmel, Jeff Hearn ve R.W.Connell(der.)Handbook of Studies on Men and Masculinities; Stephen M.Whitehead ve Frank J.Barrett(der.) The Masculinities Reader

hale gelmiştir (Hearn 1996).Çeşitli antropologlar sadece kadınların değil erkeklerin de cinsiyet duyarlı olduklarını ortaya çıkarmışlardır (Herzfeld,1985;Herdt 1987;Gilmore 1990;Archetti 1999)

2.5.LGBTİ VE QUEER ANTROPOLOJİSİ

Eşcinselliğin sistematik biçimde araştırılmasının tarihini 19.yüzyıl sonlarından başlatabiliriz. Eşcinselliğin etiyolojisiyle ilgili araştırmalar bu dönemde çok kapsamlı olsalar bile anlamlı bir sonuca ulaşamazlar. Bu dönemde seksoloji bilimi kurumsallaşmış ve önemli temsilcilerini çıkarmıştır. Geç ondokuzuncu yüzyılda, doktorlar dönemin sınıflandırma çılgınlığının tesiriyle, aynı cinsiyetin üyelerine yaklaşan duyguları ve davranışları kategorize etmek için homoseksüel terimini icat ettiklerini belirtilir (Miller 1995: 13). Michel Foucault (2012) *Cinselliğin Tarihi*'nde "homoseksüellik" teriminin cinsellikle ilgili tıbbi ve bilimsel söylemin parçası olarak Avusturya-Macaristanlı Doktor Karoly Maria Benkert tarafından kavramsallaştırıldığını yazar. 1869'da, Macar Doktor Karl-Maria Kertbany tarafından, bugün de olduğu gibi bu kelime, aynı cinsten kişiler arasındaki cinsel ilişkiyi tanımlamak için kullanılmıştır (Mondimore 1999: 25). Daha çok, iki erkek arasındaki cinsel ilişkiye yönelik kullanılan bu kelimenin yanında kadın eşcinselliği için kullanılan "lezbiyen" kelimesi yine bu dönemlerde yani 1800'lerin sonunda kullanıma girer. Eşcinsellik kelimesi 1892 yılında Charles Gilbert Chaddock tarafından İngilizce'ye dâhil edilmeden önce (Halperin 2001:37) erkeklerin erkeklere ya da kadınların kadınlara duydukları arzu, aşk ve cinsel istek ancak hemcins arzu olarak nitelendirilmiştir. Nitekim Robert Padgug,"heteroseksüel ve eşcinsel davranışlar evrensel olabilir; eşcinsel ve heteroseksüel kimlik ve bilinç modern gerçekliklerdir" diyerek eşcinsellik teriminin türetildiği ve kullanılmaya başlandığı zamandan önceki hemcins duyulan arzunun ve pratiklerin bugünün terimleriyle anlamlandırılmasının yanlış olduğunun altını çizmektedir (2001: 59). Padgug, ayrıca şu anda bizim eşcinsellik dediğimiz olgunun kapitalizm öncesi toplumlarda insanları tanımlayan bir nitelikler bütünü olmak bir yana, bir davranışlar bütünü olarak bile görülmediğini söylemektedir (2001: 58). Bu yüzden, şu anda bizim eşcinsellik

olarak adlandırdığımız olguya karşılık gelen edimlerle, eski topluluklardaki edimlerin aynı anlama gelmeyebileceğini tartışmak önemlidir. Durum böyle olunca, eşcinsellik kavramından ne anladığımız ve bir tanım olarak onun kapsamının neler olabileceğini sorunsallaştırabiliriz. Weeks şöyle der:

Şimdi biz “Homoseksüel” kelimesinin zaman ve tarih boyunca değişmeyen bir anlamı olduğunu düşünmek eğilimindeyiz. Aslında, onun kendisi, tarihin bir mamulüdür; belirli bir anlayışı ifade etmek için tasarlanmış, kültürel bir eserdir... ‘Homoseksüellik’ terimi 1869’a kadar icat bile edilmemiştir ve İngilizce dolaşıma 1890’lara kadar girmemiştir... Onlar [homoseksüellik ve gey] sadece yeni yaftalar değil fakat eski gerçekliklerdir; onlar gerçekliğin değişimini işaret ederler (akt.: Rubin 2002:38).”

Eşcinselliği ifade etmek için başlarda kullanan homoseksüel terimi, aynı cinsteki insanlarla cinsel ilişkiye girme ya da cinsel eğilim duyma anlamına gelir. Havelock Ellis eşcinselliğin doğuştan gelen bir özellik olduğunu ve bu nedenle ahlaksızlık olmadığına, bir hastalık olmadığı ve birçok eşcinselin topluma önemli katkılarda bulunduğu dikkat çekmiştir. 1886’da Richard Krafft-Hebbling farklı cinsel yönelimleri açıkladığı *Psychopathica Sexualis*’i yayımlar. Karl E. Heinrich Ulrichs, Almanya’da eşcinselliğe yasal bir statü kazandırmak için çaba sarf etmiştir ve bunun sonucunda eşcinsel hakları hareketi doğmuştur. Magnus Hirschfeld, cinsellik konusunda bilimsel yazılar yayılmayan ve daha sonra Naziler tarafından ortadan kaldırılacak olan ilk dergiyi ve araştırmaları sürdürecektir olan ilk enstitüyü açar. Eşcinselleri “üçüncü tür”, “üçüncü cinsiyet” olarak gören ve yasalarca zulmedilmek yerine, korunmaları gerektiğini düşünen Berlinli ünlü seksolog Magnus Hirschfeld’in çabalarına rağmen, eşcinsellere karşı genel bir tepki oluşmuştu. “Sokaktaki adam” onları ayırt etmeyi, boykot etmeyi ve Alman Ceza Kanunu’nun erkek eşcinselliğine karşı hüküm getiren 175. Paragrafı’na istinaden “175’likler” olarak hor görmeyi öğrenmişti (Murat 2013;Wolff 2012).

Russo’ ya (1987:15) göre büyük olasılıkla çekilen ilk eşcinsel filmi olan 1919 tarihli “Anders als die Andern”⁵⁶ adlı filmin 24 Mayıs 1919’da gerçekleştirilen galasına katılan bilim insanı Magnus Hirschfeld, yaptığı konuşmada şunları söyler:

⁵⁶ Bu filmin yönetmenliğini Richard Oswald gerçekleştirmiştir. Ana karakteri oyuncu Conrad Veidt canlandırırken filmin konusu eşcinsel bir kemancının yaşamı üzerine kurulmuştur.

Bugün gözlerinizin ve ruhunuzun önüne serilecek olan konu, çok ciddi önemi ve zorluğu olan bir konudur. Zor diyorum, çünkü kurtulmamız gereken cehalet ve önyargının derecesi korkunçtur. Önemli diyorum, çünkü bu insanları asla hak etmedikleri utançtan kurtarmakla kalmayıp, aynı zamanda kamuoyunu da, cadılara, ateistlere ve kâfirlere yapılan zulüm gibi, tarihte yapılmış vahşetlerle kıyaslanabilecek adli bir hatadan da kurtarmalıyız.

Magnus Hirschfeld, eşcinselliğin insan cinselliğinin bir parçası olduğunu ve suç muamelesi görmek yerine, bilimsel olarak incelenmesi gerektiğini savunur. Kendisi, Hitler Almanyasının Nazizm fişlemeleri döneminde fişlenen eşcinsel kişilerden biridir(Russo 1987).⁵⁷

Eşcinsellik, bu dönemde, psikoloji sahasında nedeni belirlemek ve bir tedavi bulmak için kurumsallaşmış bir çalışma konusu haline gelir (Sullivan 2003: 11). Heteroseksüellik dışındaki cinsellik ve cinsel ilişki tarzları tıbbileştirme sürecinin en yoğun olarak işlediği alanlardan biridir. Tıbbileştirmeden kastıt, “sapkın davranışlar ve durumlar için tıbbi çözüm yolları bulunmasıdır” (Candansayar 2011:159). Bu dönemde eşcinsellik hakkında kamusal tartışmalar, psikoloji sahasının hükmü altında gelişir. Bu dönemde eşcinsellik, sapıklık ve sapmanın bir formu olarak görülmeye devam ediliyordu (Sonnenschein 1966:73). Yani eşcinsellik kişinin duygusal mahrumiyeti veya yaşam döngüsünde deneyimlenmiş travma nedeniyle oluşan bir problem olarak kavranıyordu (Sonnenschein1966:76-77).Eşcinselliğin1869 yılında kavramsallaştırılmasından kısa bir süre sonra psikolojinin kendini bir bilim dalı olarak ortaya koymasıyla birlikte, eşcinsellik mastürbasyon gibi insanın bedensel ve ruhsal dejenerasyona (yozlaşma) uğramasına neden olan bir ruhsal hastalık olarak görülmeye ve 20. yüzyıl başlarından itibaren de zorla tedavi edilmeye başlanmıştır. Özellikle ellili yıllarla yetmişli yıllar arası, eşcinselliği tedavi etmek için istem dışı, zorla tedavi uygulamalarının en yoğun olduğu dönemlerdir. “Bu dönemde istem dışı olarak psikiyatri hastanelerine kapatılan eşcinseller, psikanaliz, elektokonvulzif tedavi

⁵⁷Dünya, bugüne kadarki en büyük eşcinsel kıyımıyla Nazi Almanyası döneminde karşılaşmıştır. 1933 yılından 1945 yılına kadar yaklaşık elli bin eşcinsel hapse atılmış ve bunlardan on-onbeş bin tanesi Nazi toplama kamplarına gönderilmiş, kollarına eşcinsel olduklarını göstermek üzere pembe bir üçgen takılarak zalimce çalıştırılmanın yanında Naziler’in eşcinselliğe tedavi bulmak üzere yaptıkları akıl almaz deneylerde kobay olarak kullanılmışlardır(Russo 1987;Murat 2013;Wolff 2012).

(EKT), elektrik şokuyla kaçınma tedavisi, apomorfinle kusturma ve bilişsel, davranışçı sağaltım gibi yöntemlerle tedavi edilmeye çalışılmıştır". (Candansayar 2009:71 ve Cömert 2009:172).

1935 yılında Amerikan Psikiyatri Birliği (APA) tarafından yapılan ruh hastalıkları sınıflandırmasında "patolojik cinsellikli psikopatik kişilik" tanımı altında yer alan eşcinsellik, 1952 yılında APA'nın oluşturduğu tanı kılavuzunda (DSM), zihinsel bir rahatsızlık olarak sınıflandırmaktaydı (Miller:1995:249). "Sosyopatik kişilik bozukluğu" kategorisinin bir alt grubu olan seksüel sapkınlıklar bölümünde transvestizm, fetişizm, sadizm ve pedofili ile birlikte yer almıştır. Amerikan Psikiyatri Derneği eşcinselliği ilk resmi katalogun Mental Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel el kitabı (DSM-I) yayınlandığı 1952 yılından beri. 1968 yılında ise, DSM-2 basılmış ve bu sefer eşcinsellik, teşhircilik, fetişizm ve pedofili ile birlikte yer almıştır. 1973 yılına gelindiğinde ise, eşcinsellere yönelik ayrımcılığa ve yasal sınırlamalara son verilmesine yönelik APA'nın içinden yapılan bir çağrıyla eşcinsellik hastalık kategorisi olmaktan çıkarılmıştır (Yetkin 2009:79).⁵⁸ Bu dönemle ilgili Wolf'un (2012:114-115) aktardıklarına göre; 1970'lerin başlarında genel olarak eşcinselliğin patolojik bir mevzu olduğu konusunda katı tutumuyla kendini ortaya koyan Amerikan Psikiyatri Birliği'nin (APA)'nın bu bağlamdaki gündem toplantıları öfkeli ve yoğun karşı duruşları içeren protestolarla bölünmekteydi. Barbara Gittings ve Frank Kameny gibi o dönemin Gey Hareketinin militanlarıyla APA içerisindeki psikiyatrlarla masaya oturarak "psikiyatrların terapilerinin geylerin ve lezbiyenlerin hayatlarına verdiği zararı tartışmayı talep etmişlerdir" (Wolf 2012:115). Bu konjonktürde Marcus'un (1992:253) belirttiğine göre, konuyla ilgili düzenlenen panellerden birine katılan

⁵⁸1960'ların sonlarında, eşcinsel organizasyonlar kendi önceliklerinde değişim yaptılar: onlar mental olarak hasta değillerdi, ısrar ettiler ve psikiyatrik yardıma ihtiyaçları olmadıkları konusunda ısrar ettiler. APA ile kulis yaptılar ve 1973'de dernekle anlaşmayı kazandılar ve şunu ilan ettiler:"bir zihinsel koşulların bir psikiyatrik bozukluk olarak değerlendirilmesi için, ya düzenli olarak duygudan sıkıntının neden olduğu ya da devamlı genelleştirilmiş sosyal işleyiş eksikliğiyle ilişkili. Bu hareket, psikiyatrist Charles Socarides'in eşcinsellerin hasta olduğu ve psikiyatrik tedaviye ihtiyaçları oldukları doğrultusunda talepte bulunmasına rağmen APA içinde heyecanlı münakaşalara neden olmuştur. Meslektaşlarını çoğu onunla hem fikir değildi ve yeni hüküm onaylandı ve eşcinsellik resmi olarak zihinsel bozukluklar listesinden çıkarıldı. Ve sadece, eşcinsellik sorunu olan erkekler ve kadınlar, cinsel yönelim bozukluğa sahip kişiler olarak sınıflandırılmışlardır.

kuir bir psikiyatr maske takarak ve sesini değiştirerek iştirak eder ve kurumun politikasının değiştirilmesi talebinde bulunur. Bu çabalar yukarıda anıldığı gibi. 1973 yılına kadar sürer. Karar, Amerikan Psikiyatri Derneği Yönetim Kurulu, eşcinselliğin DSM (Hastalıkların ve Sağlıkla İlgili Sorunların Uluslararası İstatistiksel Sınıflaması)'de sıralanan hastalıklar kategorisinden çıkartılmasına karar verir. Karar, Amerikan Psikiyatri Derneği'nin bir yıl sonra (1974) yapılan yıllık genel kurulunda, üyelerin çoğunluğu (%58) tarafından onaylanır. Dernek, 2006 yılında gerçekleştirdiği genel kurulda aynı kararı tekrar alır (Ataman 2010:115).

17 Mayıs 1990 tarihine gelindiğinde de Dünya Sağlık rgt (WHO) eşcinselliği hastalık kategorisinden ikarmıştır.⁵⁹ 1992'de bu karar ICD-10(Hastalıkların Uluslararası Sınıflandırılması) listesine resmi olarak kaydedilir. Bunun sonucunda bu alanda en önemli gelişme olarak 1994 yılından itibaren, WHO yesi tüm ülkeler yeni sınıflandırmayı kullanmaya başlar ve bu gelişmelerin sonucu olarak 17 Mayıs tarihi, LGBTTİ özneler tarafından tarihsel bir kazanım olarak uluslararası homofobi karşıtı gün olarak kabul edilir (Ataman 2010:115).

Tıbbın eşcinselliği tanımlamak üzere kullandığı "homoseksüel" terimi yerine eşcinsel hareketin "gey" terimini kullanmaya başlaması da bu tıbbileştirmeyle birlikte eşcinselliğin hastalık gibi gösterilmesine karşı bir duruştur. Çünkü bu sözcük "homoseksüel kelimesi gibi seks üzerine vurgu yapmamakta ve herhangi bir edimi temel almamaktadır" (Cömert 2009:173)

Psikanalizde kurucu ve istisnai bir isim olarak, Sigmund Freud'un erken 20.yüzyıldaki cinsellik ve cinsiyet teorisinde konuya yer verir. Freud, heteroseksüelliğin doğuştan gelen bir özellik değil, psiko-sosyal gelişimin karmaşık ve zorlu süreci aracılığıyla ortaya çıkan bir şey olduğunu savunur. Freud, eşcinselliği, bir hastalık olarak görmez. 1935 yılında çocuğunun eşcinsel

⁵⁹ Bu gelişmelere rağmen günümüzde hala eşcinselliği bir ruhsal ve davranışsal bozukluk olarak tanımlayan psikologlar ve psikiyatri uzmanları bulunmaktadır. Eşcinselliği bir hastalık olarak tanımlayan psikanalistlerin çıkış noktaları hiç şpbesiz dinsel ve ideolojik temalara dayanmaktadır (Mert 2009: 84). Bu yüzden onarım terapisi adı altında dünyanın her yerinde eşcinseller "dönüştürülmeye" alışılmaktadır.

olup olmadığına dair belirli kaygılar taşıyan Amerikalı bir anne Freud'a konuyla ilgili bir mektup yazar. Freud'un bu endişeli anneye yazdığı cevap konuyla ilgili duyarlılığını kanıtlar niteliktedir:

Eşcinselliğin hiçbir avantajı yoktur ancak, kutlanılacak hiçbir şeyi de yoktur ahlaksızlık değildir, bozulma değildir, o bir hastalık olarak sınıflandırılmaz ;biz cinsel gelişmenin bazı duraklamaları ve kesintileri sonucu ortaya çıkan cinsel fonksiyon farklılaşması olarak düşünmekteyiz. Antik ve modern zamanın çok saygın bireyleri eşcinseldi, onların aralarında çok büyük kişiler (Platon, Michelangelo, Leonardo da Vinci v.b.) Eşcinselliği bir suç olarak görmek büyük bir haksızlık –ve zalimlik – olacaktır. Bana inanmıyorsanız Havelock Ellis'in kitaplarını okuyun... (<https://psikanalitikseyler.com/2015/06/28/escinsellik-utanilacak-bir-sey-degildir/>)

Onun teorisi, seksologların, cinselliği üreme zorunluluğundan kaynaklanan doğal bir içgüdü olarak gören önceki teorik yaklaşımlarını kırmıştır (Weeks 1985, Katz 1995).

Heteroseksüelliğin doğallığını bozan yıkıcı potansiyeline rağmen, Freud (1905) normal gelişmenin karşı cinsi arzulamayla sonuçlanacağını ve eşcinselliğin olgunlaşmamış gelişmemiş ya da gelişim tutukluluğunun işareti olarak düşünür.

Konuyla ilgili, öncü isimlerden biri olan; seksolog, Alfred Kinsey'in 1948 yılında yayımlanan Erkeğin Cinsel Davranışı (Sexual Behaviour in the Human Male) adlı eserinde cinselliğin bazı biçimlerinin normal, olağan diğerlerinin de anormal, olağan dışı olarak etiketlendirilmesine itiraz eder. Kinsey, heteroseksüellik ve eşcinsellik kategorilerinin heteroseksüellik ve eşcinsellik arasındaki kutbun sürekliliğini imleyen bir sosyal inşa olduğunu ileri sürer. Alfred Kinsey erkek (1948) ve kadın (1953) cinselliğini irdeleyen büyük hacimli çalışmalarını gerçekleştirmiştir. Bu çalışmaları için, Kinsey 17000 kadın ve erkekle cinsel yaşamları üzerine görüşmeler yapmıştır. Kinsey, istatistiki bakımdan yaygın bir fenomen olduğuna dair dikkatleri çeker. Kinsey gerçekleştirdiği ölçeklendirmeye, yalnızca (salt) heteroseksüel olmaktan, yalnızca (salt) eşcinsel olmaya kadar uzanan yedi maddelik bir ölçek geliştirmiştir. Kinsey'in açıkladığı bulgular çerçevesinde eşcinsellik sanılandan çok daha yaygın bir olgu olduğunu tespit eder. Her üç erkekte birden fazlasının orgazm ile neticelenen bir eşcinsel deney yaşadıklarını ortaya koymuştur. Kinsey'in çalışması

heteroseksüelliğin doğallığına ve hatta gerçekliğine ilişkin tartışmakla birlikte, onun araştırması, bir kurum, bir sosyal kurgu olarak heteroseksüelliğin eleştirisi bakımından eksik olarak değerlendirilir. Gerekli olan bu eleştiri, gey özgürlük hareketi,⁶⁰ radikal feminizm ve lezbiyen feminizm hareketleriyle 1970'lerde akademiden önce ortaya çıkar (Katz 1995) Birleşik Amerika'da Gey Özgürleşme Hareketi 1960'ların sonları ve 1970'lerin başlarında "Siyah Gücü", "Savaş Karşıtı" ve "Kadınların Özgürleşme Hareketi" gibi politik hareketlerden ilham alarak başlamıştır. Bu dönemden önce 1950'lerin başlarında "Mattachine Society" gibi birkaç eşcinsel organizasyonu bulunmaktaydı. Ama esas olarak 1969 Stonewall Ayaklanmalarını takip eden süreçte protestolar patlamış ve çeşitlenmiştir (Sullivan 2003: 26). Bu dönemde, eşcinsellerin bir kimlik olarak varolma mücadelelerini geniş çapta sürdürdüklerini görürüz. Bu bağlamda, kimliğin anlamı ve inşası zemininde, Cohen'in tanımını vermek anlamlıdır. Cohen'e göre, "İnsanlar, simgesel olarak topluluğu inşa ederler; böylece onu anlamın deposu ve kaynağı olarak görürler ve kendi kimliklerinin gösterenine dönüştürürler" (1999: 134). Bu süreçte, topluluk öncülleri sahip oldukları simgesel repertuarı kullanarak yeni bir topluluk kimliği ve bağlılığı yaratır (Cohen 1999: 20 ve 57). Eşcinsel özgürleşme hareketinin kimlik inşasını Cohen'in tanımından takip etmek mümkün gözüküyor.

Sosyal teorideki meseleyi, diğer anlama çabalarına biri olarak; McIntosh 1968'de bir hayli etkili "The Homoseksüel Role" adlı makalesini yazar. McIntosh

⁶⁰28 Haziran 1969'da, New York Polisi, sabahın erken saatlerinde, New York kentinin Manhattan'da Greenwich Village kısmında bulunan Stonewall Inn" adlı bir gey bara baskın düzenlemiş ve birçok gey ve lezbiyen polisin fiziksel saldırılarına maruz kalmıştır. Polis baskınları, yeni bir şey değildi ve eşcinseller bu rutin baskılara alışmışlardı. Ancak 28 Haziran 1969 tarihinde Stonewall Inn'e yapılan baskın planlandığı gibi yürümemiş, polis uysal bir kalabalık yerine, protestolar ve araçlara zarar veren bir kalabalıkla karşılaşmıştır. Bu kalabalık sempatanların da katılımıyla kısa sürede yüzlerce kişilik bir kitle oluşmuştur. Polisle yaşanan bu çatışma, birkaç gece sürmüştür (Hunt 1992:220). Başkaldırı isyana dönüşür ve hızla yayılır; ertesi gece binlerce kişi, gösteri düzenlerler(Duberman 1993). Bu olay pek çok noktada gey ve lezbiyen hareketini miladı olarak kabul edilmektedir. Bunun sonucunda, ülke çapında gey ve lezbiyen hareketi yükselir. Binlerce erkek ve kadın yeni örgütlenmeler oluştururlar. Zihinsel bozukluk olarak yerleşen "homoseksüel" biçimindeki eski isimlendirmeyi reddederler. Birbirlerini gey ve lezbiyen olarak tanımlama ve açılma (come out) konusunda cesaretlendirirler. Bu arada sivil haklar için kampanyaya başlarlar(Miller 1995: 365-392).

(1968) etkili bir biçimde, eşcinselliğin bazılarında olan ve bazılarında olmayan, bir sağlık durumu olduğu varsayımına ve bunun sonucu olarak eşcinselliğin etolojisi üzerine yanlış yönlendirilmiş odaklanmalara meydan okumuştur. Onun için bir durum olarak eşcinsellik araştırma konusu haline gelmiş ve eşcinsel rolün tarihsel olarak özgül belirliğini ana hatlarıyla çizer.

McIntosh, tarihe geriye doğru bakarak ve farklı kültürleri karşılaştırarak, iki tip eşcinsellik ayırt eder: Kurumsallaşmış eşcinsel roller ve heteroseksüel erkekler arasındaki eşcinsel ilişkiler. Araştırmacı, her iki kalıbın da aynı biyolojik dürtülerin ifadesi olarak anlaşılıp anlaşılamayacağını sorar. Çünkü bunlar farklı sosyal anlamlara dayanmaktadır. İlkinde eşcinsellik bir insan türü, bir karakter olarak kurulur. İkincisinde ise, eşcinsel davranışı içerir ancak bu tür eşcinsel kimlik değildir. McIntosh, modern toplumlarda (on sekizinci yüzyılın başından itibaren) eşcinselliğin belirli sosyal bir rol olarak kurulduğunu ileri sürer. Çünkü bu dönemde eşcinsellik yaygın olarak sosyal tehlike olarak damgalanmış ve eşcinsellik, müsaade edilebilir ve müsaade edilemez davranışları kamuya duyurmada önemli olmuştur. Ona göre, eşcinselliğin etiyojisini (neden bilimi) irdelemek anlamsızdır. Ancak eşcinselliği “lekeliyi” “lekesiz” den ayıran bir mekanizma olarak düşünmek gerekir. Damgalanmış kategorileri oluşturmak ve sürdürmek için bu mekanizmayı incelemek çok önemlidir. Eşcinsel kimlik, sadece hemcins cinsel edimleri ifade etmekle kalmaz. Birinin out (eşcinsel olarak açılması) ya da dolapta (closet) (heteroseksüel kimliği sürdürmek ama ve/ya da hem cinse cinsel ilgi duymak) kalması, biyolojik dürtülere değil seçilen eşcinsel kimliğin desteklenip desteklenmeyeceğine ilişkin bireysel, toplumsal ve politik koşullara bağlıdır.

Gayle Rubin, (1975) Kadın Mübadelesi: Cinsiyetin Politik Ekonomisi Üzerine Notlar (*The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex*) adlı makalesinde, toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünün zorunlu heteroseksüelliğin belirli formlarını oluşturduğunu ve bunun da kadınların ezilmesiyle sonuçlandığını tartışır. Monica Wittig'in (1989) 1970'lerin ortalarında kaleme aldığı makaleleri, heteroseksüelliği açık bir adlandırmayla bir kurum olarak ifade eden ve erkeklerin tahakkümüne ve kadınların sömürülmesine yol açan cinsiyet

ayrımını bir cinsiyet rejimi olarak ortaya koyan erken örneklerdendir. Wittig (1989) heteroseksüel olarak yapılanmış ve sonuç olarak cinsiyet ve cinselliğin ayrılmaz biçimde birbirini sardığı patriarkal cinsiyet ilişkilerini betimlemek için “heteroseksüel sözleşme” kavramını türetir. Benzeri bir biçimde, Adrienne Rich’in (1984) klasik denemesi olan, “Zorunlu Heteroseksüellik ve Lezbiyen Varoluş” (*Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*) heteroseksüelliğin kadınları erkeklerin fiziksel, ekonomik ve duygusal olarak faydalandıkları sömürü ilişkilerinin içine girmeye zorlayan ancak aynı zamanda birbirleriyle yakın ilişkiler geliştirmelerini engelleyen politik bir örgütlenme olarak incelenmesi gerektiğini belirtir. Rich’e (1984) göre ise; heteroseksüellikle kadınlar yönlerini diğer kadınlardan çevirmeye ve yaşamlarının merkezine erkekleri yerleştirmeye ikna edilirler. (Rich 1984:130). Diğer cinsiyete yönelik arzunun sadece basit bir tercih olmayıp zorla empoze edilmesi, yönetilmesi, organize edilmesi, propaganda edilmesi ve sürdürülmesi gereken bir şey olduğu olasılığına dikkat çekmek için “zorunlu heteroseksüellik” terimini kullanır. Rich, kadınların, onlara ideolojik olarak boyun eğdiren sahtelikleri kırabilmeleri için, kendi haklarında doğruyu söylemeyi öğrenmelerinin zorunlu olduğuna dikkat çeker (Donnovan 1997:264). Daly (1978), “Gyn/Ecology” isimli çalışmasında, ataerkilliğin dışında bir dünya keşfedilmesi için kullanılan dilin radikal biçimde yıkılması ya da yapısının çözülmesini önerir. Ayrıca kadınların lezbiyen olmalarını ve kendilerini baskıdan tamamen özgürleştirebilmek için erkeklerden tamamen ayrı yaşamaları gerektiğini vurgular.

Antropoloji, modern cinsellik teorilerinin içinde büyük etki yapmıştır, özellikle toplumsal cinsiyetin ve heteroseksüelliğin doğallaştırılmış tümeller olarak ele alınmasına getirdiği eleştiriler bağlamında (Reiter ed.1975; Rosaldo ve Lumphere, ed.1974) (Rubin 2002:17) karşılaştırmalı etnografik veri, eşcinsellik karşıtı önyargıların ahlaki meşruluğunun altını oymaya yardım etmiştir (Ford ve Beach 1951; Ortner ve Whitehead ed.1981, Rubin 2002: 17). Antropolojik çalışma, cinsel çeşitliliği ‘sapkın’ modellermiş gibi sunan zihinsel temellerinin altının oyulmasına da katkıda bulunmuştur (Rubin 2002:18). Kulick’in de belirttiği gibi, “seks”, antropoloji için yeni ya da tabu olmaktan uzaktır. Aksine, antropoloji incelediği insanların cinselliğiyle daima ilgilenmiştir (Kulick 2000:17).

Yine de biyolojik cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin antropolojik çalışmaların özellikle de “normatif olmayan biyolojik cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliğe ilişkin ilerlemesi ilişkin kurumsal zorluklar ve itirazlar olmuştur” (Boellstorff 2007:21).

Antropolojinin yüz yüze topluluklara odaklandığı göz önünde bulundurulduğunda, hem cins ilişkilerin antropologların dikkatini çekmesi sürpriz değildir. Bununla birlikte, batıda bilimsel olarak konunun marjinalleştirilmesi sebebiyle eşcinsellik hiçbir zaman ilgilenilen ana konulardan biri haline gelmemiştir(Herkma 2000:81). Yani, antropolojik çalışmalarda eşcinsellerin varoluşu için anlamlı bir bağlam kurulamadığı için, basitçe yok sayıldılar. Çünkü eşcinselliğin kavramsallaştırılması ve anlamlı bir bağlam kurulması için kullanılabilir hâkim değer dizgesi, bütünüyle heteroseksistti. Bu nedenle yüzyılın ilk yarısı boyunca, eş cinsel davranışa antropologların, imaları, belirsizlikle örtülü olarak kalmıştır ve bu kararda yatan neden, toplumu çevreleyen egemen söylemin eşcinsellikle ilgili referanslarıydı(Weston 1993:339).

Eşcinseller hastalar, günahkarlar ya da suçlular olarak damgalanıyorlardı ve bu sebepten tıp ve hukuk uzmanları dışında çalışmak için ciddi bir konu olarak görülüyordu (Kennedy 2002:94).1970’lerin başlarında bile, feminist antropoloji gibi bir alt dal, lezbiyenler ya da gey erkekler hakkındaki araştırmayı desteklemiyordu (Lewin ve Leap 1996:viii).

Vance, antropolojinin cinsellik incelemelerinde cesaret bir yana, yeterlilikten bile uzak bir alan olduğunu söyler. Ona göre, bir antropologun cinselliğe odaklanması, sadece yaptığı çalışmaya gölge düşürmekle kalmaz, araştırmacının motivasyonu ve karakteri ile ilgili şüphelere de yol açar (Vance 2005:15). Cinselliği genel olarak göz ardı eden antropoloji hem cins ilişkileri daha da ihmal etmiştir. Kenneth Read’in söylediği gibi “Birisi, bu örgüyü çözmeye çalıştığında, bir iplik karşı koyar.” Yani, eşcinsel davranış üzerine antropolojik araştırma büyük ölçüde, hala bilim dalının dolabının gizli yerine sevk ediliyordu (Kennedy 2002: 94).

Tarihçeye şöyle bir baktığımızda, yirminci yüzyılın başında, Ferdinand Karsch-Haack (1911) ve Edward Carpenter (1914) gibi, bazı masa başı antropologları hem cins aşk ve pratikler üzerine, zamanlarının bilimsel fikirleri içerisinde, mahcup bir tonda yazmışlardır. Onlar eşcinsel erkeklerin başka kültürlerde olduğunu göstermiş ve onların yaklaşımı çerçevesinde, sıklıkla üçüncü cinsiyet ya da erkek ve kadın arasında batıda varsayıldığı gibi, arada bulunan kimseler olarak resmediyorlardı. Bu erken dönem antropologlar, eşcinselliği, doğuştan gelen cinsel bir eğilim olarak görüyorlardı (Hekma 2000:82).

Bronislaw Malinowski, Ruth Benedict ve Margaret Mead gibi literatürde önemli antropologlar, cinselliği meşru bir araştırma sahası olarak görmüşler ancak, hem cins ilişkilere az ilgi göstermişlerdir (Blackwood ve Wieringa 1999:39).

İnceleme yaptığı Trobriandlıların, teşhircilik, oral ve anal erotizm gibi eşcinselliği de genel bir tabu olarak düşündüklerini söyleyen Malinowski (1992:344), incelediği kültürde, eşcinsellerin gülünç duruma düşürülüp, iğneleyici, komik anekdotlara malzeme olup ve böylelikle yalnız uygunsuz diye nitelenmekle kalmayıp son derece olumsuz eylemlerde bulunan kişiler olarak gösterildiğini yazar. Yerlilerden biri, Malinowski'ye şöyle der örneğin: *“Bizim köyümüzde hiçbir erkek ve hiçbir kadın böyle bir şey yapmaz.” “Hiç kimse dışkıya girmek istemez”*(1992:355). Sodomi Malinowski'ye göre; yerlilere son derece tiksindirici gelir, buna karşı tutumları antropologa göre şu sözden anlaşılabilir: *“Matauna ikaye popu (adam dışkıya giriyor).”, “rektum oyuyor”* . Bu yerli kültüre göre, bir cinsel sapma olarak düşünülen eşcinselliğe ilişkin olumsuz yaklaşımın nedeni, asıl olarak dışkıyla ilgili öğrenmeye bağlıdır(Malinowski:1992:340 ayrıca 357).

Malinowski, Trobriandlılar arasında eşcinselliğin varsa bile son derece ruhsal bir ilişki olduğunu düşünür. Bu kültür içerisinde, arkadaşlar birbirlerini kucaklayabilir, aynı yatakta uyuyup sarılabilir ya da kol kola dolaşabilir; bunlar geleneklerin izin verdiği davranışlardır İki erkek arasındaki böyle sıkı bir bağ için *“Lubaygu”, “arkadaşım”* sözcüğü kullanılır; ilgi çekici olan, bu sözcüğün erkekle kadın arasındaki aşk ilişkisini de anlatmasıdır (Malinowski 1992:356).

Mead ise, araştırma yaptığı sahada, mastürbasyon ya da eşcinsel davranış, gençler arasında ya da hala bekâr olan yetişkinler arasında görüldüğünde, “makul ölçülerde” ise göz yumulabilmektedir. Bazı genç erkekler ya da kadınlar yoğun eşcinsel bağlılıklar kurabilirler ama bunların geçici olduğu düşünülür. (Mead 1928:70,147). Gençlere özgü eşcinsellik ve mastürbasyon gibi cinsel dışavurumlar, sosyal ilgi ve bu yüzden sosyal kontrol alanının dışında var olurlar.Oysa Mead ‘in Samoan yetişkin yaşamının veçhelerine ne derecede odaklandığı net değildir.Bazı gerçekleri ıskalamış veya göz ardı etmiş olabilir.Çünkü araştırma yaptığı sahada var olan ve günümüzde, açıkça geçmişte olduklarından daha bilinen fa’afafines⁶¹ bu kültürde önemli bir örnektir. (Mageo 1998: 207-208)

Kültür ve kişilik ekolünden olan kişilerin perspektifine baktığımızda, eşcinsellikle ilgili kavrayışları, belirli bir toplumda bazı bireylerin “sosyal öncesi, eşcinsel doğalara sahip olabilirler ve Bu bireylere karşı tutumlar kültürler arasında değişiklik gösterir şeklindedir. Bir kültür saygısı olabilir ve eşcinsel bir “doğa”ya sahip bireyleri sosyal olarak onaylanan pozisyonlar yaratabilir, oysa diğer kültür bu bireyleri reddedebilir ve dışlayabilir (Weston 1993: 346-47). Kültür ve kişilik modeli sosyal inşacı yaklaşımlar gibi, toplum ve cinsellik arasındaki ilişkiyi vurgular bununla birlikte kültür ve kişilik ekolü eşcinselliğin bireylerin doğuştan gelen ve evrensel bir özelliği olarak farz etmesiyle bu yaklaşımdan ayrılır ve bu konuda özcü bir yaklaşımı benimser (Vance 2005:21).

Kültür ve kişilik ekolünden, Ruth Benedict’in vurgusu da bu doğrultuda ilerler. Bu bağlamda, toplum neyin kabul edilebilir ve neyin kabul edilemez inançlar ve tutumlar olduğunu düzenler. Eşcinsellik açısından, bazı toplumlar eşcinseller için sosyal olarak kabul edilebilir alanlar yaratırken bu bireyleri inkâr eder ve cezalandırırlar. Benedict, eşcinselliği evrensel bir özellik olduğunu bütün toplumlarda, bazı bireyler, bu özelliğe karşı eğilimlerini olacağını söyler (Benedict’den akt. Mead 1959: 268).

⁶¹ Bu kelime Samoan dilinde İngilizcedeki homosexual kelimesinin karşıladığı anlamı karşılayan bir kelimedir ve bu kültür içerisinde böyle adlandırılan kişilerde bulunmaktadır.

Antropoloji tarihinde önemli yer tutan kişilerden biri olan, Evans-Pritchard, Zande eşcinselliği ve heteroseksüel erotizmi üzerine malzemeler toplar.1920 'li yıllarda, bunu yayınlamaz. Antropologların bu notları okuması 1970'li yılları bulur (Lyons ve Lyons 2004:10). Evans-Pritchard "Sexual Inversion Among the Azande" makalesini gerçekleştirdiği alan çalışmasından kırk yıl sonra yayımlar. Bir başka etnograf Van Lier,1947'de Surinam'da alt sınıf Kreol kadınların arasındaki "mati" ilişkilerinin (hemcins ilişkilerin) içine girince durur ve sonra böyle bir çalışmayı gerçekleştirmesi desteklenmez. Evans-Pritchard gibi çalışmasının yayımlanması için kırk yıl bekler(Blackwood ve Wieringa 1999:40).Van Baal(1966) 1930'larda Papuan Marind-Anim üzerine çalışmasına başlamıştır, geride kalan, heyecan verici hem cins pratiklerini dinsel kozmogoniye yayılan incelemesini o da Pritchard gibi geç yayınlar (Hekma 2000:83).

1970'lerin başlarında, sadece iki antropologun –Sonnenschein ve Esther Newton- gey popülasyonu üzerine üretilen daha fazla sayıdaki sosyologtan sivrilenlerdir (Rubin 2002: 46). Sonenschein(1966) eşcinselliğin gerçekte bir bireysel olduğu kadar,bir grup fenomeni olarak oluştuğunu not eder (akt.:Rubin 2002:45). Sonenschein, hasta popülasyonunu temel alan, bazısı mahkeme emriyle terapide olanlar çerçevesinde eşcinsellik üzerine geçmiş verilerle tetkiklerde bulunarak, araştırmasını yürütür. Araştırmasının sonunda, eşcinsel alt kültürlere dikkat edilmesini tavsiye eder. Buna göre; insanlar arasında, en azından batılı kentsel gelenekte, eşcinsel davranış, kültürel olarak farklı gruplar ve yaratımların özel türlerinde açığa çıkar (akt: Rubin 2002:45).

Newton'un 1972 tarihli "Mother Camp" adlı eseri gerçek anlamda meseleyle doğrudan ilgili bir çalışma olarak; "female impersonator (kadın zenne)" üzerine bir monografi olarak, kendini gösterir. Kitap boyunca, modern batılı kentsel gey popülasyonunun etnografisi sunulmaktadır. Mother Camp daha çok profesyonel kadın zennelerin özelleşmiş alt grubuna odaklansa da, Newton'un gey topluluğunun yaşamlarıyla, sosyal yapıyla, ekonomiyle ilgili gözlemleri, kavrayışlı, orijinal ve etkileyiciydi (Rubin 2002:46).

1970'li yıllarda feminist teoride büyük bir değişim olarak nitelenen cinsiyet/toplumsal cinsiyet arasında ayırım yapan yaklaşımlardan sonra, özellikle 1990'lı yıllarda sosyal teoride yeni bir yönelim olarak, Foucault'nun çalışmasını temel alan, cinsiyet konusunda böyle bir ayırımın yapılmasının problematiği çerçevesinde, yaklaşımların ortaya çıktığı görülür. Bunlardan en önemlilerinden biri hiç kuşkusuz kuir teoridir. Foucault'nun queer kuramına katkısı, kimliklerin "bilginin tasnif edilmesi, düzenlenmesi" diyebileceğimiz, "iktidar" kavramından bağımsız düşünölemeyecek bir süreç içinde inşa edildiği yönündeki görüşüdür (Namaste'den akt: Delice, 2004:2). Annamarie Jagose (1996:81), tüm bu kısırılmışlık içinde Foucault'nun aynı zamanda iktidar, tahakküm, direniş noktalarına da değindiğinden bahsetmektedir. Foucault'nun "gücün olduğu yerde, direniş vardır; güçle eşdeğer ve kesinlikle onun çağdaşı bir direniş" sözlerine atıf yapan Jagose, tıpkı güç gibi direnişin de çoklu ve sabit olmadığını söyler. "Güç, keskin noktalarda durur, diğerleri arasında dağılır ve söylem içerisinde dolaşır. "Söylem" özel bir kavramla ilgili ifadelerin heterojen bir birleşimidir ve böylece anlamı hem oluşturur hem de onunla yarışır. Gücün yalnızca hiyerarşiye dayalı ilişkileri ayırdığı düşüncesine karşı çıkan Foucault, söylemin basit bir şekilde bir şey için ya da bir şeye karşı olmadığını, fakat sonsuz bir şekilde verimli ve çok değerli olduğundan bahseder". Böylece Jagose, Foucault'nun queer kuramının bağlama göre konumunu değıştiren, güç ilişkilerinin değışkenliğini göz önüne alabilen, son derece dinamik ve uyanık bir tür direnişin gerekliliğini vurgulamaya ittiğini söylemektedir.

Queer kelimesinin, kullanımı, 90'lı yıllarda Kuzey Amerika'da yaygınlaşmıştır. Kelime, sözlüklere bakıldığında, "tam ya da doğru olmayan" gibi anlamlarla karşılır. Cömert (2009:173) 'in belirttiğine göre, Queer kelimesi İngilizce'de "Bir terslik, bir acayiplik var bunda" ifadesinde kullanılırken kelime türü olarak bir sıfat görevini üstlenirken farklı kullanımlarıyla birlikte, zamanla isim olarak kullanılır hale gelmiştir. Bu sözcük argo anlamlarını da göz önünde bulundurduğumuz takdirde, yakın zamanlara kadar bir aşağılama, bir küfür olarak heteroseksüel olmayan bireylere karşı kullanılmıştır. Sokaktaki birine

“Queer”⁶² olarak seslenmek ya da bağırarak etkili bir hakaret biçimi olarak görülmektedir. Bunun kökeninde homofobik fikir ve tutumların izlerini açık olarak görebiliriz. Dil ve dilin içerdiği kavramların canlılığı ve kullanımlarındaki değişime açıklığına paralel olarak bu kelimenin anlamında da politik olarak farklılaşma yaratılmıştır. Siyahlar için kullanılan, negro kelimesinden devşirilmiş ve onları aşağılamak amacıyla kullanılan ,“nigger” terimi bu kelimenin yöneltildiği grup olan Siyahlar tarafından içerdiği olumsuzluğu boşaltılmış ve hatta tersine çevrilemek kullanıma sokulmuştur. Aynı ıslah etme (reclaiming) ,düzeltme durumunu, Queer kelimesinde de, gözlemlememiz mümkündür. Böylelikle, Queer kelimesi, bir politik muhalefeti ifade edecek biçimde kullanılmaya başlanmıştır. “Queer “kelimesi Türkçe’de garip, tuhaf, yamuk gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelime İngilizceye ise Almanca “çapraz kesen”, “transversal” anlamına gelen “quer”den geçmiştir (Yardımcı 2012). Günümüzde, Queer, bir şemsiye kavram olarak cinsel yönelim ve cinsiyet kimlikleri için kullanılmaktadır. Bu terim, batının kimlik politikaları çerçevesinde söylemden, ideolojilerden ve yaşam tarzlarından yola çıkılarak tipik olarak LGBT (lezbiyen, gey, biseksüel, transseksüel) etiketlenirilmiş toplulukları ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Heteroseksüel olmayan, heteronormativenin ve heteroseksizmin dışında yer alan ya da kadın ve erkek olarak kategorilendirilmiş ikili cinsiyet sisteminin dışında olan bireyleri ifade eder. LGBT topluluğu, Queer kelimesini ilk olarak “Queer ulusu (Queer nation)” olarak isimlendirilen, Mart 1990’da kurulan bir organizasyonda kullanmışlardır. Bundan bir kaç ay sonra, New York Gey Gurur yürüşünde “Queerler bunu okuyun” şeklinde bir pankartın varlığından söz edilir (Corber ve Valochi 2003:1–21).

Queer kuramının merkezinde de acayip, tuhaf, yamuk, anormal, iğrenç, aşağılık olana; normatif alanın dışında kalana; bu alanın dışında bırakılana; normu ihlal edene bir gönderme ve bu “kötüyü”, “anormali” yeniden anlamlandırma imkânı yatar. Olumsuz anlamlarla yüklenmiş bir kelimenin hem bir hareketin hem de bir kuramın adı olarak benimsenerek dolaşıma sokulmasının bizzat kendisi bile bu yeniden anlamlandırma çabasının bir işareti olarak okunabilmektedir (Yardımcı 2012; Cömert 2009). Yardımcı (2012) ayrıca, queer’den bir

⁶² Türkçe’deki “ibne” sözcüğü gibi.

“kimlikleşme” olarak bahseder. Yani, “ ben queerim” gibi bir ifade bu anlayışa göre doğru değildir. Yardımcı ve Güçlü'ye göre (2013:17) ise; queer kuramının merkezinde acayip, tuhaf, yamuk, anormal, iğrenç, aşağılık olana; normatif alanın dışında kalana; bu alanın dışında bırakılana; normu ihlal edene bir gönderme ve bu “kötüyü”, “anormali” yeniden adlandırma imkânı yatmaktadır.⁶³

Queer kelimesi bahsedildiği gibi önceleri bir aşağılama aracı olarak kullanılmaktaydı. Ancak tarihin bir dönüm noktasında, bir değişikliğe uğradı ve asla bir daha eski haline dönmedi. Bu değişiklik 1960'lı yılların Amerika'sında yaşanmıştır. Eşcinselliğin artık bir insan hakları konusu olduğuna dair genel farkındalık ve anlayışın artmaya başladığı bu yıllarda, ABD ve Avrupa'daki öğrencilerin, kadınların ve siyahların sürdürdükleri eşitlik, özgürlük, demokrasi mücadeleleri de bulunmaktadır. Genç ve aktivist eşcinseller de bu mücadelelere katılarak çeşitli etkinlikler gerçekleştirmiş ve medya yoluyla taleplerini duyurma imkânı bulmuşlardır. Bu mücadeleler bağlamında; Haziran ayı 1969 yılında New York'da eşcinsellerin uğrak mekânı olarak nitelendirilebilecek olan Stonewall Inn barına, polisler tarafından çok fazla baskın yapılmaktaydı. Eric Marcus'un literatürde ağırlığı olan bir sözlü tarih çalışması olarak Making History'de, Stonewall Inn'in polise rüşvet veren bir bar olduğunu ve bu barın rüşvet vermesinin sebebinin ise, gey ve lezbiyenlerin bu barı sıklıkla ziyaret etmesi olduğunu yazmaktadır (akt: Bayramoğlu 2011:387). Bunun nedeni de söz konusu olan dönemde eşcinsellerin ya da transların barlarda toplanması illegal sayılmaktadır. Ne ki; 27 Haziran 1969 gecesi, barda bulunanlar, polisin rüşvet almasına yummasına göz yummadıkları ve polisin kendilerine yönelik tavırlarına karşı çıktıkları için polis tarafından sözlü şiddetin yanında fiziksel şiddete uğrarlar, kimileri ise tutuklanırlar. Serbest bırakılıp barın önünde bekleyen bir grup kalabalık, polisin rüşvet almasını protesto etmek için bara doğru önce bozuk paralar daha sonra taşlar fırlattılar. Yaşanılan muameleye çok sinirlenen

⁶³Queer teorisyen Annamarie Jagose, “Queer Theory” başlıklı kitabında (1996:1) queer kelimesinin bir zamanlar en iyi manada homoseksüellerin argoda kullandıkları bir kelime, en kötü manada ise homofobik tacizi ifade etmede kullanıldığını belirtmektedir. Jagose'ye göre son yıllarda queer kelimesinin manasının değişmekle birlikte, kültürel anlamda marjinalleşen cinsel kimlikleri kaplayan bir şemsiye işlevi gördüğünden bahsetmektedir.

insanlar barı ateşe verdiler. Bir süre sonra takviye polis ekibi gelir ve kalabalık dağılır.

Ancak, eşcinsel, trans ve biseksüel bireyler ertesi gün daha kalabalık bir şekilde Stonewall Inn'in önüne geldiler ve olanları protesto ettiler. Çeşitli sloganlar attılar. Bir sonraki gün ise beş yüz kişi toplantı ve polis baskınına protesto etmek amacıyla Christopher Street boyunca "Onur Yürüyüşü" düzenledi. Bu yürüyüş, ilk Gay Pride ya da Türkiye'deki karşılığıyla ilk Onur Yürüyüşü olarak tarihe geçer.

İlk kez eşcinsellerin bu karşı çıkışı, duruşu ve kendilerini göstermeleri queer'in tarihinde çok önemli bir yer tutmaktadır. Önceleri görünürlükleri bilinmeyen, bilinse dahi görmezden gelinen, Stonewall Inn örneğinde olduğu belli şartlar altında sosyalliklerini dahi yaşamayan bu bireylerin, başlattıkları eylemleri sayesinde medyada görünürlük oranları arttı. Daha fazla insan tarafından görülerek ve duyularak saklanmayacaklarını açıkça ifade ettiler.

Queer Nation, queer'i sahiplenen bir oluşum olarak görülmelidir. 1990'lı yıllara gelinceye değin, queer'den elbette bahsedilmekteydi ancak Queer Nation sayesinde kurumsallaşma ve profesyonelleşmesinin adımlarının atıldığını söylemek mümkündür. Queer Nation, queer'in yukarıda da bahsedilen, eşcinselleri aşağılamak ve ötekileştirmek için kullanılan tüm olumsuz kelime anlamlarını bilinçli olarak sahiplenmiştir. Queer politikalarının benzerliği değil, farklılığı esas alan, asimilasyona daima karşı çıkan 'normal görünme ve davranma' fikrini protesto eden ve adeta 'sapkınlık' ithamını bilinçli olarak kucaklayan tavrına işaret etmektedir. Mottoları; "We're here, we're queer, get used to it (Buradayız, queeriz, buna alışın)" şeklindedir (Delice 2004:2).⁶⁴

⁶⁴ Queer Nation'ın "Queeriz-Buradayız!" başlıklı bahsi geçen manifestosu L.S. Darıcıoğlu'nun çevirisiyle şu şekildedir (2013:27) :

"Bize cinselliğin, şehvetin ve duyguların tek biçimi olarak heteroseksüelliği dayattınız. Oğlanlar kızları sever ve kızlar oğlanları. Sizin aşktan anladığınız, dinin buyruklarınca, bedenlerin üremesiyle kısıtlanmış; bizim evrenimiz ise arzular, hazlar, sevgiler ve yıldızlarla dolu. Queer nefretini, farklılığa nefreti yaymaya son vermediniz. Bizi yaktınız, kapattınız, avladınız, sürdürdünüz, gazladınız, ihbar ettiğiniz, deli ilan ettiniz, üzerimize dersler verdiniz, gettolaştırdınız, kobay kıldınız, yadsıdınız ve kanıtladınız, test ettiğiniz, görmezden geldiniz ve bizlerden nefret ettiğiniz. Heteroseksizminiz öfkemizi büyüttü, isyanımızı besledi. Nefretiniz aşklarımızı daha da güzelleştirdi. Bugün ve hiçbir zaman, ne sizin cinselliğinizi, ne normalliğinizi, ne sıkıcılığınızı, ne

Queer Nation, farklılıklarıyla gurur duyduklarını belirterek, öteki olmayı ve dışarıda kalmayı tercih ettiklerini vurgulamaktadır. Grubun karşı çıkışının en önemli sebeplerinden biri toplumun ve düzenin AIDS'e olan yaklaşımıdır. Toplum tarafından uzun seneler boyunca (ve hala) AIDS bir eşcinsel hastalığı olarak lanse edilmiş, AIDS'in başlıca müsebbibinin eşcinsel olmak olduğu yönünde çeşitli yayınlar medyanın aracılığıyla da yapılmıştır(Corber ve Valochi 2003:1–21).

Bu tür yaklaşımlarla birlikte toplumun eşcinsellere bakış açısı, Queer Nation'ın katkılarıyla bir nebze de olsa farklılaşmıştır. En azından görünmeyeni, göz ardı edileni göze sokma çabaları, toplumun kendilerine affettikleri olumsuzlukları kendi lehlerine çevirmeleri açısından önemli bir yere işaret etmişlerdir(Corber ve Valochi 2003:1–21).

Bir kimlik politikası olarak, gey ve lezbiyen daha sonrasında LGBTİ hareketi; bu kimliklerin inşasında bu kimliklerin sahiplerinin kendi kimliklerini özcü bir zemin ve çerçevede kimliklerini inşa etmeleri ve bu doğrultuda politikalar üretmesi ile karakterize edilmişlerdir. Bu hareketin kendini oluşturduğu zeminle, Queer kuramı ve hareketi arasında, farklılıklar bulunduğunu tespit etmek gerekir. Bu teorinin temel argümanı, kimliklerin herhangi bir 'özden' kaynaklanmayan, kurgulanmış yapılar olduklarıdır. Bu durumda, Queer oluşumunu, sınırlarını hiçbir zaman tam olarak kesinleştirmek, durağanlaşmak istemeyen bir oluşum olarak, kavranılması olasıdır. Bu temel Queer'in diğer oluşum ve hareketlerden ayırım noktasını ortaya koyar. Queer'in temelinde yer alan kararsızlık ya da belirsizlik, kendilerini Queer olarak tanımlayan kişilerin bu konuda çelişki yaşamalarından, bir karara varamamalarından değil, böyle bir karara varmak istememelerinden kaynaklanmaktadır (Cömert 2009:174).

akıl hastalıklarınızı, ne de tahakkümü besleyen bir erkek egemen, ırkçı kapitalist sisteminize entegrasyonu istiyoruz. Size entegre olmamız tutkularımızdan vazgeçmemiz demektir. Bizi bastıranları taklit etmeyeceğiz. Ne imajlarınız, ne klişeleriniz, ne potansiyel zevkleriniz, ne de tüccarlarınız bizi ilgilendiriyor. Aşklarımız ve duygularımız normalleştirilemez, bedenlerimiz pazarlanamaz. Bizleri kapitalinizin içinde pazarlayamazsınız. Bizleri yönetemezsiniz”.

Böylece, Queer teori, kendini 'ne olduğu' olarak tanımlama çabasına gitmez. Ne ki, bu teori 'neye karşı olduğuyla' kendini ortaya koyar. "Normal olanın ne'liğini", normallığı kuran normların kuruluş ve işleyiş mekânizmalarının sorgulanmasını kendine amaç edinir. Cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim ve cinsel pratiklerle ilgili her tür belirli tanımlamalara, özellikle olumsuz olanlarına ve etiketlemelere, karşı durur. Böylelikle, kimliklerin ve özellikle de; cinsel kimliklerin, üzerine kurulan her tür kategoriye karşı, muhalif bir duruş sergiler. Toplumsal cinsiyet düzenlemelerinin de içinde bulunduğu (kadınlık/erkeklik olarak) ikili düşünce yapılarına, bu yapıların beraberinde getirdiği uyumluluklara (bir kadın, eğer kadın gibiyse bir erkeğe arzu duyar) karşı, cinsiyet/toplumsal cinsiyet/cinsel yönelim 'kimliklerinin' hiçbirinin "doğal" olmadığını ve bu nedenle de doğallaştırılarak açıklamaya gidilmesinin mümkün olmadığını iddia eder. Aksine, bütün bu düzenlemelerin ve kimikleşmelerin, tarihsel, kültürel ve toplumsal olarak kurulduğunu, onların birer ürünleri olduğunu ve dolayısıyla da iktidar ilişkilerinden yalıtılarak düşünülmemeyeceğini savunur. Bu doğrultuda Stevens'in değerlendirmesi son derece anlamlıdır. Ona göre "Queer teori, radikal potansiyeli ve queer aktivizmin öfkesini muhafaza etmeyi ve lezbiyen-gay kimliklerinin aptallaştırıcı düz-kılıf olarak algıladıkları şeyden kaçınmayı hedefleyen" (Stevens 2011: 112-113) bir teşebbüstür. Bu bağlamda, yaklaşımın başlıca problemleri cinsel kimliklerin inşası, bu kimliklerin düzenlenmesi ve bu kimliklerle özdeşleşmelerin, kendini tanımlamanın tek bir bireyi nasıl belirlediği ve bu belirlenimin kısıtlılığı etrafında yoğunlaşmaktır.

Muñoz, bu bağlamda Queerness (Kuirlik) meselesini tartışırken, onun bizi olumsuz romantizmin ve şimdide uğraşıp didinmeden öteye sevk eden bir arzu

olduğunun altını çizer(Muñoz 2009:1).Dolayısıyla “Kuirlik” mefhumu, bir şeylerin eksik olduğu bu dünyanın yeterli olmadığını bize hissettiren şeydir (Muñoz 2009:1)

Queer kelimesini, benimseyen kişiler politik muhalif kimliklerin, altını çizmek amacıyla kendilerini, cinsiyetlerden ve cinsel yönelimlerden ayrı olarak şekilde kullanmaktadırlar. Queer olduğu iddiasını taşıyan bireyler, bu adlandırmanın altında heteroseksizme ve heteronormativiteye karşı politik bir tutum sergilerler ve bu duruma karşı bir taraf alırlar. Judith Butler'ın da belirttiği gibi “sabitlenmemesi gereken, akışkan ve gezen” bir kavram olan queerin belli bir tanımlamaya ihtiyacı yoktur. Onu tanımlamalar içerisine hapsedmek, queerin amacına ve ruhuna aykırıdır. Bir queer kuramcısı olan Michael Warner'ın (2013) şu ifadelerine yer vermektedir: “Queer kuramın çekiciliği, kişinin söylemek istediği şeyin ötesine geçmesinde yatmaktadır”. Dolayısıyla queer, yapısı ve savunduğu şeyler açısından belli anlamlara asla hapsedilememektedir. “Akışkan” bir yapıya sahip olması, onun bir çerçeve içine oturtulmasını engellemektedir.

Queer teriminin akademide, ilk kullanan kişinin, Teresa de Lauretis olduğu yaygın olarak kabul edilmektedir. Lauretis(1991:4) Queer kavramına cinsiyet araştırmalarında süre giden serüvene “yeni bir ufuk, cinselliği düşünmek için yeni bir yol” olarak yaklaşmaktadır. Queer kuramın tanımlayıcı özelliklerinden biri, başka bir söylemsel ufuk, cinselliği düşünmek için, başka bir yol üretmek amacıyla, gey ve lezbiyen kategorilerine dayalı, kimlik politikasının yeniden oluşturulma çabasıdır (de Lauretis 1991:iv). Eve Kosofsky Sedgwick, Adrienne Rich, Diana Fuss ve Judith Butler tarafından 1990'larda “Queer teori” terimini kullanarak akademiye bu tartışmaya davet eden isimlerdir. Eve Kosofsky Sedgwick's “Closet (dolap olarak Türkçe'ye çevrilebilir) 'in Epistemolojisi” ve David Halperin'in “Eşcinselliğin Yüzyılı” Queer teori üzerine yazılan sayısız çalışmaların ilklerini oluşturur (Warner 1993:23). Kuir teori, eşcinselliği, toplumun ve toplumsal analizin merkezine yerleştirir. Eşcinsel topluluğun baskı altında olmasını ve kendini ifade edişini açıklamaya çalışmaktan çok arzuyu, davranışları, toplumsal kurumları ve ilişkileri (yani kişinin ve toplumun

kuruluşunu) şekillendiren bir bilgi/iktidar ilişkisi olarak hetero/homoseksüel öğelerin analizini yapmaktadır(Seidman1996). Konuyla ilgili bir diğer önemli bir figür olan Sedwick (1993:8) queer kavramını şöyle açıklar:

Kuir, imkânların, açıklıkların, üst üste binmelerin, uyumlulukların ve uyumsuzlukların, kaymaların, fazlalıkların birinin cinsiyetinin kurucu öğelerinin anlamında, birinin cinselliğinin monolitik anlamına gelemes yapılmaz(yapılamaz) açık iç içe geçmeye refere edebilir.

Bir başka tanıma bakacak olursak; Jagose ilgili eserinde, kuir şöyle tarif eder:

...bu işaretler (jestler) ya da analitik modeller kromozomal cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsel arzu arasındaki iddia edilen istikrarlı ilişkilerdeki tutarsızlıkları abartan(dramatize eden) istikrarın bu modeline direnen-köken olarak heteroseksüelliği vurgulayan, daha düzgün olduğunda etkisi –kuir cinsiyet, cinsiyet ve arzu arasındaki uyumsuzluklara odaklanır (Jagose 2002:3).kuir, her zaman, inşa halinde kimlik, sürelik oluşun, yeri, kendi negatifiğinde ütöpik, kuir teori bükür sonsuzca gerçekleşmeye karşı ki onun gerçekleşmesi imkânsız kalır(Jagose 2002:131).

Judith Butler'ın çalışma, "Taklit ve Toplumsal Cinsiyet'e karşı Durma" eserinde (2007:12), Queer'ı bir kimlik olarak ele almaz. Bunun yerine bu hareketin, kimliklerin sürekli sorgulandığı, normal ve anormalleştirilmediği ve kimliğin akışkanlığını ifade eden bir düşünce olduğunu belirtir. Butler bunu şöyle ifade eder: "Bu, belli politik durumlarda lezbiyen sıfatı ile bulunmayacağım anlamına gelmez. Fakat bu göstergenin daima belirsiz olanı göstermesini isterim" ifadeleriyle kendini 'lezbiyen' olarak tanımlamanın heteroseksüelliğin hegemonyasına karşı çıkma anlamında önemli olduğunu ancak "lezbiyen" olarak tanımlamanın aynı zamanda sabit bir kategoriye işaret etmemesinin ve akışkanlığı engellenmemesinin de gerekli olduğunu savunur. Cinsel kimliklerin inşa edilen, değişken, belirsiz, çoklu ve parçalı olduğuna dair bir bilincin geliştirilmesinin önemini ifade eder. Aksi takdirde, cinsel kimlikler zorunlu olarak heteroseksüelliğin hegemonyasını sürdüren oluşumlar halini alırlar ve aynı hegemonyayı yeniden üretir bir hale gelirler. Butler, ayrıca "Queer"ın de tanımlanmaya, sabitlenmeye yanaşmayan, daima tartışılan ve sorgulanan bir çarpışma alanı olarak kalması gerektiğini ifade eder. Teorinin ayrımsalcılığını bu çerçevede tanımlar. Bu bağlamda Queer teori bir anlamda sabit ve mutlak tanımlanan tüm kimlikleri sorgulamak anlamını ifade eder. Sabit ve mutlak

kimliklerin inşası beraberinde bu kimliklerin hegemonya yaratmaya başlamasına neden olur. Böyle bir hegemonya ise bireyleri baskılamayı ve sınırlamayı kendine görev edinir. Onun önerisi, toplumsal cinsiyet nosyonunun reddedilip yerine feministlerin bu nosyonların doğallaştırılmış yapılarını ortaya sermek için çalışmaları gerektiğidir. 2010 yılında “Homofobi Karşıtı Buluşma” etkinliklerine katılmak için Türkiye’ye gelen Judith Butler, “Queer Yoldaşlığı ve Savaş Karşıtı Siyaset” başlıklı bir konuşma yapar. Bu konuşmasında Butler queer kavramının neden önemli olduğuna değindi. İlk olarak toplumsal cinsiyetleri ve cinsellikleri ne olursa olsun, homofobi ile kavgası olan herkesi bir amaç için bir araya getirmesi ve kimikleştirmeyen bir ittifakı betimlemesi sebebiyle queeri önemli gördüğünü belirtti. İkinci olarak ise şunları söyledi: “Queer bir kimlik değildir. Bir anlamda kimliğin imkânsızlığıdır. Her türlü kimliğin yoldan çıkarılıp saptırılması, ezber bozacak şekilde ‘tuhaflaştırılmasıdır’. Bu yolla kimliğin – her türlü normatif kimliğin – kurucu olduğu kadar baskıcı ve dışlayıcı gücünü de etkisiz hale getirmektedir” (Durudoğan 2011:88).

Hardt ve Negri de Çokluk eserlerinde kuir siyasetinin toplumsal bedene alternatif biçimler oluşturarak iktidara karşı yeni direnç modelleri geliştirmenin imkânını tartışırlar. Hardt ve Negri, kuir performativitenin isyan ve bedensel direniş biçimine dönüşümünü izah ederler(Hardt ve Negri,2011:219) :

Cinsiyetin de diğer toplumsal bedenler gibi gündelik performanslarla üretildiğini ve sürekli yeniden üretildiğini kavramanın siyasi anlamı, farklı bir performans sergilememizin, mevcut toplumsal bedenlerden kurtulup yeni toplumsal biçimler oluşturmamızın mümkün olduğudur. Kuir siyaseti, bir tür kolektif isyan ve yaratım projesinin mükemmel bir örneğidir. Bu siyaset aslında eşcinsel kimliklerin tasdik edilmesine değil, genel olarak kimlik mantığının yok edilmesine denk düşer.

Gelinen noktada, kuir çalışmaları ile antropolojinin dayanışma ve işbirliğinden bahsedebiliriz. Her iki alan da birbirlerine olumlu katkılar sunmaktadır. Boellstorff da, (2007:27) bu alandaki etnografi çalışmasının “süre giden teknolojik dönüşüm ve sosyoekonomik eşitsizlik kontekstlerinde sosyalliğin ve bireyselliği kavrayışlarını yeni antropolojilerin nasıl şekillendirdiği hususunda önemli bir rol oynadığını” ifade ederek bu birlikteliğin önemini altını çizer. Weiss (2016:634) da yakın tarihli makalesinde bu birlikteliğin önemini “kuir

Çalıřmaların ve kuir antropolojinin “farklı” arzuya, dūřūnceye, tahayyūle olanak veren ūtopik dūnyaların dūřū hakkında olduklarını” yazarak dile getirir.



3.MEKÂNIN CİNSİYETİ

3.1.MEKÂN: BİR TANIM SORUNU

Cinsiyet tanımlarıyla, ilişkilerin zaman ve mekân içinde değiştiğini söylemek, bu tanım ve ilişkilerin “yer”le yakından bağlantılı olduğunu, toplumsal koşullarca tayin edildiğini de görmeyi gerektirir. Massey’in vurguladığı gibi, toplumsal cinsiyet, coğrafi olanın üretiminde, derinden etkilidir (Massey 2001:177). Yani, mekân hem doğrudan ve hem de dolaylı olarak, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin özgül sosyal inşasıyla doğrudan bağlantılıdır (Massey 2001:2). Ayrıca, cinsiyet ilişkilerinin yeniden yapılandırılmasının niteliği, sosyo-mekânsal yapının, değişken doğasını hem yansıtır hem de etkiler (Alkan 2009:13). Çalışmamız açısından, kritik kavramlardan biri olan heteroseksüelliğin, toplumsal cinsiyet için, düzenleyici bir kurum ve ideoloji olarak, aile, iş yeri ve devlet gibi toplumun her düzeyindeki bütün sosyal kurumların gidişatına yön verdiğini (Ingraham 1996:187) ve mekânın tasarımı ve inşası temelinde de önemli etki ve yönlendirmelerinin mevcut olduğunu belirtebiliriz. Bu bağlamda, Knopp’un (1992) belirttiği gibi, mekân nosyonu ile cinsel yönelimler, cinsel pratikler ve cinsel kimlik oluşumu arasındaki bağların vurgulanması önemlidir. Kısaca, Colomina’nın da altını çizmiş olduğu gibi, mekân konusu zaten cinsellik konusuna yazılıdır (Colomina 1992:ii). Cinsiyetlerin toplumsal düzlemde görünürlüğü, cinsiyet kimliğinin toplumdaki yeri, önceliği, cinsiyet rolleriyle, “erkeklik”, “kadınlık”, “kuirlik” tanımlarının, mekânsal ayrışmalar ve mekânla ilişkilerde tezahür eder.

Bu temelde, öncelikle, mekân kelimesinin anlamını, çeşitli tanımlar çerçevesinde görelim, sonrasında mekân ve cinsiyet arasındaki bağlar tartışmasını, farklı boyutlarıyla derinleştirelim.

“Mekân” kavramı; insanın yerde, yerin derinliğinde ve uzaya doğru tüm çevresini üç boyutlu olarak kaplamasını temel alan fiziksel koşulların ötesinde, çok daha geniş bir anlama sahiptir. Mekân, içine psikolojik, toplumsal ve ekonomik anlamların katılmasıyla, sadece fiziksel bir anlam taşımaktan uzaklaşmıştır (Tümertekin ve Özgüç 2002:65). Dolayısıyla, mekân, sadece fiziksel üretimin araçlarıyla değil, o toplumu ve o kültürü kuran, oluşturan ilişkiler

örüntüsüyle anlamlandırılabilir.⁶⁵ Mekân, temel olarak, toplumsal olayların üzerinde vuku bulduğu, gerçekleştiği, sosyallikler alanıdır.⁶⁶ Mekân üzerinde yoğun çalışmalar yürüten Massey (2001), sosyal pratiğin doğası gereği mekânsal olduğunu belirterek, sosyalin ve mekânsalın ayrılmazlığını önerir. Bir başka ifadeyle, Massey (1992:12) mekânın farklı biçimlerini bağımsız bir varlık değil, toplumsal yapıların belirlediği birer ürün olarak tanımlar. Cresswell'e (2004:11) göre, "mekân", insanların öyle ya da bir başka türlü, ilişki kurdukları, değiştikleri, bağlandıkları yerlerdir; anlamlı konumlardır. Mekânlar, dünyayı anlamının, bilmenin ve görmenin bir yoludur.⁶⁷ Bu bağlamda, mekân konusunda, antropoloji için en önemli gelişme, araştırmacıların kültürün maddi ve mekânsal boyutlarına dikkatlerini vermeleriyle sınırlı olmayan, mekânın sosyo-kültürel teorinin, temel parçalarından biri olduğu kabulüne vurgularını arttırmalarıdır. Uzun sözün kısası, antropologlar kendi kültür kavrayışlarını, mekânsallığı katarak yeniden düşünmüş ve yeniden kavramsallaştırmışlardır

⁶⁵Mekânı, merkeze atan literatüre göz attığımızda, tarihsel süreç içerisinde mekân üzerine çeşitli fikirlerin ortaya atıldığını, çeşitli tartışmaların yürütüldüğünü görürüz. Heidegger, Lefebvre, Foucault, Deleuze, De Certau, Jameson, Harvey ve Soja gibi düşünür ve araştırmacıları temel kurucu örnekler olarak sıralayabiliriz. Bu kişilerin ve tabii ki başkalarının, mekân-toplum ilişkilerini sorgulamaya başlamalarından bu yana, mekânın kendi başına mutlak bir varlık olmadığı, buna karşılık toplumsal ilişkiler tarafından yapılandırıldığı konusunda genel bir kanı olduğu görülmektedir (Massey 2001:5). Artık, mekânın toplumsal bir üretim olduğu kadar toplumun da mekânsallığının olduğu fikri gündeme gelir. Sonrasında, yani 1980'lerin ileri dönemlerinde "mekânsal dönüş" kavramı telaffuz edilmeye başlanmıştır.

⁶⁶Konuyla ilgili, bir tanım vermek gerekirse; Yırtıcı (2005:1); mekânın sosyalliğini "Sosyal mekân, sadece fiziksel üretimin araçlarıyla değil, o toplumu kuran ilişkiler örüntüsüyle anlamlandırılabilir. Mekânın üretimi ve tüketimi toplumsal örgütlenmenin ve bu örgütlenmenin sosyo-ekonomik ve politik kriterleri çerçevesinde gerçekleşir" olarak tanımlar.

⁶⁷Misal olarak, bu anlam taşıyıcı mekânlardan biri içinde doğduğumuz, büyüdüğümüz, yaşam sürdürdüğümüz evlerdir. Dünyayla ilk tanıştığımız ve yaşamımız boyunca farklı deneyim ve anlamlara sahip olduğumuz evler, mekânlar olarak bizi çevreler ve türlü imge ve izlerle kendimizi kurduğumuz mevkilerden en önemlilerinden biri haline gelir. Bachelard, "Mekânın Poetikası" kitabında, gördüğümüz ilk dünya olarak evi, diğer mekânları anlamamızı sağlayan birincil mekân olarak anlatır. Bunu şu satırlarla ifade eder (Bachelard 2013:34): "*Çünkü ev, bizim dünyadaki köşemizdir. Çok kez söylendiği gibi, ilk evrenimizdir. Ev, gerçek bir kozmozdur. Kelimenin tam anlamıyla bir kozmozdur. Kendi içselliği içinde ele alındığında, en mütevazı ev bile güzel değil midir?*" içinde yaşanmış bir ev, atıl bir kutu değildir. İçinde oturlan mekân geometrik mekânı aşar (Bachelard 2013:78).

(Low ve Zuniga 2003:1). Örneğin antropolog Auge, antropolojik, “yer”in üç ana vasfa sahip olduğunu belirtir. Buna göre; “yerin” (mekân olarak okuyalım) kimlikleyici, ilişkisel ve tarihsel olma özellikleri vardır (Augé 1997:59). Bu özelliklerin diyalektiğini düşünmek bize, mekânı anlama hususunda yol gösterici olur. Ne ki, bununla birlikte, her toplum ve her kültür, iktidar ilişkilerini korumayı ve değiştirmeyi hedeflerken mekân üzerinde bir denetim kurmayı amaçlamıştır. Mekânı maddi ve nesnel bir alan olarak değil de, çeşitli iktidar ilişkilerinin ve öznelliklerin mekânın üretiminde ve düzenlenmesindeki rollerinin incelenmesine önem verilir.

Mekânı, toplumsal eyleycilerin etkinlikleriyle yeniden yapılanan, yeniden üretilen ve dönüştürülen bir şey olarak düşünürsek; toplum içindeki aktörler, nesnel ve öznel deneyimleriyle mekâna birçok anlam yüklerler ve onu yeniden tanımlarlar.⁶⁸ Mekânlar haritalardaki konumlardan daha fazla bir şeydir. Farklı insanların, onları deneyimlemeleriyle değişen anlamlarıyla birlikte kültürel tasarımlardır (Hodge 1995:43). Kent konusunda önemli çalışmalara imza atmış LeFebvre mekânın sosyalliği üzerine çok düşünmüştür. Lefebvre, bize toplumsal olarak üretilen mekân ve çeşitli katmanlarda toplumsal yaşamla mekânsal görünüşleri hakkında aydınlatıcı bilgiler verir. Ona göre; mekân bir şey olmasa da, şeyler (nesnel ve ürünler) arasındaki ilişki kümesidir (LeFebvre 2014:108) ve mekân asla boş değildir; daima bir anlamı vardır (Lefebvre 2014:173) Keith ve Pile mekânın bu konumunu şöyle ifade ederler:

(...) gündelik yaşamın coğrafyasında göze kolay görünmeyen bir dizi politik ve ideolojik öge yer almaktadır. Mekânsal pratikler hiçbir zaman ‘tarafsız’ değil, her zaman belirli bir ideolojinin taşıyıcısıdır. Mekân politiktir; çünkü toplumdaki eşitsiz güç ilişkilerinin bir aracı ve örtülü bir ifadesidir. Mekân politiktir; çünkü toplumdaki eşitsiz güç ilişkilerinin bir aracı ve örtülü bir ifadesidir. Mekân toplumdaki çelişkilerin normalleştirilip sıradanlaştırıldığı gündelik yaşamın içinde eritildiği alandır (Keith&Pile 1993:235).

⁶⁸Bu noktada, Heidegger’in(1971), mekân anlayışını hatırlamak faydalı olabilir. Ona göre; mekân içinde yaşayanlar tarafından algılanan ve değerlendirilen düzlemdir, ufuktur ve yaşamın sürmesinde, gerçekleşmesinde zaman kadar vazgeçilmezdir.

Mekânlarla ilişkiler, dâhil etme ve dışarıda bırakma pratikleriyle de biçimlenir. Bunlar güç ilişkilerinin mekânsal tezahürleri şeklinde karşımıza çıkabilir. Mekânsal içerme ve dışlama pratikleri ve bu mekânsal dışlanmaya karşı yeni mekânlar edinme veya o mekânlar üzerindeki ısrar ve mücadele, bu güç ilişkilerinin doğrudan yankılanmalarıdır. Bu sınırları cinsiyet üzerinde düşündüğümüzde, Massey, mekânlar üzerinden çizilen sınırların toplumsal cinsiyeti şekillendirmek, kontrol etmek adına önemli bir yerde durduğuna dair vurguda bulunur. Duncan 'da (1996:5) Massey'in benzeri bir açıklamayla; toplumsal ilişkilerde olduğu gibi, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin özellikle mekânlar aracılığıyla kurulup müzakere edildiklerini ve kendilerini mekânsal örgütlenmelerin içlerine gizlediklerini söyler. Mekânın toplumsal cinsiyetlendirilmiş inşa süreçleri; erkek ve kadın kategorileri ve heteroseksüel olan ve heteroseksüel olmayan kategorileriyle yakından ilişkilidir. Toplumsal yaşamdaki erkek/kadın, karşıt cinsel/eşcinsel gibi hiyerarşiler ve bu hiyerarşilerin tecrübe edilmesi mekân düzenlenmesine yansımaktadır.

Deneyim, mekânın anlamının merkezinde yer almaktadır.⁶⁹ Benjamin (2002:98), Pasajlar eserinde, bu durumu "bir mekânda yaşamamanın, orada izler bırakmak olduğu" şeklinde dile getirir. Deneyim meselesiyle ilgili başvurduğum bir diğer isim olan, de Certau (2009:217) için ise, mekân eylemler tarafından üretilirken, yer, üzerinde eylemlerin meydana geldiği boş bir sistemdir. De Certeau'ya göre, bir "yer" (place) kullanıldığında mekâna (space) dönüşür. Bu dönüşüm stratejiler ve taktiklerle biçimlenir. Örneğin; de Certau'ya göre sokak, üzerinde yürüyen yayalar vesilesiyle bir mekân halini alır (a.g.e. 2009:217). Kısaca, bu anlayış çerçevesinde, insanın yaşayabileceği her yeri mekân olarak göremeyiz, bir yerin mekân olabilmesi için insanın yaşaması gerekmektedir. İnsanın bir tecrübeye sahip olması gerekmektedir. İnsanın toplumsal olarak dönüştürdüğü ve kültürünü yansıttığı yerler mekân olarak adlandırılmaktadır. De Certau'ya (2009)

⁶⁹Soja (1996:80) da, bu bağlamda, "Postmodern Coğrafyalar" eserinde, mekânı, "anlamının, organizasyonunun, dönüşümün, sosyal deneyiminin ürünü olmasıdır" şeklinde vurgular.

göre, tüm öyküler seyahat öyküleri, mekânsal pratiklerdir.⁷⁰ Bu mekânsal pratikler ve mekân deneyimleri, çocuklar, kadınlar, alt sosyal sınıftakiler, azınlıklar vb. gibi farklı gruplar için oldukça farklı olabilir. Bu mekân ve mekânlar, içinde yaşadığımız ev, kendimize ait odamız, aylak aylak dolaştığımız caddeler, bulduğumuz cafeler, bir şeyler içip arkadaşlarla konuştuğumuz barlar, film izlemek için gittiğimiz sinemalar, her sabah gitmek zorunda olduğumuz iş yerleri, eğitim gördüğümüz okullar ve üniversiteler v.s. olabilir ve hepsinin kendine ait farklı farklı anlatıları bulunmaktadır.

Mekân, aynı zamanda modern toplumlarda, kapitalist üretim tarzında toplumsal ilişkiler sonucu üretilen bir nesnedir ve toplumsal iktidar mücadelelerinin de baş aktörlerinden biridir. LeFebvre'e göre, kapitalist modernlik, gündelik yaşamla (genel metalaşma dolayısıyla, işte ve nesnelere standardizasyon) homejenliğin artışı ve aynı zamanda, sosyal farklılıkların genişlemesi ve derinleşmesi (sınıf, 'ırk', toplumsal cinsiyet, yaş, v.b. hiyerarşik farklılaşmaların yoğunlaşması) eğilimleriyle karakterize olmaktadır (LeFebvre 1984:204). Tam da bu noktada, Lefebvre, mekânın "toplumsal bir ürün" olduğunu yazar (2014:56). Lefebvre, "Mekânın Üretimi" adlı eserinde, mekânın hem sosyal sınıflandırmalar üreten, hem de üretim aracı olarak işleyen özelliğine dikkatleri çeker (2014:190-191). Bir toplumsal mekân yoktur, fakat birden çok toplumsal mekân, hatta sonsuz bir çokluk vardır; dolayısıyla, "toplumsal mekân" terimi sayılabilir olmayan bir kümeyi belirtir (Lefebvre 2014:111).⁷¹ Farklı sınıfların, farklı grupların yansımalarını ifade eden çoklu toplumsal mekânlardan bahsetmemiz gerekir.⁷² Lefebvre bu nedenle, toplumsal mekânın sabit ve

⁷⁰Lefebvre(1996), de Certau'nun (2009:97-98) yürüyüş metaforuna benzer bir biçimde, mekânın (kentlerin) bir ritm-analizini önerir. Bu tempoyla, sesle, düşünceler ve mekânda hareket halindeki bireyin izlenimleriyle ilişkili bir durum odak noktası haline gelir.

⁷¹Harvey de, Lefebvre'ye paralel olarak, sosyal pratikten bağımsız evrensel bir alan/mekân dili olamayacağını ifade eder (2007:323). David Harvey için mekân; "varlıkbilimsel(ontolojik) bir kategori değil, insanı biçimlendiren ve onun tarafından biçimlendirilen toplumsal bir boyuttur" (Harvey 2003: 11). Bu nedenle de, bir kez mekânın ne olduğunu anlar ve onu göstermenin yollarını bulursak, o zaman insan davranışları anlayışımızı genel bir mekân kavramının içine oturtup, kentsel olguların analizine girişebiliriz (Harvey 2003: 19). Mekân kavramını incelemek, aynı zamanda mekânın ne olduğunu anlamının ve onu göstermenin bir yoludur.

değişmez olmayıp hep yeniden tasarlandığına işaret eder. Ona göre; “sosyal mekân ne özne ne nesnedir, ama tarih, toplum ve kültürün elle tutulamayan sonucu olarak ortaya çıkar” (Lefebvre 2014:92). Toplumsal üretim ilişkilerinin, mekânsal bir varlıkları olduğu için toplumsal varlıkları vardır; kendilerini bir mekâna yansıtırlar, mekânı üreterek bu mekâna dahil olurlar (Lefebvre 2014:150). Dolayısıyla mekân hem özne hem de nesne konumunda olabilmektedir. Lefebvre’nin, sosyal mekân analizinde bedeni dikkate almasına rağmen ne yazık ki onun analizinde cinsiyet ve cinsellik Conlon’un (2004:464) da belirttiği gibi, “eksik kuramsallaştırılmıştır”.⁷³

Larry Knopp (1992:652), buna karşın mekân ve cinsiyet ilişkilerini merkeze alır. Ona göre; cinselliğin imalinin, mekânın üretimi gibi, üretimin mekânsal dinamiklerine, kapitalist gelişmenin çeşitli aşamaları altındaki tüketim ve değişim (özellikle sınıf mücadelesi dâhil), koşullarıyla doğrudan ve derinlemesine bağlıdır. Knopp açısından, cinsellik, soylulaştırma, konut ayrışması, topluluk genişlemesi ve sembolik peyzajın kreasyonu dâhil, kentleşme süreçlerini içine almaktadır. Yani, patriarkal kapitalizm ile heteroseksizm arasındaki doğrudan bir ilişkiden bahsedebiliriz. Zira “heteroseksizm” ve “homofobi”, sosyal kontrolün araçları şeklinde ortaya çıkan mekanizmalar olarak kapitalist ve patriarkal birikimin özel bir formunun hizmetinde arzuyu disiplin altına almak için kullanılmaktaydı. Cinselliğin sosyal ilişkileri ve düzenlemeleri (özellikle de homofobi ve heteroseksizm), modern yaşamın ilkelerinin önemli örgütleyicileridir (Knopp 1994:644). Knopp (1994:79), ilgili çalışmasında ayrıca, “hetero/homo” ikiliğinin, on dokuzuncu yüzyılda, ortaya çıktığını belirtir. Bu dönem, aynı zamanda “kamusal/özel”, ev/işyeri ve üretim/yeniden üretimin de içinde olduğu

⁷²Bu çokluğa konu bağlamında örnek vermek gerekirse; gey mekânlar, gey topluluğunun fiziksel tezahürüdür; geylerin kullandığı, geylerin açık olabildiği herhangi bir bölge bu mekânlar üst başlığına dâhil edilebilir ve bu alanlardaki kişiler, çeşitli tabaklardan yığınlara kadar uzanabilir (Hindle 1994:11).

⁷³Conlon (2004:464);Butler’ın sırasıyla “mekân/söylemler temsilleri”, “gündelik hayatın sosyal mekânlarının biyolojik cinsiyetlendirmiş/toplumsal cinsiyetlendirilmiş üretimi zorlaması” ve “maddesel çıkarımlar/normların aktarımlarının devreye sokulması” gibi açılardan mevzuya yaklaşması sebebiyle, LeFebvre’nin mekânın sosyal üretimi analiziyle bağ kurar. Bu doğrultuda, bedenlerimiz Butler’ın bahsettiği bu süreçlerde üst üste binerek aynı zamanda bizleri de imal ederler. Bu anlamda, mekân ve kimlik, teslim ve söylem kadar karşılıklı olarak birbirlerini oluştururlar ve üretken bedenlerimiz performatif mekânları inşa eder.

diğer ikiliklerin ortaya çıkmaya başladığı ve bu ikiliklerin endüstri devrimi süresince, kentlerin gelişiminde önemli bir etkisi olduğu dönemdir. Endüstriyel devrimin kendisi, Knopp'a göre (1994:645), cinsiyet kodlu mekânsal emeğin bölünmesini, kentleşmeyi ve tabii ki; cinselliği etkilemektedir. Emek, kadınların ve erkeklerin cinsel arzuların ve bunların ifadesindeki farklı imkânları ve kısıtlamaları oluşturan, toplumsal cinsiyet ikiliği temelinde inşa edilip düzenlenmektedir (Knopp 1994:645).

D'Emilio ise; Knopp'a zıt olarak, kapitalizm ve mekân bağıntıları hakkında daha olumlu bir tablo çizer. Kapitalist modernleşme, daha fazla ücretli insanların akrabalarından ayrılarak kent yaşamına katılmasını sağlamıştır (D'Emilio 1983). Bu da modernleşme açısından beklenmedik sonuçlara da yol açmıştır. Örneğin; yumuşamış kodlar ve kurallar, heteroseksüel kur yapmayı kolaylaştırmanın yanı sıra, hemcins cinsel karşılaşmaları ve cinsel kaynaşık alt kültürlerin oluşumuna izin vermiştir.⁷⁴ Ayrıca, eşcinsel olarak mücadeleye odaklananlar, heteronormativiteye direnç göstermenin kendilerince bir yolunu bulmakla birlikte, eşcinselliğin kimlik olarak yapılanmasını, daha sistematik (en azından daha iyi belgelenmiş) direnç yapıları haline gelmesini sağlamışlardır. Bu direnişe mekânsal yaşam alanları⁷⁵ için mücadeleler de dâhildir:

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı boyunca, endüstriyel kapitalizmle eş zamanlı olan önemli değişim, eşcinsel ve lezbiyen kimliklerin belirlemesi için koşulları sağlamasıdır. Serbest emek sistemi olarak kapitalizm erkekleri ve kadınları hane ekonomisinden ücret için bireysel emek güçlerini mübadele ettikleri yer olan piyasaya çekmiştir. Ondokuzuncu ve yirincinci

⁷⁴Bereket ve Adam (2006), aynı bağlamda, iyimser bir tonda Türkiye'deki metropollerdeki dönüşümleri özellikle de İstanbul'u temel alan incelemelerinde; yirincinci yüzyıldaki sanayileşme, şehirleşme ve ekonomi-politikteki değişimlerin Türkiye'de de, bireyi güçlendirdiğini söylemektedirler. Bu atmosferde kendilerini şehre göç etmiş bulan eşcinsel erkekler, eşcinsel ilişkileri kolaylaştırıcı sosyal ağlar kurmayı başarmışlardır. Bu gelişmeler, 1990'lardaki feminist kazanımlar ve Batı-Türkiye arasındaki hareketlilikle birleşerek araştırmacılara göre; Türkiye toplumunda var olan geleneksel eşcinsel imajını kırmaya başlamıştır (134-137).

⁷⁵Burada, mekânsal yaşam alanlarıyla ilgili mücadele bağlamında, "Gay Manifestosu"nu analizim: "*San Francisco eşcinseller için bir 'mülteci kampı'dır. Biz ulusun(ülkenin) her kesiminden kaçıp buraya geldik ve biz başka bir yerdeki bir mülteci gibi, buraya geldik. Çünkü burası çok büyüktü, fakat geldiğimiz yerler öylesine kötüydü... Kendimizi koruma dışında, bir getto kurduk. Bir getto özgür bir teritoryadan farklıdır, çünkü burası hala onların...*" (Carl Wittman,1970,A Gay Manifesto)

yüzyıllar boyunca, malların toplumsallaşmış üretimi yayılırken, eskiden evde üretilen mallar satın alınabilir hale gelmiştir. Aile, bir zamanlar ekonomik birim olarak bir arada tuttuğu fonksiyonlarından yoksun kalırken, yerine çocukları beslenen ve üyelerinin mutluluğunu yücelten duygusal kendilik haline gelmiştir... Kentleşme ve endüstrileşmenin kesişmesiyle otonom kişisel yaşamın gelişebildiği sosyal bir bağlam yaratmıştır. Duygulanım, samimi ilişkiler ve cinsellik artan bir biçimde bireysel seçimin alanına taşınırlar... Bu ortamda kendi cinslerine güçlü bir erotik ilgi duyan erkekler ve kadınların hislerinden bir kişisel kimlik ve yaşam tarzı biçimlenmeye başlamıştır (D'Emilio 1983:7-8).

John D'Emilio ufuk açıcı ilgili makalesinde bahsettiği iyimserliklerin yanı sıra, aynı zamanda, aile ve kapitalizm arasındaki ilişkinin belirli çelişkilerinden de bahsederlerden; Wolf'un (2012:31) yazdığı üzere bu çelişkileri çözümlenmek için Marks ve Engels'in tarihsel materyalist yöntemine başvurur. D' Emilio (1983:13) bu çelişkileri şöyle belirtir:

Bir taraftan, kapitalizm aile hayatının temelini sürekli zayıflatır ve bireyin aile dışında yaşamını sürdürmesini, bir gey ve bir lezbiyen olarak kimliğinin gelişmesine imkân verir. Diğer taraftan, erkekleri ve kadınları ailelere itme ihtiyacı duyar, en azından gelecek kuşak işçilerin yaratılmasına yetecek kadar bir süre için. Ailenin ideolojik önceliğe yükseltilmesi kapitalist bir toplumun sadece çocuk yapmasını değil, aynı zamanda heteroseksizm ve homofobinin devamını da güvence altına alır. En temel anlamıyla, problem olan kapitalizmin kendisidir.

Genel olarak şunu diyebiliriz ki; mekân, küresel olanla yerel olanı, iş yeri ile ev ortamını, kamusal alanla özel alan, ticari alan ile kültürel alan arasında şekillenen karmaşık bir anlamlar ve mücadeleler dünyasıdır. Mekân, cinsiyet ilişkilerinin inşasında ve bunları değiştirmek için mücadelelerde de önemli bir konumdadır.

3.2.İLGİLİ LİTERATÜRE KISA BİR BAKIŞ

Mekân ve cinsiyet arasındaki ilişkileri inceleyen, bu alanda ortaya çıkan yaklaşımlardan biri olan, "feminist coğrafyanın" spesifik amacı, toplumsal cinsiyet ayrımı ve mekânsal ayrımlar arasındaki ilişkileri görünür kılmak ve bunu soruşturmak, karşılıklı kuruluşlarını ortaya çıkarmak ve onların görünür 'doğallık'larını problematize etmektir. Bir başka deyişle, feminist coğrafya çalışmalarında, kadınların ve erkeklerin deneyimlediği, mekânların ve yerlerin farklı şekilde olduklarını incelemek ve bu farklılıkların, kendilerinin nasıl da

toplumsal cinsiyetin sosyal inşasının bir parçası olduğu kadar, mekânların da sosyal inşasının bir parçası olduğunu göstermek amaçlanmıştır (McDowell 2003:12). Feminist coğrafyacılar göre, cinsiyet ve mekânın kadınlık ve erkeklik olarak tanımlanması, belirli yerlerin -en önemlisi ev, işyeri ve topluluk v.b.- cinsiyetlere göre ayrışmasını sağlar. Spain'in ifadesiyle feminist coğrafyanın "gücü"; üretim alanını ve yeniden üretim alanının, cinsiyet ayrımlarının mekânsal boyutlarını ortaya çıkarmadaki yeteneğindedir. Knopp (2007:49) ise, feminist coğrafyacıların mekânları farklı bir gözle görme, algılama ve yorumlamayı mümkün kıldıklarını, bizi cinsiyetlendirilmiş mekânlar üzerinde düşünmeye zorladıklarını söyler. Knopp ikinci olarak, feminist coğrafyacıların, zorlama, korku ve şiddet aracılığıyla kadınların hareketlerini ve bedenlerini kontrole dayanan, cinsiyetlendirilmiş güç ilişkileri ve mekâna baktıklarını ve üçüncü olarak, çeperlerin, sınırların ve diğer mekânsal çizgilerin ve sosyal olarak anlamlı grup farklılıkları ve kategorilerinin, inşa edilen rollerin ve ilgili eylemlerin yeniden düşünülüp kavramsallaştırılmasına zorladıklarını belirtir.

Feminist coğrafyacıların yaptığı çalışmalar, mekân ve cinsiyet konusuna bakışı radikal bir biçimde değişime uğratır. Devamında gelen kuir yaklaşımlar bunu daha da ileriye taşırlar.⁷⁶ Tabii ki kuir coğrafya bu alanlardan yani feminist çalışmalar ve LGBTT⁷⁷ çalışmalarından bağımsız bir şekilde gelişmedi. Hatırlanacağı üzere, kuir yaklaşımlar, heteroseksüelliğin doğal veya doğru görüldüğü ve eşcinselliği onun ikili tersi olarak düzenleyen normlar seti olarak heteronormativiteye meydan okur (Corber ve Valocchi 2003:4). Kuir coğrafya, başlangıçta bu alanlar içinde çok özel bir "nişi" oluşturmaktaydı ama kısa zamanda bunların ötesinde genişlemiştir. Kuir coğrafyanın başlangıçtaki ayırt edici katkısı, postmodern ve/veya postyapısalcı yaklaşımları cinsellik ve mekân çalışmalarına, çok özel olarak, lezbiyen ve gey coğrafyalara uygulamaktır.

⁷⁶İlgili literatür içerisinde önemli bir yeri olan Brown ve Knopp'ın (2003:313), "cinsellik coğrafyaları" çalışmalarında, daha önceki coğrafya çalışmalarında dikkate alınmayan meydan okuyucu öznellik, iktidar ve temsillerle ilgili tartışmalar çerçevesinde, insan coğrafyasının epistemolojik, filozofik ve metodolojik sahalarda etkili bir güç olduğunu iddia ederler. Cinsellik coğrafyaları içerisinde gey mekânlara ve diğer kuir mekânlara akademik ilginin bu nedenlerle yoğunlaştığını görürüz.

⁷⁷ Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Travesti, Transeksüel

Bunun anlamı, bu çalışmalarda, kuir coğrafyacıların verili kategorileri modernist ve yapısalcı düşüncenin özcülüklerini –örneğin kimlik kategorilerini- kritik etmeleridir. Bir proje olarak kuir coğrafya, yapısökümcü ve eleştirel ve kesinliklere, evrensel hakikatlere kuşku duyan bir zemindedir (Knopp 2007:22).⁷⁸

Kuir coğrafyalar, genel bir eğilim olarak, cinsel öznelerin akışkan ve melez doğalarının önemini vurgular ve bu doğrultuda bunların coğrafi boyutlarını yeniden düşünürler. Cinselliğin, insanın sosyal yaşamındaki ve kurumlarındaki önemi hakkında ve cinsel mekânsallıkların çoklu, melez ve akışkanlığı hakkında çalışmalar yürütürler ve bunların coğrafyanın diğer alanlarına da tatbik edilmesine katkı sunarlar. Geniş aralıktaki meselelerin, ama özellikle mekânsal (ve diğer) ontolojilerin, dünyada mümkün hale gelebilir “yeni eylemlilik biçimleri” (Knopp 2007:49) kuir coğrafyaların ilgi alanlarını oluşturur. Knopp’a (2007:23) göre, “bedenlenmiş ve yaşanmış kuir deneyimlerden öğrenilen kuir perspektif”, bizleri “yer, yersizlik ve hareketi içeren mekânsal ontolojileri yeniden düşünmeye davet eder”.⁷⁹

3.3.MEKÂN VE İKTİDAR

Mekânsal deneyimler daha önce de konuştuğumuz gibi, politik olandan etkilenir ve onu etkilerler. Politik olandan burada kastettiğimiz elbette sadece devlet kurumlarının düzenledikleri, resmi politika güçleri ve pratikleri değil aynı

⁷⁸Post-yapısalcı coğrafyacılar, “gündelik mekânların, sosyal pratikler yoluyla oluşturulduğunu” ve bu sebeple “çeşitli toplumların mekânla ilişkilerini, ona dair deneyimlerini; mekâna kattıklarını ve mekândan dışlanmışlıklarını analiz etmenin önemli olduğunu” savunmuştur(Brown ve diğ. 2007:2).

⁷⁹Brown (2006:887),yine de, “mekânların, kimliklerin ve bedenleşmelerin içinde ve dışında normatif toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetin ve cinselliğin heteroseksüel/homoseksüel ve erkek/kadın halinde (normların ve dikotomilerin nasıl maddeselleştiği ve iktidarın somut teknolojileri kanalıyla nasıl cisimleştiğini de göz önünde bulundurarak) nasıl maddileştirildiği” soruşturmaya ihtiyaç olduğunu altını çizer.

zamanda iktidarın daha geniş çekişmeleri ve bu bağlamda özellikle “heteronormatif güç ilişkilerini içine alan düzeneklerdir” (Brown ve diğ. 2007:5).⁸⁰

Mekânın sosyal anlam taşıyıcılığının yanında, iktidar aracı olma özelliği de bulunmaktadır. İlgili literatürde ana vurgu da zaten görüleceği üzere yoğun olarak iktidar üzerinedir. LeFebvre'ye göre; mekân, bizi kuşkusuz, iktidara götürür. O yasanın temeli gibidir. Daima bir buyruk, bir düzeni anlatır ve dolayısıyla bir o kadar da düzensizliği ve aykırılığı anlatır. Çünkü düzenin olduğu yerde düzensizlik de vardır. Mekân bedenleri yönetir. Bu onun “*raison d’etre*”si yani varlık nedenidir (Lefebvre 2014:121) ve bundan dolayı, Lefebvre, Mekânın Üretiminde, “*mekân politikanın sahnesi değil bizzat kendisidir*” ifadesinde bulunur.

Foucault da Lefebvre gibi; mekân ve iktidar çerçevesinde incelemelerde bulunmuş bir düşünürdür: “büyük jeopolitik stratejilerden konut, kurumsal mimari, sınıf ya da hastane düzenlenmesindeki küçük taktiklere kadar, ekonomik-siyasi tesisleri de unutmadan, uzamların tarihini tümüyle yazmak gerekir: Bu aynı zamanda iktidarların da tarihi olacaktır” (Foucault 2007:88) diye yazarak mekân-iktidar ilişkisini incelemeye koyulur. Soja'nın (1996:17) yorumlaması çerçevesinde, Foucault mekân ile yaşam arasında bağı kurmaya çalışır. Foucault'ya göre mekân, içinde yaşanılan, kendiliğın oluştuğu, hayatın aşındığı, zamanın ve tarihin yaşandığı bir bölgedir(2001:361). O, iktidarın mekânlar üzerindeki etkisini bireyselleştirme ve disiplin seyri üzerinden izler. Foucault, mekânlarda sürekli baskı ve kontrolün kuvvetlerinin izlerini görür. Bilgi, “itaatkâr” bedenler imal etmektedir (2012:171). Bu normalleştirmeye yeni bir mekân tasarımı da eşlik eder. Yeni mekânsal örgütlenme “panoptikon”⁸¹

⁸⁰Knopp'un da belirttiği gibi (1992:652); çoğu modern olarak nitelendireceğimiz toplumda, cinselliğın baskın inşaları heteroseksist bir nitelik taşır. Hemen hemen her zaman farklı açılardan erkeklere fayda sağlayan “ırk” ve etnisite genellikle beyaz Protestan Avrupalılara (özellikle Kuzey Avrupalılara) öncelik tanıyan ve sınıf yapılarının temelde kapitalist olduğu ve bunların toplumsal cinsiyetin sosyal inşalarıyla kesiştiği inşalardır.

⁸¹Panoptikon, gözetim altında tutulacak her tür insanın bulunduğu her türlü kuruma ve özellikle de cezaevlerine, hapishanelere, ticarethanelere, ıslahevlerine, yoksullar evlerine, karantina istasyonlarına, fabrikalara, hastanelere, akıl hastanelerine ve okullara uygulanabilen yeni bir yapı ilkesi tasarımıdır(Bentham 2008:9). Bentham'a göre, oldukça işlevsel bir yapıdır. Düzenegin tarifi mucidi tarafından şöyle yapılır; “*panoptikon daire biçimli bir binadır, ortasında*

deyimiyle karşılık bulur. Foucault, panoptikonu “çok fazla arzulardan hareketle, türdeş iktidar etkileri imal eden harika bir makine olarak değerlendirir (2007:254). Tek bir yapı ile hedeflenen birçok şey yani, bedenleri mekâna yerleştirme, bireyleri birbirlerine nazaran dağıtımına tabi tutma, hiyerarşik örgütlenme, iktidar merkezleri ve kanalları düzenleme, bir iktidarın araçlarını ve müdahale biçimlerini tanımlama gibi başarılmış olur (Foucault 2007:254). Bu tartışma paralelinde kanımca, Knopp’a dönmemiz anlamlıdır. Çünkü Knopp, heteroseksüelliğin modern toplumlar içerisinde baskın ‘ötekilik’ olarak sosyal ve mekânsal inşasını panoptikon’un inşasına benzetir. Bir gardiyan olarak “heteroseksizm”; gözetim tehdidi kullanarak, kendi hâkimiyetine katılmaya zorlayarak, hatta kişilerin kendi mahrem hücreleri içerisinde hâkimiyet iddia eder (Knopp 2004:663). Bu şu demektir ki; “endüstriyel kapitalizmdeki, gey ve lezbiyen kişiler sürekli keşfedilme, çevresindekileri kaybetme, sosyal statülerini kaybetme hatta sonunda, uzuvlarını veya hayatlarını kaybedilme korkularıyla yaşamaktadırlar” (Knopp 2004:663). Yani, kuir bireyler heteroseksizmin sürekli gözetimi altında var oluşlarını sürdürmeye çalışırlar. Sürekli izleniyormuş duyguları kendilerine eşlik eder. Bu denetleme ve kontrol mekanizmaları bütün kuşatıcılığıyla bireylerin yaşamını derinden etkiler. Plumer’in belirttiği üzere; evde, okulda, kişinin akranlarıyla ya da medyayla karşı karşıya gelişen mesaj “sinsi” bir biçimde aynıdır: “hikaye yalnızca heteroseksüel olanındır ve okulda ya da sokakta öğrenen öyküler, ‘ibnelerin’ hikayeleri az, hasta ve tehlikelidir” (Plumer 1995:85). Ayrıca, “çok az eşcinsel barların, hamamların, umumi tuvaletlerin ve ulaşım istasyonlarının yani eşcinsel topluluğun bir parçası olan gizli atmosferin dışında eşcinsel yaşam tarzını sürdürebilmektedir” (Herdt&Boxer 1993:136). Bu yüzden, eşcinsel yaşam, genellikle “polis baskınları, tutuklamalar, gazetelerde eşcinsellerin isimlerinin yayınlanması ve iş kaybı gibi olaylarla karakterize edilmiştir” (Herdt&Boxer 1993:32).

bir gözetleme kulesi ve bahçe bulunmaktadır. Halka biçimli yapı hücrelere bölünmüştür. Her bir hücrede, gözetlenmek istenen kişiler-öğrenci, mahkûm, işçi, deli- vardır. Kulede ise tek gözetmen vardır. Hücredeki kişi, sürekli gözlendiğini bilmekte ancak ne kendisini gözleyeni ne diğer hücrelerdeki kişileri görememektedir.” Bentham’a göre(2008:23), işin özü, iyi bilinen, etkili görünmeden gözetleme mekânizmasıyla birleşen gözetleyicinin konumunun merkeziliğinde yatmaktadır.

Bu doğrultuda, Herdt ve Boxer'ın da bahsettikleri eşcinsel alt kültür çerçevesinde ayrı bir kimlik ve kültür oluşturucusu olarak dilin önemine dair bir şeyler de söyleyebiliriz. Konuşulan ve kullanılan dil, bir grup içerisinde farklılık arz edebilir. Yani, her grubun, her kültürün ve her alt kültürün kendine ait dilleri olduğunu düşündüğümüzde bu tıpkı, belirli sınırlar dâhilinde yaşayan insan toplulukları, etnisitelerin ayırt edici özelliği olarak dilin önemli bir yeri olduğu düşünebiliriz. Kent çalışmaları içinde önemli bir yer işgal eden Chicago okulunun üyelerinden Burgess (1949:234'dan akt. Kulick 2000:248), eşcinsel dünyanın grubun dışındaki yabancılar tarafından anlaşılmayan kendilerine ait dilleri olduğunu yazar. Yazar, Vidal da "Kent ve Tuz" adlı romanında kuirlerin o zamanki tanımıyla eşcinsellerin aralarında kullandıkları iletişim sistemiyle ilgili olarak "*Caz müzisyenleri ve keşler gibi onlar da özel bir dil konuşuyorlardı*" yazmaktaydı. (Vidal 2010:165). Edebiyat tarihinde kuşkusuz önemli bir yer işgal eden bir diğer yazar Bilge Karasu, ayrı bir iletişim sistemi ayrı bir dilin kuirler tarafından kullanılmasıyla ilgili olarak şunları yazmıştır: "*Dünyayı kendilerine de, başkalarına da anlaşılır kılmak üzere konuştukları dili, sürekli olarak bir başka dizgeye göre ayarlamak zorunda kalan insanlardır eşcinseller; bu ayarlama, getirdiği sıkıntının yanı sıra, "beni anlayanlar" ile "beni anlayamazlar" arasındaki bölüntünün verdiği bir "bizler" duygusunun da kaynağı oluyor sanıyorum. Bu "biz"lik her zaman yüreklendirici değil de ama yerinde de o yüreklendirme işini yerine getiriyor*" (Karasu 2010;77-78). Karasu'nun bahsettiği metaforik anlamlarıyla birlikte değerlendirmemiz gereken dil meselesi bir grubun grup olmasını sağlayan "özel dil" kuir bireyler bağlamında düşündüğümüzde "bizler" meselesi diri tutan bir şey olmasının yanı sıra, bu özel dil ve "bizlik" algısı kuirlerin her koşulda politik bir varlık olduğu iddiasını desteklemektedir.

Sonnenschein, grubun sosyokültürel niteliklerinden biri olarak dilin ve kelimelerin kullanımından bahsederek, gey dilinden ve argosundan bahseder (Sonnenschein 1969:281).

Sonnenschein (1969:289); bu dil ve argo kullanımının, grup tutunumunu güçlendirme ve kitlenin ihtiyaçlarını, sorunlarını, ortak ilgi alanlarını yansıtmak

gibi işlevleri olduğundan bahseder. Literatürde, “Gayenglish” ve benzeri farklı dil ve argo kullanımıyla ilgili farklı araştırmalar da günümüze kadar gelmiştir.⁸²

Sonuç olarak; gündelik mekân, algılanan, işgal edilen ve sunulan şekliyle heteroseksüeldir ve bunun uzantısı olarak da, homofobi ve kuir bireylere karşı önyargı bu mekânlarda yoğun olarak görülür (Kitchin ve Lysaght 2003). Toplumda ve kültürde inşa edilmiş toplumsal cinsiyet formu, mekânın sosyal inşası tarafından sıklıkla güçlendirilen ve bu inşa edilmiş çevrede belirginleşen temel olgu normatif olmayan cinsiyetlerin tabi kılınmasıdır (Dolan 2011:90). Mekân, ‘doğal’ bir biçimde, ‘otantik’ bir şekilde “straight” değildir. Fakat etkin ve baskın bir biçimde, heteroseksüelleştirilmiştir (Bell ve Valentine 1995:18). Bu koşullar altında, mekân bireylerin etrafında, kent, sokaklar, alışveriş merkezleri, moteller, olarak heteroseksüel, heteroseksist ve heteronormatif çevre olarak üretilmiştir (Binnie 1997:223).⁸³

Frisch bu zeminde, planlamanın “heteroseksüel proje” olarak tanımlandığını, heteroseksizmden etkilenmekte olduğunu belirtir. Buna göre, “planlama söylemi, heteroseksüelliği ilerletirken, eşcinselliği bastırmayı amaçlamaktadır”(Frisch 2002:258). Frisch için, bu nedenle, planlama süreçleri mutlak kamusal ve özel ayrımıyla kamusal ve özelin “heteroseksist nosyonlarını” güçlendirir (Frisch 2002:263).

Heteronormatif güç ilişkileri, hemcins duyulan arzuyu bastırmaya çalışmak için belirli düzenlemeleri devreye sokar. Yok, sayma, ortadan kaldırma, her türlü şiddete maruz bırakarak tahakküm kurma bu düzenlemeyle amaçlananların başlıcalarıdır. Bir diğer önemli ayarlama olarak, heteronormativite, erkeklerin güç ilişkileri ve kadının astlık konumunu yeniden üretme çerçevelerinde “homososyal kardeşler cumhuriyeti”ni yaratmayı ihmal etmez. Bu temelde, aynı

⁸² Konuyla ilgili önemli bir makale için bkz. Kulick, Don (2000), “Gay and Lesbian Language”

⁸³ Ne ki, Bell ve diğ.(1994) “*All Hyped up and no place to go*” makalelerinde, Butler’ın “Cinsiyet Belası” eserinden aldıkları ilhamla, cinsel kimliklerin performansının mekânsal özgüllüğünün önemini araştırmaya girişirler. Bell ve diğerleri, kamusal heteroseksüel mekânın heteroseksüellikle sınırlı olmayabileceğini lipstick lesbian (kadınsı lezbiyen) ve gey skinhead (gey dazlak) örnekleri üzerinden belirtirler. Bu performansların straight mekânların heteroseksüelliğini alt üst edip edemeyeceğini sorarlar.

cinsiyete sahip olanların bir arada sosyalleşmesi, “homososyallik” olarak adlandırılmaktadır. Erkeklerin hangi nedenlerle bir araya geldiğini ve bu sosyalleşmenin ötesinde erkekliğin kendi içinde nasıl güç ilişkisi kurduğunu anlamak açısından “homososyallik” önemli bir kavramdır. Lipman-Blumen’in (1976) öncüsü olduğu “homososyalite” konsepti, eril tahakümün ve hegemonik erkekliğin ifadesini, üretimi ve yeniden üretiminin belirli kamusal alanların kadınlara kapatılmasıyla bulduğunu yazar. Arkadaşlıklar ve başka erkeklerle olan samimi işbirlikleri toplumsal cinsiyet düzenini ve patriyarşiyi, savunmak ve sürdürmek için önemli bir çabadır.

Modernite, kamusal alanı, domestik(özel) yaşamdan ayırarak tanımlarken, kuir coğrafya analizi, Batı kamusunun Antik Atina’dan farklı olarak heteroseksüel biçimde yapılandırıldığını göstermiştir. Buna paralel olarak eşcinsel göstergelerin dışlanarak, erkek erkeğe homososyal ilişkilerin önem kazandığı görülür (Bell ve diğ. 2001; Mort ve Nead 2000). Eve Kosofsky Sedgwick’in (1985) önemli çalışmalarından biri olan “*Between Men*” (Erkekler Arasında) ‘da erkekler arasındaki yakın ilişkiler ile farklı arzu tipleri arasındaki ilişkiyi tartışır. Ona göre homososyallik, mevcut cinsiyet rejimini alt üst edici “homoseksüelliği” bastırmak için ve erkekler arasındaki hemcins arzu potansiyelinin önüne geçmek için tasarlanmış bir şeydir (Sedgwick 1985:1-2). Sedgwick analizinde, homososyalite, homoseksüellik ve homofobi arasındaki karmaşık ilişkiyi gündeme getirir. Sedgwick (1985:3-4), kuir teorinin kurucu metinlerinden biri olan “*Between Men*” adlı eserde, durum tespitinde bulunur. Ona göre;

Bizim kendi toplumumuz, şiddetli bir biçimde homofobiktir ve homofobi, hem kadınlara hem de erkeklere karşı keyfi ya da nedensiz olmadan emredicidir. Bundan başka, aile, toplumsal cinsiyet, yaş, sınıf ve ırk ilişkilerinin dokusuna sıkıca örülmüşlerdir. Toplumumuz homofobik olmaktan ve onun değişmeden kalan ekonomik ve politik yapılarından vazgeçemezdi.

Homososyallik sürekli olarak erkek homoseksüel bağlarının ve erkekler arasındaki hemcins ilişkinin kesintiye uğratılmasıdır. Bu çerçevede, ‘homoseksüel’ arzu ve yakınlığın karakterize ettiği, erkek erkeğe yakınlıklar ve ‘homoseksüel panik’le de karakterize olan homososyal grup, eşcinsel arzusu üzerinde kilitlenen dikkat, bu panik ve korkunun oluşturduğu bir şey olarak

erkekler arası bağları farklılaştırır. Heteroseksüelliği vurgulama teşebbüsü, böylelikle eşcinsellerden korku ve nefreti daimi olarak beraberinde getirir ve böylelikle Sedgwick'in (1985) analizinde görüldüğü gibi, erkekler kendi ilişkileri ve diğer erkeklerle olan sosyal bağlarıyla birlikte iktidar blokunu yapılandırır ve erkek bölgesini ve hegemonyasını muhafaza ederler. Bu erkeklik Connell'in vurguladığı "hegomonik erkeklik" kavrayışıdır.

Flood (2008); da bu doğrultuda homososyaliteyi, evvela cinsel olmayan hemcins ilişkiler olarak tanımlar ve yüksek derecede homofobik nitelikler taşıyan birlikler olduğunu söyler. Flood (2008:355) eserinin sonunda şöyle yazar:

Erkek-erkek ilişkilerini düzenlemek ve güçlü bir şekilde genç heteroseksüel erkeklerin cinsel ve sosyal bağlanmalarına anlam vermektir. Homososyal ilişkiler, aşırı heterososyallik etkileri dolayısıyla kadınsılaşmaya ve eşcinselleşmeye karşı kontrolü sağlar, kadınlarla seksî başarmak, erkekler arasında statü için bir araçtır. Kadınlarla seks, erkek bağının doğrudan bir kanalıdır ve erkeklerin cinsel anlatıları ve toplumsal cinsiyet ilişkileri homososyallik tarafından kısmen oluşturulan hikâye anlatma kültürlerinde erkek seyircilere sunulmaktadır.

Kültür içerisinde, eşcinselleri etiketleme, onlara ön yargıyla yaklaşma ve doğrudan onlara yönelik şiddetle yüz yüze gelme durumlarından ötürü, kuir bireyler, kendi cinsellikleri ve kimliklerini diğerleri karşısında genellikle bastırmak ve gizlemek zorunda kalırlar ve bu nedenle, gündelik mekânlarda, stratejik olarak "miş" gibi yaparak, heteroseksüel olarak görünmeyi benimserler (Valentine 1993a:396-97). Bunun anlamı, bu ortamlarda, geylerin çoğunlukla başkalarıyla sahici arkadaşlıklar ve dostluklar kurup geliştirememeleridir. Çünkü onlar kendi özel yaşamlarını ve partnerlerini kamusal alanlardan özellikle ayır tutarlar(Valentine 1993b:262).⁸⁴ Bunun yanında, gey, lezbiyen ve diğer heteroseksüel olmayan bireyler, kamusal alanda da varoluşlarını sürdürmek için, geçici stratejileri benimserler, kamusal alanda gerektiği şekilde, uygun olarak eylemde bulunan bireyler "giyinmenin ve bakmanın (çekingin bakış,

⁸⁴Valentine'e göre; coğrafyacılara geylerin ve lezbiyenlerin büyük çoğunluğunun gey olarak tanımlanmış çevrelerde gey yaşam biçiminde yaşamadıklarını, bunun yerine zamanlarının çok büyük bir kısmını heteroseksüel ortamlarda yaşadıkları, çalıştıkları ve sosyalleştiklerini göz ardı etmişler(Valentine 1993b:246).

arkaya bakış v.b.), belirli yollarını kullanarak, cinselliklerini başlatan şeylerin” altını çizmişlerdir (Turner 2003). Berlant bu geçici stratejiler üzerinde düşünürken, “azınlık konumuna getirmiş öznelerin küçük mahremiyetlerini, hiçbir kanon olmadan bakışları, jestleri, buluşmaları, işbirlikleri, ya da fanteziler aracılığıyla geliştirerek kurduklarını” savunur (Berlant&Warner 1998: 285). Kısaca, kuir bireyler, kendilerine dayatılan, kabul ettirilmeye çalışılan söyleme alternatif olarak bir üslup geliştirirler. Bu, onlar açısından “silah” ve “normalleştirmeye-ehlileştirmeye karşı direnmeyi sağlar” (Selek 2011: 20) ⁸⁵

Heteronormativitenin her yere yayıldığı varsayımı çerçevesinde, sosyal mekânın içerisindeki bireylerin eylemleri heteroseksüel davranışlar olarak görülmesiyle sonuçlanmış ve herkesin ‘heteroseksüelmiş gibi’ davranması bütün mekânlarda, merkeze alınmıştır (Graham 1998:103). Bundan dolayı, “kuir cinsellikler” çoğu kez, yaşadıkları topluluklar içerisinde ‘yersiz’ olarak görünmekte ve sadece başka bir yere yeniden yerleşmelerine olanak sağlanmaktadır (Brown 2000). Belki de topluluğun diğer üyeleri tarafından varlıklarını sürdürebilmeleri için buna teşvik edilmektedirler.⁸⁶Rahat yaşayabilecekleri yerlere gitmek bir zorunluluk halini alır.

Mekân ve iktidar bağlamında, kuir bireyler açısından bir diğer önemli nokta, var oluşu savunma ve direniş olarak açılma ve bunun daimi mücadelesidir. Açılma kişiler ve mekânlar arasındaki ilişkisellikler açısından önemli bir yerde durmaktadır. Bu bağlamda, Weston (1991:15) “açılma” anlatılarının lezbiyen ve

⁸⁵Bu üsluba en güzel örnek kendi dilleridir: Lubunca. Lubunca, kuirler arasında sıklıkla kullanılan bir anlaşma sistemidir ve bu dil, kendileri gibi dışlanmış başka bir kesimin, Çingenelerin dillerinden(Romanca) etkilenilerek oluşturulmuştur(Selek 2011: 20;Aktunç 2008:13). Bazı kaynaklarda bu dilin, Çingene dilinin (Romanca) yanı sıra Ermenice, Rumca, Hintçe, Ladino, Kurmanci, Arapça, Bulgarca, Rusça ve hatta İngilizce, Fransızca ve İtalyanca dillerinden de etkilenerek oluşturulduğu belirtilir (Kontovas 2012:7-9). Lubunca’nın sıklıkla kullanılan kelimelerinden bazıları yerli geldiğince açıklanmıştır.

⁸⁶Bu yersiz yurtsuzluğa sinemadan bir örneği Graham verir. Buna göre; “Oz Büyücüsü (The Wizard of Oz)” filminde geçen “Somewhere over the Rainbow” adlı şarkı, filmin ana karakterlerinden biri olan Dorothy tarafından seslendirilir. Bu eser daha sonrasında bir gey ikonu haline gelir. Parçada geçen El Dorado, ana karakterin ailesini ve yakınlarını bıraktığı yerdir. Her gey yetişkininin algısında “gerçekleşecek düşleri hayal etmeye cesaret ediyorum” niteliğini kazanır. Bu düşler, “Gey El Dorado’yu bulma özlemlerini” anlatır(Graham 1998:102).

geyer için, onlarla ilişkili olarak var olduğunu yazar. Plummer ilgili eserinde konuyla ilgili Curtis'ten bir alıntı yapar:

Açıldığında ne olur? Soru kaçınılmazdır. Her gey erkeğin hikâyesidir ve çevresinin ve sevdiklerinin isteği, er ya da geç onlara söylemesidir. Bu bir diğeriyle ortak bağımızdır, farklı ırkları, sınıfları, eğitim geçmişleri ve gey topluluğunu oluşturan diğer grupları bir araya getiren ortak bağımızdır. Yaşamlarımızda aynı deneyimleri paylaşalım ya da paylaşmayalım, bir açılma hikayesi her birimizde güçlü bir empatiyi harekete geçirir ve kendi korkulu ve acılı yıllarımızı akla getirir...Açılma sadece, öz-saygı ve değerini kişisel beyanı değil, çeşitlilik ve gerçek demokrasinin savunması olarak ortaya çıkan bir ses olan muhalefetin beyanıdır(Curtis'den aktaran Plummer 1995:49).

Bir uzamsal mecaz olan "dolap (closet)"la ilişkili düşünülecek terim, "açılma"dır. Dolap kavramı, heteroseksüelliğin normları etrafında organize olan toplumlarda gey bireylerin, gizlilik ve cinsel özyönetim yapılarının sosyal kalıplarını yansıtmak amacıyla tasarlanmıştır. Bundan dolayı, dolap konsepti ayrılmaz bir biçimde "açılma" (coming out) nosyonuyla bağlantılıdır (Seidman ve diğ. 2004:184).Winning, "dolap" kavramının, kendi cinsel kimliklerini kamusal olarak itiraf etmeyecek lezbiyen ve geylerin ya içinde ikamet ettiği ya da aykırı cinsellikleri uyardıkları özel saklanma mekânını tarif ettiğini söyler (Winning 2011:70). Sedgwick "*Epistemology of Closet*"⁸⁷ eserinde, dolabın, homoseksüelliği susturduğunu ve onu heteroseksüelliğin emrine bağladığını vurgular. Gizliliğin yüksek duvarlarının arkasında "çifte hayatları" yaşama, popüler Avro-Amerikan mecazını hatırlatır; "dolap"ı. Bu Eve Sedgwick göre; bu yüzyılın "eşcinsel zulmünün belirleyici yapısı"dır(1990: 71). Dolabın kurumsallaşması, lezbiyen ve geyler için hayatta kalma stratejisi olarak gelişmiştir (Frisch 2002: 256, 263). Çünkü kuir bireyler dolapta değilse her türlü şiddetle karşılaşma olasılıkları söz konusudur.

Dolap kelimesi tarihsel olarak, Haziran 1969'da New York Şehri'ndeki Stonewall ayaklanmalarından sonra kullanıma girmiştir. Dolap, hiç şüphesiz gey özgürleşme hareketinin başlangıcından bu yana hem kültürel hem politik açıdan güçlü bir gösteren haline gelmiştir. (Winning 2011:70-71)

⁸⁷ "Dolabın Epistemolojisi" olarak çevrilebilir.

Winning (2011:70-71) ilgili makalesinde; Stonewall'dan önce, sık sık geylerin onları yalıtılmış, görünmez ve gey karşıtı ideolojiye hassas tuttuğu bir dolapta yaşadıklarının söylenildiğini ve "Açılma"nın anlamının yirminci yüzyıl boyunca muhtelif zamanlarda değiştiğini yazar. Chauncey (1994) ise, dolap kavramının sosyo-tarihsel önkoşullarının varlığından bahseder. Bu kavram, 1920'lerde gey dünyasına kabulü işaret etmekteydi ve açılma daha dar anlamıyla kullanılmaktaydı; bir erkeğin diğer erkeklere cinsel ilgisini ifade etmeyi ve kişisel deneyimden daha farklı bir şey olduğunu anlatmaktaydı. Gerçekte, savaş öncesi bu dönemde, bu süreç daha yaygın bir şekilde birinin ortaya çıkması, kendini belli etmesi (brought out) terimiyle ifade edilmekteydi. Başkası tarafından eşcinsel pratiklerin içine kabul edilmeyi ima eden bir anlam taşımaktaydı. 1930'larda bir başka ve daha kapsayıcı bir mekânsal eğretilime kullandılar: gey dolabı değil, gey dünyası.⁸⁸ 1950'lerde, geyler genellikle "açılma (coming out)" terimini dar anlamda, özellikle bir başka erkekle ilk cinsel deneyimine referansta bulunacak biçimde kullanılmaktaydılar. 1960'ların öncesinde dolap kavramına gey hareketinin kayıtlarında ya da romanlarda, günlüklerde veya geylerin ve lezbiyenlerin mektuplarında rastlanmamaktaydı. Gerçek şuydu ki, eşcinseller geçmişte kendilerinden bir dolapta, bir hücrede yaşayan olarak bahsetmiyorlar ya da böyle tasavvur etmiyorlardı. Bu nedenle bu metaforun daha dikkatli ve hassas bir biçimde kullanılması gerekir; insanların kendilerini ve sosyal dünyalarını ifade etmek için hangi kelimeleri kullandıkları, önemlidir (Chauncey 1994:6). 1970'lerde bu terimin anlamı tekrar değişmiştir. Bir kişinin ilk cinsel deneyimini kastetmek için hala kullanılabilmeyle birlikte, daha yaygın olarak birinin eşcinselliğini straight arkadaşlarına ve ailesine ilan etmesini ima etmekteydi (Chauncey 1994:8). Açılma bu doğrultuda, heteroseksüel olmayan kimliğin, kamuya beyanı ya da ilanı anlamını taşımaktadır.

⁸⁸Onlar, kentin sokaklarında, özel apartmanlarda, hamamlarda, kafeteryalarda ve salonlarda sosyal ağlarla örtüşen muazzam bir gey dünyası yarattılar ve dünyalarının varlığı kutlamak için ayrıca sürekli olarak düzenlenen ve binlerce katılımcıyı ve izleyiciyi çeken görkemli drag (ya da travesti) balolarını 1920'lerin New York'unda tertiplemişlerdi (Chauncey 1994:2).

Seidman (2004b), yaklaşık 1950 ile 1980 yılları arasını dolap döneminin altın çağı olarak ifade eder. Çünkü bu dönemde, lezbiyen ve gey olarak kamuya açılmanın derin ve süregelen toplumsal, hatta geyler için yasal yaptırımları vardır.⁸⁹ Açılma, 1970'ler ve 80'ler boyunca, açılma geylerin ve lezbiyenlerin kritik yaşam deneyimleri olmuşken, 1990'larda açılma daha az merkezi bir hale dönmüştür (Plumer 1995:57).

Plummer (1995:57), "açılma" konusunu tartışırken, sabit olarak birbirini takip etme zorunluluğu olmazsınız dört kritik sürecin görülebileceğinden söz eder. Bunlardan ilki kendine açılmadır. Bu süreçte kim olduğunu berraklaştırmak için kendi kendine müzakerenin ortaya çıkmasıdır. Sonrasında, önemli ve özel kişilere açılmaktır. Aile gibi, arkadaşlıklar gibi, iş arkadaşları gibi belirli ötekilerle paylaşılan sınırlandırılmış alanlar içinde açılmadır. Sonrasında aleni olarak açılmadır. Burada çok sayıdaki başkalarına hikâyeyi anlatmak ve gerçekten de kendi öz kontrolü dışında açılma kamusal bir bilgi haline gelebilir. Ve sonunda politik olarak açılmak gelir. Bu aşamada hikaye toplumsal değişimin bir aracı olarak çok yaygın olarak kullanılır (Plummer 1995:57-58).

Herd (1992) ise Plummer'in bu açılma anlatısını eleştirerek, açılmanın, tek biçimli, tarih dışı ve "evre odaklı bir süreç" olarak tanımlandığını ileri sürer⁹⁰. Açılmaya yetişkin gey kimliğine geçişi işaretleyen bir insiyasyon ritüeli olarak yaklaşır.⁹¹ Herd ve Boxer (1993:14), yürüttükleri çalışma çerçevesinde 1987

⁸⁹Humphreys (1972:3) gey özgürleşmesi ile ilgili incelemelerinde, bu hareketin toplanma çağrısının dolaplardan çıkıp sokaklara (Out of the closet, Into the streets!) olduğunu belirtir. Karla Jay (1972:lxii) aynı yıl yayımlanan bir derleme eser olan "Out of the Closets'de (Jay and Young, 1972) "bir gün bütün geylerin dolaptan dışarı çıkmaları umuduyla" ifadesine yer vermiştir.

⁹⁰Rust(1993:52) da Herd'in yaklaşımı gibi açılma analizlerine eleştirel yaklaşır ve açılma analizlerindeki ana meselelerin, bir dizi hedefe varabilmek için dönüm noktası olarak tamamlanması lehine, tek yönlü bir analiz sunduklarını belirtir. Oysa böyle yaklaşımların bireylerin farklı ihtiyaç ve hedeflerini ve amaçlarını incelemeyi ihmal ettiğini belirtir Ve konuya sosyal etkileşim çerçevesinde yaklaşılması hususunda vurguda bulunur.

⁹¹Gennep(1960)'in geçiş ritüelleri düşüncesi araştırmalarda analitik bir araçtır. Van Gennep bu kavram aracılığıyla yaşam döngüsünü anlamaya çalışır. Bu durumu şöyle ifade eder: "bir toplumda, bir bireyin yaşamı bir çağdan bir diğerine, bir uğraşından bir diğerine bir dizi

yılında, *Horizons Social Services Centre*'de haftalık açılma toplantılarını incelemişlerdir. Onlara göre açılma, bir geçiş ritidir. Burada, katılımcılar açısından haftalık tartışma oturumlarına katılmak, daha geniş homofobik toplumun normlarını askıya almak demektir ve kendi gey ve lezbiyen kimliklerini keşfetmek için bir ortam sağlamaktaydı. Herd ve Boxer, Amerika'daki gey gençliğin ritüellerinin sadece toplumdaki statülerini ya da kadın/erkek ilişkilerindeki sosyal rolün değişimini amaçlamadığını, aynı zamanda, gençlik arzularının varlığı ve doğası kavrayışını değiştirerek tartışma toplantıları, onur yürüyüşü, yıllık balolar ve bar sahnesi gibi farklı etkinliklerle, hegemonik olmayan cinsel kimliklerin inşasında katkıda bulunmuş olduklarını ileri sürerler.

Bu bağlamda Foucault'nun "Parrhesia" kavramı çerçevesindeki çalışmalarını "açılma" meselesi zemininde de düşünebiliriz. Foucault, Yunan ve Roma tarihinden ve kültüründen örneklerle *parrhesia* sözcüğünün retorik, siyaset ve felsefe alanlarındaki anlam inceler (Kalaycı 2013)⁹² *Parrhesia* İngilizce'ye genellikle "free speech" [özgür konuşma], Fransızca'ya *franc-parler* [açıksözlülük], Almanca'ya da *Freimüthigkeit* [açık sözlülük] şeklinde çevrilir (Foucault 2014:10). Etimolojik olarak, *parrhesiazesthai*-ki pan(her şey) ve rhema (söylenen) sözcüklerinin birleşiminden oluşur- "her şeyi söylemek" anlamına gelir. Parrhesia kullanan kişi, parrhesiastes, aklındaki her şeyi söyleyen kişidir: Hiçbir şeyi saklamaz, kalbini ve zihnini konuşma yoluyla

geçişlerdir" (1960:2). Birey sürekli bir biçimde kimlik ve rol dönüşümü sürecindedir. Bir gruptan bir diğerine ilerlemeye özel eylemler eşlik eder(1960:2-3). Geçiş ritlerinde özel eylemler seti, üç aşamalı bölümlenmeden oluşur. Bunlar: Ayrılma ritleri, geçiş ritleri ve bütünleşme ritleridir. İlk aşama bireyin ya da grubun geçiş ritine odak noktasına göre ayrılımlarıyla karakterize edilir. Bireyler sembolik olarak ve/veya mekânsal olarak toplumun geri kalanından tecrit edilirler ve belirli yaptırımlar ve tabular altında bu sürece yerleştirilirler. Toplumun geri kalanından ayrıldıklarında bireyler liminal (eşiksel) durumun içindedirler. Turner'a göre, sosyal olgunluk ya da üyelik kültüre dâhil olmak için gerçekleştiren erginleme ritüelleri daha geniş bir eşiksel döneme sahiptir (1964:168). Adaylar iki durum aralığında bulunmaktadırlar. Ne toplumun içinde ne de dışındadırlar tam olarak. Sonunda toplumda yeniden yeni kimlik ve birleşme fazı içinde konumlanılır. Geçiş ritlerindeki aşamalar belirli amaçlara bağlı olarak bu ritlerin ve aşamaların göreceli önemlerine göre farklılık gösterir (Van Gennep 1960:11).Toplumdan tecrit edilenler, tabulara tabi olurlar. Diğer bireylerin eylemleri vasıtasıyla yeniden doğarlar (Van Gennep 1960:105).

⁹² Parrhesia sözcüğü ilk kez Yunan Edebiyatında ve Euripides [M.Ö. 484-407] tarafından kullanıldığı görülür ve bundan sonra MÖ V.yüzyılın sonundan Antik Yunan edebiyatında yaygın bir biçimde kullanılır. Bunun yanında, MS IV. yüzyılın sonunda ve V.yüzyıl boyunca yazılan patristik metinlerde de rastlanır(Foucault 2014:9).

başkalarına açar (Foucault 2014:10). Foucault, iki tür parrhesia'yı birbirinden ayırmamız gerektiğinden bahseder. Bunlardan ilki, kelimenin "boşboğazlık" kavramına yakın anlamda kullanıldığı ve kişinin zihnindeki birtakım şeyleri-ya da her şeyi- niteliksel bir ayırım gözetmeksizin söylediği durumu betimleyen aşağılayıcı anlamına denk düşer. Ne ki, parrhesia klasik metinlerde çoğu zaman bu aşağılayıcı anlamdan ziyade olumlu bir anlam sahiptir. Parrhesiazesthai "hakikati söylemek" anlamına gelir (Foucault 2014:11-12). Foucault bunu şöyle dile getirir. *"Bence parrhesiastes doğru olan şeyi söyler; zira o şeyin doğru olduğunu bilir ve o şeyin doğru olduğunu bilir ve o şeyin doğru olduğunu bilmesi, o şeyin gerçekten de doğru olmasından kaynaklanır. Parrhesiastes, sadece dürüst olmakla ve düşüncesinin ne olduğunu söylemekle kalmaz; aynı zamanda onun düşüncesi hakikattir. O doğru olduğunu bildiği şeyi söyler"* (Foucault 2014:12).

Foucault (2014:16-17),Parrhesianın özelliklerini sıralarken onun, konuşmacının hakikatle olan kişisel ilişkisini ifade ettiği, hakikati anlatma eylemini başka insanlara (ve aynı zamanda da kendisine) yardım edip onların durumunu düzeltme amacını taşıyan bir ödev gibi gördüğü ve bu nedenle hayatını riske attığı bir sözel etkinlik olarak düşünülebileceğinden bahseder. Buna göre, "Parrhesia" 'da, konuşmacı özgürlüğünü kullanır ve kandırma yerine dürüstlüğü, sahtelik ya da sessizlik yerine hakikati, hayat ve emniyet yerine ölümü, yaltaklanma yerine eleştiriyi, kendi çıkarını koruma ve ahlaki kayıtsızlık yerine ahlaki ödevi tercih eder (Foucault 2014:16-17).

3.4. BÜYÜK MEKÂN VE DIŞARISI: KENT (METROPOL) VE DIŞARISI (TAŞRA)

3.4.1.Deneyimler ve Farklılıklar İmkânı Olarak Metropol

Kent kavramı, Yunancada *polis*, Fransızcada *cite*, Arapçada *medine*; Almanya ve Saksonya'dan İskandinavya'ya kale ya da oturma alanı anlamında *burgh* ya

da *borough*; Latince'de ise yurttaşlık anlamında *urbs* ve *civitas*; kelimeleriyle isimlendirilmiştir (Benevolo 1995: 19 ve Holton 1999:13). Sennett "Kent" ve "Uygarlık" (*city* ve *civilization*) kelimelerinin, etimolojik olarak ortak bir kökene sahip olduğunu söyler. Batı dillerinde *civitas*'tan (kent) türeme *civilis(z)ation* kelimesi uygarlık kelimesine karşılık gelmektedir. *Civitas*, kentte oluşan duygu, ritüel ve inançları içermektedir (Sennet 2002:27)

Kentlerin oluşumu, insanın mekânı biçimlendirmesine, insanın kentleşmesi mekânın insanı biçimlendirmesine örnek oluşturur. Kentlerin ortaya çıkışı üzerine ünlü arkeolog Gordon Childe'in yaklaşımı birçok araştırmacı için temel oluşturan bir açıklama olmuştur. Childe, M.Ö. 3000 yıllarında Mısır, Mezopotamya ve İndüs vadisinde ortaya çıkan toplumsal değişiklikleri "kentsel devrim" olarak nitelendirmektedir (Childe 2001:146). Kendine yeterli besin üreticiliğinden, uzmanlaşmış imalat ve dış ticarete dayalı bir ekonomiye dönüşüm, büyük bir nüfus artışına da yol açmış; bu da yerleşimi geliştirmiş ve kenti yaratmıştır (Childe 2001:105).

Yazar Italo Calvino'ya göre (2002:13) "kentler birçok şeyin bir araya gelmesidir: anıların, arzuların, bir dilin işaretlerinin. Kentler takas yerleridir, tıpkı bütün ekonomi tarihi kitaplarında anlatıldığı gibi...". Benzer bir şekilde, Bumin'e göre (Bumin 1992: 20); kente pek çok açıdan yaklaşılabılır: "Psikanalizin kavramlarıyla, cetvel ve pergelle, roman ve şiirdeki yeriyile, militer kaygılarla, "nostalji" ile "ilerleme ve düzen" çiftiyile, "sınıf mücadelesi"nden hareketle ve tabii demokrasi ile olan ilişkisiyle. Dolayısıyla kent, sosyolojiden ekonomiye, mimariden arkeolojiye, antropolojiden etnografyaya, coğrafyadan tarihe birçok disiplinin ortak ilgi alanını oluşturmuştur. Ne ki, kent bütün bu disiplinlerden önce orada yaşayanların, kentlilerin asıl meselesidir".⁹³

⁹³ Kent üzerine çeşitli tanımlamalar farklı ölçütlere göre yapılmakla birlikte kentin bütün nitelikleriyle birlikte tanımlanmasındaki güçlük ortadadır. Harvey (2003:27), kenti kavramsallaştırmadaki bu zorluğu, "*Onunla uğraşırken karşılaştığımız zorlukların bir kısmı onun kendine özgü karmaşıklığına bağlıdır. Kent kuşkusuz, disiplinlerin bugünkü yapısıyla kavramsallaştırılmaz*" sözleriyle vurgulamaktadır (2003:27).

Bütün bunların ötesinde, kent bir merkezdir; dünyanın en uzak yerlerini kendine çeken, türlü bölgeleri, insanları ve etkinlikleri bir düzene göre biçimlendiren, ekonomik, politik ve kültürel yaşamın öncüsü ve denetleyicisi konumunda olan bir merkezdir (Wirth 2002:78). Flagan (1990:17), kent olarak tanımlanan yapının bir kez ortaya çıktığı zaman, sadece kendisini değil, aynı zamanda periferi olarak tanımlanan çeperini, kurduğu bölgesel ilişkileriyle geliştiren, örgütlü işleyişinin etkisi altına alan bir merkez konumuna yükselir. Bu bağlamda periferiler tarafından, kent erişilmesi gereken bir aşama, örnek alınması gereken bir yer haline getirilir. Kentin kendi imgesinin hizmetlerinden birini de bu oluşturuyor gibidir. Kent, gündelik pratik mekânı olarak insan deneyiminin dokusu ve yapısını, makro süreçlerin bağlantıları içinde sağlar. Bunun için kent, gündelik pratiklerin ve kentsel yaşamların sosyo-politik ve kültürel dışavurumlarına odaklanmadır (Low 1996:384). Bu bağlamda bir mekân olarak kent, Lefebvre'ye göre (2014:121) birbiriyle ilişkili üç kavramla tanımlanmaktadır; “mekân”, “günlük hayat” ve “sosyal ilişkilerin yeniden üretimi” . Bu anlamda kent, üretim ilişkilerinin insanların gündelik hayat deneyimlerinde yeniden üretildiği bir mekânsal bağlam olarak ifade edilmektedir.

1930'larda sosyoloji disiplini içerisinde, kent çalışmaları çerçevesinde tarihsel önemi olan araştırmalar gerçekleştiren Şikago okulunun üyelerinden biri olan, sosyolog Lewis Wirth günümüzde hala önemini korur bir biçimde, kenti, oldukça geniş, yoğun ve sosyal olarak heterojen bireylerin sürekli, olarak yerleştikleri yer olarak tanımlar (Wirth 2002:50). Kent sadece coğrafyada bir yer değildir, bir yaşam biçimidir de (Wirth 2002:22). Sosyolojik olarak kente yaklaştığımızda, onu toplumsal açıdan birörnek olmayan insanların göreceli olarak geniş bir alanda, yoğun bir biçimde ve sürekli olarak birlikte bir yere yerleşmiş bulunması biçiminde tanımlayabiliriz (Wirth 2002:85). Buna göre:

Kentsel yaşam biçiminin belirgin nitelikleri olarak çoğunlukla, birincil ilişkilerin yerini ikincil ilişkilerin alması, akrabalık bağlarının zayıflaması, ailenin toplumsal açıdan öneminin zayıflaması, komşuluğun kaybolmaya başlaması ve toplumsal dayanışmanın geleneksel zayıflamasını gösterir (Wirth 2002:101).

Sennett, Wirh'in bahsettiği heterojenlik ve çeşitliliği yabancı olmak üzerinden tartışır. Sennett'e göre (2002:20); "kent birbirinden farklı insanları bir araya getirir, toplumsal hayatın karmaşıklığını yoğunlaştırır, insanları birbirlerine yabancı olarak sunar.⁹⁴ Buna göre, kentsel yaşamı belirleyen en önemli unsurlardan biri 'yabancılıdır'. Yani kent "yabancıların bir araya geldikleri farklı deneyimleri yaşadıkları ve paylaştıkları bir alandır. Kent buna göre, geniş yerleşime, heterojen bir nüfusa sahip olmalı, nüfus yoğun olarak bir araya toplanmış olmalı, insanlar arası mübadele bu yoğun, heterojen yığın birbiriyle etkileşimle sağlanmalıdır" (Sennett 1996:60). Kısaca, kent yabancılarla karşılaşmanın kuvvetle muhtemel olduğu, insani yerleşim alanıdır. Bauman da zaten bu durumu, kenti "yabancılarla karşılaşılacak yer" olarak nitelendirerek belirtir (2001:199)

Kent aynı zamanda, cinsel bir alandır ve bu özelliği kuir anlatılarda özel bir yer tutar. Göç, açılma, topluluğu bulma, cinsel kültürü öğrenme ve politik iddiaları oluşturma bağlamlarında kentlerin özel yerleri vardır. Gey yaşamı ve gey kültürü konseptleri, özellikle kentlerle ilişkili bir şekilde düşünülmüştür. Kentsel gey kültürü etnografileri, hemcins ve transgender yaşamlar içerisinde varyasyonlara önemli vurgularda bulunurlar. Bu çalışmalar, cinsiyet, cinsellik gibi kavramların nasıl -gey sözcüğünün bile- farklı kültürel anlamlara gömülü olduğunu ve sosyal bağlamların cinselliği nasıl derinden etkilediğini görmemizi sağlar. Kuir alt kültürleri, kültürel ifadeler, sosyal bağlar ve farklı davranış kalıplarıyla karakterize olurlar. Kuir yaşamın sosyal karakteri, özellikle daha geniş toplum tarafından, anonim, umumi ya da müstehcen olarak kara çalınan bir karakter taşır. Kalabalıkların sağladığı anonimlik, akrabalıktan uzaklık, piyasaların bolluğu gibi farklı özellikleriyle kent, özellikle metropol bir kent, küçük bir kentten veya küçük kasabadan farklı olarak, cinsel beklentiler temin eder, özellikle erkek

⁹⁴ Öncü sosyologlardan olan Simmel, metropol ve taşra arasında kesin karşıtlıkların var olduğundan bahseder. Ekonomik, mesleki ve toplumsal hayatın çeşitliliği ve temposu bu ikilik içerisinde karşıtlık olarak kendini dışa vurur. Metropoldeki bu farklılıklar ve değişimler insanların zihinlerinde ve düşüncelerde de daha çok bilinçliliğe onları zorlar. Taşrada hayatın ritmi, zihinsel imgeler ritim olarak daha yavaş, daha dingin, daha beklendik ve daha düzenli devam ederken, metropoldeki hayat daha sürprizlerle dolu, ritmin sürekli değişebildiği ve zihnin daha da fazla devrede olması gerektiği bir mekândır ve düşünselliğe daha açıktır (Simmel 2009:318).

eşcinseller arasında, dünyanın farklı çevrelerinden gelen yabancıyla (tanıdık olmayanla) seks, önemli ilişkisel formlarından birisidir (Humphreys 1975; Leap 1999). Altman (1971:vii) kentin kutlama yeri olarak görülebileceği gibi, politik mücadele ve muhalefetin de yeri olduğunu belirtir. Bu nedenle, geylerin kentsel mekânla özel bir ilişkileri vardır. Sadece kentlerde yeterli sayıda eşcinsel erkekler bulunmasından dolayı değil, bununla birlikte kendi ticari alanları, sosyal ve politik örgütlenmeleri ve kendine özgü alt kültürle kendinin farkında olan topluluğunun belirlemesine imkân verir (Harry ve DeVall 1978:133-154). Kentler, daha büyük grup insanlarla karşılaşma imkanı sağlayarak, alt kültür için anonimlik imkânı temin etmektedir (Weeks 1990:36). Lauria ve Knopp (1985), geylerin, lezbiyenlere oranla, kentsel mekânı kendilerine daha çok mal ettiklerini yazarlar. Çünkü geyler ve diğer kuir özneler, heteroseksüel erkeklere göre daha köşeye sıkışmış erkeklerdir ve sonuç olarak, kentlerde güvenli mekânlara daha çok ihtiyaçları vardır.⁹⁵ Bu durumu, Erving Goffman (2014:142-43) da, toplum tarafından damgalanan bir özelliğe sahip kişilerin, bu özelliklerini ücra, görünmeyen mekânlarda, kendileriyle ortak veya benzer özelliğe sahip kişiler arasında daha rahat yaşadıklarını söyleyerek dile getirmiştir. Damgalanma hatta suçlu görülme, günahkâr görülme, hasta görülme nedenleriyle, kişiler, kapalı ve güvenli alanlar dışında cinsel kimliklerini yani eşcinselliklerini gizlemek zorunluluğunu hissederler. Buna paralel olarak Murathan Mungan *Son İstanbul* eserindeki ÇC bölümünde yer alan “Sınır İklimi” kısmında tam da şunu der: “Hiç kimsenin yaşamadan bilemeyeceği bu gizli memleketin bizler ne kadar yerlisi sayılırız?” (Mungan,2006:108).Yazarın bu satırlarında belirttiği “gizli memleket” tam da bu güvenli mekânlara göndermede bulunuyor gibi görünmektedir.

Bech (1997) de eşcinsellik ve kent arasında bir bağ kurar. Buna göre kent, eşcinselin uygun sosyal dünyasıdır, onun yaşam alanıdır. Eşcinsel cruising⁹⁶,

⁹⁵Doan (2007: 65, 66), buna paralel olarak, trans bireylerin ara sıra uğradıkları yer olarak bile şehirdeki belli bir kuir alanın yani güvenli diyebileceğimiz bir alanın trans bireyler için koruyucu şemsiye görevi gördüğünü ve trans bireylerin buralarda güvende hissettiğini belirtmiştir.

⁹⁶Bu kelime, kuir bireyler arasında geliştirilmiş bir dil olan Lubuncada, çarka çıkmak yani sokakta veya caddede dolaşıp koli aramak anlamına gelen bir kelimedir. Koli kelimesi cinsel ilişkiye girilen kişi anlamına gelir. Bir başka deyişle bu kelime partner aramak için dolaşmak anlamına gelir.

bakışlar ve hareketler kombinasyonu olarak kapalı bir biçimde gey barlarda gerçekleşir ve bunun için uygun alanı kentlerde bulur. Bakışın kendisi iletişim kurmanın bir stratejisi olarak kente aittir. Kent yakınlık ve uzaklık, özgürlük ve tehlikenin özel bir karışımdır. Eşcinsellik bir var oluş biçimidir ve temelde sosyaldır ve kentseldir. Delany da kentte karşılaşmaların öneminden bahsederek, temasa vurguda bulunur ve “temas” kavramıyla, yabancılar arasında farklı bir erotik modalitenin vuku bulduğu kendiliğinden karşılaşmayı kasteder. Buna göre:

Temas aynı zamanda cinsel ilişkidir -fiziksel ve etkileşimli- çiçeklenen ve rastgele seks olarak umumi tuvaletlerde, seks sinemalarında, kamusal parklarda, bekârlar barlarında ve seks kulüplerinde, ağır trafikle birlikte köşe başlarında, yan yana motellerde ya da birinin ya da diğerinin dairelerinde non-sexual (cinselliğin amaçlanmadığı) dostluklar ve / veya tanıdıklar yıllardır süren veya bir ömür boyu sürebilir” (Delany 1999:123).

Chauncey, ABD'nin şehirlerinde erken 20. yüzyılda mahremiyetin, sadece kamu içerisinde gey erkekler için, olduğunu iddia eder. Gey erkekler, son derece sofistike alt kültürel kodlar sistemi (kıyafet kodları, konuşma ve stil gibi) geliştirmişlerdir. Her nasılsa Chauncey(1994:3) geyleerin bir dereceye kadar son derece görünür olduklarını belirtir. Çünkü birçok gey, mevcudiyetlerini kırmızı kravat, ağartılmış saç ve çağın eşcinselliğinin diğer işaretleri yoluyla cesaretle duyuruyorlardı. Birbirlerini, sokakta, iş yerinde ve partilerde ve barlarda tanıyabilmeye olanak sağlamak için böyle bir sistem geliştirmişlerdir. Ayrıca bu kodların yer aldığı çetrefilli konuşmalarına devam etmeyi de sağlamıştır. Çünkü etraflarında potansiyel düşmanlar için bu kodların anlamı muğlak kalmıştır (Chauncey 1994:4). Kamusal alanlar bakımından parklar, rıhtımlar, erkeklerin samimi ve birbirleriyle yakın olabildikleri anahtar mekânlardır. Barlar, tuvaletler ve parkların karanlık köşeleri, cinsel karşılaşmaların sahneleri haline gelmeye başlamışlardır. Özellikle kalabalık apartmanlarda yaşayan ve gizlilik fırsatı olmayan işçi sınıfının üyeleri açısından durum böyleydi. Ama bunalım boyunca, eşcinsellerin kamusal alandan dışlanmaları, ahlakçı zamanlara paralel bir gelişim göstermekteydi (Chauncey 1994:331).

Gey özgürleşme hareketi, cinsel alt kültürden bir kentsel topluluğa dönüşmeye yine metropollerde başlamıştır. Mücadele için gerekli zemini bu mekânlarda

yakalamıştır. Bu politik mücadeleyle birlikte LGBTTİ'lerin grup yaşamı, sadece erotik etkileşimler değil aynı zamanda politik, inançsal ve kültürel aktiviteyi kapsayacak hale gelir. Eşcinsellik (geylik) ve lezbiyenlik bir cinsel kategoriden daha çok bir insanlık kimliği haline gelir (D'Emilio 1983:243).⁹⁷Weeks bu dönüşümü şöyle ifade eder:

Cinsel yasadışılar [erkek eşcinseller gibi] kabul edilmiş metinlerin kategorizasyonlarını alt üst ederler ve tarihsel süreçte düşünen, eyleyen, yaşayan özneler haline gelirler. Bunun sonucu modern gey kimliklerdir ve bugün kişisel ve sosyal olduğu kadar politiktir. Onlar müsaade edilebilir ve tabulaştırılmış davranışları arasındaki mevcut bölünmelerle ilgili ve bunların değişikliğini öneren bir beyanda bulunmaktadır. Bu yeni politik özneler, her şeyden önce eşcinselliğin teyidini, onların varlığı tarafından belli bir cinsellik geçerliliği iddiasını temsil etmektedir. Bu kuşkusuz sadece muhalif toplumda onaylanmanın bir yolu olarak birinin eşcinselliği deklare etmesinin eşcinsel olarak açılmasıyla, erken gey özgürlüğünün fikriyle mümkündür... Yeni gey bilincinin mevcudiyetiyle, eşcinselliğin kasvetli temsillerine karşı gelmekte ve cinselliği yaşamının farklı yollarının olasılıklarının altının çizilmesiyle dönüşüm gerçekleşmiştir(Weeks 1985:200-1,209).

Gey özgürleşmesinin önemli bir parçası, mekânsal özgürleşmedir. Bu çerçevede, "Gey gettoları"⁹⁸ olarak tanımlanan mahalleler, Kuzey Amerika'nın ve Batı Avrupa'nın büyük kentlerinde özellikle 70'li yıllarda ortaya çıkmıştır. Buralarda, sosyal olarak daha büyük toplumdaki tecrit edilen ve ikamet eden nüfus esasen geylerden oluşur ve bu yerleşim alanlarında, gey işletmeleri (barlar, kitapçılar, restoranlar ve giyim mağazaları gibi) sayıca belirgin ve yerel

⁹⁷Ne ki, bu politik mücadelede, geylerin baskın konuları kritik konusu da olmuştur. Young'a göre, Gey Erkek hareketi özellikle Stonewall Ayaklanmalarından sonraki on yıllık süreç içerisinde, kendi öz tanımının hiyerarşisi içerisinde bulunmaktaydı (Young 1975: 28) Toplumsal cinsiyete, sınıfa ve yaşa vurgu yapılırken, ırk ve kültür konularına gereken önem verilmemiştir, farklılıkları söylemenin üstü örtülmektedir (Spivak 1987, Terry 1991, Owens 1992). Gey bölgeleri olarak ün yapmış bölgeler olan, New York City'deki Chelsea, Sidney'deki Oxford Caddesi Londra'daki Covent Garden beyaz gey yaşamıyla ilintilidir (Boyd 2003, Manalansan 2003) ve bu da gey kimliğinin beyazlıkla ilişkisinin güçlendirilmesi sağlamaktadır. Renkli kuirlerin toplulukları sıklıkla kendi ırksal gruplarının çevresinde yaşamaktadırlar ve gey kamusunun haritasında ihmal edilmektedirler.

⁹⁸Getto kelimesi, 16.yüzyıldaki Venedik'inden kaynaklanmakta ve önceleri yerel otoritelerin Musevileri kentin bir bölgesine ikamet etmeye zorlamalarından kaynaklanmaktadır. Şikago Okulunun sosyologları bu kelimeyi 1920'lerde kelimeye uygun olarak, zorunlu veya isteyerek olsun ırksal, etnik ve sosyal azınlıkların ağırlıklı olarak iskân edildiği kentsel semtleri tanımlamışlardır(Sibalis 2004:1739).1970'lerde sosyologlar oluşu karakterize ederek gey getto terimine uygulamışlardır.

olarak dominant gey alt-kültürünün özelliklerini taşır (Levine 1979:364). Sibalis'e göre (2004:1740). Böyle bir kitlenin var oluşu, bir gey müşteriye hitap etme amacıyla, barların ve diğer işletmelerin açılışını cesaretlendirir. Gey gettosu, belediye politikalarında bir güç haline gelebilen gey hareketinin gelişimi için teritoryal bir temel sağlar.

Mekânın özgürleşmesi ve yeni mekânlar yaratma hususunda, bu bağlamda, sıklıkla referans verilen bir çalışma olan Castells'in "The City and The Grassroots" adlı eserinde; araştırmacı, San Francisco'daki lezbiyen ve gey mekânlarıyla ilgilenir. Castells'in San Francisco üzerine olan çalışması, gey kimliğinin mekânsal temeline dikkat çekmiştir. San Francisco'daki modern gey kültürü, gey kimliğinin ve topluluğunun gelişiminin sembolü olarak tanınmıştır. Castells, geylerin böyle bir yerde toplu halde yaşamalarının, eski sosyal muhafazakârlığın üçlüsü olan; mülkiyet, aile ve üst sınıfın geyleri kısıtlamasından kent çapında, hatta banliyölere geylerin yayılma biçimde değişiminden bahseder (geylerin ve/veya kuirlerin, sıklıkla belirli mahallelerde kümelenmesi, ikamet konsantrasyonları yaratmak, işler ve park kurulması, peyzaj restorasyonu veya uzun vadeli planlama gibi hizmetler v.b.) (Castells,1983:199). Castells(1983), gey topluluğunun belirliğini kentteki politik bir güç olarak alır. Gey ağlarının mekânla, sosyal yapıyla ve direniş topluluklarıyla ilişkileri çerçevesinde soruşturur.⁹⁹

Geyler, bilhassa kentin soylulaştırılmasında önemli bir rol oynamıştır ve bu genel olarak Kuzey Amerika kentlerinde "kent rönesansı" olarak adlandırılmaktadır (Binnie ve Valentine 1999:176). Gey erkekler, önceleri kentin

⁹⁹Castells, eşcinsel topluluğun bu kentte oluşumunun tümüyle, kendiliğinden gerçekleşmediğini belirtir. San Fransisco özelinde Harvey Milk önemli bir isimdir ve geylerin burada bir topluluk oluşturması, onun siyasi eyleminin bir ürünüdür (2008:348). Milk, eşcinsellerin topluluktan iş dünyasına sonrasında da iktidara kadar uzanması için bir plan geliştirmiştir. Geylere "eşcinsel olarak satın almaları" çağrısında bulunarak, Castro bölgesini eşcinsellerin sahip olduğu, eşcinsellerin yaşadığı, eşcinsellerin tadını çıkardığı bir mekân haline getirmeyi amaçlamıştır. Eğer eşcinseller satın alırlarsa, eşcinsel olarak yaşarlarsa, eşcinsel olarak oy da kullanabileceklerdi(Castells 2008:349). Bu çerçevede Milk, Castro'nun bir seçim bölgesi haline gelmesi sayesinde, burada yerleşik eşcinsel cemaatin oylarını alarak 1977'de bu bölgenin temsilcisi olarak belediye meclisine girer. İlerleyen süreçte kent ve eyalet çevresindeki eşcinsel gücü harekete geçirmeye çalışır ve yaşamı sürecinde bu uğurda politikalar gerçekleştirir (Castells 2008:349).

sınırlarının uçlarına yerleşme kalıpları içerisinde bulunurken, “gentrification” (soylulaştırma) dediğimiz projeler ve kentsel dönüşüm süreçlerinde pahalı ve lüks olarak nitelendirilebilecek semtlere ve çevrelere yerleşmişlerdir.¹⁰⁰

Gey mekânların gelişimi önceleri gizli, sonra gittikçe artarak görülür, ticari ve coğrafyacılardan tarafından haritası çizilebilecek bir hale gelmiştir (Knopp ve Brown 2006)¹⁰¹ Stonewall öncesi Kuzey Amerika’da, gey topluluğunun, büyük bir kısmında yaşanan aşağılama ve şiddet pratiklerinin sonucunda, açık alanlarla ilgili bazı korkuları vardı. Stonewall Ayaklanmaları, kuirlerin mekândaki nosyonlarını tamamen dönüştürmüştür.

Geyler, lezbiyenler ve diğerleri metropollerdeki mekânsal özgürleşmelerin yanı sıra, aynı zamanda kentin çeperlerinde de kendi coğrafyalarını yaratırlar. Gay Village (gey köyü) örneği bunlardan birini oluşturur. Kanada’da gerçekleştirilen bir araştırmada, Montreal’deki gey köyünün kentte gey erkeklerin tanışabilecekleri ve bar ve kulüplerde başka yerlerden daha az husumet taşıyan bir çevre oluşturduğunu ortaya koymuştur. Ortalamadan daha fazla geliri olan birçok Kanadalı gey çift, bu çevreden yararlanır. Köyde yaşayan birçok gey, semtin konut stokunun soylulaştırılmasına ve pahalı restoranlara destek olmuşlardır. Bu yollarla, bölgenin kentsel manzarası geçen 30 yıl civarında görünür bir biçimde dönüşmüştür (Knox, Marston ve Nash 2007:248). Benzeri bir biçimde, 1990’larda Manchester kentinin bazı bölümleri de geylerin desteğiyle soylulaştırılmış, “gey köyü” olarak adlandırılan bir mekâna dönüşmüştür. Bu mekânsal farklılaşma, kentin eşcinsel topluluğu tarafından, cinsel kimliğin ve yönelimin güçlü savunusunu sağlamıştır (Savage ve diğ. 2003:94). Batının farklı coğrafyalarında, çeşitli mekânsal özgürleşme örnekleri gözlemlememiz mümkündür.

¹⁰⁰Lauria ve Knopp (1985), gey soylulaştırmanın bir teorisini üretmenin, mevcudiyeti, eşcinselliğin coğrafyanın meşrulaştırmak için önemini dile getirirler. Geyler kendi paralarını soylulaşmış yerleşim bölgesi yaratarak iş yeri kurarak, gey kültürel kurumlara yakınlıkları vesilesiyle, “hoşgörü vahası” yaratarak aidiyet duygusu ve topluluk olarak ekonomik ve politik gücün gelişimine katkıda bulunmuşlardır. (Lauria ve Knopp 1985:158,161)

¹⁰¹ Bu görünürlük giderek “gey köyler”(gay village)’in oluşumu gibi kritik mekânların meydana gelmesini de sağlamıştır(Bassi 2006).

“Gey Özgürleşme” ve “Eşcinsel Kurtuluş” hareketinin kazanımları olarak, eşcinseller belirli hakları elde etmiş ve sorunsuz yaşıyormuş gibi görünse de bu gelişmeler ihtiyatla karşılanmalıdır. Berlant ve Warner’ın (1998:562) dikkat çektikleri gibi, yasa, herhangi karşı kamusal cinsel kültürü sınırlandırmayı amaçlamaktadır. Gey mekânlarının görünürlüğünün artması onların yer altından çıkıp mevcut kapitalist mekânizmalarla uzlaşması anlamına da gelmekteydi. Bu yerler heteroseksüel boş zaman ve eğlenme ritüellerinin birleştiren mekânlar olarak da görülebilir ve straightler de bu gey mekânlara girerler (Casey 2004, Moran ve diğ. 2002). Ayrıca bu gey mekânların metalaşması “pembe ekonomi” dediğimiz sistemin önemli parçalarından birini teşkil ederken bir yandan da “tek bir gey arzunun manzaraya kazınması” anlamına gelmektedir (Binnie 2001; Nast 2002; Baasi 2006). Bir taraftan, gey kültürü gibi bir olgunun ekonomik düzenlemelerle ortaya çıkması ve bu kültürün bazı görünümünün kolaylıkla, kapital tarafından pembe ekonomi olarak kolonize edilmesi, ulus ötesi tüketim kapitalizmi, politik mücadelenin anlam kaymasına uğramasına neden olmuştur. Gey varlığı kent ekonomisinin gelişiminin işaretlerinden biri haline gelmiştir. Ayrıca gey kavramının dünya çapında kategori olarak baskın bir biçimde sunulması, hemcins cinselliğinin yerel versiyonlarını parçalamıştır (Altman 2003:126-130). Kısaca, günümüzde neoliberal yapıyla uyumlu bir şekilde, gey kültürünün simgeleri,¹⁰² dünya etrafındaki metropoliten merkezlerde kurulmuştur (Altman 2003).¹⁰³ Gey mekânlarının San Francisco, Londra, Manchester, Sydney v.b. gibi kentlerde görünmesi daha büyük hoşgörü ve kültürel çeşitlilik

¹⁰²Bu simgelerden bazılarını örneklendirirsek kitap evleri ve video dükkânları, dergiler ve gazeteler, lezbiyen ve gey yaşamıyla ilintili kavranabilir her konu üzerine kitaplar: erotik lezbiyen öykülerinden gey detektif hikâyelerine, tıbbi metinlerden bilim kurgu dergilerine kadar. Filmlerde geyleyler, sanatta geyleyler, şiirde geyleyler, tiyatrodaki geyleyler. Yeni kültürel keşifler ve formlarının barındırdığı, hamamlar ve porno-evleri, barlar ve kulüpler, ‘yüksek enerji’ diskoları ve ‘düşük enerjili’ şiir okumaları, lezbiyen ve gey tiyatrosu için tiyatro toplulukları, kitap evleri, striptiz kulüpleri, sağlık klinikleri ve restoranlar, gey erkek koroları ve lezbiyen komünleri gibi...(Plumer 1995:86).

¹⁰³Altmann’ın belirttiği gibi, Gey kent kültürü, belirli merkezlerde, heteroseksüel kültürlere benzer bir biçimde, olgunluğa ulaşmıştır. Turistler, San Francisco ve Sydney’deki gey onur kutlamalarını görmek için akın etmektedirler, .Gey kültürü, kozmopolitan incelişliğinin ayırıcı özelliklerinden biri haline gelmiştir. Ayrıca, kültürel sermayenin imleyenlerinden biri haline de gelmiştir.

işareti olarak gözükebilirlese de bu durum entegrasyondan ziyade ayırmayı ve gettolaşmayı işaret etmektedir. Birleşik Devletlerde emlak büroları kendilerine başvuranları uygun yerlere yerleştirmek için, formlara “gey” ve “straight” olarak işaretlenecek bir kutucuk koymuşlardır (Daniels ve diğ.2001:169). Reeves’in (1999’dan akt: Daniels ve diğ.2001:169) iddiasına göre; homofobi açık veya kapalı olarak lezbiyenleri ve geyleri gettolara toplamaktadır ve bu durum sonrasında hoşgörü toplumunun göstergelerinden biri olarak kutlanmaktadır. Bu tecrit alanlarda gey olmak problem değilken, kentin diğer alanlarında açık gey olmak hala problemdir.

3.4.2.Bir Sıkıntı Olarak Taşra

Taşra kelimesinin sözlükteki karşılığına göz attığımızda, Dil kurumunun Türkçe Sözlüğü’nde bu kelimeye karşılık olarak “bir ülkenin başkenti veya önemli şehirleri dışındaki yerlerin hepsi, dışarlık” olarak tanımlandığını fark ederiz.¹⁰⁴ Türk Şiirinde, taşranın izini süren Selim Temo, taşra kelimesinin etimolojik evriminden bahsederken bugünkü kullanımında “taşra” kelimesinin “dışarı” sözcüğünün kullanılan eski bir formu olduğundan bahseder (Temo 2010:19). Nişanyan (2011) da; taşranın anlamı konusunda Temo’yla benzeri şeyleri söyler. Buna göre taşra, merkez ile çevre arasındaki uzaklığa, mesafeye işaret eden bir dışarlık durumunu işaret eder.

Literatürde ikili zıtlık olarak kurulan “metropol/taşra” ve “merkez/çevre” uzun süre boyunca sosyal bilimlerde yaygın bir eğilim ve kabul olarak etkisini sürdürmüştür. Bu ikili zıtlık çerçevesinde, tıpkı diğer dikotomilerde olduğu gibi, birincisi olumlu nitelikleriyle diğeri üzerinde bir tahakküm kurar. Buna göre, yaygın bir kabul olarak, kentler cinsel, politik ve entelektüel bakımdan kendisi olma özgürlüğü sunarak insanları ‘özgürleştirir’, buna karşılık banliyöler bu arzuları ezer ve bastırır (Lees 2004:9). Metropol olarak adlandırdığımız mekânlar, farklı deneyimlerin tecrübe edildiği, farklı yaşam tarzlarının kendine alan bulabildiği, en önemlisi bu yaşam alanı için özgürlük mücadelesi

¹⁰⁴ Bkz.:Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük,2005

gerçekleştirebileceği ve kazanımların sürdürülebileceği mevkiler olarak kendilerini kurarlar. Bunun karşıtı olarak sunulan çevre ya da imgesel ve kavramsal çağrışımı daha zengin bir terim olarak “Taşra” merkez ol(a)mama duygusunu hep taşıyan alanlardır. Metropoldeki örnekler ve deneyimler merkez olmayan coğrafyalarda daha sınırlı bir biçimde karşımıza çıkar. Bir dışarılık, bir yoksunluk, bir sınırlılık, bir olamama hali taşranın içini doldurur. Taşra, genel bir ruh hali ve zihniyet biçimine karşılık geliyor gibidir. Taşrayı taşra kılan dil ve söylem, merkezin dışarılıklı olduğunu iddia ettiğine ilişkin ürettiği duyguyu kurar ve üretir. Bu noktada, metropol ve taşra arasındaki ayrımı kuran, metropolün kuruculuğu ve bu kuruculuk ‘misyonu’ nedeniyle de, ayrıcalıklı oluşudur. Buna karşın; taşra merkezin gölgesinde yer alan ikincilliğinin, dışarılılığın mekânıdır. Metropol kozmopolitliği, farklı kişilerden ve gruplardan oluşan, çoklu deneyimlere açık bir yer olarak kendi ayrımını ortaya koyarken, taşra bu olumsuzlukların uzağında, tek tip, yeknesak ve boğucu sıfatlarla nitelenen bir yeri tasvir eder. “Taşra” dediğimiz mekânın kültürel anlamıyla ilgili Tanıl Bora şunları sıralar:

Dar ufuklar, kahredici bir yeknesaklık, boğucu bir taassup, iletişim evreninin –teknolojiyle daha da derinleşebilen-kısıtlılığı, cemaatlere sıkışmış kısır bir kamu âlem, yabancı olan her şeyi tuhaf bir bitkiymiş gibi algılayan ‘yabani’ hal, vasatlığın hizaya sokucu egemenliği... Sadece bozkır kasabalarında, Anadolu uçralarında değil, en modern ve “dünyaya açık” muhitlerde de görebiliriz taşralığın yüzünü-‘damıtılmış üsluplarla’...(Bora 2005:40).

Gürbilek (2001) de “taşra denince illa uzaktaki kıyı, ücra toprakları, ıssız bölgeleri, medeniyetten nasibini almamış insanları değil; merkezden yayılan güçlü ışığın sırf daha güçlü diye sönmüşleştirdiği yerleri de aklıma getirmemiz gerektiğini vurgular. Gürbilek (52);

Taşranın kendisini taşra olarak ayrıştırabilmesi için, kendisinden esirgenmiş bir başka yaşantının, kıyısına itildiği bir merkezin farkına varması, kendisini onun gözüyle görmesi, onun karşısında kendisini eksik, yoksun hissetmesi gerekir. Taşranın ufku her zaman büyük şehirdir. Ona ufuk açan da, onu ufkun berisine kapatan, taşra kılan da büyük şehirdir. Taşra, içinde yaşayanlara ancak o zaman dar gelmeye, içi boşalmış bir dış gibi gelmeye, onları o zaman boğmaya başlar.

Doğal olarak, bu, bütün taşralar aynı sabit özelliklere sahiptir demek değildir. Laçiner'in (2005:15,16) önemli uyarısında, dikkat çektiği gibi, "taşra" ve "taşra kentleri" tanımları türdeş bir nitelik göstermezler. Bundan dolayı farklı taşraların varlığı ortadadır. Laçiner "Batı taşrası" ve "Doğu taşrası" arasındaki ayrıma da vurgu yapar. Bunun yanı sıra tarihsel olarak taşranın değişen anlamının da ayrımına varmamız önemlidir. Ona göre, "Türkiye'de taşranın başkente idari olarak bağlı bölgeleri ifade geleneksel anlamından daha fazlasını ifade eder hale gelişinin başlangıcı Osmanlı'nın son dönemine kadar uzanmaktadır" (Laçiner 2005:15,16). İndirgemeci olmadan genel bir eğilim, genel bir duygu hali ve düşünsel tavır olarak "taşra" kavramı bir bütünlüğü işaretliyor olabilir ve bu kelimeyi bu yüzden kullanmayı tercih ediyoruzdur.

Bu araştırma çerçevesinde, metropol/taşra ayrımı, kültür içerisinde eşcinseller, kuirler gibi kimi grupların kendilerini ifade etmeleri, var oluş mücadelesinin mekânsal görünülerinin kültür ve zihniyet örüntüleri dolayısıyla değerlendirilmesi önemli görünmektedir. Taşra olarak bahsettiğimiz şehirler nüfus olarak büyük, ekonomik olarak kapitalistleşmiş, merkezleşmiş ve görece olarak heterojen bir nüfustan oluşan yerleşim birimleri de olabilir. Alan çalışması gerçekleştirilen Konya ve Diyarbakır, küçük birer il merkezi değillerdir. Kaldı ki Türkiye'nin önemli kentlerden ikisini teşkil ederler ve buldukları bölgeler içerisinde belirli ve önemli bir yerleri bulunmaktadır. Yine de onları taşra olarak görmemizi meşru kılacak kültürel örüntülere sahiptirler. Böyle okunmaları ve değerlendirmeleri, kuir özneler gibi belirli kişilerin bu mekânlardaki gündelik yaşamlarını anlamak açısından değerlidir. Bu yüzden, taşra idari bir bölümlenmeye, idari bir birime işaret eder gibi görünürken, bunlardan daha fazla anlamlar bütününe sahiptir. Taşra, bir yere işaret ettiği halde, kendisi yersiz-yurtsuz, deyiş yerindeyse göçebe bir sözcüktür. İşaret eder, damgalar ve kaçır (Argın 2005:273). Argın'ın iyi bir şekilde özetlediği gibi; *"Bir yerin, bir mekânın değil, bir deneyim tarzının, bir ruh halinin adıdır taşra. Yetişkinler dünyasının kıyısında dolaşan çocukların, erkekler âlemi içinde dolanıp durmak zorunda kanla kadınların, heteroseksüel bir atmosfer altında soluk alıp vermek durumunda kalan eşcinsellerin... Kısacası tüm azınlıkların, tüm kenara itilmişlerin, tüm marjinallerin 'halet-i ruhiyesi'ne işaret etmek için*

başvurulabilecek bir sözcüktür” (Argın 2005:280). Argın’ın açıklamasıyla birlikte Gürbilek, Taşra Sıkıntısı tanımlamasıyla, taşranın çağrışımıyla ilgili çok şey söyler. Gürbilek bu makalesinde, taşralılık deneyimini şöyle ifade eder:

Taşra sözcüğüne yalnızca mekâna ilişkin bir anlam yüklemeyen, yalnızca köyü ya da kasabayı kastetmeden; onları da, ama onların ötesinde, şehirde de yaşanabilecek bir deneyimi, bir dışta kalma, bir daralma, bir evde kalma deneyimini...(…) Evin içinde, dört duvar arasında, dantelli tül perdelerin ardında yaşanan bir sıkıntı. Her gün aynı saatte geçen trenin sesinin böldüğü, tren ufukta kaybolurken yeniden bütün ağırlığıyla çöken; yolu kasabaya düşmüş bir kervanın çanlarıyla dağılan, çan sesleri sönüp gittiğinde daha da artan bir sıkıntı. Ancak taşrada bulunmuşların, hayatlarının şu ya da bu aşamasında taşranın darlığını hissetmişlerin, hayatı bir taşra olarak yaşamışların, kendi içlerinde bir şeyin daraldığını, benliklerin bir parçasının sapa ve güdük kaldığını, giderek bir taşradan ibaret kaldığını hissedenlerin anlayabileceği bir sıkıntı. Ancak küçük bir pencereden gün boyu sokaktan geçenleri seyretmenin, bütün gün deniz üstünde taş sektirmenin, uzayıp giden dedikoduların, bütün gün kahvede tavla oynamanın, açık saçık fıkraların, horoz güreşlerinin, gizlenmek zorunda olunan cinsel düşlerin bir an için eritildiği, giderek daha çok artırdığı bir sıkıntı.

Taşradan kastedtiğimiz de tam da Argın’ın bahsettiği bu halet-i ruhiyenin biçimlendirdiği kültürel örüntüler ve Gürbilek’in etkili bir biçimde kaleme döktüğü bir sıkıntı halidir. Uzakta olmak, yoksun olmak, kapalı kalmak ve bu sıkıntıyı sürekli duyumsamak taşranın ayırd edici niteliklerini meydana getirir. Bu halet-i ruhiye, Nuri Bilge Ceylan’ın (2007:37) *Kasaba* filminde yer alan karakterlerden biri olan Saffet’in şu sözleriyle belirtilir:

Çok tanıdığın toprakların üstünde de, bildiğin tanıdığın insanların içinde de yapılmış, bomboş hissedebilir insan kendini. Hatta öylesi daha da kötüdür bana kalırsa, öbür türlü hiç olmazsa bilinmedik bir yerde yabancı insanlarlasın.

Taşrada yaşamları sürdüren bazı insanlar her ne kadar, tanıdık gibi görünseler bile hep yabancı kalmak mecburiyetindedirler. Bu yabancı kalan grupların bir örneği de hiç şüphesiz, eşcinsellerdir, kuirlerdir. Duygu Asena’nın *Paramparça* (2004) romanı bu yabancılık haliyle ilgili bizlere çok şey söyler. Eserde, tutucu bir Anadolu kentinde (taşra olarak okuyalım) muhafazakâr bir aile çevresinde büyüyen ana karakterin etrafını kuşatan baskılayıcı toplumsal ilişkilere rağmen; yaşadığı cinsel deneyimleri ele almıştır. Ömer Türkeş’in (2004:184-185) eseri değerlendirdiği yazısında, sürdürülmesi büyük kentlerde bile kolay olmayan eşcinsel hayatın, maçolukla, erkekliğin bir ve aynı şey kabul edildiği üstelik

saygı ve hayranlık uyandırdığı Anadolu'da nasıl bir kâbus halini aldığını anlattığını yazar. “Eşcinsel bireylerin, toplumsal hayat içerisinde özgürce eş arama haklarını kullanamadıkları için, büyük kentlerde yarattıkları buluşma mekânlarının yerini taşrada internet chat odalarının alması, tek bir buluşma anı için göze alınan fedakârlıklar, söylenen yalanlar, kimliklerinin açığa çıkmasından duyulan korkular, aldatmalar, kıskançlıklar, her seferinde sanki bir kader gibi tekrarlanan ayrılıklar ve aşk acıları, hikâyenin diğer önemli ayrıntılarını teşkil eder” (a.g.e. 2004:184-185).

Birleşik Devletlerde, ilgili literatür içerisinde yer alan çalışmalarda, dikkat çekici noktalardan birisi olarak kır-kent dikotomisi (metropol/taşra olarak okunabilir), toplum içerisinde kuir hareketliliği kavramsallaştırmak için temel bir çerçeve olmuştur. Ondokuzuncu yüzyıl sonu, Yirminci yüzyıl başında sanayileşme ve kentleşme Kuzey Amerika ve Avrupa'da cinsel muhaliflerin kırsal alanlardan kentsel merkezlere göçünü kolaylaştırmıştır. Kentleşmenin uzantısı olarak, kentsel endüstriyel emek piyasalarının gelişimi, özellikle kuir toplulukların oluşumunda ve bireysel farkındalığın oluşumunda önemli yerleri olmuştur (Gorman-Murray 2008:107). Bu sosyal etkilerin sonucu olarak kuir bilinci, taşrayı zulmün ve eşcinsel yokluğunun bir odağı olarak belirlerken, kentin hoşgörü ve gey topluluğunun işareti olarak doğallaştırılarak mekânsallaştırmıştır (Weston 1995:262).¹⁰⁵

Taşradan metropole göç, gey kimliğinin ilk ve en önemli olarak kent kimliği olduğu düşüncesini merkeze alarak gerçekleşmiştir (Binnie 2004:91). Binnie (2004:92) lezbiyen ve geylerin göçmenler olarak ulusal sınırlar içerisinde hareket ettiklerini, birincil yer değişikliğinin kırsal alanlardan kentsel alanlara, taşradan metropole doğru olduğunu yazar. Binnie (2004:90), taşradan metropole doğru göçün ve hareketliliğin aynı zamanda taşra toplumunun heteronormatif kısıtlamalardan kaçmak amacını taşıdığını da belirtir. Bu hareketlilik yani taşradan metropole göç, bir bakıma açılma meselesiyle de bağlantılı görülebilmektedir. İzolasyon hikâyeleri, desteksiz sosyal çevreler ve

¹⁰⁵Weston'ın (1995) çalışması, ABD'nin 1970'ler ve 1980'lerdeki binlerce Amerikalı kuirin kırsal bölgelerden, küçük kasaba ve taşra merkezlerinden San Francisco'ya taşınmasını kır-kent ikiliğini merkeze alarak tartışan çalışmalardan birini oluşturmaktadır.

yapısal hizmet ve olanakların kronik yokluğu, gey yaşamını sonuna kadar yaşamak için daha iyi fırsatların sunulduğu daha büyük (kentsel) yerleşimlere göç etmelerine yol açmıştır. Brown (2000:48) açılma ile ilgili şöyle der:

Bu (açılma) anlatılarda sıklıkla tekrar eden tema, kendini gey olarak anlamak amacıyla, başka bir yere taşımak zorunda olmaktır. Sadece dolabın kapısını açmak yeterli değildi; bir kimse farklı bir konum için kendi yerini terk etmek zorunda kalıyordu.

Taşra veya kırsal Amerika temelinde gerçekleştirilen birçok değerli çalışmada da, bu mekânlarda gey olmanın özellikle zor olduğu belirtilir¹⁰⁶. Taşradaki çoğu gey deneyimi yoğun izolasyon ve diğer geylerle sınırlı sosyal bağlantılarla gelişmektedir (D'Augeli & Hart, 1987, 83). Tony D'Augelli ve Mary Hart (1987:82) konuyla ilgili yapılan ilk çalışmalardan biri olarak, kırsal lezbiyen ve gey yaşamlarıyla ilgili bir detayı yazarlar:

Çoğu kırsal alanlarda gey topluluğu görünmezdir. Bu görünmezlik, gayet haklı sebepleri olan korku ve duygusal yönelimin açığa vurulması halinde diğerlerinin tepkileriyle ilgili rahatsızlığın bir sonucudur. Pek çok taşralı gey, keşfedilmekten, reddedilmekten korkarlar. Herkes tarafından gey olarak bilinen kişilerle iletişimden, diğerlerinin reaksiyonları sebebiyle sakınabilmektedirler.

Taşrada yaşayan kuirlerin informal yollarla yardım arayışındaki kimseler olarak değerlendirilmesi, yaygın bir uzlaşımır. Çünkü çoğu taşra toplulukları onlara karşı destekleyici bir karakterde değildir ve bir taşra gey sosyal ağı geliştirmenin zorlukları ortadadır (Cody ve Welch 1997:52). Taşrada yaşamının zorlukları, eşcinsellikle ilgili olarak damgalanma ihtimali, aileler, okullar ve daha geniş topluluk tarafından yeterince destek alamamaları, her türlü gey bilgisi (yaşam, sağlık, ilişkiler, temas, ağ gibi) ve gey ilişkilerle ilgili bilgilere erişimleri noktasında sıkıntılı bir konumda olmaları gibi görünüşlerle karşımıza çıkar. Bu nedenle, Moses ve Buchner (1980: 173) kırsal gey yaşamının zor ve tatmin edici olmadığı sonucuna ulaşırlar:

Taşra bölgeleri muhtemelen muhafazakârlar, gelenekselcilik, dinsel fundamentalizm, alışılmamış ve sapkın mensupların tecridi, değişime direnç, yüksek görünebilirlik, gizliliğin yokluğu ve problemlerin sistem bazlı olarak görülmesinden ziyade kişisel olarak görülmeye bir eğilimle karakterize edilen bölgelerdir.

¹⁰⁶Ayrıntı için bkz:Elbridge ve diğerleri (2006): "Explaining Comfort with Homosexuality in Rural America"

Bir simge olarak “Sorma, söyleme” teması, heteroseksizmin taşra koşullarında insanların tutumlarındaki gey davranış, gey kimlik ve gey ilişkilerin varlığını, kişisel ve kamusal inkarını, devam ettiren tutumlarında yansıtmaktadır (Boulden 2001:71). “Sorma söyleme” kuralı, gey kimliğine belli seviyelerde meşruluk da verebilmektedir. Boulden (2001:66) yaptığı araştırma çerçevesinde görüştüğü kişilerde “Sorma söyleme” çevresinde yer alan kişiler, hayatta kalmak için tetikte olmak durumunda olduklarını, gizliliğin ve çevredekilerle ilgili farkındalıklarının, aşırı hassas, üst derecede uyanık olduklarını ve “gaydar”ı kullandıklarını yazar.

Bell ve Valentine (1995) ise “Kuir Taşrası (Queer Country) adlı makalelerinde, kentsel mekânların dışında, lezbiyen ve gey kırsal varoluş ve deneyimin kartografisinin izlerini sürerler ve onların yaşamak için geliştirdiği stratejiler ve taktiklerden bahsederler. Taşra yaşamının heteronormatif baskıları nedeniyle çoğu kişi evlidir ya da karşı cinsten uzun süreli partnerleri bulunmaktadır (Bell ve Valentine 1995:116). Kırsal bölgelerdeki hem-cins hareketliliği (eylemiği), gelişmiş sosyal ve politik gey ve lezbiyen topluluğu altyapısının eksikliği sebebiyle kendilerini gey ve lezbiyen olarak tanımlamamaktadır. İnfomal ağlar, telefon randevulaşması, cottage,¹⁰⁷ seyir (dolaşma) bu toplulukların taşradaki alanlarını oluşturabilmektedir.¹⁰⁸ Hemcins birlikteliğinden zevk alan taşra sakinleri, kentsel lezbiyen ve gey kimliklerini paylaşmıyor olabilirler ama yine de bir şeyleri yaşamak ve kurmak için çabalıyordır. Bunun dışında ayrıca, Bell ve Valentine (1995) etkin bir biçimde taşraya, kırsal yerlere taşınmayı seçen ve orada sıklıkla hemcins komünleri ve alternatif yaşam tarzları meydana getiren lezbiyen ve geylerin varlığından da bahsederler.

¹⁰⁷Cottage, kelimesi kabin olarak çevirebileceğimiz bir kelimedir. Umumi tuvaletler gibi bir fonksiyonları bulunmaktadır. Yani onlar gibi kamusal (anonim) seksin yaşanabileceği mekânlardır.

¹⁰⁸Gorman-Murray'a göre; hemcins toplulukları kurmak ve kasıtlı olarak heteronormatif toplumun zorlayıcı kurallarından uzak durmaya paralel olarak, bu kırsal topluluklar, cinsel deneyim için zengin bir ortam temin ederler (Gorman-Murray 2008:115).

3.5.SİBER MEKÂNLAR

Siber mekânlarla ilgili araştırma yaptığımızda, William Gibson (1984) ismi sibermekân (cyberspace) kavramını ilk kullanan kişi olarak karşımıza çıkar. Bu terim, sibernetik nosyonlarının ifadesinde kullanılmaktadır ve yirminci yüzyılın ortalarında bilgisayar bilimleri ve mühendislik sahasında 1947’de Norbert Wiener tarafından ortaya atılmış bir terimdir. Kullanımın işaret ettiği ön ek “cyber-”, yöneltmek anlamına gelse de sonrasında bu unutulmuş, internetle ilişkili ya da sadece “virtüel” olarak varsayılmıştır (Boellstorff 2008:20)

Virtüel ya da sanal gerçeklik kavramı temelde, insanın bilgisayarla kurduğu iletişimle, teşkil eden bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar. Bilgisayar kendinde barındırdığı simülasyonlar bu gerçekliğin dizaynında önemli roller oynarlar. Böyle bir dönemde fiziksel gerçekliğin dışında sanal gerçekliğin varlığından bahsedebiliriz. Bu gerçeklik yoğunlukla kitle iletişim araçları ama büyük oranda internetin belirlediği, kurduğu ve dizayn ettiği bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar. Deleuze’e göre, “virtüel olan gerçekliğin zıttı değildir ancak hakiki (actual) nin karşıtı olarak düşünebilir. O tamamen gerçek olduğu kadar sanaldır da. Virtüel gerçek, kesinlikle objenin bir parçası olarak tanımlanmalıdır” (Deleuze 2009:30).

Bu yeni kültürün ve yeni mekân kavrayışının sosyal temellerini düşünürsek, dünya ekonomi ve politikasının konjonktürel olarak, 1980’lerden sonra farklılaşması, yeni iletişim teknolojilerinin özellikle de internetin devreye girmesi, yaygınlık kazanması ve gündeliğin önemli parçalarından biri haline gelmesi, kültürel ve toplumsal tartışmalara yeni boyut kazandırmıştır. Endüstriyel üretime dayalı bir toplumdan bilginin ve haberin üretimi, tüketimi ve küresel dolaşımı etrafında örgütlü yeni bir tür ekonomi ve topluma doğru bir geçiş söz konusudur (Barry ve Slater 2005:2).

Bauman (1999:52), bu değişim ve farklılaşmayı, başka bir ifadeyle, fordizmden postfordizme geçişi; çalışma etiği’nden, tüketim estetiği’ne geçiş olarak yorumlar. Kapitalizmin bu yeni örgütlenme tarzı yeni yoksulları ürettiği gibi diğer başka şeylerin oluşmasına katkı sunar. Tüketimin, tüketim toplumunun ve

tüketim kültürünün kendini belirgin bir biçimde ortaya koyması, zaman ve mekân kavramlarındaki farklılaşma, sınırlardaki gevşeklik, gerçeklik algısının farklılaşması, sanal kültürün temel özelliklerini meydana getirir. Bu özellikler farklı mekân ve farklı kimlik anlayışlarının olasılığını gündeme taşır. Sanal mekânın baş aktörü konumundaki internet, bir iletişim aracı olmanın ötesinde; günümüz dünyasında artık toplumsal bir mekândır. Bu mekân, yeni sosyalliklerin, yeni ilişki biçimlerinin var oluşunda etkin bir pozisyonundadır. Törenli'ye göre (2005:124), internet iletişimi, enformasyonun metin, ses, grafik, imaj, video gibi çoklu iletişim biçimlerinin bir araya gelmesiyle işleyen bir süreçtir. Yerel, ulusal ve uluslararası erişim olanaklarını sağlayan, bu anlamda zaman ve mekânla sınırlı olmayan küresel bir iletişim biçimidir. Bu özellikleri, interneti yalnızca mesaj üreten, toplayan ve dağıtan bir teknoloji olmaktan çıkarmakta, birey-birey, birey-grup, grup birey etkileşimlerine olanak tanıyan bir toplumsal iletişim ortamı haline sokmaktadır (Törenli 2005:124). Dolayısıyla internet bireysel kullanım ve doyumun ötesinde, sosyal ağların kurulması ve yaygın bir hale gelmesinde önemli bir konuma sahiptir.

İnternet farklı boyutlarda iletişim imkânları sunan bir kaynaktır. Sosyal ağlar, insanların sanal ortamda bir araya gelerek çeşitli iletişimleri ve paylaşımları gerçekleştirdikleri ortamlardır. Sosyal ağlar, birbirinden farklı internet siteleri üzerinden işleyen ağlardır. Kişiler diğer kişilerle bu sitelerde bir araya gelerek haber, fotoğraf, video gibi yazılı ve görsel materyalleri birbirleriyle paylaşabilmektedirler. Bunun yanı sıra sohbet odaları, arkadaşlık siteleri, partner bulma siteleri vasıtasıyla farklı ilgiler ve amaçlar doğrultusunda sosyal ağlara dâhil olabilmektedirler. Ayrıca online (çevrimiçi) sex-date siteleri, seks yapılacak partner bulma ve seks yapmak için randevulaşmak amacıyla sıklıkla kullanılan, iletişim sağlanan sosyal ağlardandır.

Sanal gerçeklikler hiç kuşkusuz sanal kimlikleri de beraberinde getirecektir. (Castells 2004: 22). Bireyler artık başka bireylerle belirli ilgi, amaç ve eylem etrafında sanal ortamlarda bir araya gelerek bir ağ oluşturmakta ve sürdürmektedirler. Fiziksel gerçeklik düzleminde bir araya gelmenin imkânsız olmasa da zorlu bir mücadeleyi gerektirecek kişiler ve gruplar sanal ortamın

sağladığı anonimlik ve güven sayesinde iletişime girerek bir ağ ve belki de bir topluluk oluşturacak bir noktaya gelebilmektedirler. Sosyal ağlar, kişilere fiziksel gerçekliklerden daha farklı kimliklere bürünmelerini sağlayabilmektedir. Fiziksel gerçeklik dünyasında dışlayan, dışarıda bırakılan ve dışlanan kimlikler ve öznellikler sanal mekânlarda var olabilir, sanal gerçeklik içersinde kendine yer bulabilir. Ayrıca siber mekân içerisinde gündelik dilin dışında farklı dillerin kullanıldığını özellikle sosyal sanal ağların topluluk kurucu rollerini göz önünde bulundurduğumuzda gözlemlemek mümkündür. Bu ağların oluşturduğu alternatif bir kamusalıktan söz etmek yerindedir. Bu farklı deneyimler ve yaşantılar demektir. Bu durum bizi mekân kavramının yeni anlamları üzerinde düşünmeye ve tartışmaya davet etmenin yanı sıra, “gerçeklik nedir?” “sanallık nedir?” gibi problemler üzerine düşünmemize de yol açar. Günümüzde, gündelik hayatı siber mekânlar ve sanal gerçekliği hesaba katmadan düşünmek zordur. Zygmunt Bauman bu durumu şöyle yorumlar:

Gerçek ilişkiler”in tersine “sanal ilişki”ye girmek ve bu ilişkiden çıkmak kolaydır. Ağır, yavaş hareketli, atıl ve muğlâk, “ciddi şeyler”le kıyaslandığında, şık ve bakımlı görünürler, bunları kullanmak kolay gözüktür, “kullanıcı dostu”dur. Bekâr barları ve buluşmak için verilen gazete küçük ilanları yok olurken, bilgisayardan randevu almanın yıldırım hızında yaygınlaşması üzerine sorgulanan Bath Üniversitesi’ndeki yirmisekiz yaşındaki bir genç erkek, elektronik ilişkinin kesin bir avantajından söz etti: “delete” tuşuna basmak her zaman mümkün (Bauman 2009:7).

Boellstorff bu doğrultuda, virtüel dünyaların karakterize ettiği sosyallik ve kendilik formlarının insani bağıni belirtmek için, “homo cyber” kavramını kullanır (Boellstorff 2008:29). O, bu kavramla insanın sosyal yaşamının sanal ortamlarda çevrimiçi olarak ortaya çıkan, kurulan bir şeyden bahseder. Bu “homo cyber”, bazısı için “ikinci yaşam”, ya da bir başka deyişle, hemcins arzuların yaşanabileceği, gerçek dünyada sahnelenmesi muhtemel olmayan hem cins arzular için virtüel bir hücre, virtüel bir dolap sağlar (Boellstorff, 2008:165). Cho (2011) da yazdığı tez çerçevesinde, siber mekânların riskten bağımsız yerler olarak tasvir edilmesinin yanı sıra aynı zamanda fiziki mekânları karakterize eden heteronormativite ve aile ideolojinin moral ekonomilerinden bağımsız otonom bir bölge olduğuna da dikkat çeker.

3.6.KUIR MEKÂNLAR

Kuir mekânlar önceleri LGBTTT mekânları, eşcinsel mekânlar ya da özgül olarak lezbiyen mekânlar veya gey mekânlar olarak değerlendirilmekteydi. Sonrasında daha yaygın bir biçimde literatürde, “kuir mekân” konsepti kullanılmaya başlanmıştır. Dünya ekonomi ve politikasındaki değişimler, kuir hareketin kat ettiği yollar gibi farklı sebeplerle, mekânla ilgili yeni kavrayışları¹⁰⁹ gündeme getirmiştir. Bell ve Binnie (2004:20), konu bağlamında, vatandaşlığın erotik ve cinsel yeni formları için “kuir”in ayrı bir mekânsal temayül olduğunu ve sokaklara ve seyir yerlerine bakarak muhalif yeni mekânlarının bulunabileceğini yazarlar. Bu doğrultuda, bir diğer araştırmacı olan, Valentine (2003:417) “*mekânı işgal ve kolonize etmek kuir taktiğin önemini kanıtlamaktadır*”, der. Yani kuir mekân konsepti, “kentsel mekânın kuirler tarafından işgalinin” kavramsallaştırmasını belirtir (Chisholm 2004:10). Kuir mekân, bu yüzden, “yerlerin eşcinsel alt metinlerini simgeler” ve “bu alt metinler, rutin olarak ihmal edilmiş, yok sayılmış ya da bilinmeyen alt metinlerdir” (Graham 1998:107). Aynı zamanda bu kavram Ingraham’ın belirttiği üzere, cinsel azınlıklarının etkileşimsellik ve cinsellik gibi, “damgalanmış faaliyetlerini” ve “damgalanmış kimliklerini” desteklemek açısından önem taşıyan bir konsepttir (Ingraham 1997:40-41). Çünkü kuir mekânlar, kuirlerin “göreceliği güvenliğinin gelişmesine izin veren hayatta kalma mekânları” olarak anlaşılmaktadır (Hemmings 2002:46) . kuir bireylerin birbirlerine açılmaları ve mekânlarda görünürlüklerin artmasının önemine dikkat çeken isimlerden biri olarak Sara Ahmed (2014:207-208); kuir birliktelik sayesinde çoklu aktivizm formlarının oluştuğundan ve bu politikaların da mekânın sahiplenilmesi ve ele geçirilmesi mücadelesinin devreye soktuğunu vurgular.

¹⁰⁹Bu noktada, Halberstam (2005:6), ilgili eserinde mekânın yeni kavrayış biçimlerinin postmodernizm içerisindeki farklılaşmasına değinir. Bu yeni mekân oluşturma pratikleri çerçevesinde, kuir mekânı tanımlar. Buna göre; kuir bireylerin mekânla farklı bir biçimde angaje oldukları ve paralel olarak kuir karşı kamusunun üretiminin olanak vermesiyle mekânların “kuirleşme”sinden bahsedebiliriz. Bu bağlamda Halberstam’a (2005:1) göre kuir mekânı, aile, heteroseksüellik ve yeniden üretim kurumlarına muhalif olarak gelişen mekânsal kavrayışlar olarak düşünmeliyiz.

Kuir mekânların örnekleri olarak barlar,¹¹⁰ cafeler, çark alanları, parkları, evleri, hamamları¹¹¹ ve mekânsal olarak kuirleştirilebilen bütün mekânları sıralayabiliriz.¹¹² Klüpler ve barlar gey ve lezbiyen bireylerin hayatında önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü heteronormatif kurumlar günlük mekânları domine etmektedirler. Kuir mekânı inceleyen literatürde, umumi (veya anonim) seks alanları, umumi tuvaletler, hamamlar ve seyir alanlarına ayrı bir önem verilir. Delany bunların metalaşmasının ve saflaştırmaya karşın kendiliğinden demokratik alanlar ve karşılaşmalar olduğunu vurgular. Weeks (1985:222) de, erkekler arasındaki umumi seksin kamusal ve özel arasındaki ayrımı kırarak çekilen sınırın anlamsızlığına işaret ettiğini belirtir. Böylece, seksin 'kamusal' formları, özelin yeniden tanımlanması meselesini, işin içine dâhil eder.¹¹³

¹¹⁰ Gey barlar cinsel kimliğin açıkça ifade edildiği ve pek çok lezbiyen ve geyin kendi cinselliklerini sakladıkları ve farklı zamanlarda ve mekânlarda heteroseksüel olarak geçirdikleri ihmal edilen bir gerçekliktir (Valentine 1993:237).

¹¹¹ Bu coğrafya açısından Hamamlar gey mekânlar olarak, ayrı bir vurguyu hak ederler. Mungan hamamlarda insanların kendini ortaya koymasını şöyle ifade eder: "...şu hamamın kutlu sularında yıkanan yer altı bedenleri, denizkızları... Gündelik hayattaki sinik, korkak, saklanmış heykel durgunluklarını hamamın yükselen buğusuyla birlikte, yavaş yavaş kesik kesik hareketlerle siliyorlar üzerlerinden, canlanıyorlar"(Mungan 2006:128).

¹¹² Bu topraklarda için bu bahsettiğimiz mekânların dışında Küçük İskender başka alternatifleri de sıralar:"Bazen şehir köşesindeki sahiller bir araya gelme, buluşma mekânları olabiliyor Eşcinsellerin asla vazgeçemedikleri bir mekân da sinema. Seks filmleri oynatan sinemalarda eşcinseller kendilerine has dünyayı ve kuralları oluşturmuşlardır" (Küçük İskender 1996:211-212).

¹¹³ Umumi seks faaliyetlerinde, kentsel alanda amaca uygun kullanımdan-bir aile dostu park, ihtiyacı gidermeye yönelik bir tuvalet gibi-, cinsel karşılaşma için bir mahale dönüşür. Bu durum, içeridekiler için kenti yeniden haritalandırmak, kamusal olarak konumlanan mekânların aslında özel alanla ifadelendirilebilecek faaliyetler için de kapsayıcı nitelikleri bulunabileceğini göstermiştir. Humphrey 1960'larda erkeklerin umumi tuvaletleri seks için kullanmaları üzerine çalışmıştır. Birleşik Devletlerde "çay salonu geleneği" olarak tabir edilen bu mekânlar çok yaygındı. Bunun nedeni Humphrey'e göre, sadece açık eşcinselleri bir araya getiren mekânlar olduğundan dolayı değil fakat çeşitli erkekleri, dolaptakikileri bir araya getirmesinden dolayı bu böyleydi. Bunlardan çok azı eşcinsel alt kültür içinde aktif kişilerdir (Humphreys 1975:11).Bu yüzden pek çok birey kendilerini, erkeklerle seks yapan erkekler olarak (ESM) tanımlamışlardır. Çay salonu katılımcıları kapalı, dolaptaki kişiler olarak tasvir edilirler. Damgalanmış arzuya bir tepki olarak bu bireyler ikili bir yaşam meydana getirirler. Kamusal yaşamlarını bir taraftan sürdürürlerken, bu kişiler eşcinselliklerini ortaya çıkmayı önleyecek yoğun öz yönetimi içeren, kaçamak cinsel karşılaşmalarla sınırlı bir gey yaşamına da sahiplerdi.

Bu mekânlar, kent içerisinde, heteronormatif mekânların dışında alternatifler olarak görülebilecek mekânlardır. Buralarda, LGBTTİ topluluklarıyla çeşitli ve her düzeyde bağlar kurmak, kuir öznelerin birbirlerine açılmasında ve belirli sosyallikler ve ilişkiler kurmaları açısından önemli mevkilerdir. Bu mekânlar, bireyin kendisiyle ve cinsel yönelimiyle barışmasının yanında, buradaki insanları ve grupları, diğer gruplara göre kendine daha yakın hissetmesi yönünden de önemlidir. Bu mekânlar, bir arada olma ve dayanışma için, kuir kişiler için, uygun ortamı da temin edebilir. Bu mekânlarda karşılaşılan veya bir araya gelen bireyler arasında, zamanla belirli arkadaşlıkların, dostlukların veya diğer ilişkiselliklerin ve daha geniş sosyal ağların oluşması ve kurulması da mümkündür. Diğer taraftan Knopp'un (2004:136,143) önemli uyarısında görüleceği üzere kentlerde belirli kültürel grupların belirli mekânlarda toplanması onların sistem tarafından kontrol edilmesini ve yaftalanmasını kolaylaştırır. Beyaz, orta sınıf ve heteroseksüel erkek özneler tarafından sahiplenilmeyen eşcinsel ve/veya kuir mekânlar gibi norm dışı mekânlar AIDS taşıyan ve yayan hastalıklı mekânlar olarak ve aynı zamanda ahlaksızlığı teşvik eden mekânlar olarak düşünülür.

Kuir mekân konseptinin entelektüel kökenlerini düşündüğümüzde; Chisholm'un (2004:27) belirttiği gibi, Lefebvre'nin mekânın üretimi ve pratiği teorisinden ve Foucault'nun disiplin mekânının içinde hapis tutulan öznenin soy kütüğü ve Foucault'nun diğer nosyonu olan "öteki mekânlar" veya "heterotopyalar" oluşturur.

Foucault (2005:295), iktidarın kontrol ve disiplin mekânizmaları ve özne kurulumunun mekânsal tezahürlerine karşı; öznenin direniş ve özgürlük mücadelesi içerisinde olabileceğini, çok özel alan/çok yer tasarımları olarak 'heterotopia', kavramında müjdelemeye çalışır. Buna göre; heterotopya(lar), belli toplumsal alanlarda bulunan, içinde bulunduğu alandan ve diğer özel alanlardan farklı, hatta diğerlerine zıt özel alanlardır. Foucault'nun

“heterotopya”¹¹⁴ dediği direnç ve özgürlük alanlarını yaratır. Modernizmin tekil kentine karşı çıkış en açık şekilde “heterotopia” kavramında ifadesini bulmaktadır. Yardımcı ve Bezmez (2014:320) “Heterotopya’lar, karşı mevkilerdir, insan ve üretim ilişkilerinin farklı örgütlendiği, dolayısıyla alışageldiğimiz ikiliklerin silikleştiği mekânlardır ve bu farklılıklarıyla normal mekânı hem teşhir hem inkâr eden yerlerdir” demektedirler. Bu bağlamda Foucault ilgili makalesinde bir kültür içerisinde mevcut olan bütün gerçek mevkiler olarak görülebilecek mekânların temsil edici özelliklerinin yanı sıra, müzakere edilebilir ve tersine çevrilebilir özelliklerinin de bulunabileceğini vurgular(2005:295). Heterotopya, Harvey’in değerlendirmesi çerçevesinde ise “ insan hayal gücünü (buna kendi anti- hümanizmi de dâhildir) hapseden norm ve yapıların dünyasından kaçmak; mekânın tarihini araştırıp heterojen olduğunu anladıktan sonra farkın, başkalığın ve “öteki”nin yeşerebileceği” bir kavram niteliğine sahiptir (Harvey 2008: 226). Bu özellikleri sebebiyle de Hemming’in savunduğu gibi, Foucault’nun “heterotopya” kavrayışı özellikle cinsel mekânların lezbiyen, gey, kuir ya da feminist anlayışına uygundur (Hemming 2002:45-46). Çünkü onlar; mevcudiyetleri ve eylemleriyle bütün mekânları yeniden sorunsallaştırabilme ve tersine çevirme potansiyeline sahiptirler. Dolayısıyla Browne’ın da belirttiği gibi; “heterotopyalar”, normatif mekânlarla ilintilidir ama onlara indirgenemezler ki bu nedenle, heterotopyalar, normalitenin, radikal tartışmalarına, ihlallerine ve “kuir coğrafyaları aramaya” davet eder (Browne 2006:888). Direnişin mekânsal simgesi olarak görülebilecek, Foucault’nun heterotopya kavramını Soja (1996:154-63) da tartışır ve sonucunda, *trialectics of spatiality* (mekânın trialektiği) kavramını yaratır. Soja (1996), heterotopya konusunda gayet kapalı bir görünüm arz eden, Foucaultcu yaklaşıma kesinlik ve açıklık getirerek, “*Thirdspace*” kavramına ulaşır. Onun hareket noktası, coğrafi araştırmaların dualist yapılarına getirdiği eleştiridir. Bu ikilikler, öznelliğe karşı nesnellik, ruha karşı madde, düşe karşı gerçek, yere karşı mekândır. Bütün bu ikiliklere meydan okumak amaçlı “third space” (üçüncü mekân) kavramını üretir. Bu kavramı Lefebvre’nin yaşanan mekân kavramı üzerine

¹¹⁴Ütopya gerçekte olmayan yerler olarak tanımlanırken, heterotopya kavramıyla Foucault (2005:295-97) gerçekte var olan muhalif-yerlerden söz eder. Bu yerler ya da alanlar, tüm diğer alanların dışında olmalarına karşın onların gerçek yerleridir.

geliştirerek deneyimlenmiş mekânı düşünmenin başka bir biçimi olduğunu belirtir. Mekân, sadece madde (kavranan) ya da sadece tin (zihin-algı) değildir. Pratik edilen eylemlerin, deneyimlerin mekânıdır. Thirdspace, mekânsallığın alternatif olarak tahayyül edilmesi iddiasıdır [...] mekânsal düşünmenin tüm uzlaşım sal modlara doğrudan karşı çıkmak ve zorlayıcı yapı söküne niyetlenmedir (Soja 1996:163).¹¹⁵

3.7. MEKÂN VE GÜNDELİK HAYAT

Gündelik kavramı, yaygın olarak her gün tekrar edilen, herkes tarafından paylaşılan, kimi zaman konuşulmayacak, herkes tarafından bilinecek, üzerinde durup ayrıntılı düşünölmeyecek kadar değersiz, önemsiz, aşına ve sıradan olanı çağrıştırmaktadır. Gündelik hayat, gerçekte sosyal, ekonomik, kültürel ve sembolik ilişkiler kompleksinden oluşur. Buna göre:

Gündelik olan, bilebildiğimiz bütün toplumlarda insan soyunun varlığını sürdürmek için geliştirdiği etkinliklerden oluşur: yeme, içme, barınma, üretme, güvenlik, soyun yeniden üretimi gibi basit insani gereksinimleri karşılamak üzere yapılan tüm etkinlikler. “Gündelik” rutinlerin yığılmış bilgilerin, ritüellerin, toplumsal işbölümünün arasına dağılmış bir yığın işi kapsar (Şahin 2001:185).

Harootunian’a göre (2006:80); “gündeliklik” kavramı, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa’sındaki modern kapitalist toplumun oluşumunda paralellik arz etmiştir. Bu yeni toplum üzerine düşünme ve yorumlama çabaları modernlik deneyimleri temelinde, beraberinde bir söylem çerçevesinde şekillenen bu kavramı da getirmiştir.

Gündelik yaşama odaklanan ilk bilim insanlarından biri olarak Freud, *Gündelik Hayatın Psikopatolojisi* (1996) eserinde gündeliği, “konuşmalardaki dil

¹¹⁵Farklı mekânların imkânı meselesine dair, Deleuze ve Guattari’den de bahsetmek elzemdir. Kapitalizm ve Şizofreni eserlerinde, Deleuze ve Guattari, geliştirdikleri “köksap düşünceleri” çerçevelerinde, kimlik/özdeşlik gibi eşitleme kurmak yerine, düzensizlik, kaos, çokluk, heterojenlik, kopuş ve kaçışa değeri verirler. Buna göre: “haritalar açıktır ve tüm boyutlarıyla bağlantı kurulabilir; parçaları koparılabilir, ters çevrilebilir, her tür çerçeveye uyarlanabilir, bir birey, grup veya toplumsal oluşum tarafından işlenebilir” (Deleuze ve Guattari 1987: 12). Oluşu da bu farklılaşmalar ve parçalılıklar çerçevesinde düşünmek önemlidir. Neden diye sorulacak olursa, bu soruya cevap “*Oluşlar (devenirs), coğrafyadır, yönlerdir, yönlendirmelerdir, girişler ve çıkışlardır*”(Deleuze ve Parnet 1990:16) biçiminde verilmektedir.

sürçmesinin daha derin, gizli anlamlara sahip olduğu mekân” olarak ortaya koymuştur. Freud’a göre hiçbir şey önemsiz değildi, en sıradan konuşmanın bile beklenmeyen anlamları olabilirdi. Gündelik bu yolla yüzeyinde gerçekleşen rutinleşmeye rağmen çok çeşitli ve karmaşık dışavurumların alanı görünümündeydi.

Aktör yönelimli mikro sosyolojinin derinden etkilendiği fenomenolojik sosyolojinin temsilcilerinden biri olarak, Alfred Schutz da gündelik yaşama önem veren bir sosyolog olarak; “öznenin yaratıcı ve aktif rol oynadığı, toplumsal gerçekliğin bireylerin gündelik eylemleriyle sürekli yeniden kurulan bir süreç olduğunu” vurgular (Swingewood 1998: 314). Schutz’a göre, gündelik dünya, özneler arasındır: “Dünya özel değildir, başkalarıyla paylaşılır. Varlıklarıyla hepimizin gelişmesini etkileyen ve birbiriyle etkileşim halinde olan çok sayıda aktör bulunmaktadır” (Swingewood 1998: 316). Schutz bu bağlamda fenomenolojik bir kavram olarak “yaşam dünyası” kavramını “kesintisiz bir deneyim ve eylem akışı” olarak tanımlar. Bu doğrultuda Schutz’a göre, toplum biliminin başlangıç noktası, “doğal tutum içinde kalan bireylerin belirgin karakteristik özelliği olan, toplumsal dünyanın olduğu haliyle apaçık doğasıdır”. “Doğal tutum, başka bir şey olabileceği doğrultusundaki tüm şüpheleri askıya alarak, gündelik dünyanın gerçekliğini kabul eden tutumdur” (Swingewood 1998: 316).

Goffman ise gündelik hayatta ilgilenen bir başka önemli sosyal bilimci olarak, “dramaturji” olarak kavramsallaştırdığı teorik çerçevesini şöyle ifade eder; “insanın toplumsal davranışı, kendilerinin tam da olduklarını iddia ettikleri kişi ve şey olarak sunmaya gayret eden öznelerin bir dizi performansıdır” (Berberoğlu 2009: 172). Goffman, Schutz’un ifade ettiği “gündelik dünya özel değildir, başkalarıyla paylaşılır” önermesini bir takım aktörün oynadığı toplumsal rollerle açıklar. Gündelik hayatın aktörleri, Goffman’a göre “özel olanı saklar ve toplumsal alanda olmak istediği rolü oynar (Ritzer 2013:376-377). Goffman Gündelik yaşamını sergilemek için toplumsal/kamusal alanı bir sahne olarak tasarlar (Cosser 2012:495-496). Sahnenin arkası birey için özel olandır (Cosser 2012:496). Süreklilik ve tekrar bu sahne üzerinde, gündelik yaşamı ifade eden

önemli unsurlardandır. Gündelik yaşamın aktörleri “bir birey veya oyuncu aynı rolü aynı seyircilere farklı zamanlarda oynadığında, toplumsal bir ilişkinin doğması muhtemeldir” (Goffman 2009:28). Bu süreklilik ve tekrarlarla şekillenen gündelik hayat sahnesi bağlamında düşünüldüğünde, Goffman’a göre toplum, “belirli toplumsal karakteristiklere sahip herhangi bir bireyin, bu duruma uygun bir paralellik içinde, diğerlerinden kendisine değer vermelerini ve davranışlarının buna göre olmasını beklemesinin ahlaki hakkı olduğu temeli üzerine organize olmuştur” (Goffman 2009:25).

LeFebvre gündelik yaşam teori arasında önemli bir yere sahip isimlerden bir diğeridir. LeFebvre’nin konuyla ilgili önemi, gündelik hayata dair uyandırdığı ilgi ile göz ardı edilenin araştırılmasına dikkat çekmiş olmasıdır. “*Felsefeye göre gündelik hayat felsefi olmayan gibi, ideal ve (kavramsal) olana kıyasla ise gerçek dünyaymış gibi görülür. Felsefi hayat gündelik hayat karşısında üstünlük iddia eder; aslında orada olmayan, mesafeli, kopuk bir hayattır*” (Lefebvre 2012:22). Ona göre gündelik hayat, “insanların toplumsal varoluşunun üretilme biçimini” belirtir (1998:34). Bu bağlamda, daha önce bahsettiğimiz üzere; Lefebvre’ye göre (2014:114) toplumsal ilişkiler ve yaşam alanları, gündelik hayat içerisinde birbirlerine sıkı sıkıya bağlanmış, birbirlerini kuran, ören iki öge olarak görülmekteydi. Dolayısıyla tekrar vurgularsak, kentsel mekânın üretimi aynı zamanda mekânla toplumsal ilişkilerin de üretimi demektir.

LeFebvre’nin *Gündelik Yaşamın Eleştirisi* adlı yapıtı, Köse’nin de savunduğu gibi, özellikle savaş öncesi kötümserlik ortamının olanca belirsizliği içinde “total insan” ve onun kabul edilmiş diyalektiği ile yaşam ve düşüncenin uzlaştırılması olarak tanımlanan Sartre’ci varoluş kavramına karşı bir tür alternatif oluşturan yaşamsal tecrübe’yi (“vecu”) ön plana çıkarır ve bu yaşamsal tecrübe, en somut biçimiyle, gündelik yaşamın Marksist örgütlenişine dayalı kavranışıdır (2008:9-10).

Lefebvre’ye göre; “gündelik olan mütevazı ve katı olandır, olduğu gibi kabul edilendir, bugünlerin ve yarınların, öngörülebilir dizilerin değişmez sürekliliğidir, tarihsiz ve önemsiz olandır”. Yani, ona göre gündelik hayat, psikolojik veya sosyolojik olan; özel yöntemler ve yollarla kavranması gereken özel nesnelere ve

alanlar toplamını oluşturur. Buna göre; “Gündelik hayat beslenmedir, giyinmedir, eşyadır, evdir, barınmadır, komşuluktur, çevredir” (1998:28 ve 83). Lefebvre’nin (1998:28 ve 83) belirttiği gibi “tek düzeliğin ve gündelik hayatın ritimlerinin sınırlarını çizmek, gizli bir hayatı ve kendine has bir zenginliği olan başka bir varoluştur”. Lefebvre, gündelik hayatın epigrafı olarak, Hegel’in “*Was ist bekannt ist nicht erkannt* (aşına olan bilinmez)” önermesini belirler. Aşına, aşinalık insanları örter ve onlara tanıdığımız bir maske vererek onları bilmemizi güçleştirir (Lefebvre 2012:20).Tekrarların ve rutinlerin üzerinde düşünmek, olanı araştırmak, bu sürecin nasıl şekillendiği hakkında herkese bilgi verir (Lefebvre 1998:25).¹¹⁶ Lefebvre, bu bilindik ve aşına olana karşı aslında üzerine gidilmeyen ve bilinmeyeni barındırdığına işaret etmesi gibi, tam da bu kanıksanmışlık hali, Bennett’in yorumuna göre; gündelik hayatı sosyal bir araştırma için değerli bir nesne durumuna sokar (2013:12). Zaten Lefebvre de, “*gündeliğin dışına çıkmak olanaksızdır, onun dışına çıktıklarını iddia edenler bile ona kapılmışlardır*” diyerek gündelik olana verdiği önemi gösterir(a.g.e.1998:19). O,gündelik yaşamın eleştirel çözümlemesi içinde barındırdığı kapitalist ideolojiyi açığa çıkaracağından, bu konuda yapılacak çalışmaları birer eleştirel çalışmalar olarak görmektedir(a.g.e.1998:34). Gündelik yaşamın yabancılaşmamış ve yaratıcı etkinliklerin alanı olarak yeniden-kavramsallaştırılması, bu hedefe giden yolun başlıca araçlarından. Bu doğrultuda; Lefebvre (a.g.e.1998:24) gündelik hayat, kavramıyla nitelenen anlamsızlıklar kümesi, modernliğe, yani bu toplumun kendi kendisini ifade edip doğrulamasını sağlayan ve onun ideolojisinin parçası olan göstergeler kümesine cevap verir ve ona karşılık gelir. Yani, Lefebvre’nin tanımıyla gündelik yaşam, bütün belirgin ve yapılandırılmış aktiviteler bir kenar alındığında “arda kalanlardır”,yani bildiğimiz ve sorgulamadan içinde yaşadığımızdır.

Bu karmaşık “arda kalan” eylemlerin ve kavramların incelenmesi boş zamanı değerlendirmenin özgür irade ile ilişkilendirilmesi gibi birçok yanılsamayı ortaya

¹¹⁶Butler da (2004:41), normlar açık olabileceğini veya olmayabileceğini okumanın genellikle zor olduğunu, örtülü kaldığını sosyal pratikte ise, ürettikleri etkilerin en net ve dramatik olarak ayırt edildiğinden bahsederek,gündelik olana verdiği önemi gösterir.

çıkarabilir(a.g.e 1998). Lefebvre; gündelik yaşamın tekrarlardan oluştuğunu söyleyerek, tekrarlananın keşfedilmesi gerektiğini sürekli olarak vurgulamaktadır (a.g.e. 1998:25).Gündelik hayat, karmaşık iktidar ilişkilerinin yıkıcı totalitesini de çoğu zaman gizler. Gündelik rutin ilişkilerin akışına kendinizi kaptırdığınızdan genelde baskı ve iktidarın suretleri görülmez. Ancak, bir zorlayıcılığı, bağlayıcılığı, bir şeyleri yerinde ve zamanında yapma mecburiyeti her zaman hissedilir.¹¹⁷

Lefebvre'ye göre, önemsenmeyen, ancak hayati önemde olan gündelik hayat, hem "artakalan (düşünülebilen ve toplumsal pratikten çıkarılabilen, belirlenmiş ve ayrılmış tüm etkinliklerden artakalan) şeydir; ayrıca, toplumsal bütünün ürünüdür; bir denge yerdir; aynı zamanda tehdit edici dengesizliklerin ortaya çıktığı yerdir" (a.g.e.1998:44).Özünde temel ilişkilerin yeniden üretildiği bu alan, kültür ve üretici etkinlik, bilgi ve ideolojiler arasında etkileşimin olduğu ve aynı zamanda çelişkilerin doğduğu yer; cinsler, kuşaklar, gruplar, ideolojiler arasındaki mücadelenin mekânıdır (a.g.e.1998:48). Lefebvre'nin belirttiği gibi, bireyler çatışmanın yer bulduğu bu gündelik hayat, içerisinde ya mevcut ideolojileri ve kurumları güçlendirecek, bu "üstyapıların" kurulmasına ve sürmesine zemin oluşturan gündeliği sağlamlaştıracak; ya da "hayatı değiştirmeye" çalışacaktır (a.g.e.1998:26).

Konuyla ilgili vurgulanması gereken bir diğer önemli entelektüel figür olan, De Certeau(1984:ix),gündelik hayatı brikolajın, taktiklerin ve stratejilerin pratik yetiler olarak düşünür. Ayrıca teorik alanda bir nevi "ilişkiler bilimi" oluşturmaya isteklidir. Bu bağlamda, De Certau, gazeteler, romanlar, örnek olaylar, modalar, biyografiler, etnografik çalışmalar gibi farklı çerçevelere, bakarak bunları sürece dâhil eden, geniş bir gündelik yaşam araştırması önerir. Certau'nun yazısı "bitmemiş bir 'sistem'dir, yapı değildir. Her gün üstüne üretmek için düzgün şemalar ve haritalanabilir topraklar eklenebilir" (Highmore 2002:146). Bu

¹¹⁷Örnek olarak, Brecht gündelik hayatın çelişkilerini çözer ve bizi buradan çıkarır. Çünkü büyü gündelik hayatta büyük bir rol oynar; başkaları'yla özdeşleşmelerde ve duygusal katılımlara olduğu kadar, her bir kişinin, her ailenin, her grubun benimsediği binlerce küçük tören kuralı ve jestle bunu yapar(Lefebvre 2012:27).

bağlamda, De Certaucu bir anlamıyla, gündelik yaşam “macera değilse hiçbir şey değildir” (Highmore 2002:146).

De Certau, düşünceleri, Foucault'nun iktidar ve içerisinde barındırdığı direniş alanlarıyla ilgili yaklaşımı çerçevesinden hareket eder. Foucault'nun yaklaşımı ile konuşarak kendi düşüncelerini oluşturmuştur. Foucault'dan hareketle, iktidar açısından neyin istenmediğini, düzenlenmeye ve sabitlenmeye çalışıldığına odaklanır ve yüzünü gündelik hayata döner. İktidarın ve direnişin aynı söylemsel evrenin parçaları olduğunu ortaya koyan Foucault gibi, baskılar ve kurallar içerisindeki çatlaklara yönelir. De Certau, “gözetim mekanizmasının bölmelerinin her yere yayıldığı ve iyice belirginleştiği doğrusa, nasıl oluyor da tüm toplum bu mekanizmalarının boyunduruğu altına girmiyor?” sorusu üzerinde durur (2009:47). Amacı, “gözetimin filtresine giren bireylerin ya da grupların, taktiklere dayalı, dümenci, hileci ve dağınık yaratıcılıklarının kaçamak gizli biçimlerini toprağın altından çekip çıkarmaktır”. Michel De Certau, alt sınıfların tahakküme karşı geliştirdikleri yaratıcı teknik ve taktikler için kullandığı kavram “anti-disiplin” olmuştur. Bu kavram, disiplin teknolojisine giren bireylerin ya da grupların, taktiklere dayalı, dümenci, hileci ve dağınık yaratıcılıklarının şu kaçamak gizli biçimlerini toprağın altından çıkarmaktır. Anti-disiplinin ortaya koyduğu ağ, bir ölçüde, tüketicilerin “kurnazlıklarıyla” örülmüştür (a.g.e 2009:48).

Gündelik yaşam, farklı çelişkiler, taktikler ve stratejiler üzerine kuruludur.¹¹⁸DeCertau “Günlük yaşam, düzenbazlık yapmak, dolap çevirmek

¹¹⁸Gündelik hayat içerisinde devreye sokulan ve işletilen bu taktik ve stratejiler, tahakküm koşullarında daha yaratıcı ve sanatsal bir nitelik kazanır. Zaten Scott tarafından “direniş sanatları” olarak adlandırılan kavram sanki böyle bir şeydir. Direniş sanatları rol yapmayı gündeme getirir. Tahakküm altında yaşayan kişiler ‘köleler’, efendi statüsünü edinmiş olan kimselere karşı (patron karşısında işçi, toprak sahibi karşısında kiracı ya da ortakçı, derebeyi karşısında serf, efendi karşısında köle, Brahman karşısında parya, hâkim bir ‘ırk’ın üyesi karşısında buyruk altındaki bir ‘ırk’ın üyesi), maskeleri kuşanıp “kamusal senaryo” ya uygun rollerini oynarlar. Kamusal senaryo tipik olarak uzlaştırıcı tonuyla, hâkim değerler ve hakim söylemin hegemonyası için ikna edici kanıtlar sağlar. Buna karşın, kendi bölgelerine Goffman’ın ifadesiyle “arka bölgeleri”ne geçtiklerinde kuşandıkları maskeleri çıkararak, gizleden gizliye “gizli senaryo” yazarlar (Scott1995:23-27). “Gizli Senaryo” kamusal senaryoda ortaya çıkanları onaylayan, onlarla çelişen ya da onları değiştiren sahne arkası konuşmalardan, jestlerden ve pratiklerden meydana gelir. “Hakim olan ile tabi olan arasındaki iktidar eşitsizliği ne kadar büyük olursa ve ne kadar keyfi bir şekilde uygulanırsa, aşağıdakilerin kamusal senaryosu daha basma kalıp, daha ritüel bir görünüme bürünür.” (Scott1995:25). Scott kitabının başında yer verdiği

yani işini kendince yürütmek için herkese binlerce yol yordam sunar insana” cümlesiyle taktikler ve stratejilerin sonsuz olanaklılığı ve olasılıklarından bahseder (a.g.e. 2009:45). De Certau disiplinin inşa ettiği düzenlediği mekânlar içersindeki iktidara karşı direnişi işaretleyen taktiklerle ilgili şunları ifade eder:

‘Gözetim’ mekânizmasının bölmelerinin her yere yayıldığı ve iyice belirginleştiği doğruysa da, nasıl oluyor da tüm toplum bu mekânizmanın boyunduruğu altına girmiyor, bu sorunsalı bir an önce araştırmak da en az diğeri kadar acil bir gerekliliktir. Halkın kullandığı hangi işlem ve yöntemler (bunlar da “ufak tefek” ve günlük işlemlerdir) disiplin mekânizmasıyla oynamakta ve mekânizmayla, ancak bu mekânizmayı kendine uyarlamak için uyuşmaktadır (a.g.e. 2009:47-48).

‘Güçlü’ tarafından kurulan düzende ‘zayıfın’ çevirdiği dolaplar, ötekinin alanında Gerçekleştirilen hamle sanatı, avcılarının püf noktaları, manevraya dayalı, çok yüzlü hareketlilikler, coşku uyandıran, mücadeleciler ve savaşçı buluntular bu incelemenin konuları arasındadır(a.g.e.2009:117). Giard’ın belirttiği gibi, De Certau “erkekler ve kurumların oluşturduğu o baskın gerçekliğin ardında, mikro-direnç hareketleri görür; bu hareketler de kendi aralarında mikro özgürlükler oluştururlar ve sıradan insanlarla olduğundan hiç kuşkulandırmadığımız, saklı, gizli kaynakları harekete geçirirler (a.g.e.2009:21).¹¹⁹

Bu süreçte gündelik hayat pratikleri içerisinde insanlar, DeCertau için, edilgin, hiçbir şey yapamaz durumda değillerdir. Bunun tersine, onlardan beklenenleri

Etiyopya atasözü olan “akıllı köylü, büyük efendinin karşısında yerlere kadar eğilir; ama sessizce osurur” sözü kitabının tam olarak “leitmotiv”ini oluşturur. Yani iktidar ne kadar disipline edici ve mutlak bir hal alırsa, maskenin de o kadar kalın olacaktır.

¹¹⁹De Certau, konuyla ilgili bir örnek olarak, İspanyol sömürgecilerin yerli topluluklara yaptıklarını yerlilerin şöyle değiştirip lehlerine çevirdiklerinden bahseder: “*Genelde egemen düzene boyun eğmiş olan hatta boyun eğmiş olan hatta boyun eğmekle kalmayıp bu düzeni, kabul etmiş, benimsemiş gözükken bu yerliler, onlara dayatılan ritüelleri, tasavvurları ya da kanunları, fatihlerin bunların uygulanmasıyla elde etmeyi düşündükleri sonuçlardan çok daha farklı bir biçimde uygulamış, gerçekleştirmiş kısacası farklı bir biçime sokarak yeniden imal etmişlerdir. Kendilerine dayatılanları, elinden bir türlü kurtulamadıkları bu dayatıcı sisteme yabancı göndermelere dayanarak ve farklı hedeflere yönelik olarak kullanarak ve farklı uygulamalara tabi tutarak, derin bir dönüşüme uğratmışlardır. Yoksa bunları reddetme ya da değiştirme yoluna gitmemişlerdir*” (a.g.e.2009:46). Yerlilerin yaptığı gibi bu eylemleri gerçekleştirenler, egemen kültürün içinde ve bu kültürün araçlarıyla, daha doğrusu bu kültürün bizzat kendisiyle birlikte, bu egemen kültürün kanunlarını minik parçacıklar haline getirerek kendi çıkarlarına çevirip kendilerine özgü kurallara dönüştürüp dümenler ve oyunlar çevirerek manevralar yaparlar (a.g.e.2009:47).

ve ortaya konulan kuralları çeşitli şekillerde istedikleri doğrultulara kanalize eder, idare eder, çeşitli 'kurnazlıklar', 'dümenler', 'kaçamaklarla' ortaya koydukları "eylem, uygulama ve üretme tarzlarıyla" mevcut olanın içinde kendilerine alan açarlar (a.g.e.2009:19). De Certau "gizli yaratıcılık" diyerek, "insanın kendisine iktidar mekânizmaları ve kanalları aracılığıyla sunulan şeyleri alıp onları sadece kabullenmediğini çeşitli kurnazlık ve kaçamakları içeren bir üretim gerçekleştirdiği" vurgular. Onun sözleriyle, "bu üretim, kurnazdır, dağınıktır, anacak her yere sızar, sessizdir ve neredeyse görünmezdir, çünkü bu üretim kendini kendisine dayatılan ürünleri kullanma biçimleriyle ortaya koyar" (a.g.e.2009:45) De Certau tepeden madunlara dayatılanları, sistemin öngöremediği veya öngöremediği bir biçimde dönüştürebileceklerinin altını çizer. Kişiler kendilerine sunulanları reddetme, yadsıma yerine, onları aktif özneler olarak dönüştürerek farklılaştırırlar ve bu dönüştürmeler iktidara karşı direnişin çeşitli tezahürlerini teşkil eder:

Egemen düzeni bu biçimde kullanarak, reddetme imkânlarından ve araçlarından yoksun oldukları erkle oyun oynamışlar; bu düzenin elinden, bu düzeni terk etmeden, bu düzenden uzaklaşmışlar, kaçıp kurtulabilmişlerdir. Farklılıkların gücü,"tüketim" biçimleri ve yöntemlerinden gelmiştir.(...) Bu tasavvurların, üretici değil uygulayıcı konumunda olan kullanıcılar tarafından hangi yönere saptırıldıklarını incelemek gerekmektedir. Bu durumda, algılayabileceğimiz sadece, imgenin ilk üretimi ile bu üretimin kullanım süreçlerinin ardında gizlenen, ikinci üretimi arasındaki ayrım ve benzerliktir (a.g.e.2009:46).

De Certau'ya göre, sıradan, insanlar zamana ve yere bağlı olarak, koşulları kendi istedikleri biçimde değiştirmektedirler. Ancak bu değiştirmeler yaşamın içinde bütünlüklü bir karşı kültürü oluşturamayacak kadar heterojendir. Örneğin disiplin amacıyla oluşturulmuş bir kural, sıradan insanlar tarafından sürekli olarak saptırılır, tavsatılır ve baltalanır. De Certeau, bunu zayıfların sanatı olan taktikler olarak görmektedir. De Certau, bir mekânda oturmak, konuşmak, alışveriş yapmak ya da yemek yapmak gibi gündelik hayatın içerisinde herhangi bir anda bunların gerçekleşebileceğini söyler. O, küçük yıkıcı eylemler içinde yürüme ve okuma eylemlerini birer paradigma olarak ortaya atar Kavramsallaştırılmış, nasıl yaşanacağı belirlenmiş, rasyonelleştirilmiş bir şehir yaşamını yayalar diledikleri biçimde değiştirmektedirler. Her yayanın şehir

yaşamını deneyimlemesi (yaşaması) farklı ve kendine özgü olduğundan, şehrin mekânları tek biçimli-iktidarın beklediği biçimde algılanamayacaktır. Okuma edimini de benzer biçimde ele alır (a.g.e.2009:275); sıradan insanların gündelik pratikleri nasıl kullandığı –kendi lehine dönüştürdüğü- ile ilgili olarak koştur biçimde düşünülmesi gereken bir örnektir okuma. Ona göre okuyucu, metnin içinde gezinir, belli cümleleri, kavram ve eğretilmeleri kendi istediği biçimde anlamlandırıp metni okur.

De Certau, gündelik hayatta kişilerin eylemlerini, yarattıkları farklı tasarımları, direniş olasılıklarını açıklarken iki kavrama başvurur. Bunlar *strateji ve taktik*'tir. De Certau, strateji kavramını “güçler arasındaki ilişkilerin ancak bir istek ya da erk öznesinin (işletme, ordu, kent, bilimsel kurum) yalıtılabilir olduğu anda gerçekleştirebileceği oyun ya da hesaplaşma (ya da manipülasyon)” olarak tanımlar (a.g.e.2009:112). Bir stratejinin var olabilmesi ve uygulanması için, öncelikle belirli bir aidiyet olarak çevresi çizilen, tanımlanmış bir alanın varlığı gerekir. De Certeau'nun deyişiyle bu alan, “bir mülkiyet olarak çerçevesi çizilebilecek bir mekândır ve stratejik her tür ussallık, öncelikle bir çevre, özel bir yer yani özel bir erk ve istek mekânı ayırt etmekle başlar işe (a.g.e.2009:112). Bu mekân, ilişkilere, belirgin bir biçimde dıştan bakabilecek bir idareyi mümkün kılan, bu idarenin zeminini oluşturan alandır (a.g.e.2009:54). Hedef ya da tehditleri oluşturan dışarıdakilerle kurmuş olduğu ilişkiyi yönlendirebileceği bir üstür.

Taktik ise, “ne bir aidiyet üzerinden ne de ötekinin, görünür bir bütünlük olarak ayırt edilmesini sağlayan bir sınır üzerinden yapılan hesaplamadır (a.g.e.2009:54). Mekân olarak sadece ötekinin mekânını kullanır; bu yönüyle de yabancı bir güç tarafından düzenlenmiş, kendisine dayatılan alanda bir nevi, oyununa kurmak zorundadır. “Düşman görüş açısı içerisinde” ve “düşman tarafından denetlenen uzam içinde gerçekleşen bir harekettir” (a.g.e.2009:113). Dolayısıyla taktikte önemli olan stratejilerdeki gibi mekân değildir, zamandır. Zamanın ustalıklı kullanımı ve ortaya çıkan fırsatlar üzerine kurulur oyun. Bu yönüyle taktik, bütüncül bir projeye sahip değildir, fırsatları değerlendirme ve hamle üstüne hamle yapar. Kazandıklarını saklayamaz; sahip olduğu avantajları

toparlayabileceği daha fazla yayılmak için kendini ayarlayabileceği, koşullardan bağımsız bir hale gelebildiği bir merkezden, bir zeminden yoksundur (a.g.e.2009:54).Kendi çıkarına kullanabileceği olasılıkları yakalamak için de sürekli tetiktedir ve karşılaştıklarını fırsata çevirme çabasındadır. Mekânsızlığı, aslında ona hareketlilik de sağlar. Erkin gözetiminde açtığı çatlaklar arasında salınır; bu çatlaklar onun “kaçak avlandığı yerlerdir”.En beklenmedik anda ortaya çıkabilir. De Certau’ya göre; sonuç olarak taktik , “zayıfın sanatıdır”, “kurnazlıktır”, “kurnazlık, zayıfın harcıdır ve genelde sadece “kurnazlık son çare olarak ona kalandır” (a.g.e:114). Aidiyet mekânın zamana karşı zaferiyken, taktik mekânsızlığa karşılık geldiğinden, zamana bağımlıdır ve kendi çıkarına kullanabileceği olasılıkları yakalamak için de sürekli tetiktedir.“Taktik”, kazançlarını muhafaza edemez. Sürekli olarak olaylarla oynamak ve bunları “fırsatlara” çevirmek durumundadır. Sonuç olarak, zayıf olan, kendisine yabancı, kendinden olmayan güçlerden çıkar sağlamak için hep çabalayandır. Zayıf olan, birbirinden ayrışık olan öğeleri bir araya getirerek, elverişli anlar yaratır ve bu güçlerden gerekli çıkarı sağlamaya çalışır(a.g.e. 2009:54-55).Taktik, erkin yokluğuyla tanımlanırken strateji erkin varlığının ön kabulüyle hareket eder (a.g.e. 2009:115).

4.SAHA ÇALIŞMASININ GERÇEKLEŞTİRİLDİĞİ KENTLER

4.1. DİYARBAKIR

Diyarbakır, Anadolu dediğimiz coğrafyanın en eski yerleşim birimlerinden birini oluşturur.¹²⁰ Diyarbakır ismi, yakın zamanlara kadar Diyarbakır merkezinin de içinde bulunduğu geniş bir bölgenin adı olmuştur. Bu bölge, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi'nin hazırladığı tanıtım kitabında (2012) yazdığı üzere; bugünkü Diyarbakır merkezinden başka Erbil, Erzen, Cizre, Hani, Silvan, Harran, Hasankeyf, Habur, Ceylanpınar, Rakka, Urfa, Siirt, Sincar, İmadiye, Mardin, Muş ve Nusaybin gibi pek çok yerleşim birimini kapsamaktadır. Ancak, günümüzde Diyarbakır ismi, sadece şehir merkezini ifade etmektedir. Diyarbakır ve çevresi tarih öncesi dönemlerden itibaren her devirde önemini ve yerini korumuş bir yerleşim birimidir.

Birçok kültürün üzerinde yaşadığı ve gelip geçtiği önemli bir kenttir. Şehir, M.Ö.14. yüzyıldan günümüze kadar Amidi, Amid, Amida, Augusta, Karaamid, Karakale, Karacakale, Hamid, Karahamid, Diyarbekir ve Diyarbakır isimleri ile anılmıştır.¹²¹ Atlı'nın ifadesinde görülebileceği gibi, Diyarbakır, 'Dünyanın merkezi', 'Batı Asya', 'Ortadoğu', 'Mezopotamya', 'Doğu Akdeniz', 'Türkiye', 'Kürdistan', 'Güneydoğu Anadolu', 'Dicle', 'OHAL' kenti olarak farklı dönemlerde farklı isimlerle anılmıştır (Atlı 2014:11).

Diyarbakır'ın coğrafi konumuna ayrıntılı olarak bakıldığında; Mezopotamya olarak isimlendirilen Ortadoğu coğrafyasının Yukarı Dicle kısmında yer alır.

¹²⁰Diyarbakır'ın kent merkezinin tarihine bakıldığında kent merkezinin yaklaşık 9000 yıla dayanan eski bir geçmişe sahip olduğu görülür (Beysanoğlu 1998).

¹²¹Nişanyan'ın kent isminin kökenine dair yaptığı çalışmalarda farklı kaynaklardan bilgi devşirir. Buna göre; "MÖ 200'de Amidi Asur hükümdarı Adad-Nirari'ye ait bir kılıç kabzasında şehrin adı "Amid" ya da "Amid" olarak geçmektedir.Roma ve Bizans kaynaklarında şehrin adı "Amid, O'mid, Emit, Amide" şeklinde adlandırıldığı görülmektedir. 11. yüzyılda yöreye gelen Türkmenler şehirdeki yapılarda kullanılan siyah renkli taşlardan dolayı şehre "Kara Amid" demişlerdir. Şehir için Zazacada kent merkezi anlamına gelen "sük" tabiri de kullanılmaktadır. Müslüman Arapların egemenliği sırasında buraya yerleşen "Bekr" kabilesinden dolayı "Diyâru Bekr" (Bekr kabilesinin yurdu) olarak kayıtlara geçmiştir" (Nişanyan 2009)

Kent, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin orta kısmında, El Cezire'nin (Mezopotamya) kuzeyinde yer almaktadır. Doğuda Batman ve Muş, batıda Şanlıurfa, Adıyaman, Malatya, kuzeyde Elazığ ve Bingöl, güneyde ise Mardin illeri bulunmaktadır. Diyarbakır bulunduğu yer ve çevresindeki diğer iller açısından önemli bir merkez konumundadır. Bunu hem ekonomik bağlamda hem üretim hem de ticaret bağlamında, bir merkez olması hem de politik bağlamda resmi ideolojilerin dışında yer alan etnik kimlik mücadelesi çerçevesinde şekillenen politik bağlam içerisinde görüp değerlendirebiliriz.

Kenti tanımak için çıkılacak herhangi bir gezi doğrultusunda, alan çalışmam sırasında gezilecek ve görülecek yerleri kaynak kişilerimin tavsiyeleri doğrultusunda kaydetmiştim ve çoğunu da kenti tanımak adına ziyaret etmiştim. Bu gezilecek ve görülecek yerlerden bazılarını sıralayacak olursam, kentte görülebilecek yerlerden biri Diyarbakır Kalesi'dir. Kale içinde Artuklu kemeri ve İçkale'nin kuzeybatısında yer alan Diyarbakır'ın aynı zamanda kuruluş noktası olan Amida Höyük (yapılan yüzey araştırmaları sonucu höyüğün tarihi M.Ö 4200' lere kadar inmektedir). İlk kale yapısının Hurriler döneminde yapıldığı kabul edilen höyükte daha sonra sırasıyla Romalılar, Bizanslılar ve en nihayetinde İslam dönemi ile Artuklulara ait saray kalıntıları görülmektedir. Diğer yandan kentte bulunan Dicle nehri ve bu nehir üzerindeki Deve Geçidi Köprüsü, Dicle Köprüsü ve Diyarbakır'ın güneybatısında yer alan Silvan Köprüsü olarak da bilinen On Gözlü Köprü (Pira Dehderî-Pira Mervaniyan), önemli gezi alanlarını oluştururlar. Dicle Nehri'nin debisinin azalmasıyla oluşan delta, zamanla verimli bostan ve bahçelere dönüşmüştür. 1960'lı yıllara kadar Kürtçede adına "Hoser" denen sık ağaçlıklı bu alan, süreç içinde Hewsel, Eşfel gibi adlar aldığı yazılır. Bir diğer gezi noktası yazar, Mıgırdiç Margosyan'ın (2013:29) ifadesiyle "şehrin bedeni" olarak nitelendirilen surlar olabilir. Hewsel Bahçeleri (sebze, hashas veya marul bahçeleri olarak kayda geçen bostanlar ve bahçelerdir), Dağ Kapı Burcu (Birca Deriyê Çiyê), Kız Burcu-Keçi Burcu (Birca Keçikê), Yedi Kardeş Burcu (Birca Hosta), Ulu-Evli Beden Burcu (Birca Şagirt), Nur Burcu (Birca Nûr), gibi isimlerle karşımıza çıkan çeşitli efsanelerle yüklü burçlar, Dağkapı (Deriyê Çiyê), Mardinkapı (Deriyê Mêrdînê), Urfakapı (Deriyê Ruhayê), Yenikapı (Deriyê Nû) gibi kapılar, Hz.Süleyman Camisi (Mizgefta

Hezretî Silêman) ,Nebi Cami (Mizgefta Pêxember), Ulu Cami (Mizgefta Mezin) gibi camiler vardır. Ayrıca Süryani Meryem Ana Kilisesi, Ermeni Kilisesi ve Keldani Kilisesi ziyaret edilebilecek önemli mekânlardan bazılarını oluşturmaktadır. Ayrıca yöre kültürünü tanımak için özellikle Sur'daki sokakları gezmek, müze haline dönüştürülen evleri ziyaret etmek ve "Dengbej Evi" ne gitmek kenti tanımak adına önemli deneyimlerdir.¹²²

Diyarbakır,TÜİK ADNKS¹²³ resmi verilerine göre ¹²⁴ Türkiye'nin en kalabalık on ikinci şehri olarak belirtilmektedir. Bu verilerde, 2014 yılı itibariyle kent nüfusunun 1.635.048 olduğu yazar. Diyarbakır nüfusunun yüzde 53'ünü çocuklar oluşturmaktadır. İl genelinde erkek nüfusunun yarısının 17 yaşından, kadın nüfusunun yarısının da 18 yaşından genç kişiler oluşturmaktadır. Yine resmi verilere göre; Diyarbakır nüfusunun yüzde 87'sini Diyarbakır doğumlular oluştururken, Diyarbakır doğumlu olmayan nüfus için de ilk sırayı Mardin, ikinci sırayı Bingöl doğumlular almaktadır.

Diyarbakır'ın iklimine gelince; kentte sert bir kara iklimi egemendir. Bu iklimin özellikleri doğrultusunda Diyarbakır'ın yazları çok sıcak geçer fakat kışları Doğu Anadolu Bölgesi kadar soğuk geçmediği belirtilir. Bunun başlıca nedeni olarak Güneydoğu Toroslar yayının kuzeyden gelen soğuk rüzgârları kesmesi gösterilir. Güneydoğu Anadolu'nun doğal bitki örtüsü olan bozkır, Diyarbakır'da da egemen olduğu gözlemlenir. Bölgede, bozkır bitki örtüsü içinde otsu bitkiler daha fazladır. Bunlar ilkbaharda kısa bir süre içinde yeşerip çiçeklenir, ama yağışların kesilmesiyle yaz başında kururlar. Çevredeki dağlar, yer yer meşe ormanlarıyla kaplıdır. Ormanlık alanlar ilin toplam yüzeyinin onda birini bile bulmayan bir orandadır. Diyarbakır şehrinin en önemli akarsuyu Elazığ ili sınırları içinden çıkan Dicle nehridir. Nehir, Diyarbakır şehrinin bulunduğu lav sahanlığının doğu kesimine paralel akar. Burada nehir vadisinin tabanı 600 m'ye iner. Diyarbakır'ın güneyinde 8 km mesafede doğuya

¹²² Yaşanan savaş ve çatışma durumundan dolayı özellikle Sur bölgesinde yer alan tarihi ve önemli yerlerden ve eserlerden yok edilenleri mevcuttur. Ne yazık ki bu eserlerin ve yerlerin durumları hakkında, net bilgiye ulaşamayacağımız bir dönem içerisinde yaşamaktayız.

¹²³ (http://www.tuik.gov.tr/PreTabloArama.do?metod=search&araType=vt_erisim tarihi 24.09.2015)

¹²⁴ Bu noktada, bölgede süren çatışma ve savaş ortamından dolayı bu bilgilerin geçerliği ve güvenilirliği konusunda belirsizlik olduğu hatırlanmalıdır.

yönelir. Dicle, Diyarbakır ilindeki akarsuların tümüne yakınıni toplar. Yalnızca ilin kuzeybatı köşesindeki küçük bir alanın suları Fırat ırmağına gider(Kaynak:<https://tr.wikipedia.org/wiki/Diyarbak%C4%B1r>).

Diyarbakır'ın tarihinin çok eskilere dayandığından bahsetmiştik. Kentin tarihiyle ilgili belli başlı önemli noktaları hatırlatmamız gerekirse; Diyarbakır, Roma İmparatorluğu'nun doğudaki en büyük kent sınırı, Akkoyunlular ve Mervaniler Dönemi'nde başkent, Osmanlılar Dönemi'nde 25'e yakın merkezi yöneten bir eyalet konumunda yer almıştır. Ayrıca Artuklu, Emevi ve Abbasiler döneminde de önemli bir ticaret ve kültür merkeziydi. Her dönemde yeniliğin, aydınlanmanın, kültürün ve sanatın merkezi olma özelliğini koruduğu ve sürdürdüğü vurgulanır. I. Dünya Savaşı'na kadar Diyarbakır'da Arapça, Türkçe, Kürtçe'nin "Kurmanca" ve "Zazaca" lehçelerini konuşan Müslümanlar, Ezidiler, küçük bir Musevi cemaat ve çeşitli Hıristiyan mezheplere mensup (Ortodoks ve Katolik Ermeniler, Ortodoks ve Katolik Süryaniler, Protestanlar, Nasturiler, Keldaniler ve Rumlar) halklar birlikte yaşıyordu. Diyarbakır bu yönü ile Osmanlı'nın doğu vilayetleri içinde tarihsel olarak en kozmopolit merkezdi(Komisyon-D.B.B. 2012). Diyarbakır geçmişten günümüze farklı kültürlerin ve farklı etnilerin yaşadığı bir yer olma özelliğini sürdürmüştür ve bu durum birçok zorluklarla karşılaşsa bile hala böyledir.

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde yeni kurulan devletin Türk milliyetçiliğini temel alan ulus inşasına ve Türkleştirmeye dayalı politikalar oluşturması Kürtlerle olan ilişkileri problemlili hale getirmişti. Kürt etnisitenin yoğun olarak yaşadığı Diyarbakır, bu politikaların ve uygulamaların görülebileceği başlıca yerlerden birisi olarak karşımıza çıkar. Diyarbakır'ın "Diyarbakır" oluşuna dair çalışmalar, bu çabaların örneklerinden birini oluşturur niteliktedir. Bu faaliyetler, Türk Dili dergisinin Haziran 1938 nüshasında özetlenmiştir. 17 Kasım 1937 tarihinde Atatürk'ün trenle Diyarbakır'dan Elazığ'a geçtiği gece yapılan bir dil tartışmasının ardından, Türk Dil Kurumu'na gönderilen bir telgrafla

başlamıştır.¹²⁵ Yapılan çalışmaları sonucu şehrin adı *Diyarbakır* olarak değiştirildi.

Ulus inşası, kısaca, bir siyasal coğrafyadaki bütün kimliklerin üzerinde olan bir kimlik tanımlama ve tanımlanan bu kimliğe herkesi dâhil edebilme sürecidir (Kaya 2010:130).Cumhuriyet'in yeni kimlik inşasında en fazla mesai harcadığı yerlerin başında Çağlayan'ın (2014:15-16) da belirttiği gibi, "Vilayet-i Şarkiye" olarak adlandırılan Kürt coğrafyası geliyordu. Bölgede Kürt nüfusunun yoğunluğu, dinin ve geleneksel yapının belirleyiciliği ve bölgenin merkezden uzak olması, Cumhuriyet'in bölgede zorluklarla karşı karşıya kalmasının en önemli sebepleri arasında yer almaktaydı. Bu amaçla Cumhuriyet döneminde bölgede yeni kimlik inşa sürecinin önündeki engelleri aşmak için bölge hakkında ayrıntılı raporlar düzenlenmekteydi. Raporlar bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda bölgenin ve dolayısıyla Diyarbakır'ın kuvvetli bir Türklük merkezi haline getirilmesi hedefleniyordu. Raporlara göre bunu gerçekleştirmek için yapılması gerekenleri şöyle özetlemek mümkündür(akt: Çağlayan 2014:16):

Bölgeye Balkanlardan getirilen Türk muhacirler iskân edilmeli; geniş arazi sahipleri, ağa, şeyh ve aşiret reisi gibi toplumun ileri gelenleri ile dış bağlantısı olan propagandacı, çeteci, kaçakçı, mükerrer cürüm sahipleri ve hükümete karşı gelenler Batı vilayetlerine sürgün edilmelidir. Bölgede Umumi Müfettişlik ihdas edilmeli, "husus bir adliye rejimi" kurulmalı, silahlar toplanarak asayiş sağlanmalı ve bölgeyi devletin erişimine açmak için ulaşım ağırlık verilmelidir. Bölgede Türkleştirme politikasına ivme kazandırmak için Türklük merkezleri kurulmalı, "Türklük aşılaman" yatılı okullar, bilhassa kız okulları açılmalı, Türk Ocakları ve Halkevleri/Halkodaları temsil faaliyetlerine ağırlık vermelidir. Bölgedeki iktisadi hâkimiyet "Kürtçe ile ilgisini katıyen kesmiş bir zümrenin eline verilmeli, kızların Türk memur ve askerlerle evlendirilmesi özendirilmeli ve bölgede Kürtçe konuşanlar ağır cezalara çarptırılmalıdır

¹²⁵Türk Dil Kurumu Genel Sekreteri İbrahim Necmi Dilmen'e gönderilen telgraf şöyledir: "*Diyarbakır şehrinin isminin etimolojisine dair etüt var mıdır? Esasta bu şehrin ismi 'Bakır memleketi' manasına olan 'Diyarbakır' olması gerektir ve artık bu isimle tanınacaktır. Dil Kurumu'nun bu hususta Tarih Kurumu ile işbirliği yaparak, historik ve lengüistik tetkikatta bulunması emrediliyor. Balıkesir sayılavı İsmail Hakkı'nın da mesai birliğine davet edilmesi faydalı olacaktır. Tetkikatın titizlikle yapılmasını ve mümkün ise neticelerin takiben bildirilmesini saygılarımla dilerim*" (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Diyarbak%C4%B1r>).

Eğitim, raporlarda da görüleceği üzere; bu dönemde bilhassa, üzerinde durulan alanlardan birini teşkil etmekteydi. Eğitim yoluyla amaçlanan toplumun seklerleştirilerek Türkleştirilmesi ve homojen hale getirilmesiydi (Yıldız 2010:280).Cumhuriyet'in ilk yıllarında Diyarbakır'da açılan, yatılı ve kız okulları ile ilk, orta, lise, mesleki ve teknik okullar, Millet mektepleri ve Dicle Köy enstitüsü gibi kurumların halka yeni kimliğin benimsetilmesi konusunda büyük çaba harcadığını belirtmek gerekir. Ayrıca, Diyarbakır'daki eğitim kurumlarının dışında, faaliyet gösteren başta Türk Ocağı ve Halkevleri/Halkodaları olmak üzere çok sayıda dernek, kulüp, cemiyet ve basın organı da yeni kimliğin inşasında önemli bir rol üstleniyordu (ağlayan 2014:26).

Cumhuriyet sonrasında da Kürtler'in varlığı ve Türklerden farklı bir etnisite olduğu savunuları devlet nezdinde büyük bir rahatsızlık ve tedirginlik yaratmıştır. Devletin, Kürtlerin anadillerini konuşmaları, anadilde eğitim sürdürmelerine yönelik ve kendi kültürlerini ve etnik kimliklerini asilime olmadan sürdürmelerine yönelik baskıcı itirazlarının ve pratiklerinin yanında, onların yaşadıkları alanların imari, ekonomik, sıhhi v.b. açılardan devlet tarafından uzun bir süre gerçek anlamda pek önemsemediği görülür. Bu bağlamda, Diyarbakırlı olmanın zorluğunu şeyhmus Diken (2004:28) şu satırlarla ifade eder:

21 plakalı aracımızla Diyarbakır dışına çıktığımızda, hele hele ülkenin batısına doğru yol aldığımızda; ince aramalara tabi tutulunca, plakamızı değiştirerek kurtulacağımızı sanacaktık. Büyük kentlerdeki rutin kimlik kontrollerinde Diyarbakırlı olduğumuzu öğrenen güvenlik görevlerinin bakışları ve her defasında daha sıkı sorgulamaları, kimlik kontrollerinden rker ve korkar hale getirecekti bizleri. Devlet kapısına hangi gerekçe olursa olsun, Diyarbakırlı olarak gitmenin ne sonuçlar doğuracağını hiçbir zaman tahmin edememenin vehametini hep duyumsayacaktık.

Bu pratikler, Kürtler arasında, kendilerine yönelik her düzeyde ayrımcılık yapıldığı ve temel insanlık haklarından yoksun bırakıldıkları fikirlerini gündeme getirmiştir. Ulus Devlete yönelik gösterilen tepkiler ve başkaldırıların, 1970'lerin sonlarından itibaren Kürt hareketine doğru evrimleştiği görülür. Diyarbakır bu zeminde Kürt etnisitenin yoğun olarak yaşadığı ve Kürtler açısından önemli bir kent, hatta hareketin imgeleminde, 'başkent' statüsünde bulunması sebebiyle bu mücadelenin ve savaş ortamının geçmişte olduğu gibi şimdi de merkezlerinden birini teşkil etmektedir. Kürt hareketinin gerek militarist ve

gerekse de politik bir güç olarak kentte yoğun bir biçimde varlığını hissettirmesi, buna karşılık ulus devletin bu harekete karşı kolluk kuvvetleriyle militarist bir düzeyde karşılık vermesi, uzlaşmanın ve barış koşullarının iki taraftan da sağlanmaması neticesinde; çatışma ve savaş ortamının günümüze kadar sürmesine ve olağanüstü hal koşulları altında farklı uygulamalara tanıklık etmiştir. Bu yaşananlar, her iki taraf açısından kayıp ve ölümler biçiminde gerçekleştiği gibi kaybedilenlerin acıları ve yasları yanında, sürekli bu koşullar altında yaşamının bir getirisi olarak travmaları sürekli ve sürekli üretmiştir. Diyarbakır bu savaştan malul bir kent olarak son derece politize bir kenttir. Bu politiklik, devletin Kürtleri yok sayan bütün politika ve uygulamalara karşı itirazlara ve muhalefetlere dayanır. Burada yaşayan bireylerin kendilerini bu çerçevede politik özneler olarak kurdukları rahatlıkla gözlemlenir. Yaşama hakkı, anadili kullanma, düşüncelerini özgürce ifade edebilme temel hak ve özgürlüklerin edinilmesi için sürdürülen mücadelelerin yanında demokratik mücadelenin her alanında örgütlenme ve politika üretmenin bu kentte kendine alan bulduğunu görürüz. Araştırma bağlamında düşündüğümüzde, cinsiyete ve cinsel yönelime yönelik yaşanan eşitsizlikler ve adaletsizlikler bağlamında, Diyarbakır'da gerek kadın hareketi ve örgütlenmesi, gerekse de kuir hareket ve örgütlenmesi sahalarında, bu toprakların metropol veya merkez sayılan kentlerinin dışında yer alan bir kentte, bu siyasal hareketliliğin, görece önemli ve güçlü konumundan ve kazanımlarından bahsetmemiz olasıdır. Kent bu açılarından da bölge içinde esas bir merkez konumundadır. Bu politiklik saha izlenimlerine göre, şüphesiz sosyal yaşamda ve kamusal alanda farklı öznelerin ve farklı deneyimlerin bu kentte var olmalarını sağlamaktadır.

4.2.KONYA

Konya, Türkiye'nin yüz ölçümü olarak değerlendirildiğinde en büyük, nüfus yoğunluğu açısından da yedinci sırada yer alan bir ildir. Çiçekli'nin (2007:9) aktardığına göre, dönemin ve diğer dönemlerin (1990'lı yıllar ve elbette 2000'li

yıllar kastedilmektedir) belediye başkanına göre “İslam Dünyasının başkenti”¹²⁶ olarak adlandırılmaktayken, “laikler” açısından Çiçekli’nin (2007:9) vurgusunda görülebileceği gibi; Konya Türkiye’nin Kum şehri¹²⁷ gibidir. Yine Çiçekli’nin (2007:9) belirttiği üzere Konya bazı grupların tabiriyle “İslami teşebbüsün en önemli doğum yeridir ya da başka bir grupça adlandırıldığı şekliyle “Anadolu Kaplanları”nın yatağıdır. Bir zamanlar oturak âlemleriyle¹²⁸ de ünlüyken, günümüzde bütün değişim ve kimi mahallelerinin ve köşelerinin Batılı ve modern görünümüne rağmen gece 20.00’den sonra fazla insanın hele kadınların sokaklarda pek görülmediği, sosyal yaşamın son derece sınırlı olduğu, insanların neredeyse tamamının evlerinde olduğu izlenimi veren, muhafazakâr, dindar ve İslami bir kent görünümündedir. Kentten derin bir ilham almış gözüken Tanpınar’ın (2001: 90) satırları arasında ise Konya şöyle anlatılır:

...Konya, bozkırın tam çocuğudur. Onun gibi kendini gizleyen esrarlı bir güzelliği vardır. Bozkır kendine bir serap çeşnisi vermekten hoşlanır. Konya’ya hangi yoldan girerseniz girin sizi bu serap vehmi karşılar. Çok arızalı bir arazinin arasından ufka daima bir ışık oyunu, bir rüya gibi takılır. Serin gölgeleri ve çeşmeleri susuzluğumuza uzaktan gülen bu rüya, yolun her dirseğinde siline kaybola büyür, genişler ve sonunda kendinizi Selçuk sultanlarının şehrinde bulursunuz.

Konya, yüz ölçümü bakımından incelendiğinde, kapladığı alan bakımından Türkiye 'nin en büyük ili ve nüfus bakımından resmi veriler doğrultusunda en kalabalık yedinci şehridir (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Konya>).31 ilçeden oluşan

¹²⁶ 2016’da İslam Dünyası’nın Turizm başkenti ilan edilmiştir.Ayrıntılı bilgi için bkz.: <http://turizmbaskenti.konya.bel.tr/>

¹²⁷ İran’da Humeyni ve din ulehasının yetiştiği şehirdir.

¹²⁸Konya’da erkekler arasında eski Konya/Konyalıların oturak âlemi vardı(içki, kadınlar, dansözler eşliğinde düzenlenen erkeklerin bir tür ev partisi)Konya oturak müziği, Mevlevilerden mülhem ve esinlenerek adap ve erkânıyla yapılmış, terennüm edilmiştir. Mahmut Gazimihal’in *Konya’da Musiki* adlı eserinde konuyla ilgili bilgiler verir. Şehabettin Uzluk ise Konya Oturakları’nda erkeler oynamaz. Kadınlar da oynamaz. Bu işi köçekler yapardı. Erkekler göbek atmaz, köçekler göbek atardı (Odabaşı 1998:181).Bu oturak âlemleriyle ilgili olarak iki anlatıya daha bakılabilir: Sabahattin Ali’nin *Gramofon* öyküsüne ve bu öyküden esinlenerek çekilmiş *Gramofon Avrat* (Yusuf Kurçenli) filmine bakılabilir.

Konya 'da TÜİK 'in 2015 verilerine göre 2.130.544 kişi yaşamaktadır.¹²⁹ Kentin 'İslami' bir kent olmasının yanında diğer dikkat çekici bazı özelliklerini aktarırsak; dünyanın en eski yerleşim yerlerinden biri olan Çatalhöyük Konya ili sınırları dâhilindedir ve UNESCO Dünya Miras Listesine alınmıştır. Şehir, Anadolu Selçukluları' nın başkentliğini yapmıştır. Dünya çapında geniş bir üne sahip bulunan şair ve düşünür Mevlana 'nın türbesi Konya 'da bulunmaktadır (Komisyon-K.B.B. 2014).

Konya'da saha çalışmasına başlarken kenti tanımak için Diyarbakır'da olduğu gibi neredeyse bir turist gibi gezmek amacıyla gezilip görülebilecek yerleri hem yazılı ve görsel kaynaklardan, hem de kaynak kişilerin tavsiyeleri doğrultusunda tespit etmişim. Buna göre listede;Mevlana Müzesi,Konya Arkeoloji Müzesi,Konya Atatürk Evi Müzesi,Karatay Medresesi (Çini Eserler Müzesi),Sırçalı Medrese (Mezar Anıtları Müzesi),İnce Minare (Taş-Ahşap Eserleri Müzesi),Konya Etnografya Müzesi,Konya İzzet Koyunoğlu Şehir Müzesi,Aya Elenia Kilisesi, Konya Saint Paul Kilisesi, Sille Siyata Manastırı yer almaktadır.

Konya kenti, ekonomik açıdan bakıldığında, aynı zamanda, günümüz Türkiye' sinin en önemli tarım ve sanayi kentlerinden biri konumundadır. Konya sanayisi özellikle; 80'lerden itibaren hızla gelişmekteydi ve sanayiciler kendilerini "Anadolu Kaplanları" diye adlandırırken Çiçekli'ye göre çok öz güvenli görünmekteydiler. Konya'nın sanayi gelişiminin bir özelliği de İslami kural ve düzenlemeler içerisinde çalışmayı vaat eden hisseli şirketler oluştururken yeni bir modelin yükselmesi idi (Çiçekli 2007:51).

Konya'nın politik yapısına baktığımızda, sağ siyasetle kuşandığını görürüz. Özellikle Konya deyince, İslami siyasete dayalı politikalar yürüten partilerin ciddi oy deposu olarak ismini duyurmuş kentlerden birini anlarız. İslami ilkelere bağlılık sanısı kentin kimliğinin temel taşı oluşturur. Dolayısıyla kent ahali kendini dine ve geleneklerine bağlı mütebedeyin kişiler olarak sunar. Bu kimliğin belirli sembolik göstergeleri ile kent sokaklarında yürürken karşılaşabiliriz. Adım başı karşımıza çıkan camiler, sürekli dua okuyan insanlar,

¹²⁹ (<http://www.tuik.gov.tr/PreTabloArama.do?metod=search&araType=vt> ,erişim tarihi:15.11.2015)

kadınların kamusal kent mekânlarında başörtülü olmaları ve uzun mantolar gibi kapalı bir biçimde giyinmeleri, tespih çeken erkekler, elektronik tespih kullanan kadınlar, toplu taşıma araçlarında yan yana gelmemeye özen gösteren kadınlar ve erkekler, bunun yanı sıra birbirleriyle temas etmekten, konuşmaktan sakınan kadınlar ve erkekler, kadınlar ve erkekler arasında kamu kurumları dışında yoğun olarak gözlemlenen alkollü içkilerin satılmasındaki kısıtlılık ve alanların fişlenmesi İslami Konya kimliğinin sembollerinden ve sınırlarından bazılarını teşkil etmektedir.

Bir Konyalı olan, Çiçekli; 1993'te Konya'yı ziyaret ettiğinde, benim izlenimlerine çok yakın izlenimlere sahip görünmektedir. Ben, saha çalışmasına başlamadan evvel, Konya'nın 90'lı yıllardaki durumuna hâkim değildim. Ama yazarın kentle ilgili o dönemlerle ilgili anlattıkları 2000'li yılların 'gizli başkent'ine ait değerli bilgiler içermekteydi. O, bahsi geçen dönemde, şehrin neredeyse üçe katlanacak kadar hızlı büyümüş olduğunu görmüştür. Yazar bu gezisi sırasında, yeni semtler, yeni yollar, küçük gösterişsiz dükkânları önemsizleştiren yeni, dev mağazalarla karşılaşmıştır. Çiçekli'nin aktardıklarından devam edersek, bu farklılaşmaların yanında, bunun karşıtı olarak yazar, insanların tekipleşmiş gibi görünmekte olduklarını not düşer. Buna göre; "30 derece sıcaklık altında bile türban takmış, uzun pardösülü kadınlar ve takkeli, sakallı erkekler. Şehrin geneline hâkim olan görüntü buydu. Başörtülü, uzun kollu, uzun etekli olmakla beraber değişik şekillerde giyine (tek tip değil) , "normal" Konyalı kadını aradı gözlerim" (Çiçekli 2007:11).Bu bağlamda kent derin bir dönüşüm içerisindeydi veya cumhuriyetin ulus devlet politikaları doğrultusunda biçimlenen Konya'da öngörülemez bir farklılaşma yaşanmaktaydı. Etnik açıdan homojen ve seküler bir ulus projesine yaslanan fikir ve uygulamaların arzusunun tersine Konya'da bir yeniden İslamlaşma görülmekteydi. Çiçekli bunun temelini; 1000 yıldır İslami ve Türk olan Konya şeklinde sunulan resmi "tarihsel Hikaye" Konya'nın gerçekliğini yansıtmayan inşa edilmiş bir imge, devlet eliyle inşa edilen bir hikaye olmasında aramaktadır (Çiçekli 2007:46) ve ulus inşasının bu kente verdiği misyonla biçimlenmiştir. Buna göre, ulus inşasında Konya'ya farklı bir rol verilmiş, Türklüğünün yanı sıra seküler anlayışın tersine İslamlığının da kadimliğinin vurgulanması Konya'nın kimlik inşasında etkin bir rol oynamıştır.

Bunun neticesinde, “Konya’nın İslamlaşma süreci 70-80 yıl kadar önce, buralı herhangi bir gayri müslim’den hiçbir iz kalmaksızın tamamlanmıştır” (Çiçekli 2007:47).Böyle bir zeminde, cumhuriyetin kuruluş sürecinden sonraki süreçte, İslami ilkeleri esas aldığı iddiasındaki tarikat ve cemaatler ve İslamcı politikaları temel alan sağ partiler bu kentte kendilerine bereketli ve verimli bir varlık alanıyla karşılaşılırlar.

Günümüz Konya’sı bu niteliklerin yoğun olarak görüldüğü yani gösteriş ekonomisinin imgeleri olarak uzun ve geniş yollar, alt geçitler, üst geçişler, yoğun aydınlatmalı caddeler, sürekli inşa edilen camiler ve yüksek apartmanlar, başörtülü ve kapalı giyinen kadınlar, sakallı, tespihli erkekler ve cinsler arası mekânsal ayrışmalarla karakterize edilen yüksek nüfuslu bir kenttir.

Bu noktada, saha çalışması sırasında edindiğim izlenimler doğrultusunda, Konya’nın Diyarbakır’dan pek çok yönden farklı bir mekân olduğu kanısına sahip oldum. Şöyle ki Konya’da elbette politik bir yerdi ama bu politiklik tek bir merkezden hareket ediyormuş fikrini veriyordu. Mevcut muhafazakâr ve dinci politikaların kendine geniş bir destek bulduğu, dinci pratik ve uygulamaların memnuniyetle karşılandığı bir ortamdı burası. Bunun dışındaki fikirlere ve muhalif duruşlara karşı yoğun bir hoş görüsüzlük ve muhalif seslerin bastırılması biçimindeki tutum ve tavır alışlara tanıklık edilir. Bu bağlamda, Konya’nın örgütsüz, sivil toplumun kentin ve ülkenin siyasetine katkıda bulunabilecek bir durumdaki organizasyonundan bahsetmemiz mümkün değildir. Kentte belirli organizasyonlar varsa bile genel olarak etkin değillerdir ve dolayısıyla tabela örgütler olmaktan kurtulamazlar. Bunun dışında mevcut muhafazakâr yapıya karşı muhalif seslerin çıkması beraberinde bu seslerin her türlü şiddetle karşılaşmalarını ve bastırılmalarını getirmektedir. Bu durumda, toplumsal algıda ‘günahkâr’ sayılan kuirlerin örgütlenmesine kentte rastlamak imkânsızdır. Ancak kentte geniş çapta tarikatların ve cemaatlerin örgütlenmesine ve güçlenmesine rastlarız. Uzun lafın kisası Konya kapalı ve sosyal açıdan sorunlu bir kent konumundadır. Diyarbakır’da gözlemlediğim farklı özneler ve farklı deneyimler bu kentte yoğun bir biçimde gözlenememekte fakat gizil bir biçimde varlıklarını sürdürmeye zorlanmaktadır.

5. SAHA: SIKINTIDA VAR OLMAK

Birinci bölümdeki tartışmalarımızdan hatırlayacak olursak, heteronormativite, bir “toplum ve kültür içerisindeki çok sayıdaki insanın normlar, kurallar ve ritüeller kanalıyla davranışlarına rehber olan sosyal pratikler setinin düzenlenişini” ifade eder (Ingraham 2002). Bu bağlamda, Warner’ın tartıştığı gibi; “sosyal ilişkilerin bütün sahası, heteroseksüellik olarak, anlaşılır hale gelmiştir ve bu onun cinsel pratiklerini doğruluk ve normallik olarak örtük bir biçimde algılamaya dayalı cinsel kültürü özelleştirmeyi sağlamıştır. Bu doğruluk algısı -sadece cinsellikte değil, diğer şeylerde de gömülü olan-heteronormative diye adlandırdığımız şeydir” (Warner 2002:194). Bir kültür içerisinde heteroseksüelliğin bir norm, bir yasa olarak kurulması ve belirli ilkeleri dayatması, Rubin’in de savunduğu gibi, toplumların ve kültürlerin onayladığı, idrak edilebilir gördüğü ve normallik ve sapkınlık olarak tanımladığı cinsel davranış örüntülerini apaçık kılmasını sağlar (Rubin 1975:175-6). Normalin sınırını çizen kurallar dışında cinsel yönelime sahip bireyler, dışlayıcı heteroseksist kavrayış içerisinde norm dışı, yasa dışı, ihlal edici olarak görülürler ve buna uygun muamelelerle karşılaşır. Connell’in bahsettiği gibi bu muameleler, kurumsallaştırılmış heteroseksüelliğin görünümüdür ve eşcinselliğin baskı altına alınmasına hizmet ederler. Warner (2013:156) bu noktada, “kuir olmanın anlamının heteronormativitenin dayattığı her şeyle mücadele etmek, uzlaşmamak olduğunun” altını çizer. Tekrar dönersek, hegemonik erkeklik tanımı, erkeklik kavramının eleştirisinden ortaya çıkmıştı ve erkekliğin heteroseksüel, homofobik ve kadınlar üzerindeki iktidar olarak patriarşik tanımlanmasına dayanmaktaydı (Donaldson 1993:645). Bu hegemonyaya karşı bilindiği üzere farklı itirazlar getirilmekteydi. Araştırmamız açısından, kuir mücadelesini gündeme getirmek önemlidir. Kuir kelimesi önceden bahsedildiği gibi önceleri bir aşağılama aracı olarak kullanılmaktaydı ve acayip, tuhaf, yamuk, anormal, iğrenç, ibne, aşağılık olana; normatif alanın dışında kalana; bu alanın dışında bırakılana; normu ihlal edene bir gönderme yapıyordu. Kuir bu “kötüyü”, “anormali” yeniden anlamlandırma imkânlarını önümüze sermekteydi. Çünkü kuir olasılıklar, bu heteroseksist rejimi sekteye uğratan, devam eden düzene kanca atan, farklılıklar yaratan oluş biçimleri olabilir. Ben de bu doğrultuda, yukarıda belirtilen, Warner’ın etkili tanımından

hareket ederek, her iki kentte yürüttüğüm alan çalışması sırasında görüştüğüm kişilerin anlatılarının sadece “gey” anlatıları ya da “LGBTİ” anlatıları değil, kapsayıcı, sınırları iptal edici ve olumlayıcı bir şemsiye kavram olarak “kuir olmak” deneyiminin parçaları olduğuna ikna olduğumdan, sıklıkla kuir kelimesini, onların deneyimlerini aktarmak için yeğledim. Bu anlatıları belirli başlık altında toplamaya gayret ettim. Çünkü anlatıların bazıları tek bir başlık altında sınırlandırılmayacak kadar geniş boyut ve farklı değerlendirmeler ihtiva etmekteydi. Bu ana başlıklar eşliğindeki yapılan çözümlemenin dayanaklarını; onların gündelik yaşamda karşılaştıkları heteronormatif düzenlemelere karşı verdikleri tepkiler ve politik özneler olarak hayatlarını ne olursa olsun kurmaları, var kalmaları oluşturmaktadır. Saha çalışması gerçekleştirilen iki kent bu başlıklar çerçevesinde ayrı ayrı değerlendirilmiş. Ardından iki kent arasında veriler ışığında genel bir karşılaştırma yapılmıştır.

5.1.AÇILMA VE GİZLİ KALMA SÜRECİ (DOLAPTAN ÇIKMA VEYA DOLAPTA KALMA)

Cinsiyetlendirilmiş ve heteroseksüelleştirilmiş mekânlarda devam eden gündelik yaşam içerisinde, heteroseksüel cinsel pratiklere muhalefet eden kuir bireyler için en kritik an, kendi cinsel yönelimlerini ve cinsel kimliklerini açığa çıkardıkları, ifade ettikleri zamanlardır. Açılma öyküleri, kararlı heteronormatif rejimin ürettiği heteroseksüel kimliklerin ve heteroseksüel arzuların yerleşik kalıplarını parçalama girişimi ve homofobiye karşı direniş demektir. Ayrıca her açılma öyküsü, kuşkusuz mekânsal bir bağlama sahiptir. Heteronormativitenin bir cinsiyet rejimi olarak türlü kanallarla ve araçlarla varlığını sürdürmesi, diğer olası yaşam potansiyellerine yaşam hakkını neredeyse tanımaması, bu açılma ve açılmama (ya da açılmama) pratiklerini ve öykülerini derinden etkiler. Kültürün inşasında önemli bir yer işgal eden heteroseksüellik, kültürün üyelerince yeniden ve yeniden üretilerek varlığını sürdürür. Söylemsel, ideolojik ve sosyal olarak yapılandırılmış bu cinsiyet rejimi onların düşüncelerini, eylemlerini ve hemcinsel duydukları ilgiyi (homoerotizmi), genellikle onları

damgalayarak sonuçlandırır. Yani heteroseksüel pratikler dışındaki pratikler, heteronormativitenin dayattığı “idrak edilebilirlik” sınırının ötesinde yer alır ve böylesi bir durumda ‘cinsel muhalifler’ olarak hor görülür, yaftalanır, damgalanır, ötekileştirilir. Bu damgalanma, neredeyse McIntosh’un (1968) vurgusunda olduğu gibi; ‘kirliyi temizden ayırma’ gibi bir hizmet görür.

Gerçekten de, içine doğdukları heteroseksüel dünya, onlar daha dünyaya gelmeden önceki zamanlarda, onlarla ilgili birtakım planları onlar adına gerçekleştirir. Onlara sadece bu dünyaya fırlatıldıklarından sonra, o planları yürütecek rolleri oynamak kalır. Ne ki heteroseksüelleştirilmiş dünyada işler her zaman aynı rutinde ilerlemeyebilir. Bu rejime ve düzeneğe “uygun” olmayan bireyler bu sahne üzerinde kendilerine verili rollerini yerine getirmekte zorlanırlar. Tabii ki böyle zorlanımlar sırasında, karşılarında toplumu bulurlar. Kendinin farkına varmak, cinsiyet rejiminin arzuladığı, oluşturduğu, norm kıldığı bedenlerden ve kendiliklerden farklı olduğunu kavramak kuir bireylere bir açmaz sunar ve bu açmaz, ya dolaplardan çıkarak “ben buyum” iddiası çerçevesinde bir mücadeleye neden olur ve kozadan çıkma gerçekleşir, saklanılan dolaptan çıkmak ve kendini yeniden kurmak mümkün olur. Tezer Özlü’nün (2012:12) *Çocukluğun Soğuk Geceleri* adlı eserindeki şu satırları sanki bu çıkışın ruh halini anlatır gibidir: *“Karşı çıkmak istediğim evler, koltuklar, halılar, müzikler, öğretmenler var. Karşı çıkmak istediğim kurallar var. Bir haykırış! Küçük dünyanız sizin olsun.”*

Kişinin kendini kabulü mevcut rejime karşı muhalif bir duruş niteliği taşır. Kendi hapis tutulduğu hücreden çıkmak, başkalarına da açık olmak, “ben sadece buyum” demektir. Bunu, Gore Vidal, “Kent ve Tuz” eserinde, ana karakter Jim’in söyledikleriyle şöyle dile getirir: *“Söylemesi gereken yalanlardan sıkılmıştı. Onlara ne olduğunu harfi harfine söyleyebilmeyi ne kadar isterdi! Kendisi gibi olan her erkek doğal ve dürüst davranabilse acaba hayat nasıl olurdu diye düşündü. Cinselliğin doğal ve korkulacak bir şey olmadığı dünyada hayat herkes için çok daha yaşanacak bir şey olurdu, erkekler erkekleri doğalca sevebilirlerdi, istedikleri gibi”* (Vidal 2010:189).

Diğer taraftan ise, heteronormativitenin yarattığı bu açmaz nedeniyle, bireyler yaşamlarının belki de sonuna kadar, kendi kozaları içerisinde hapsolmaya, kendi kabuklarını kıramamaya mahkûm olurlar. Her iki eylemin de belirli bedelleri bulunabilir. Ne var ki, dolaptan çıkmak ve kabuğunu kırmak, heteronormatif kurumlar ve mekânlar kuşatılmışlığı içinde kendini yeniden ve yeniden üreten heteroseksist kültür içerisinde farklı yaşam tarzları ve olanakları deneyimlemek için politika oluşturma cesareti anlamına da gelebilir.

Çoğu kuir birey heteroseksüelleştirilmiş yaşam koşulları altında dolapta kalmaya zorlanır, hemcinsine duyduğu arzuyu belki bastırarak, belki gizli olarak tecrübe ederek, yaşamlarını sürdürür. Sedgwick'in (1990) söylediği gibi dolap, eşcinselliği susturarak onu heteroseksüelliğin emrine bağlar. Böyle bir durumda bireyler ikili bir yaşama yazgılı olurlar. İkili bir yaşam hem gizlenmenin ve hem de cinsel öz-yönetimin örüntülerini kapsar. İçinde bulunulan mekânın özellikleri insanların hangi konumu, hangi kararı alacaklarında etkin olan şeylerdir.

Zorunlu olarak tutulan dolaplardan çıkmanın, mahkûm olunan hücrelerden azat edilmenin başlangıcı, tarihsel olarak, yaygınlıkla "Stonewall ayaklanması" olarak kabul edilir. Özgürlük hareketlerinin özellikle Kuzey Amerika, Avrupa, Güney Afrika, Yeni Zelanda, Avustralya gibi belirli coğrafyalarda sürekli gündemde olması, kendi kabuğunu kırıp dolaplarından çıkan insanların sayısını arttırmış ve bu mücadeleler bir kimlikleşmeyi ve bir topluluk olmayı mümkün kılmıştır.

Bu mücadele deneyimlerinin uzağında yer alan üzerinde yaşadığımız türden coğrafyalarda, durum farklı bir görünüm arz eder. Bu deneyimler bu topraklarda yaşayan kuir kişiler açısından anlamsız olmamakla birlikte farklı çağrışımlara sahiptir ve farklı motivasyonlara vesile olabilir. Büyük kentlerde, özellikle de İstanbul'da, Ankara'da ve İzmir'de daha çok orta sınıfa mensup kişiler arasında Stonewall ve sonrasındaki eşcinsel özgürlük hareketin üyelerinin benzeri açılma deneyimlerini gözlemlemek daha mümkün gibi görünmektedir.¹³⁰Elbette, farklı

¹³⁰ Selek benzeri bir biçimde, eşcinselliğin Türkiye'de farklı biçimlerde yaşandığını belirtir. Onun da vurguladığı gibi, bu farklılıklar, genelde sınıfsal ve kültürel özelliklere göre gerçekleşir. Selek'e göre özellikle İstanbul, Ankara ve İzmir'de eşcinsellerin oluşturdukları beraberlikler, örgütlenmeler ve çeşitli ortak mekânlar bu farklı kesimlerin birbirinden etkilenmelerine ve ortak sorunlara karşı ortak sayılabilecek bir üslup oluşturmalarına olanak sağlar (Selek 2011:94).

mekânların farklı insanların dolaptan çıkma ve/veya çıkamama hikâyeleri birbirinden ayrıdır.

5.1.1. Kendine ve Başkalarına Açılma:

Plummer (1995) açılma sürecinin ilk aşamasının kendine açılma olduğunu belirtir. Bu süreçte kim olduğunu berraklaştırmak için, kendi kendine müzakerenin ortaya çıkması önemli bir temadır. Sonra, önemli ve özel kişilere açılmak gelir. Bu aşama, aile gibi, arkadaşlar gibi, iş arkadaşları gibi belirli ve önemli ötekilerle paylaşılan dolaptan çıkmaya ilgili önemli deneyimler bütünüdür. Plummer'in bu yaklaşımı önemli bir çerçeve sağlaması açısından son derece değerlidir. Ancak, ben ilgili literatür içerisinde yer alan, Herdt'in (1992) açılmanın bir geçiş ritüeli olarak da okunabileceği düşüncesini daha da fazla önemsiyorum. Bu bağlamda kendine açılma ve bahsettiğimiz önemli ötekilere açılma, Van Gennep ve Turner'in kavramlarıyla düşünürsek, üçlü modelin basamaklarından biri olan eşikseliliğin bir aşaması olarak düşünülebilir. Hem Diyarbakır'da hem de Konya'da gerçekleştirdiğim görüşmeleri takip ettiğimizde, kendine, yakın ve uzak çevresine açılan kişilerin farklı farklı anlatılarını gözlemlememiz mümkündür. Yine de belki de hepsinde ortak olan taraf, kendilerine ilk açılmaları sürecinde karşılaştıkları zorluklardır. Anlatılarda dikkati çeken şey, kendilerine ve başkalarına açılan bireyler bağlamında, Diyarbakır'daki görüşmecilerimden birinin samimi bir şekilde bahsettiği gibi, kritik nokta, ilk açılmanın zorlu bir süreç olduğuydu. Bu katılımcımın ilk açılma süreci, yatılı olarak okuduğu ortaöğretim yıllarında gerçekleşmişti. Bu süreci ve yaşadıklarını bana şöyle aktardı:

Ben yatılı okulda okudum. Benim açılma sürecim orda gerçekleşti. İlk cinsel deneyimimi de yatakhaneden bir arkadaşla yaşamıştım. 11-12 yaşındayken. Hani kendime eşcinsel miyim, değil miyim? O konuda belki netlik yoktu o yaşlarda. Ama 13-14 yaşlarımdan itibaren artık biliyordum ben ve bir yerde artık tahammül edemedim, açıldım, söyledim bunu herkese. Yatakhanedeki herkes öğrendi. Ya bir de şey çok rahatsız edici bir şey. O kadar erkeğin olduğu bir ortam. Sürekli karı-kız muhabbetleri yapılıyor. Sen o yalana ortak oluyorsun. Üff kimsiniz siz? Bu ne ya diyorsunuz. Artık yeter diyorsun. Ben buyum. Ne yapacaksınız yapın. "Belki o travmayı yeniden yaşamak, ilk

açıldığımda böyle hissetmişim. Acaba tekrar açılırsam aynı şekilde mi karşılanır, sürekli bu nasıl yaşantı aslında bir yandan diyorsun ki, lanet olsun geberin gidin diyorsun, yani bunu bana yaşatmaya ne hakkınız var (D-1).

Bu anlatıda bir diğer dikkat çekici kritik nokta ise ilk açılma sonrasında da hiçbir şeyin tamamlanmadığı aksine varoluş mücadelesinin devam ettiğiydi. Heteronormatif rejim içerisinde açılma gerçekten de yaşam boyu devam eden bir gerilimi ve bu gerilim karşısında sıkı bir mücadele edimini gerektirmekte. Bu aynı zamanda, başkaldıran bedenler ve kendilikler olarak yaşama gönüllü olmak demektir:

Üniversiteye gelince anladım ki açılma dediğimiz şey yaşam boyu süren bir süreç. Meydan okuma ve isyan olarak okunabilir. Sürekli bir başkaldırı ve farklı olduğunu vurgulama. Politik olarak herkesin heteroseksüel olmadığını söylemek önemli (D-1).

Sosyal bir gerçeklik olarak yaş faktörü belirli olguları anlamak için önemli bir değişken niteliğindedir. Yaş olarak daha genç olanlar, dünyadaki ve ülkedeki mevcut değişim ve farklılaşmalarla daha yakından ilgilenecek bir pozisyonadırlar ve bunlarla daha fazla etkileşime girerler. Diyarbakır özelinde, yaş faktörü, yaşanan mekânın politikliğinin sunduğu imkânlarla birlikte düşündüğümde, kişilerin kendini fark etme, kendine açılma ve diğerlerine açılma süreçlerini, yaşamlarının daha erken dönemlerinde gerçekleştirebildikleri kanısına sahip oldum. Diyarbakır'da gerçekleştirilen görüşmelerden biri bu kanının bir örneğini oluşturur niteliktedir:

Benim ilk kendime açılış sürecim, 8 yaşımıdayken hani sonuçta, içinde belli hisler var, belli duygular var ama hani daha küçüksün, çocuksun. Bunları bastırıyorsun. Hani ne olduğunu bilmiyorsun. Hem zaman şartları, hem yaşın küçüklüğünden kaynaklı bilgisizlik, işte şey oluyodu. Biz küçükken, işte ilk o duygulara nasıl vardım. İşte sürekli, işte hani, aileyle alışverişe çıktığın zamanlar hani erkek reyonundan değil de böyle kadın reyonundan cezp etmeler, televizyon izlerken böyle, affedersiniz böyle bikinili kadınlar yerine daha böyle, çıplak erkekler falan daha çok cezbediyodu böyle. Çıkınca televizyonun karşısına geçiyorduk falan, işte öyle başladı. İlk 10 yaşımıdayken, işte ben artık erkeklerden hoşlanıyorum, hani işte o an işte o kavramın adını bilmiyorsun, hani işte geylik nedir bilemiyorsun. Ama işte bir erkekten hoşlandığını biliyorsun ama. İşte aileye açılma süreci falan oldu (D-2).

Diyarbakır sahasında gördüğüm bir diğer mesele olarak; bazen kişinin kendine açılma sürecinin, önemli ötekiler kategorisinin üyelerinden birini oluşturan, belirli arkadaşları eşliğinde gerçekleşebildiğiydi. Yalnız olmama duygusu, belirli destekleri arama burada etkin motivasyonlar olarak durmaktadır. Bu motivasyonlar, her yaş grubundaki kişiler için olduğu gibi gençler için de açılmak için asli unsurlardandı. Okul ortamı gibi heteronormativitenin en yoğun olarak yeniden yapılandığı ve bunun sonuçlarından biri olarak da homofobik kişilerin yoğunlukla olduğu yerlerde, şiddetin tezahürleri olarak karşılaşılan olumsuzluklar bireyi etkiler ve bu durumda kendilerini anlayabilecek arkadaşların varlığına olana ihtiyaç kendini daha da çok hissettirebilir:

Benim ilk açılma sürecim, orta dönemim falan başladı 7. sınıfta böyle öğretmenime karşı bir hoşlanıtı hissetmemle beraber, sonra lise 2'de, eşcinsel bir arkadaşım ile tanıştım. Ortamları bilen bir arkadaş işte, bir arkadaşla tanıştım sonra, kendimi kabullenmeye başladım o zamandan sonra. Kabullendikten sonra, kendimi çok yalnız hissetmeye başladım. Hani, bir arkadaşım olsun, yani birilerine açılmak istiyordum mesela. Yani çevremde insanlar olsun. Beni bilen insanlar olsun. Hani kendimi yalnız hissetmeyeyim falan. Çevremde kendimi yakın hissettiğim kişilere açılmaya başladım. Bir kadın, bir kız arkadaşım açıldı ilk başta. Öyle bizim okul çok homofobik falan. İlk başta kendimizi belli etmeye çalıştık. Hani git gide duygular kabarıyor zaten. Yani istemeden de belli ettiriyorsun kendini. Ufak bir hareketinden falan. Okulda da bazı kişiler öğrenmeye başladı falan. Sonra kötü durumlar geçirmeye başladım (D-3).

Dolaptan çıkma ve kendini anlama yolunda öznelerin çevresindekilerin yanı sıra, kimi zaman hayatı anlamlı kılan sanatın da etkileyici ve destekleyici rolünün altını çizmek gerekir. En azından Diyarbakır örneği bana bunu bir kere daha hatırlattı. Bundan hareketle; sanırım sınırları olmayan ufuk açıcı bir alan olarak sanat, açılma öykülerinde önemli bir konumda yer aldığını tespit edebiliriz. Kişinin kendiyi yüz yüze gelmesi, yaşamla ilgili sorular sorması, cinsel bir muhalif olarak kendini ve başkalarını anlaması konusunda ve tabii ki kendi kabuğunu kırıp çevresine kendini ifade edişinde sanat bir beslenme, bir bilinçlenme, bir güçlenme ve bir kendini bulma alanı gibi durmaktadır. Diyarbakır'da aktivist bir katılımcı sanatın kendi açılma sürecindeki rolünün öneminden ve anlamından bahsetmektedir:

Umay Umaylar, Mine Söğütler, belki Türk edebiyatının çok ciddi Cemal Süreyya'ları, işte Ece Ayhan'ları, Nilgün Marmara'ları onlar hayatıma girmeseydi, kim bilir bilmiyorum nasıl yapardım. Baş edebilir miydim bu duyguyla ya da eşcinsel edebiyatı olmasaydı belki, ben de bu kadar rahat kabullenemezdim diye düşünüyorum kendimi. Çünkü aşkın en doruk noktalarında, orda yaşadığını gördüm heteroseksüel aşklar dışında, çok uluydu, çok güzeldi ve aşkın olduğu bir yerde sapkınlığın ve manyaklığın olamayacağını da düşündüm ve böylelikle karar verdim. Dedim, bu kesinlikle hasta ya da sapkın olma durumu değil yani. Ben dedim normalim. Diğerleri gibi kendi kendime bunu söyledim (D-6).

Diyarbakır'da görüştüğüm kuir öznelerden bir kısmı, Diyarbakır yerelinde aktivist politikalar içerisinde yer alan kişilerdi ve onlarla mülakat yapabilme şansım, kenti onların gözleriyle de görmeye çalışmama katkıda bulundu. Kendi anlatılarını da yürüttükleri mücadele çerçevesinde yorumladılar. Bu aktivist katılımcılarımdan birisi açılma süreciyle ilgili yaptığı çalışmalardan söz etti ve Diyarbakır ve çevre illerde yaşayanların açılmalarıyla ilgili bazı genel eğilimleri anlattı. Anlattıkları bölge açısından kuir bireylerin açılma konusundaki problemlerin neler olduğuna dair genel bir fikir vermekteydi. Açılan bireylerin -en azından bilgilerine sahip oldukları bireylerin- nicel olarak az sayıda olduğunun tespitinin yanı sıra bu kişilerin pratiklerinde kadınlara açılmanın erkeklere açılmaktan daha olumlu ve destekleyici sonuçlara ulaştıklarıdır. Bu durumda, eril iktidarın ve eril tahakkümün izlerini görmemek mümkün değildir. Bunun yanında açılma beraberinde heteronormatif baskı ve zorlamaları da getirmekteydi. Bu noktada, açılma, var olma kavgası ve ortak çözümler ve politikalar üretme zemininde aktivizmin önemi kendini daha da derinden hissettirmektedir:

Şöyle aslında biz alan çalışması yürüttük iki yıl boyunca. Açılan kişilerden yani, en basiti açılan bireyler, şiddete maruz kalmışlar ve kimlere açıldın diye sorduğumuzda ailede belli başlı kadın bireylere açılmışlar. Bir arkadaşım lafı var ya öldürülür ya da göç etmek zorunda kalırsın. Dışlıyorlar evet, bugüne kadar hani, ailesiyle açılıp da, ailesi tarafından tam destek gören kimseyi de görmedim. Tam destek derken kadınları ayrı tutuyorum. Hayır, açılmayı şey olarak kabul ediyorum. Açılmayı tüm aile fertlerine açılma... ailedeki kadınlara açılıp da, kadınların kabul ettiklerini tanıyorum. Ben babanın ya da erkek kardeşinin kabul ettikleri birey sayısı yok yani. Hemen hemen yok. Açılan kişiler de problem yaşayacak. Zaten bir şey söylüyoruz kendi ailenizin sosyo- ekonomik kültürel yapısına bakmadan, mümkün olduğunca açılmayın. Bu bir. İkincisi de, kendi ekonomik özgürlüğünüzü kazanmadığınız takdirde de açılmayın. Yani öyle

bir şey varsa. Çünkü seks işçiliği dışında hiçbir alternatif bırakılmıyor toplum içinde (D-5).

Bu görüşmeden çıkardığım sonuç, genel olarak, bölgede yani Diyarbakır'da politik canlılığına karşın genel eğilim olarak, kuir öznelerin çevrelerine açık olmadıklarıydı. Öte yandan bir diğer sonuç ise açılan bireylerin açıldıkları kişilerin, patriyarkanın ezeli ötekisi kadınlar olmasıydı. Araştırma yürütülen kişilerin büyük bir kısmının ekonomik bağımsızlığını kazanamamış olmaları, kendilerine yeterli olmamaları, ailelerine bağımlı konumda olmaları, gibi nedenler, onları dolapta kalmaya zorlayabilmektedir. Hemcinsle cinsel beraberlik yaşamak, eşcinsel duyguları anlamlandırmak, son derece riskli ve güç olabilmekte, yaygın homofobi, eşcinsellere yönelik yaygın nefret, bu kişilerin kendilerini ailelerine ifade etmelerinin önünde bir bariyer olarak durmaktadır. Heteronormatif bir yaratı olarak aile kuir bireylerin kendi kimlikleriyle ilgili dostluk ve destek göremeyecekleri bir kurumdur. Bu çerçevede, ailenin çocuğunun bu 'anlam verilemez' durumu öğrenmesi, son derece olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir Bu probleme bir örnek olarak bir katılımcımın anlattıklarını uzun olmasına rağmen önemli ve çarpıcı olduğunu düşündüğümünden, kesmeden burada aktarmak istiyorum. Bu örnek hem açılma sürecini hem de ailenin bu duruma tepkisini içermektedir:

Ben 12 yaşındaydım. Hani başımdan kötü bir olay demeyelim de, hani her iki tarafın arzusu olarak, birliktelik yaşadım hemcinsimle. Ben küçüklükten beri vardı zaten. Hep bir bayan olarak, hep bir kadın olarak on yaşına kadar bir erkekle bir kadının tanımını yapamıyordum. Yani kendim acaba öyle miyim böyle miyim diye hep çelişkiydim. Ondan sonra, bir gün bir komşumuzun oğluyla diyeyim birliktelik yaşadık. Ondan sonra açıldım artık git gide. Hep kendi cinsime, nasıl söyleyeyim eğilimleştirildim ondan sonra, 17,18'ime basmaya yakın İzmir'e gittim. Ailem yakaladı, o şekilde Diyarbakır'a geldim. İzimi buldular işte. Çünkü nasıl diyeyim, konuşmalarımı duymuşlar. İzmir'deki arkadaşlarımı biliyordular ki ben İzmir'e giderken, İzmir'de bir otelde çalışacağımı söylemişim onlara. O yüzden İzmir. Öyle araştırmışlar Diyarbakır'da. Öğrenmişler biraz. Arkadaşlardan bilgi almışlar falan. Direk akıllarına gelen tek yer, çoğunluğun olduğu yer, Yani eşcinsel çoğunluk nerdeyse orası. Öğrenmişler artık arkadaşlardan kimliğimi. Yani hal ve tavırlarım zaten belliydi. Yani hep böyle kızlarla ip atlardım. Çizgi oynardım. Falandır filandır. Ondan sonra baktım ki yok. Erkek arkadaşlarım çok farklı futbol oynuyo. Erkeklerle takılıyo. Kendime baktım. Hep bayanlarlayım. Laf da yemeye başladım yakın arkadaşlarımdan. Sen kız oğlansın yok sen nesin niye kızlarla oynuyorsun da, yine bizimle oynamıyorsun. Hani o zaman işte bir erkekle bir kadının farkını yaşadım diyelim ona. Okul süreçlerim aslında, ilkokul, ortaokul iyiydi. Ortaokuldan

sonra lise zamanında bayağı bir hani nasıl söyleyeyim. Hoca özellikle beden derslerinde, hoca kızlar ve erkekler soyunma kabinine deyince kalıyordum ortada. Çünkü bir bayanlar kabininde soyunmak istiyordum. Erkeklerin yanında soyununca çok farklı ve hep geç kalırdım derse tüm erkekler soyunurdu sonra ben gider soyunurdum yani. Hani hoca mesela kızlara voleybol topu, erkeklere futbol topu verince ben yine böyle ortada kalıyordum. Hani orayla da oynayamıyorum. Burayla da oynayamıyorum. Hani lise dönemim çok kötü geçti. Artık git gide hani bi de ergenlik çağındayım. Kendimi daha da belli ediyorum. Artık bir kadın olarak... Hani nasıl söyleyeyim, hep kızlarlayım. Ortamımda hep kızlar var. Okul çıkışlarında hep laf yiyorum. Hani kimisinin sevgilisi geliyor. Bana karışıyor. Kimisinin abisi geliyo karışıyor. Bilmiyorlar çünkü. Yani onlar da haklı. Yani lise dönemim kötü geçti. Zaten üniversiteyi yarıda dondurduğum için fazla sorun olmadı. O zaman kimsenin bir şey demeye hakkı yok, çünkü reşitim. Kendimi biliyorum ve kimsenin laf etmesine izin vermiyorum yani (D-8).

Aile mevzusuna tekrar dönersek; bir cinsiyet düzenlemesi olarak heteronormativitenin kendini var ettiği önemli alanlardan biri konumundadır. Foucault *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinde (2012) ; Batıda cinselliği yönetmek için oluşturulan iki büyük kurallar sisteminden biri olarak evlilik hukukuyla şekillenmiş aile kurumundan bahseder. Bu bakımdan, evlilik hem kadınları ataerkil iktidara tabi kılan bir denetleme kurumudur, hem de toplumu tam teşekküllü olarak denetleyen, gözleyen ve himayesi altına alan bir iktidar pratiğidir. Aile, özellikle de çekirdek aile, Connell'in yazdığı üzere, aynı zamanda iktidarın söylemi doğrultusunda, idealleştirilerek, uygar ve düzenli bir yaşam tarzının temeli haline getirilir. Bir kurum olarak aile, erkeği 'dizginleyerek' mevcut toplumsal düzenin korunmasını sağlar ve hedeflenen toplumsal yapının sürekliliğini sağlamak için desteklenen bir sistem olarak yeniden üretilir. Ailedeki ilişkiler ağı, içinde yaşadığı toplumun yapısını yansıtır (Connell 1998: 68). Bu ilişkiler ağı, heteroseksüel olarak kurgulanmıştır ve heteroseksüel olmayan her türlü cinselliğe kapısını kapatan bir heteroseksüel matrisi sürdürücüsüdür. Lezbiyenler, geyler ve biseksüeller gibi heteroseksüel olmayanlar, sıklıkla, aile kavramının zıttı olarak ya da dışında mevcut olarak görülmüşlerdir(Weston,1991). Bu nedenlerle, aileye açılma, beraberinde belirli zorlanmaları ve travmaları beraberinde getirmektedir. Bu travmatik deneyimler, kişinin yaşamını köklü bir biçimde etkileyebilmektedir.Diyarbakır'daki bir katılımcının anlatısında bu net bir biçimde gözlemlenebilmektedir.Bu anlatıda aynı zamanda ailenin eğitim durumuna da dikkat çekilmiştir:

..... Ortaokul ve lisede, ya ortaokulda başarılı bir çocuktum ama liseye geçmemle birlikte o ergenlik bunalımları derslerimin çok düşmesine sebebiyet oldu ve hiçbir zaman annelere derslerimdeki düşüklüğün aslında tembelliğimden olmadığını söyleyemedim, açıklayamadım. Ailem beni hep tembel olarak nitelendirdi zaman içerisinde. Çünkü yedi tane altı tane kırıkla geliyordum. Ama o yalnızlaştırma insanların sizi yalnızlaştırması, mesela, her zaman okulun arka tarafında tek başıma sigara içiyordum ya da birkaç kız arkadaşım vardı onlarla sigara içiyordum. Hani kimseyi yanımda istemiyordum. Yani o bakışlar, o rahatsız edici bakışlar, bayağı böyle başka bir şeymişsiniz gibi, bakıyorlar sana ya da ne bileyim biraz daha böyle, düzgün Türkçen varsa senle dalga geçiyorlar. Çünkü yani maalesef çoğu varoş kesimden gelenler olduğu için ailelerinin hiçbirinin eğitimi yok (D-6).

Açılma süreci karşılanması muhtemel bütün olumsuzluklarla ciddi bir biçimde mücadele etmeyi göze almayı gerektirmektedir Onlar çevrelerinden gelebilecek her türlü reaksiyona karşı hazırlıklı olmalıdırlar. Bazıları buna cesaret edebilirler. Foucault'nun ele aldığı parahesia meselesi bu çerçevede de yani kuir bağlamda da ele alınabilir. Parahesia özünde ne olursa olsun hakikati ortaya koymak ve doğruyu söylemekti. Diyarbakır sahasında yer alan bir katılımcı böyle bir edimde bulunmuş ve beraberinde belirli travmaları da göğüslemek durumunda kalmıştır:

Benim açılma sürecim çok travmatik oldu. Maalesef o yıllarda elime geçen yayınlar... yok işte, açıl, açılıyorz, şanlanıyoruz gibi saçma sapan, böyle şeyler yazınca ben de tabi gaza gelip, 19 yaşında açıldım. Ama çok ağır sonuçlar doğurdu benim için. Bir defa bir, bir buçuk yıl boyunca aileme kabul ettirmeye çalıştım. Yani annem, o duvarları yıkana kadar çok yol gitti. Ha kırdı da. Annem ve kız kardeşim, kırdı yani yanımda olduklarını biliyorum artık ve beni olduğum gibi kabul ettiklerini de çok iyi biliyorum. Ama tabi benim anlatamadığım şeyler var. Onları da zamanla, gördükçe ya da yaşadıkça, annemin anlayabileceğini düşünüyorum bu konuda. Çünkü gerçekten evden de kaçtım. Evden de atıldım. Şiddet de gördüm. Gerek sözlü gerek fiziksel, ama sanırım babalar kabul edemiyor... bayağı bir intihar teşebbüs durumları... iki üç defa, öyle bir durumlarım oldu. Çok üzüldüm, çok yıprandım ... Kendimle barışmam 17-18 yaşında falan oldu yani. Ergenlik sürecinden hemen sonra kendimi kabule geçtim. Çünkü kendimi kabule geçmezsem kendimi öldürmeyi falan planlıyordum yani bu kadar büyük bir şey. Çünkü ifade edemiyorsunuz kendinizi ilginç bir şekilde ve anneme anlattığım için, aslında bir anlamda da pişman değilim. Çünkü yalan söylememem gerektiğini onlar bana öğrettiler ve ben de artık o yalanı taşıyamadım üstümde. O maskeyi gizleyemedim, ortalığa döktüm her şeyi (D-6).

Diğer yandan, Diyarbakır sahasında farkına vardığım önemli sorunsallardan biri açılmak meselesinin kimi zaman bir uzman yardımına ihtiyaç duymayı gerektirmesiydi. Bu uzman çoğu zaman psikiyatrist olmaktaydı. Kendinin farkına varmak erkenden gerçekleşse ve kişi dolaptan çıkmaya son derece istekli olsa bile, bir katılımcımın anlatısında da görüldüğü gibi, ailenin tutumu bu konuda katılımcıya olumsuz tepkiler olarak geri döner; aile çocuklarının cinsel yönelimini inkâr ederek arkadaşlarını suçlar, sonuçta genç, ailenin direktifiyle soluğu, psikiyatristte alır. Görüldüğü kadarıyla psikiyatrik yardım ihtiyacı, cinsel yönelimle değil, cinsel yönelim karşısında ailenin tepkisiyle ilişkilidir:

Yoğun bir tepki vardı ilk dönemlerde. Hani işte sen böyle olamazsın. Sen gey değilsin. Ya sen eşcinsel değilsin arkadaşların seni böyle yaptı. Sen işte, takıldığın ortamlardan kaynaklı böyle oldun falan, Bizim ailemize yakışmaz. İşte, bizim ailemizde böyle biri yok. Sen de öyle değilsin. Düzeleceksin falan. E şey oldu. Psikolojik tedavi almaya başladım. İşte pek fazla işe yaramıyordu. Gidiyordum işte öyle. 17 yaşında, iki yıl önce pek fazla işe yaramıyordu. Gidiyordum, anlatıyordum Sürekli ne yaşamışsam. Katkısı da olmadı açıkçası. Hani şey o zamanlar, kadınsal hormonları köreltmek için testesteron falan veriyodular. Onu hatırlıyorum ben. Ama hani pek bir faydası olmadı açıkçası hani yine, tercihlerim hiçbir şekilde değişmedi. Hani sonuçta değişebilecek duygular değil. Hani bir doktorun sana, verebileceği tedavi senin hani erkeklerden soğumana ya da hani eğilimini, tercihlerini değiştirmiyor. Doktor her zaman arkamdaydı. Ailemle de konuşuyordu sürekli. İşte değişebilecek bir şey değil. Doktor istemiyordu artık gelme diyordu. Şey diyordu değişmeyeceksin. Değişmeyeceğini bildiğim için, ailemle sürekli konuşuyordu falan. Annem diyodu yok işte, değiştirin öyle verin (D-2).

Bu katılımcının, kendinin yaşadıkları bir tarafa, ailesi de duruma karşı büyük tepki gösterir. Psikiyatristin sözleri ve ifadeleri, ailesinin, nerdeyse yaşadıkları “şok” tan kurtaramaz. Tam da eşcinselliği bir hastalık olarak kuran ve yayan söylem doğrultusunda hareket ettikleri için, hekim onlar için bir umuttur. Hastalık ne de olsa tedavi edilebilecek bir arızadır ve onun düzeltilmesi hekime kalmaktadır. Ailenin bir şeyleri kabullenmesi için ancak dinsel söylemin sayıtlıları yani “fitrat” söylemi bu örnekte işe yarar görünmektedir:

Bizim ailede de din olgusu aşırı var. İşte annem şey diyordu. Hani yavaş yavaş artık işte seni Tanrı böyle yarattı. İşte artık karışmıyoruz sana. Kötü bir şey yapmadığın sürece hani, sorun yok diyordu. Ailem, yavaş yavaş kabul etti beni. İşte zamanla tepkileri daha az oldu. İşte artık anneme hani ben geyim ya de benim bir erkek sevgilim var diyebiliyordum. Hani gülüyordular artık (D-2).

Burada, bu dini söylemle ilgili bir parantez açmam gerekiyor. Diyarbakır'da mülakat yaptığım kişilerin anlattıklarından yola çıkarak, bazı aileler için, açılan çocuklarını kabul etmede dinsel söylemin iktidarından ve kuşatıcılığından bahsedebiliriz. Bu durumda "Tanrı'nın yaratımı olarak insan, Tanrı yarattıysa bir sebebi vardır" fikirlerinde ifadesini bulan bir söylemden bir "fıtrat" söyleminden bahsediyoruz. Bu söylemin oluşturduğu benlikler, eşcinsel bireyi bu söylem ışığında algılamakta ve kabul etmektedirler. Yaşadığı olumsuzluklara rağmen kendine ve ailesine açık olan Diyarbakır'daki bir katılımcım, ailesinden de ilk başta tepkiler olsa bile onlar tarafından hemen hemen kabullenilmiş durumda. Bu da bireyin dolaptan çıkabilecek desteği bulması ve görmesi açısından önemli bir gelişme gibi duruyor:

Sonra ailem, öğrendi beni. Ben aileme açılmadım bazı kötü durumlardan dolayı ailem öğrendi. Öğrenmeseler ben hiç aileme açılmayı düşünmüyordum. 25 yaşına gelsem bile aileme açılmayı düşünmezdim. Bazı geçirdiğim kötü durumlardan dolayı, öğrendi ailem beni. Şu an aileme açık biriyim. Çok sorun. Hani hepimiz sorunlar yaşadık. Birçok kötü sorun yaşıyoruz. Hepimizin ailesinde din olgusu çok fazla var. Çevre olgusu çok fazla var. Ama zamanla yendim onları. Ailem şu an kabulleniyor beni. Bir tek abim tepkili bu duruma. Abim de sanki git gide kabullenmeye başlıyor falan. Yoksa ailemde hiç öyle tepkili olan kimse yok (D-3).

Janus'un öteki yüzüne bakacak olursak, Diyarbakır sahasında, kapalı kalmış, dolapta kalmış bir kişiler çoğulluğunu görmemiz gerektiğinden bir aktivist katılımcının değerlendirmesi üzerinden bakmıştık. Bu özneler kendilerini anlayabilecek, "biz" duygusunu canlı tutabileceği kişiler dışında kendi varlıklarını ve ilişkilerini gizli olarak sürdürmektedir. Görüşme yaptığım kişilerden birisi bu öznelerin örneklerinden biri olarak kendi gizil konumunu bana aktarmıştır. Benzeri bir biçimde erkeklerden ziyade kadınlara duyulan sosyal yakınlık ve samimiyet ataerkillik ve heteronormativite çerçevesinde dikkat çekicidir:

Çevreme açık değilim açıkçası. Çünkü ailem bilmiyor. Ama birkaç arkadaşlarım biliyor. Onlar da güveni verdikten sonra açıkladım onlara. Benim açıkçası hep çocuklukta. Çünkü ben hep teyzemlerle büyüdüm. Daha çok iki tane abim vardı. İki abi takılırlardı. Ben hep, kadın tarafıyla büyüdüm. Hep onlarla sohbet ettim. Onların saçını ördüm. Yani öyle, onlar elime oje sürdü falan filan. Öyle gide gide kendini benimsiyorsun aslında. Kendimi gey olarak değerlendiriyorum. Benim iki abim var bi de benden küçük bir kız kardeşim var. Onlara açılmadım. Aileden hiç kimseye açılmadım, öyle diyeyim. Açılırsam zaten, sorun da olmaz gerçi ama açılmamak daha iyi bence senin karşıdakiler, karşıdaki kişi seni bir erkek olarak görüyor sonuçta yani. Ben de elimden geldikçe onlara pişmanlık vermek istemiyorum (D-7).

Politik olarak bu zeminde aktivist politikalar gerçekleştiren kişilerden bazıları mevcut heteroseksist koşullar içerisinde belirli dayatmalar içerisinde yaşamaya çalışarak literatürde var sayılan açılma aşamalarından farklı olarak değerlendirilebilecek bir konumda yer alır. Diyarbakır'ın çeşitli demokratik mücadelelerin yürütüldüğü bir mekân olduğu düşündüğümüzde, buna rağmen, LGBTİ hareketinin ülkede ve nihayetinde bölgede zorluğu bir tarafa, yinelersen, açılma hala ciddi bir sorun ve açılma konusunda bireyler açısından gerekli desteği görmek her zaman mümkün olamayabilir. Katılımcılardan biri kendine ve aktivist politikalar yürüttüğü STK çatısı altında beraber iş kotardığı arkadaşlarına açık olsa bile, yakın çevresine açılabilen sorun yaşayan kişilerden biri. Kuirlerin gündelik yaşamda çektiği sıkıntılar onun açılmama kararı almasında etkili olmuş. Bunu bu öznenin bir stratejisi olarak da görebiliriz:

Açılamayan biriyim. Aileme de açık değilim. Toplum içinde de çok görünür ve açık olamıyorum. Gey olarak, en basiti birçok ihlale maruz kalıyorsun. Yaşam hakkı ihlal ediliyor. Yani en temel sorun şu an bu. Yaşam hakkı ihlali ve barınma sorunu yaşıyorsun. Zaten, cinsel yönelimim bilindiği zaman istihdam sorunu da beraberinde geliyor aslında pek çok yerde, pek çok alanda, başlık başlık saymayayım çok uzun olur. Ama en önemli şey yaşama hakkının ihlali. Eşcinsel olduğun gerekçesiyle öldürülebiliyorsun. Ailen ya da yakınların tarafından. Hiç açılmadım aileme, çevreme bu yüzden de sıkıntı yaşamadım. Ailem şu an cinsel yönelimimi bilmiyor. Kendi üniversite veya lise çevremden de kimse bilmiyor. Sadece STK çatısı altındaki, bireylere açığım ve bu aktivizm hayatımda birlikte, açıldığım kamu kurum ve kuruluşları oldu. Bunun dışında açık değilim (D-5).

Birey, kendine açılmada belirli zorluklara girse, bunu kabullenmesi zaman alsa dahi belirli bir dönem sonrasında kendinde farkındalığı oluşturabilir ve kendiyle barışabilir. Ne ki, heteroseksist kültürün çeşitli görünüşleri ve kurucu ilkelerinin

varlığı, bireyin yakın ve uzak çevresine açılmasının önünde ciddi bir engel oluşturur. Kendine açılması da çevresinde kendisini dinleyebilen, anlayabilen insanların varlığıyla daha da olanaklı bir hale gelebiliyor. Bu noktada politik düzlemde aktivist politikalar yürüten örgütlenmelerin öneminin altını tekrar çizmemiz gerekir. Konumuz bağlamında kadın örgütlenmeleri ve LGBTİ örgütlenmelerinin varlığı ve hak mücadeleleri sürdürmeleri çok önemlidir:

X çatısı altında açıldım ben. Yani tamamen açıldım. Önce kendime açıldım aslında. Çünkü öyle bir süreçten de geçtim. Ben kendime de kapalıydım... hem kendime açıldım, hem de gerçekten nerede açılmam gerektiğini de öğrendim... Bahsettiğim gibi, herkese açılmak zorunda değiliz ki, açılmamak da gerekiyor. Çünkü herkesin alnında, heteroseksüel ya da cinsel yönelimi yazmıyor en basiti. İlgili kişi kimse yani gerekiyorsa ona açılırsın. Onun dışındaki herkesin bilmesine bence gerek yok. Ya ben öyle düşünüyorum. Tamam, kimliğimi kabul etmişim birlikteliğim olmuştu ama kendime tam açılmamıştım (D-5).

Kişi, kendi saklı hücreyi içinde belki de bir bilinç geliştirmektedir. Kendi dolabında kalarak, gizil bir biçimde kendini kabule geçmektedir. Ama ne yazık ki dolapta durmak mevcut cinsiyet rejimi içerisinde bir yarılmaya neden olmamakta ve kişisel bilinç bu yarılmayla bütünleşmemektedir. Yine de bu bilinç geliştirmenin, önemli bir direnç noktası olduğunu yadsıyor değilim. Diyarbakır'daki katılımcılarımdan biri böyle bir bilinç geliştiren kişilerden biriydi:

Bunun doğuştan olduğunu düşünüyorum. Neden eğer bu bir hastalık olsaydı şu an, biz tedavi altında olurduk. Bunun hastalık olduğuna inanmıyorum kesinlikle. Yani doğuştan gelen bir şey. Kızların içinde büyümüşsün, şey yapmışın kimileri futbol oynarken, sen şey yapıyordun yani misket oynarken arkadaşın sen ip atlıyordun ya da bu sek sek oynuyordun. Öyle diyeyim sana. Ha öyle aslında hiçbir arkadaşına söylemedim. Sadece bir iki arkadaşına öyle söyledim. Söyledikten sonra onların da öyle olduğunu gördüm (D-7)

Diyarbakır'da gizli kalmış kişilerle ilgili gözlemlediğim ve görüşmelerde ortaya çıkan diğer önemli bir olgu da; kişinin çevresinden dışlanmamak, sürdürdüğü hayata devam etmek için kendini başka bir kimlikle tanıtabilmesi ve stratejik olarak "farklı biriymiş" gibi davranabilmesidir. Connell'in eşcinsel erkekler üzerine gerçekleştirdiği araştırmada bazı eşcinsel erkekler "adam" gibi davranmayı seçtiklerinden hareketle, onların bu tutum ve davranışlarını açıklamak için, "straight acting" (heteroseksüel(miş) gibi davranan/görünen)

terimi geliştirilmiştir. Bunu özellikle çevresinden dışlanmamak, kendine yöneltilebilecek tepkileri bertaraf etmek için yeğleyebilmektedir. Bu tür tutum ve davranışlar ikili bir yaşamın yansıması gibidir ve özneler de Certau'nun da belirttiği gibi zayıfın sanatı olan strateji ve taktiklere başvurarak, belirli dümen ve ayak oyunları tertipleyerek, heteroseksüellermiş gibi edimde bulunurlar. Diyarbakır'daki bir katılımcım bunun bir örneğini sunmaktadır:

Tabi bir süre sonra kendini biseksüel olarak gösterdiğin için, artık benimsiyorlar. Gey olduğunu bilmiyorlar ama kızlara karşı ilgi gösteriyorsun en azından, hani bir ilgi gösteriyorsun. İçinden gelmeseyse bile göstermek zorundasın ki Diyarbakırda zaten. Yani zor bir şehir, öyle diyeyim. Bizim açımızdan zor, bilmiyorum öyle. Çok çok aşırı derecede zorlukları var Diyarbakır'da LGBT olmanın, hani benim için özellikle çevrem, ailem hiçbir konuda sıkıntı vermiyor ama çevre. Ya çevre ne der çevre, bunu der çevre bunu der falan filan. Kimse kendini düşünmüyor hep çevreyi düşünüyor. Bu da beni rahatsız ediyor(D-7).

Konya'ya gelecek olursak, orada yaptığım görüşmelerden çıkardığım en genel sonuç Diyarbakır'daki görüşmelere kıyasla, çok daha samimi anlatılara rastladığım hissiydi. Bu hissin temelinde duran şey Konya'daki insanların bu konulara dair konuşmaya duydukları yoğun ihtiyaçtı. Konya, Diyarbakır'daki politik mekânsallıktan daha farklı bir mekânsallığı bizlere işaret etmektedir. Zira özneler, burada politik mücadeleyi ve hak arayışını yürütecek muhalif siyasal iklimden yoksundurlar. Yani, kuir bireyler olarak açılmak, gizli hücrelerden kurtulmak Konya'da çok daha zorlu ve kıyasıya bir mücadele yürütmeyi gerektirir. Bu da çoğu zaman dolaplarda kalarak hayatta kalabilmeye zorlanmak anlamına da gelmektedir. Onların anlatıları çok daha uzun, çok daha ayrıntılı, çok daha bir araya gelme isteğini taşımaktaydı. Kendilerine açılan kişiler çoğu zaman ailelerine ve yakın çevrelerine açılmamakta, ama arkadaş çevresine ulaşmaya çalışmakta ve kendi sıkıntılarını paylaşmaya çalışmaktadırlar. Böyle bir ortamda kişinin kendini kabullenmesi ciddi bir zaman almaktadır. Konya'da nerdeyse el yordamıyla bulduğum 'habercim', kendi tecrübesini bana şu şekilde aktardı:

Küçüklükten beri hep, şöyle diyeyim; kız arkadaşım hiç olmadı, hep erkek gibi büyüdüm. Üç kız kardeşiz. Benim deyimimle iki kız bir oğlan. Küçüklükten hep, erkeklerle oynardım. Hiçbir şekilde oyuncak bebek, evcilik durumları falan olur ya, o tür oyunlarda bulunmadım. Hep bir futbol oynama, hep bir yani oyuncak tabanca, araba, yani bu

tür şeyler. Erkek gibi büyüdüm yani o şekilde, ilerleyen zamanlarda, hissediyorum, lise 3'te türbanlı bir arkadaş kendisi meğersem biseksüelmiş. Arkadaşlığımız, arkadaşlar aracılığıyla oluştu. Öyle öyle derken ilerledi. Kız bana kendisinin biseksüel olduğunu söyledi. İşte bana karşı hisleri olduğunu söyledi. İlk öpüşmemi de o zaman yaşadım ve ben bunu yine kabul etmedim. Ha o kızla iki haftalık bir ilişkim oldu. Ben bunu yine kabul etmedim. Hayır, "A"(kendisi) sen bir şeye kapılıp gittin; ama asla böyle bir şey olmayacak. Sonra lise bitti, tekrardan bir dersane dönemi. Orda benim gey bir arkadaşım vardı. Kendisi şu an dışarıda, sosyoloji okuyor. O arkadaşım çok kültürlü bir insan. LGBT örgütüne daha öncesinden katılmış bir insan. LGBT'ye dair her şeyi bilen bir insan. Onun yanına gittim. Ben böyleyim dedim, ne yapabilirim? Ben seni zaten biliyorum dedi. Yalnız benim hiçbir şeyden hiçbir şekilde haberim yok dedim. Onlarca kitap önüme getirdi. Onlarca gazete KAOS¹³¹ 'tan olsun, şurdan buradan olsun. Yani beni bilgilendirmek amacı. Ben belli bir birikime geldim yani. Hala da bilmediğim bazı noktalar var. Bu şekilde kendimi kabul etmiş oldum (K-1).

Daha önce tartıştığımız üzere; kişinin içine doğduğu heteroseksüel dünyada heteroseksüel matrise uygun olarak ikili cinsiyet düzeni çerçevesinde, davranması ve eylemesi beklenmektedir. Bunun ötesinde, karşı cins olarak belirlenmiş kişilerle erkekse kadınlarla, kadınsa erkeklerle ilişkiye girerek kendi kimliğine bulmaya zorlanmaktadır. Bunu tekrar etmenin sebebi Konya'daki katılımcılardan biri bu heteroseksüel matrise uygun temaslardan birini yaşamış olmasıdır. Bu katılımcımın karşı cinsle girdiği ilişki kendisini tatmin etmemiş, buna karşılık hem cinsiyle kurduğu bir temas onun ifadesiyle kendini bulmasını sağlamış, kendini tanıması ve kendine açılması sürecinde ona çok değerli bir katkıda bulunmuştur. Bu anlatıda da ailenin dindar oluşu bu nedenle aileyeye açılmama ve bu durumun getirdiği belirsizlik, ne yapacağını bilememe hali yer almaktadır:

Kendimi, 7 yaşlarında bayan kıyafeti giyiyordum. Ailem, iki kız kardeşim var. Bunların arasında büyüdüğüm için, sürekli bunları giyiyordum. Ailem hiç şey yapmıyordu, sıkıntı yapmıyordu. Ama ileriki yaşlarımda yani, 11-12 yaşlarında, ailem artık istememeye başladı. Yani "giyme!" felan demeye başladı. Ama içimde, hep bir kadın kıyafetleri giymek, onda olduğumu hissediyordum. 15-16 yaşlarımda kendimi fark etmeye başladım. Genelde lisede oldu. Bir de arkadaşlar arasında hep şakalaşma olurdu. Bu da benim hoşuma gidiyordu sürekli şakalaşmalar felan. Kızlara hiç ilgi duymuyorum. Bir iki defa denedim ama hiç bir şekilde kızlara ilgim olmuyor. Bir-iki defa denedim olabilir miyim? Hani ben kendim, kendimi o konumda görmek istemiyorum diyerek, sürekli, o yönde olmadığımı düşündüm. Hani denedim

¹³¹ 1994'ten beri yayın hayatı süren kuir bireylere yönelik Ankara merkezli iki aylık bir dergi ve aynı adlı sivil toplum kuruluşu.

bir bayanla ama olmadı. Çünkü hiç mutlu değildim. Elini tutuyorum, hiç mutlu değilim, öpüyorum ama hiç mutlu değilim. Ama şöyle erkeğe baktığım zaman, karşıma bir erkek geldiği zaman, çok hoşlanıyorum. İçimde değişik bir, fırtınalar kopuyor yani. Farklı bir şey. Bu yüzden ailem bilmiyor şu an. Bilmesini de istemiyorum. Bildikleri zaman neler olacağını bilmiyorum. Çünkü benim ailem dindar olduğu için, ağabeylerim hoca olduğu için bu durumu hoş karşılamayabilirler. Benim öyle olduğu için, biraz da açıklamak istemiyorum. Askerlikten geldikten sonra zaten,17 yaşında başladım bir erkekle öpüşmeye başladığım zaman, yani farklı duygular vardı. Bayanla öpüştüğümde, hiçbir duygu hissetmiyordum, sanki bir tahtayı öper gibiydim. Ama erkekle öpüştüğüm zaman daha farklıydı. Ben daha çok mutlu oluyordum ve kendime hep diyordum: Sen busun. Sen artık bir eşcinselsin ve bu kimlikle yaşamalısın diyorum. Ben,17-18 yaşlarında başladım artık bir erkek arkadaşım oldu. Bir iki yıl mutlu bir ilişkim oldu. Sürekli devam etti ve hep mutluydum yani. Hep kendimi, bayanlara itmeye çalıştım. Ama hiçbir şekilde, bayanlarla ilişkim olmadı. Olamıyo da. Napacağımızı bilmiyoruz yani. (K-2).

Kabullenmeler çoğu zaman zorlukla, içsel çatışmanın yarattığı derin etki bitince, bir şeyleri anlamaya, kavramaya başlayınca gerçekleşebiliyor ve bir şeyler değişebiliyor. Farklı bir cinsel yönelime sahip bir birey ve karşısında onun cinsel yönelimine husumetle yaklaşan geniş bir toplum... Öznelerin, çevresindeki ihlal edici cinselliklere yönelik baskıların ve zorlamaların temellendiği fikirlerin tesiri altında kalarak kendini benimsemesi daha da zor bir hal alır. Tam da Karasu'nun yazdığı gibi, kuirlerin yaşamı var olmayı diretecek düşünce ve enerjiden yoksun bir biçimde devam ediyor: *"Korkular, baskılar, başkaldırmalar, tepisel gibi görünen açıklanması oldukça güç görünen birtakım davranışlar arasında geçirilen bir yaşamda birçoğumuz için düşenecek vakit de kalmıyor, güç de"* (Bilge Karasu 2010:76). Konya'daki açılma öykülerinden birinde net olarak bütün bu meseleleri gözlememiz mümkündür. Sevindiren taraf bu öykünün sahibinin eşcinselliğe karşı toplumun inşa ettiği söylemlere karşı kendiyile barışması ve gelecekle ilgili iyimser olabilmesidir:

Kendimi ilk fark ettiğimde 10 yaşındaydım ben. Erkeklere karşı sürekli hissettiğim o duygu, yakışıklı ya da normal bir erkeğin bana karşı gösterdiği ilgi karşısında işte platonik bir şekilde bağlanmak evresinden tabii yıllar ilerledikçe, etrafımda işte ailem veya çalıştığım ortamdaki insanların, baskısıyla çok sefer tabii kendini kabul etmemek de var. Çünkü benim askerden gelene kadar asla kabul etmiyordum. Askerden önce birçok bayanla, üç dört bayanla bir ilişki yaşadım. Ama hiç birine bir şey hissetmedim yani. Gerçekten kendimi bir erkek olarak bir bayanla birlikte görmüyordum yani. Ama bir erkekle birlikte olduğum zaman kendimi çok farklı hissediyordum. Bir bayanla birlikte olmak tamamen hissiz, çok yabancı, böyle alışık olmadığın bir şey yapıyorsun. Ama bir erkekle birlikte olduğum

zaman, farklı duygular, o kalbinin çarpınışı, çarpıntıları vesaire işte o değişik şeyler hissediyorsun ve acayip derecede mutlu olduğumu hissediyordum. Bunu bir araştırmaya başladım. Bir hastalık olduğunu, yani bir rahatsızlık olabileceğini düşündüm. Herkesin bana o şekilde baktığı için. Araştırmalarım ve gittiğim doktorlardan aldığım tavsiyeler, işte bu ortamdan tanıdığım ağabeylerin tavsiyesi üzerine, bunun bir hastalık olmadığını çok güzel bir şekilde anladım yani. Kendimi buna ikna ettim. Gerçekten ben de öyle düşünüyorum. Bu bir yaradılıştır. Bu bir hastalık değildir. Toplumdan tamamen dışlanmış topluluğuz ama ben onu öyle görmüyorum. Aslında toplum bizi kabul edebilir. Önce, biz kendimiz kabul etmeliyiz ilk olarak. Askerden geldiğim bir sene sonra, aldığım karar boyutunda kendimi tamamen açma ben öyle yaptım. Kendimi tamamen ortaya çıkardım. Eşcinsel olduğumu kabullendim ve dış dünyaya da kabul ettirmeye çalıştım, ailem haricisinde. Tabi, askerden geldikten sonra hayatın çok değişti. Bazı insanlar, işte ailen, sen de değişiyorsun kendi başına kendimi kabullendikten sonra, o içine kapanıklık, o karamsarlık tamamen bitti bende. Daha açık, daha mutlu, daha huzur veren, etrafa neşe veren bir insan olmaya başladım (K-3).

Konya sahasında, konuyla ilgili mülakat yaptığım katılımcılardan biri de, bana kendini çocuk yaşlarında keşfettiğini anlatmıştı. Kimliği hakkında net bir fikre sahip olmamakla birlikte, kendi hislerinde ve duygularında farklılığı sezmiş olduğunu ve kendi halini toplumun genel algısı çerçevesinde norm dışı bir durum ve toplumun eşcinsellikte ilgili ürettiği söylemlerden biri olarak bir hastalık olarak yorumladığından bahsetmektedir. Sonrasında tanıştığı ve ilişki kurduğu kişi vasıtasıyla dâhil olduğu “ortam” olarak adlandırdığı kuir çevreye girerek kendini kabule geçmişti:

Küçüklüğümde beri hiçbir şekilde herhangi bir bayana, herhangi bir ilgim yok. Asla hiçbir ilgim olmadı. Erkeklerle ilgim zaten çocukluğumdan geliyor. Ama böyle 7-8-9 yaşlarında, erkeklerle bakınca mutlu oluyordum. 9-10 yaşlarında işte bir ilişkim oldu. Sonra erkeklerden hoşlanmaya başladım tabii ki. Bayana karşı ilgim yok diyorum ama hayat şartları, mesela psikolojik olarak kötü durumdasınız, dışardan birisi senin böyle ilgin olduğunu öğrenirse hani ne yapar? Çocuksun ve diyorsun deliyor muyum? Ben mi yanlış bir şeyler hissediyorum? Çünkü baktığın zaman çevrende, herkes yani evli çiftlere bakıyorsun, bayan erkek gidiyor. İki erkek yok. Benim mi bir tek bayana karşı ilgim yok. Kendimi hasta olarak görmeye başlamıştım o zaman. Psikolojik olarak bayağı çökmüştüm. Çünkü erkeklerden hoşlanıyorum bu duyulursa nasıl bir durum? Çok kötü bir durum olarak düşünüyorum. Annem, babam, ilerde beni evlendirirlerse, hiçbir şekilde ilgi duymuyorum. Nasıl olacak diyorum. Böyle şeyler diyorum okul sürecinde ben çok arkadaşlarla tanışmıyordum. Yani kimliğimden dolayı, ilk yaklaştığım, konuştuğum zaman kız gibisin gibi beni dışlayan çok oluyordu hareketlerim dolayısıyla. Ben kızlarla daha çok vakit geçiriyordum. Lise hayatım da öyleydi. Lise hayatımda işte o an

benim sevgilim oldu. O ortamdan. Face'den böyle. Uzaktan, hani takip ediyordum o an. 6-7 ay birlikteliğimiz oldu sevgilimle. İşte o ortama girmiyordum. Girdiğim zaman, hetero olarak yani normalde, gey değil de normal bir kişiymiş gibi, o ortama girdim. O ortamda gördüklerim de zaten, o zaman demişlerdi travesti olacaksın. Yok dedim öyle bir şey olamaz. Ailem bilmiyordu. Neyse bir oldu iki oldu artık ortama daha çok ısınmaya başladım. Ortama giriyorum. Ha o saatten sonra kendimi kabullendim. Kimliğimi kabullendim. Ben, geyim dedim. Hani Konya'da, hiçbir şekilde kendimi hiçbir yerde kısıtlamadım. Zırılısam¹³² da geyssem de sakladım. Kendimi açık belli ettim. Sakladım. Çok rahatım (K-4).

Bu katılımcım, bana kendini anlaması ve kendine açılması ve bunun sonucunda kendiyile barışması ve kendine açılması hususunda internetin ve sanal mekânların öneminden de bahsetmişti. Bu bağlamda, bireyin kendini tanıması ve anlamlandırabilmesi açısından günümüz koşulları içerisinde sanal kaynaklar ve sanal mekânlar, hiç şüphesiz önemli bir konumda yer almaktadır:

Sonucunda gece saati Face'de geziniyorum. Sıkıldım saat 2-3 civarları. Normal işte abc alfabeyle göre harf girerken, g yazdım. İşte gey psikolojisi, gey ilişkileri falan yazdım. Merak ettim, girdim. İşte erkek erkeğe ilişkiler şöyledir. Şu tür gruplar vardır. Lezbiyen ilişkileri anlatıyor. Ben dedim ki, ben eşcinselim. "Öyle bir ilişki var mıymış?" dedim o an. 12 yaşındaydım ve artık o an geldiğinde, çok mutlu oldum açıkçası. Artık ben hasta değilmişim dedim. Böyle bir şey yokmuş dedim. Benim psikolojim bu olağan bir şeymiş dedim. Artık o saatten sonra topladım kendimi (K-4).

Dolayısıyla Konya sahasında bu örnekten ve aşağıda aktaracağım diğer örnekten hareketle edindiğim izlenim kendine açılmada tanışılan arkadaşlar kadar aynı zamanda tüketim kültürünün de öznelere olan sanal kaynaklar ve ağsal iletişimin önemli olduğuydu. Bu mecralar, her türlü yaşanan haksız muamelelere karşı kişinin kendi sesini bulmasında son derede önemli kanalları oluşturmaktadır.

Küçüktüm, daha, pek küçük. Okula falan gitmiyordum henüz. Sadece annemin, ablamın elbiselerini giyer, makyaj yapar, bir kadın edasıyla hareket ederdim. Yalnız erkekler, hoşuma giderdi ama. Kızlarla oynar, onlarla vakit geçirirdim. Ama dediğim gibi, ben ne kadındım ne de erkek. Ben de tanımlayamıyordum bu durumu. İlköğretimden sonra okuyamadım. Yani, 8'inci sınıftan sonra. Abim beni tanıdığı bir eczacı arkadaşının yanına çirak olarak verdi. Orda çalışmaya başladıktan sonra, gelen müşterileri falan görünce değişik ruh hallerine giriyordum. Artık büyümüşüm. Ergenlikten

¹³² Lubunca dilinde kadın gibi demektir.

çıkıp, yetişkin bir erkek olma yoluna koyulmuştum. İnterneti kullanmayı öğrendim. Bir gün eczanede yalnız kalmıştım. Derhal internete girip “erkeklerden hoşlanan erkekler” diye yazdım. Meğerse ona “gey” deniliyormuş. Belli siteler bulup oradan chatleşmeye başladım. Konyalı birisini buldum. Adama kendimi tanıttım ve anlaştık. O kadar heyecanlıydım ki anlatamam. Sanki kalbim yerinden fırlayacaktı. O kişiyle haberleştik, bir yerde oturup çay içtik. İlk görüştüğüm kişide o kadar heyecanlandım ki, tarifi imkânsız bunun, dün gibi hatırlarım. O üniversite okuyordu Konya’da. Ona âşık olmuştum ve onunla 2 yıl kadar birlikteliğim oldu. O gittikten sonra çok ağladım. Ama olmadı, belki de onun şartları gitmesini gerektiriyordu. Neyse, o gittikten sonra, bana bazı miraslar bırakmıştı. Ne gibi miraslar diye sorulacak olursa, nasıl arkadaş bulunacağını, nerde bulunacağını, mekânsal olarak nerde bulunacağını daha önceden laf aralarında falan söylemişti. Bir iki ay aşk acısı çektikten sonra, baktım ondan haber yok ben de aranmaya başladım (K-5).

Konya’da genel gözlemim ve görüşmelerin ışığında, açılma konusunda farkına vardığım önemli olgulardan biri de Diyarbakır’da da benzerini gördüğüm bir biçimde, aileye ve diğer ‘anlamli ötekilere’ açılma konusunda yaşanan sıkıntılardı. “*Get Real (Gerçekçi Ol)*” (1998)¹³³ filminde, filmin sonlarına doğru, ana karakter Steven Carter, yazdığı makale sayesinde alacağı ödül sırasında bir konuşma gerçekleştirir. Bu konuşmanın gerçekleştirdiği sahneden önceki sahnelerin birinde, Steven’in annesi ve babasının konuşmalarının olduğu bir sahne yer alır. Anne, oğlunun cinsel yöneliminin ayrımına varmıştır ve babaya “*o bizim oğlumuz Graham. Desteğimize ihtiyacı var*” der. Ödül töreninde ise Steven, sansürlenmiş ikinci yazısında bir geyin yaşadıklarını anlattığını söyler ve ağlamaklı bir ses tonuyla ve sonrasında ağlayarak, şöyle devam eder: “*bu yazıyı ben yazdım. Bunu okumuş olmanızı isterdim. Böylece anlayabilirdiniz. Böyle olmanın zorluğunu... Kendimi tamamen yalnız hissetmekten bıktım. Arkadaşlarımın olmasını isterdim. Beni ben olduğum için seven arkadaşlarım. Beni ben olduğum için, seven bir ailenin parçası olmak isterdim ve birisine olan aşkımı saklamak istemezdim. Saklamaktan, üzgün olmaktan ve korkmaktan bıktım. Nasıl olduğunu bilir misiniz? İçinizde böyle hisseden olmalı. Benim gibi söylemekten korkan... Ben geyim. Üzgünüm anne, baba. Ama emin olabilirsiniz gey çocuğa sahip aile tek siz değilsiniz. Bu sadece bir aşk. Neden herkes*

¹³³ Simon Shore’nin yönettiği 1998 Britanya yapımı ana karakter 16 yaşındaki lise öğrencisi Steven’in açılma sürecini anlatan etkili bir filmidir.

bundan bu kadar korkuyor?" Steven'ın ailesine ve başkalarına açılması bu konuşmayla gerçekleşir. Steven bir cesaret örneğidir. Film İngiltere'nin bir taşrasında geçmektedir. Esasında alanda özellikle Konya sahasında görüştüğüm kişiler de benzer sıkıntılarla boğuşmaktadır.

Gerçekten de, heteronormativenin yeniden üretildiği aile kurumu içinde açılma ne yazık ki ciddi bir problemdir. Gereken desteği Diyarbakır örneğinde olduğu gibi Konya örneğinde de, bireylerin görememesi oldukça cesaret kırıcı olmaktadır. Herkes Steven'ın hikâyesinde görülen desteği göremeyebilir. Konya'da tanık olduğum öyküler boyunca aktörler, aileye açılmak için çok çaba gösterebilir bile bu çabalar amaçlarına ulaşmamakta ve gereken cesareti göstermekte çekingen kalmaktadırlar. Muhafazakâr bir politik iklim ve taşranın sıkıntısı bu cesaret kırmaktadır. Kısaca, aileye açılma Konya'da pek imkân dâhilinde olabilecek bir gelişme değildir. Zira ailelerin mevcut muhafazakâr toplumsal ve kültürel koşullara uyumlu çocuklarına uygun senaryoları vardır. Bu yapının dışında varlık göstermeye çalışan özneler için bu koşullar önemli bir açmaz gibi duruyor. Bu açmaz heteroseksüel evlilik bağlamında daha da net gözlemlenebilmektedir:

Ailemden çok aşırı derecede evlilik baskısı gören bir insanım. Çok sefer aileme bunu açmak istedim, defalarca söylemek istedim ama söyleyemedim. Çünkü ailem çok aşırı dinci, işte böyle haberler çıktığı zaman çok aşırı tepki veren insanlar olduğu için, cesaret edemiyorum ve şu da var, ben evlenmiycem dediğim zaman, uygun görmeyeceklerini, ben eşcinselim dediğim zaman bana gösterecekleri tavrı, tahmin edebiliyorum. Korkumdan dolayı aileme açılmıyorum (K-3).

Yaşanılan muhafazakâr koşullar altında hissedilen Bu çaresizlik, ailenin bireyi anlamaması noktasında daha da belirginlik kazanmakta. Birey kendini bir çıkışsızlık içerisinde görmektedir. Bu yüzden gizliliğini korumak zorunda hissetmekte ve bir gelecek projesi olamamaktadır. Bu Konya sahasında pek çok kuir bireyin hissettikleri şeylerdir. Konya'dan bir katılımcı benzeri düşüncelere sahipti. O, aileye açılma veya ailenin bunu kazara öğrenmeleri durumunda yaşanabilecek olası homofobik şiddetten çekinmekteydi. Tanık olduğu bir örnek onu konuyla ilgili daha da kaygılandırmaktadır:

Ama bir türlü cesaret edip hala aileme bir şekilde bunu anlatamadım ve anlatmayı da çok istiyorum ama ailem bunu kaldıramayacağından çok eminim. Çünkü bana zarar vereceklerini biliyorum. Yaşatmak istemezler çünkü beni. Çünkü benim bu konu aynı şekilde bir akrabam da oldu. Evliydi, eşinden boşandı. Evlenmeden önce kendini biliyordu ama bir türlü cesaret edip söylemedi. Ben biliyorum, ben dedim sürekli evlenme, bir şekilde, kendin kaç dedim. Ama ailemin yüzünü eğdirmek istemem. Bi de bu bakış açısı olduğu için, yani ailem ne der? Ailemin yüzü yere eğilmesin falan, bu yüzden evlenmek zorunda kaldı. Zaten, çocuk yapmadı. İlişkiye girmek istememiş, belli bir süre ilişkiye girmedikten sonra zaten, bayan ailesine anlatıyor. Ailesi, bu durumu oğluna soruyo. İşte neden böylesin? O kimliğini açıklıyor ve açıkladıktan sonra eşi boşanmaya karar veriyorlar. Boşandıktan sonra, zaten ailesi bir şekilde odaya kitledi ve üç-dört ay onunla hiçbir şekilde yüz yüze görüşmediler. Hep kapıdan yemek verdiler işte, ihtiyaçlarını gördükten sonra, hiçbir şekilde dışarı çıkartmadılar. Bu belli bir süre sonra bitecek diye düşündüler ama hiçbir şekilde bitmiyor bu, yaradılıştan gelen bir şey yani. Hiçbir şekilde bizim elimizde olan bir şey değil. Aile tarafım zaten sürekli baskı yapıyor yani artık evlenecek çağın geldiğini söylüyorlar. Annemle hiçbir şekilde konuşamam. Çünkü annem 65 yaşında ve bunu bilmemesini istiyorum. Çünkü hep bir torun istiyorlar. Ben de bi kendimi bir şekilde uzaklaştırıyorum. Anne liseyi bitireyim, üniversiteye bakıcam, bu tarzda şeyler konuşarak, annem hep bu konuda benim bilgim olduğu için, evlenmemi istemiyor ama üniversite bittikten sonra bilmiyorum ne olur? (K-2)

Konya sahasında açılma problemiyle ilgili farkına vardığım şeylerden biri aileye açılmak için uygun ortamı yakalayamayan bireylerin açılma ve kendini ifade etme noktasında belki de “gerçek aileleri” olarak düşünülebilecek arkadaş çevreleri kişiye ihtiyaç duyduğu ve gereken desteği sağlamakta olduğuydu. Bir katılımcı bu bahsettiğim noktada aile içinde karşılaştığı yoğun tepkiler sebebiyle kendine açılma konusunda arkadaşların önemini altını çizmektedir:

Ailem, beni bilmiyor, belki hala bilmemekte. Derken yavaş yavaş aileme yansıtmanın zamanı geldi. Çünkü ben hiçbir şekilde kendimi gizleyemem. Ben aileme kendimi tamamen görsel olarak izah ettim. İlk başta benim cafe sahibi arkadaşı biliyorlar. Ondan sonra benim bir lise arkadaşım var o da benim gibi trans bir erkek. Bir arkadaşım sayesinde üniversitedeki bütün eşcinselleri tanıdım. Öylede böyle derken, Konya'daki bütün eşcinselleri tanımaya başladım yavaş yavaş. İlk başta komşumuzun bir kızı vardı. Komşumuzun kızına durumu dile getirdim. Ben buyum dedim. Saygı duydu. Ardından diğer komşu kızıma dile getirdim. Ben buyum dedim. O da Manisa'da Celal Bayar Üniversitesi'nde Gıda Mühendisliği okuyor. Benim için İzmir'e “Siyah Pembe Üçgen” örgütüne gidiyor. Benim

için elinden gelen tüm desteği orda yapıyor. Her türlü. Mesela bir şey öğrendiği zaman, bak bu böyleymiş. Bu böyleymiş falan filan diye beni uyarıyordu. Her seferinde aileme söylemek istiyorum ve beni zorla tutuyor. Arkadaşlarım beni zorla tutuyorlar. Hayır, sen hiçbir şekilde aileme dile getirmeyeceksin. Çünkü sen tam olarak diplomayı eline almamışsın. Diplomanı eline al. Ondaki sonra ne yaparsan yap. Yani doğal olarak mantıklı. Diplomamı elime aldıktan sonra, nereye gitsem bir iş kapım var. Hangi memlekete gitsem bir iş bulurum yani. Hala da aileme söylemiş değilim. Derken işte ablam benim Konya'da birkaç eşcinsel arkadaşla takıldığımı öğrendi. Öyle olunca evde direk kaos ortamı. İşte, ablam "sen nesen? Söyle de bilelim işte, bizi rezil etme çabasında mısın? Biraz kendin ol, biraz kız gibi davran". Kız gibi cümlesi tamamen bir faşistliktir. Yani bunlar vesaire vesaire. Annemin bana dediği tek şey şu, biraz argo olacak söyleyeceğim ama annemin bana demiş olduğu; "sen bir lezbiyensen söyle bana. Lezbiyenler orospudur. Eğer ki öyle bir durumun varsa, senin hayatın tek kurşuna bakar" dedi bana. "Tamam mı?" "Öldürecek misin beni" dedim. "Öldür o zaman" dedim. "Ben bu değilim" dedim, hala saklamaktayım."Ben bu değilim" dedim. "Bana inanmak istemiyorsan inanma" dedim. "Ben bu değilim" dedim. "Ha, eğer ki ben bu olsam sen beni öldürecek misin ben senin canından, kanındanım. Sen beni dokuz ay boyunca karnında taşıdın. Öldürecek misin?" dedim. "Hadi öldürme" dedim. "Evlatlıktan reddet. Onu da mı yapacaksın?" dedim. "Helal olsun sana ya!" dedim. "Bu kadar mı basit bir insanım!?" dedim ben senin için. Öyle öyle evde artık durulmalar oldu. Ara sıra tartışmalarımız oluyo bu konuyla ilgili. Çünkü hala sürüyor (K-1).

Konya sahasındaki bir diğer örnekte, bir katılımcım ailesine açılmakta gerekli cesareti kendinde görmemekle birlikte, ailesi dışında kendi muhalif konumunu değer atfettiği diğerleriyle paylaşmak gayreti ve amacı içerisindeyken, karşılaştığı dışlanma, hastalık olarak yaftalanma, hakarete maruz kalma gibi olumsuzluklar vesilesiyle kendi dolabında kalmaya ikna olmuş gibidir:

Çevremde açıldığım birçok arkadaşım oldu. Dışlandım. İşte bir hastalık olarak gördüler onu. Ya bir virüslü vakaymışız gibi baktıkları için bize, artık kimseye açılmayı düşünmüyorum. Yani, bunu yapamıyorum. Bu şekilde ben kendim, ben zaten açık bir insanım. Ben rahat hareket ediyorum ama tabii toplumdan çok aşırı derecede ters tepkiler alıyorum. Dışlayanlar, hakaret edenler vesaire (K-3).

Konya sahasında, kendiyi barışmış, kendini kabule geçmiş ve yakın arkadaşlarına da açılmış olanlar bir araya gelerek "bizlik" duygusunu güçlendirebilmekte ve arandığı dostluğa ve her türlü desteğe sahip olabilmekteler. Öte yandan, arkadaşlarına açık olan kişilerin edindiği bu rahatlığın dışındaki, gizil olmayı, dolapta kalmayı tercih edenler hakkında, onların yaşamları hakkında bilgiler bir muamma özelliğini taşımaktadır:

Ha kendisini saklayanlar, nasıl bilmiyorum ama biz kendimiz dile getirmiş yani, kendimizi, her türlü benliğimizle yönelimimizle duyurmuş olma olsun, daha rahatız. Herhangi bir şey görmüyoruz yani. Ama dediğim gibi, kendisini, saklayanlar nasıl bir durumda bilmiyorum ama (K-1).

Konya sahasında anladığım kadarıyla, kendini saklayan kişiler bir şeyleri gizil olarak yürütmekte ve bu toplumun her kesiminden kişiler olabilmektedir. Bu insanlık durumun, belirli bir etnisite ve/veya sınıf gibi ayırıcı özellikleri elbette manzarayı farklılaştırmaktadır. Görüşme yaptığım bir imam kendisiyle aynı cinsel yönelime sahip başka bir imamla karşılaşmıştır. Her ikisi de çevrelere açık olmamakla birlikte, özel ilişki ve karşılaşmalarını da kapalı olarak sürdürdükleri anlaşılmaktadır:

Size bir anımı anlatmak istiyorum: Bundan 2-3 sene evvel, ikinci namazını kıldıktan sonra, camiden çıkacakken biri yanıma geldi. O kişiyi tanımıştım. Çünkü önceden birlikte olmuştuk. Yanıma geldi ve dedi ki: “Hocam ben yeni atandım. Burada müezzimim”.Tepemden kaynar sular boşaldı, hiç tanınamazlıktan geldim. Bir hafta çalıştı gitti (K-6).

Konya’da gizil kişilerden bir örnek olarak görüşme yaptığım imamlık yaptığını belirttiğim bu katılımcı, Konya’da kapalı olduğunu ama kendini keşfetme sürecinin okul yıllarında gerçekleştiğini, yaşadığı bir ilişki vasıtasıyla kendiyi bir yüzleşme yaşadığını belirtmiştir. Bu imam kendi eşcinselliğini, meşrebine uygun olarak, dünyada bir sınanma yeri olduğu kabulü ve kendisinin de çilesinin bu olduğu noktasında değerlendirir:

Ortaöğretimde iken, İmam Hatip okuluna gittim. Ergenliğe girdikten sonra, sınıfımızda çok efendi, kibar bir çocuk vardı. Aynı zamanda sıra arkadaşım. Bir gün teneffüste bana “öğle tatilinde seninle konuşmak istiyorum” dedi. Ben de “olur” dedim. Neyse öğle arası olmuştu ve sınıfta sadece ikimiz kalmıştık. Bana en arka sıraya geçmemi söyledi, ben geçtikten sonra o da yanıma geldi. Biraz havadan sudan konuştuktan sonra, aniden beni öptü ve öpmeye devam etti. Ben şok olmuşum, lakin çok da hoşuma gitmişti. Ben de karşılık verdim ve öylelikle ilişkimiz başladı. Sosyal hayatta birlikte olduğum kimse yok. Çünkü mesleğim icabı, pek vaktim olmuyor. Ben inançlı, Müslüman biriyim. Ben bunun bir hastalık sebebi ya da psikolojik bir sorun olduğunu düşünmüyorum. Rab, bizi böyle yaratmış. Bir imtihan sebebidir sadece. Çok uzak kalmaya çalıştım. Yalnız kendime hâkim olmadım (K-6).

Önemli bir ayrıntı olarak, Konya’da görüşme yaptığım kişiler arasında, seks işçiliği yapması sebebiyle ailesinden ayrı yaşamak durumunda olan katılımcı, neredeyse görüşülenler arasında ailesine açık olan istisnai bir kişi konumunda:

Ailem biliyor beni şu anda. Herkes akrabalarım, amcalarım, dayılarım herkes biliyor. Çok fazla değil ama biraz destek oluyorlar, orta derecede tabi dışlamıyorlar. O bakımdan, rahatım (K-4).

5.2.KENDİLİK ALGISI, TASARIMI VE GRUP ALGISI VE TASARIMI

Kuramsal bölümdeki tartışmalardan biri olarak, Adrienne Rich’in (1984) çekirdek ailelerin dominantlığı, erkek-kadın ilişkilerinde belirleyici gücü ve etkisi ve erkeklik hegemonyasını destekleyen bir olgu olarak zorunlu heteroseksüelliği problematize ettiği görmüştük. Zorunlu heteroseksüellik, cinsiyet rejiminin dayattığı ve bireyleri uymaya zorladığı kurallar bütünü oluşturur. Bunun yanı sıra, makbul saydığı kimlikleri ve yaşamaya teşvik ettiği ilişki biçimlerini belirler ve sınırlar. Bu heteroseksüel kimliklendirme cinsiyet rejiminin bir ögesi olmayı sağlayan kültürün ve toplumun kendi varlığını sürdüreceği ve sürekli yeniden üreteceği kimliklerdir. Kimlik, hatırlanacağı üzere, çoğunlukla başka insan ve gruplarla girilen iletişim ve etkileşim vasıtasıyla kurulur. Kimliğin oluşumu kendi öznelliğimizi başkalarından ayıran sınırların tayini ve kendi pozisyonumuza dair haritaların yeniden çizilmesini ifade eder. Bu bağlamda eşcinsel kimlikler, eşcinsel davranışa karşı olan aşırı kültürel etiketleme bağlamında biçimlenir (Troiden 1989). Huebner vd.’in (2002), belirttikleri gibi, dominant kültürün verili güçlü etkileri eşcinselliği ‘sapkınlık’ olarak görür ve içselleştirilmiş homofobi, hayatları boyunca farklı seviyelerde heteroseksüel olmayan bireyleri etkilemeye devam eder (2002:330’dan akt.Kirsch 2007:39). Bu durum eşcinsel kimliği ve tanımlarının oluşmasında etki eden faktörleri belirler. Heteronormativite, kendi varlığına ters düşen başka varlık biçimlerini, başka öznellikleri baskılamak için seferber olabilir ve onu tamamen yok etmeye gücü yetmese bile belirli ve sınırlı alanlara hapsetme amacını güder.

Heteroseksüel tanımların dışında kalanlar, ‘dışarıklar’ olarak kuirler, bu rollerin bu tanımların içinde ve normalin sınırları dâhiline hapsedilmeye, kalmaya zorlanırken diğer yandan, bu zorunlu heteroseksüelliğe ve onun topyekûn

yapılanmasına karşı, kendi kimlikleri ve tanımlarını da rejime muhalif olarak düzenleyici normları ve bu normların oluşturduğu tanımları aşındırarak ortaya koyarlar. Bunu ya dolap içinde gizli kapaklı bir şekilde yürütürler ya da açıkça kamusal düzlemde var oluş mücadelesini sürdürürler. Diyarbakır'da bir katılımcım kuir öznelerin baskı ve zorlanma olmadan kendilerini ifade etmeleri, arzularının peşinden gitmeleri ve yaşamlarını suçluluk duygusu, toplumsal baskı gibi unsurlardan bağımsız olarak yaşamaları farklılık yaratacak önemli bir adım veya adımlar atılabilmesinin gerekliliğini bir mücadele fikri olarak bana aktarmıştır. Bu kendilik algısı ve grup algısı ve tasarımları çerçevesinde düşünüldüğünde önem arz etmekteydi:

Bizim rahat cinsellik yaşamayı keşfetmemiz lazım. Hazzın özgürleşmesi dediğimiz şey belki o olmalı. Eşcinsel olmak eşcinsel olduğunu kabul etmek değil. Sen bunu yaşayamıyorsan, hazzını kısıtlayarak ben bunu yaparsam erkeğim gider. Ya da din açısından günah bu kadarını yapamam, sürekli bir suçluluk duygusunu yeniden üreterek ya da sevişirken de sadece bir kuru ekmek yer gibi sadece boşalmaya endekli olmak değil yani. Ya sadece üreme olarak görüyorsan cinselliği ya da sadece cinsel organlarla hazzın oradan alınabileceğini düşünüyorsan ve deneyimlere açık değilsen bu konuda kasmayın erkekler kendilerini gerçekten arzusunun özgürleşmesi denilen şey gerçekleşirse, erkeklik denen o sahte, uydurma, hayali, şablon diyeyim yani onun içerisine sığmaya çalışmaya kasmayınlar, aslında gerçekten insanlar kadınları da erkekleri de ayrı ayrı arzulayabilirler rahat olun özgür olun biraz her önümüze gelenle yatmaktan bahsetmiyorum. Ama bu kasıntı halden de bir şekilde kurtulmak lazım bence (D-1).

Alanda gözlemlediğim kadarıyla, Diyarbakır'daki politik iklimin kazanımları olarak bireyler daha önce de belirtildiği aktivist politikalara dahil olabilme olanaklarına taşra sıkıntısı kavramının içini tam olarak doldurduğunu iddia ettiğim, Konya gibi daha kapalı bir kente oranla daha fazla sahiptirler. Aktörlerin büyük çoğunluk kapalı bir biçimde yaşamını sürdürse dahi kuir özneler, aktivist politikalarla Diyarbakır'da heteronormativitenin yapılanmasında bir delik açabilmektedirler ve bu temelde gerçekten de iyimser bir hava hâkimdir. Mevcut politik koşullar ve maddi pratikler doğrudan doğruya aktivizmi de etkilemektedir. Diyarbakır'da görüştüğüm aktivist katılımcılarımdan biri Diyarbakır'ın savaş koşullarıyla şekillenen politik ortamının cinsiyet rejimine de derin etkilerde bulunduğunu belirtmektedir:

Zaten toplumsal cinsiyet rollerinin çok keskin hatlarla çizildiği çatışma bölgesinde, savaşın olduğu, akrepler, panzerler sürekli geçip gidiyor. Güya, OHAL kalktı diyoruz ama burada şiddet, militarizm hayatın her alanına girdiği için kadınlık ve erkeklik rollerini bariz bir biçimde etkiliyor ister istemez... buradaki feodal yapıyla ilgili de olabilir. Buradaki savaşla da ilgili olabilir. Din etkisi de sonuçta bunların hepsi kültürü oluşturuyor. Burada yaşananlar senin erkekliğinde etkide bulunuyordur. Savaş döneminde tecavüze uğrayan, gözü önünde dedesine babasına bok yedirilen ya da gözü önünde eşine, kızına tecavüz edilen erkeğin yani o geçirdiği travma ve erkekliği yeniden üretme şekli. Bunları ne sadece İslam'la açıklayabiliriz ne kültürle açıklayabiliriz. Devletin politikaları ve savaş militarizmin hayatın ne kadar içine işlenmesiyle anlatabiliriz. Dolayısıyla eşcinsellik bundan bağımsız değil (D-1).

Diyarbakır'da gündelik yaşamda heteroseksüel matrise uygun cinsiyet rol dağılımının farklı cinsel yönelime sahip kişiler tarafından benzeri bir uzlaşım ile vurgulandığını, bir nevi heteroseksüel ilişkilerin "taklit edildiğini" kendi alan gözlemlerim ve katılımcılarımla gerçekleştirdiğim sohbetler aracılığıyla tespit ettim. Bu çerçevede katılımcılarımdan biri, eşcinseller arasında heteroseksüel ayrımların neredeyse hiyerarşik bir boyutta yoğun bir biçimde Diyarbakır'a yaşandığını aktif ve pasif ayrımının bu bağlamda temel bir ayrım noktası olarak karşımıza çıktığını belirtmekteydi. Ayrıca evli olup yine kendisi gibi evli olan kişileri bulma arayışında homoerotik ilişkiler yaşayan kişilerin varlığından da bahsetmekteydi:

Bariz bir şekilde, aktif ve pasif ayrımı var. Pasif olan kadınsı, aktif olan erkeksi, erkeksi pasif, kadınsı aktif falan gibi şeyler çok daha az. AP dediğin şeyi anlayamayabiliyor insanlar. Ben AP'yim diyorum, ben aktifim uyar mı diyor, uyar diyorum ama ben sana pasif olmam diyor. İlle, AP olunca bir kere sikecek bir kere vericek için var galiba. Sonra evli olan çok insan var. Evli misin diye sorup bekârım deyince görüşmek istemeyen var. Gizli, güvenli bir cinsellik yaşama kaygısı da var, bir fantezi yaşama arzusu da var (D-1).

Aynı katılımcım, bu cinsiyet tanımlarının ortaklığın yanında, eşcinsel deneyimleri yaşamaya gönüllü olup evli olan kişilerin varlığından bahsettiğini belirtmiştim. Bu kişiler çoğunlukla kapalı ve sadece seks yapmak için partner bulma gayreti içerisindeki kişiler görünümündedirler. Evlilik yaşamlarından ayrı olarak, cinsellik odaklı eşcinsel edimleri yaşayan bireyler özellikle sanal

ortamlarda tanışmakta ve ilişkiler böylesine bir siber dünyada temellenmektedir. Siber mekânların anonimliği ve gizliliği bu ilişkilerin arayışında temel motivasyonları oluşturmaktadır:

Biri benim komşum çıktı. Dedim çok yakın oturuyoruz. Lütfen birbirimizi görmeyelim. Çünkü siz evli bir insansınız ve ben açıkçası sizin hakkınızda fazla bir bilgiye ulaşmak istemiyorum. Olsun, tanışalım diyor. Dedim hayır. Niye evlendin diye sordum açıkça, yani buna cevap vermedi. Ama daha önceden birine sorduğumda, evlenmek dışında bir seçeneğim yok deniyor. Yani öyle bekâr kalabileceğin bir durum söz konusu değil. Yani bunu bir ihtimal olarak bile önüme koymadım demişti mesela biri. Öte yandan, benim evli olup olmadığımı soran biri, ben neden evli olmamı istiyorsun dediğimde, eşinle de birlikte olmak istiyorum. Etik politik tartışmalara girdik eşi aldatma v.s.bu aldatmak değil mi? Bu bir yalan değil mi neden bunu açık konuşmuyorsun, derken de tabii ki bunu açık konuşamaz ama madem böyle bir yaşantıyı seçecektin, o zaman neden evlenmemeyi tercih etmedin ya da evlenirken ne bileyim ben olsam, bilmiyorum senin koşullarını evlenmem gerekiyor olsa lezbiyen birini bulmaya çalışırım o da benzer sıkıntı ve problemler yaşayabilir diye ya da, eşim benim çok yakın bir dostum olur ve evlilik kaygısı olmaz. Hani onunla böyle anlaşmalı bir şekilde evlenirim. Ama böyle bir durumda da çocuk yapmam. Şimdi hem çocuk yapıyor, hem evleniyorsun, hem de eşini başka erkeklerle aldatıyorsun dediğim gibi evli biriyle birlikte olma, o kişi senin başına dert olmaz çünkü eşi vardır çocukları vardır. Belli bir ekonomik durumu da vardır. Belli bir ahlakı vardır. Dolayısıyla senle gizli bir ilişki yürütebilir. Bunun güvencesi olarak evlilik görülebiliyo ya da dediğim gibi fantezi. Bu kişi kendini biseksüel olarak tanımlamıyo. Aslında baktığında biseksüel kadınlarla da birlikte oluyor, eşi var çocuğu var, ama erkeklerle de birlikte oluyor. Kimisi evli oluyo seninle AP pozisyonunda da sevişebiliyor. Sadece delik olarak görmüyor. Kimisi evli oluyo ama çağırıldığı kişi aktif oluyor gelen kişi hem kendisine hem de eşine aktif olabiliyor. Ya da kişi çağırıyor eşiyile birlikte oluyor o izliyor. O kadar çok cinsel prototipler var ki (D-1).

Diyarbakır'daki cinsiyet rejimi de aslında modern dünyada hâkim olan heteronormatif ve patriarkal özellikleri taşımakta ve mevcut ikilikleri karşıt cinsel/eşcinsel, erkek/kadın gibi hiyerarşik dikotomileri üretmekte. İdrak edilebilir cinsellik de heteroseksüellikle sınırlı olmakta. Ortadoğu coğrafyasının bir parçası olarak benzer özellikleri gözlemlene ve görmek mümkündür. Diyarbakır'daki katılımcılardan biri bu durumu izah etmekte ve özetlemekte:

Aileler de öğretilmiş yanlış bilgilerle maalesef, yanlış bilgiye sahip diyeyim. Toplum da buna sahip. Bugün normlara ya da rollere baktığımız zaman zaten, daha cinsiyetin belirlendiği gibi sana roller biçiliyor. Bu sadece Diyarbakır'a özgü değil. Mavi renk mesela erkeğe biçilen bir rol oluyor. Her yerde böyle ya da erkeğin çalışacağı işler vardır, kadının çalışacağı işler vardır ya da hal hareket olarak da kadının daha feminen olması erkeğin, daha sert olması, ya dediğim gibi toplumsal cinsiyet rolleri zaten, her yerde aynı yani, Türkiye için konuşayım her yerde hemen hemen aynı. Doğup büyüdüğüm yer de bu şekilde. Yani sert noktaları da var. Ya şöyle bir şey aslında, konu şöyle iki erkeğin birlikte olabileceği ihtimalini insanlar düşünmüyor. Kabullenmiyor çünkü bunu. Çünkü doğup büyüdüğü zaman gerçekten görmüş oldukları profil bir kadın ve bir erkek üzerinden kurulu ilişkiler, kendi ailelerinden veya sistemde, eğitim hayatlarında her yerde her türlü, görmüş oldukları şey kadınla erkek ilişkisi üzerine, e tabii ki hiç kimse, penisin iktidar olduğu bir yerde kalkıp da böyle bir durumu kabul etmez. Ki etmiyor da zaten. Ortada her şey Aslında, tüm dünyaya özgü bir durum (D-4).

Diyarbakır'ın bir heteronormativite mekânı olduğu şüphesizdir ama yine de farklı cinsel konumlanmalardan da görüşmeler sırasında bahsedildi. Bir örnek niteliğinde "Diyarbakır kırığı" bu açıdan anlamlı ve değerliydi. Ayrıca heteronormatif düzenlemenin dışında bölgede yaşamını sürdüren bir köyün varlığından da söz edildi:

Diyarbakır kırığı denilir mesela Bağlar'da daha alt kesimde yaşayan erkeklerin, tuhaf bir Diyarbakır maçosu ama bir yandan kentli bir yandan varoş. Bir kültür. Bazı arkadaşlar diyorlar ki, bu kırık kültür içerisinde de birleriyle birlikte olma durumu var. Yani bunlar gençken aktif oluyorlar, pasif oluyorlar ama gayet maço, erkek takılıyorlar. Bütün kırıklar, erkeklerden hoşlanıyo ya da bütün kırıklar hayatlarında bir kez erkekle birlikte olmuştur, aktif ya da pasif diyebilir miyiz bunu diyemeyiz bence ya da en azından dememeliyiz. Öyle sert, feodal bir kültürden geliyodur ki maço erkektir. Ama mesela şöyle de bir köy var eski ev arkadaşımın yakın akrabalarının kaldığı bir köy oraya gidiyo ve arkadaşlarıyla bir tartışmaya takılıyo. Kavga ediyor gençler, bu köyde iki kişi var ikisi de erkek yüzük takıyorlar. Karşı köyden delikanlı kız kaçırma gibi bu çocuğa âşık olmuş onu götürmeye çalışıyor. Ve iki köyün delikanlıları karşı karşıya geliyorlar sen nasıl alırsın falan, bu şu demek oluyor; bu o köyde belli bir delikanlı kesimin erkek erkeğe ilişkiyi onayladığını, bunların bir arada yaşayabileceklerini, başkasının bunlardan birine göz koyduğunda "namus" meselesi olabileceğini ve bir kavgaya neden olabileceği anlamına geliyor. Aynı köyde namaz kılınırken camide, üç erkek genç caminin tuvaletinde sevişirlerken çocuk görüyor. Ve kahveye gidiyor. Gördüklerini anlatmak için bırak çocukları kendi hallerine diyorlar. Bu köy zorla yerinden edilenlerin oluşturduğu bir köy. Eşcinsellik nedir, transseksüellik nedir bilmiyorlar ama köyde altı trans var. Burdaki erkekler iş imkânı olmadığı için, mevsimlik seks işçisi olarak çalışıyorlar. Orda kahveye takılan trans erkek varmış. Onun trans erkek olduğunu bilmiyorlar. Erkek olarak kabul ediyorlar. Homofobik bir mekân değil ama kadın erkek

namus belki cinsiyetçi diyebiliriz. Ama eşcinsel, transeksüellik konusunda bir hoşgörü bir kabul var. Belki başka köyler de vardır. Belki de şu kentleşme ve modernleşmeyle birlikte, hoşgörüsüzlük arttı (D-1).

Konya'ya baktığımızda ise; heteroseksüel olmayanlar için dışlanmanın ve dolapta kalmanın neredeyse yaşanan temel bir gerçeklik gibi durduğunu yineleyebiliriz. Kişiler böyle bir problem coğrafyasında, grup olarak var olmak ve bir mücadelenin adımlarını atmak için, arkadaşlarıyla bir bağ bir sosyallik alanı oluşturmaya gayret etmektedirler. Konya'daki katılımcılardan biri, heteronormativiteye karşı direniş mekanizmalarının örnekleri olarak görülebilecek; slogan ve kahkaha atan arkadaş çevresini, "aile" olarak adlandırarak, kendilik ve grup inşasını bunun üzerinden gerçekleştirmektedir:

LGBT bireyleri benim öz ailemdir. Beni aşağılayan annem veya bana tek kurşun örneğini veren annem benim öz ailem değildir. Orda rengârenk olup da her türlü sloganı atıp, her türlü şen şakrak kahkahaları atan insanlar benim öz ailemdir. Yani diyebileceğim tek şey bu (K-1).

Heteroseksüelin zorunlu olarak dayatıldığı ve bireylerin bu doğrultuda dizayn edildiği coğrafyalar içinde yaşayan bireyler karşı cinsle birliktelik yaşamaya, deyim yerindeyse neredeyse zorlanmaktadırlar. Bu deneyim sürecinden geçmek zorlu bir yaşantı dizisini gerektirse kimi zaman, bireyin kendini tanıdığı, anladığı ve kimliğine sahip çıktığı deneyimler olarak 'iyimserlikle' de karşılanabilecek rastlantılar olabiliyor. Bu rastlantılar, kendilik pratiği olarak önem taşıyabiliyor. Konya'daki bir katılımcının söyledikleri, buna örnekti:

Kadınlara ulaşma konusunda ben normal bir arkadaşımınla, dedim birlikte olalım mı dedim? Evet dedi. Zaten, Karşımdaki benden hoşlandığı için istedi. Biz bir şekilde birlikte olmaya karar verdik ve evimizi ayarladık. Bir araya geldikten sonra zaten öpüşüyoruz ama ben hiçbir şey anlamadığım için, hiçbir şekilde ona karşı seks isteği duymuyordum. Hiçbir şekilde. Kendimi hep geriye atıyorum. Karşımdaki dedi ki bana, "sen yapamıyorsan" dedi "yapmayalım" dedi. İsteğin yok dedi bana karşı. Beni sevmiyorsun falan diyo. Ben hiçbir şekilde isteğim yok falan diyorum ama içimden gelmiyor diyorum. Karşı taraf da anlıyor durumu. "Sen" dedi "ben seni çok iyi anladığım için" dedi "hiç kendini boşuna zorlama" dedi. "Sen ben anladığım için sen kendini nasıl biliyorsan, o zaman o kişilerle birlikte ol" dedi. O zaman ben kendimi kötü hissettim, bir bayandan böyle bir şey duyduktan sonra. Sonra kendimi erkeklere doğru çekmeye başladım. Bayanlarla birkaç bayanla da denemeye karar verdim. Hani dedim acaba karşımdakinden midir? Dedim. Hoşlanmamış olabilirim dedim. Farklı kişilerdi, çok güzeller bayanlar

ama işte, hiçbir şekilde bir istek olmuyordu. Ona karşı bir arzu duymuyordum (K-2).

Konya'da heteronormativenin bütün görünüşleriyle kuir bireyleri kendilik algıları açısından düşünüldüğünde negatif olarak etkilediğini sürekli gözlemledim. Bu durum, onların kendi varlıklarını sorgulamalarına, nerdeyse neden yaşadıkları sorusunu kendilerine sormalarına yol açıyordu. Yaşama bağlı olanlar farklı, alternatif bir yaşam arayışıyla-ki bu özellikle bu ülkeden gitme fikrinde düşünlenmekte- kimliklerine ve yaşamlarına tutunuyorlardı:

Haklıyken haksız konuma düşürülüyorlar. Bizi insan olarak bile görmüyorlar. Ölse bile zaten dünyadan bir pislik eksilmiş olarak görüyorlar. Bu şekilde görüyorlar bizi. İşte biz bu yüzden Türkiye'de yaşamak istemiyoruz. Daha böyle kabullenmiş bir ülkede yaşamayı istiyoruz. O yüzden Türkiye'de kalmayı hiçbir şekilde istemiyoruz. Rahat, daha özgür yaşayacağımız bir hayat istiyoruz. Çünkü dünyaya bir kere geliyoruz ve bir daha geleceğiz. Bu yüzden hayatımızı doya doya yaşamak zorundayız. Daha rahat yaşayacağımız bir yer istiyoruz. Arkadaşımla, sevgilimle el ele tutuşup yürüyeceğim, kimsenin dönüp bakmasını da istemiyorum (K-2).

Heteronormativitenin eşcinselliği bir patoloji olarak görüp bunu politik olarak sürdürmesi, kuir bireyleri bu fikirlerin geçersizliğini ortaya dökmeye ve buna karşı bir duruş sergilemeye zorlamaktadır.¹³⁴ Kendi kimlik iddialarını bu hastalık fikrini redderek yürütmeye çalışırlar. Foucault'nun (2014) bahsettiği parrhesianın özelliklerine uygun kendilerini ortaya koyarlar:

Bizler hasta insanlar, sapkın insanlar değiliz. Bir hetero gördüğümüz zaman gidip ona, ben eşcinselim n'olur benimle birlikte ol diye yalvaran insanlar değiliz. Eşcinselliğini kendi içimizde yaşayan insanlarız. Bizi dışlamaları hoşumuza gitmiyor. Sadece bizim istediğimiz, daha anlayışlı karşılanmak istiyoruz. Hiçbir insan belli bir yaştan sonra ben vazgeçtik eşcinsel olmaktan, demez yani, eşcinsellik doğuştan olan bir şeydir. İnsan kendisini kabul ettikten sonra, ben artık geyim'i kabullenir. Sonradan olan bir şey değildir bu. Tamamen yaradılıştır bu. Sen heteroseksüel olarak yaratıldın. Ben de eşcinsel olarak, homoseksüel olarak yaratıldım. Bu da

¹³⁴Bu topraklarda bazen örtülü de olsa sürekli karşılaşırız. Sansasyonel bir örnek verecek olursak, zamanında Aile ve Sosyal Politikalar Bakanı olan Aliye Kavaf'ın bu hastalık söylemiyle ilgili söylemi gazetelerde yer alır. Kavaf, konuyla ilgili şunları söyler: "Ben eşcinselliğin biyolojik bir bozukluk, bir hastalık olduğuna inanıyorum. Tedavi edilmesi gereken bir şey bence. Dolayısıyla eşcinsel evliliklere de olumlu bakmıyorum. Bakanlığımızda onlarla ilgili bir çalışma yok...(hürriyet.com.tr/Pazar/14031207.asp adresinden 13.10.2014'te erişilmiştir)

benim yaradılışım. O da senin yaratılışın. Ben sana saygı duyuyorum. Sen de bana saygı duy. Bizler gökkuşağının renkli çocuklarıyız. Gayet de renkliyiz yani, rengârenk insanlarız.(K-3)”

Heteronormativite kuirliği, kendine uygun bir gerçeklik olarak olumsuz, yoz, immoral olarak tasarlayarak, onun dışlanmasına yönelik bir konsensusu sağlama konusunda başarılıdır. Bunu Foucault'nun yapının yaratımı özne olarak bunu değerlendirebiliriz. Kuir bireyler bu olumsuz yüklemelere karşı kendi “iyiliklerini” sürekli vurgulamaya, makbul birer yurttaş olduklarını her fırsatta teyit ettir zorlanırlar. Bu neredeyse onları bir hakikati dile getirmek için parrahesia eylemini gerçekleştiren kimseler haline getirir. Konya'daki katılımcı, eşcinselliği ve eşcinselleri seks düşkünü ‘azgın’, ‘sapık’ kişiler olarak belirli kalıp yargılar çerçevesinde kurduğundan bahseder:

Dışarıdaki heteroseksüellerin bakışı bize tamamen seks olarkten, o gözle bakıyorlar. Ama biz ona kesinlikle katılmıyoruz. Önce duygusal yaklaşım olması lazım. Aslında heteroseksüellerle bizim aramızda hiçbir fark yok. Onlar da aynı duygusal yaklaşıyorlar. Biz de aynı duygusal yaklaşıyoruz. Sadece, cinselliklerimiz farklı. Bizi bir seks makinesi olarak ya da seks düşkünü olarak görmesinler. Ben hiçbir eşcinseli o şekilde görmüyorum. Aslında ailemize anlatamadığımız, çevremizdeki en yakınlarla anlatamadığımız sıkıntıları, kendi aramızda paylaşıyoruz ve çok iyi oluyor bizim için. Dostluk çok önemli evet (K-3).

Zorunlu heteroseksüellik, heteroseksüel olmayan bireylere mütemadiyen, kendilere çeki düzen vermelerini dayatmakta ve kimliğin gizil olarak sürdürülmesi sürekli yinelenen bir durum olarak karşımıza çıkarmaktadır. Knopp'un (1992) Foucault'nun panoptikon yaklaşımına paralel olarak heteronormativitenin heteroseksüel olmayan cinselliklere karşı yürüttüğü gözetleme ve denetleme mekânizmalarını burada hatırlayabiliriz:

Hetero arkadaşlarımın arasında sosyal hayatta tabii ki çok tedbirliyim. Arada zırlılık yapıyorum ama onlar sadece şaka yaptığımı düşünüyorlar. O kadar zor bir hayatım var ki... Çift kimlik ile yaşamaktan bıktım artık. Kendime de diğer insanlara da haksızlık ettiğimi düşünüyorum ama ben kendimi onlara anlatsam beni mahvederler. Derimizi yüzer bu cahiller bizim. Ondandır dolayısıyla ki susuyorum. Ben de insanım. Benim bel altımla uğraşan kişilere onu söylemek isterim: ben insanım, benim bel altımla, cinsel kimliğimle, tercih demiyorum bak, cinsel kimliğimle, uğraşmayı lütfen bıraksınlar (K-5).

Kuir bireylerin kapalı yerleşim birimlerinde birbirlerini bulmaları için belirli kodların uydurulması zorunlu olarak gereksinilen bir şeydir. İnsanların birbirlerini tanıyıp bir araya gelebilecekleri gizil kodların kimlik iddiası ve grup tasarımı açısından önemi tartışılmazdır. Vidal'in de savunduğu gibi, caz müzisyenleri ve keşler gibi onlar da özel bir dil konuşuyorlardı (Vidal 2010:165). Bir erkeğin erkeklere bakması, bakmaktan hoşlanması, onlarla sevişmek istemesi, bütün yaşamını bu özek çevresinde kurmak istemesi, kurmuş olması ne demektir? Her şeyden önce, ayrı bir dil konuşması (Karasu 2010:77). Konya'daki katılımcılardan biri, bu farklı kodları giyim üzerinden örneklenmektedir:

Dışarda dikkat çekebiliyoruz bazen. Bu bazen giyim tarzı olabiliyo. Çok abartılı, renkli giysiler giyiniyoruz böyle şıkır şıkır giysileri seviyoruz. Ama normal hetero bir erkek bunları sevmediği için, biz direkman göze batıyoruz. Normal bir hetero erkek kırmızı pantolon giydiği zaman, hiçbir şekilde kimse bir şey demiyö, ama biz giydiğimiz zaman gören bir kişi, bize şu tabirle işte, bunlar toptur, bunlar ibnedir dediği zaman, bizim zorumuza gidiyor. Böyle dememeleri lazım. Çünkü karşı taraf da giyiyor ama ona hiçbir şekilde bir şey demiyorlar. Biz küpe taktığımız zaman sıkıntı oluyo, karşı taraftaki taktığı zaman sıkıntı olmuyor. Çünkü hetero hiçbir şeyi yok. Biz de takıyoruz ama ne alakası var Ya ona bakıyorum hetero erkeğe, elinde çok tespah sallıyordur. Ben sallamıyorum. Sallayamıyorum, yapamıyorum. Hani giyim tarzlarımız farklı. Onlar biraz daha erkeksi giyiniyor. Bizler, biraz daha kadınsılığa kaçıyoruz. Konuşmalar da çok belli ediyor. Genelde hep göz göze bakışıyoruz. Bakıştığımız zaman zaten anlıyoruz ki o kişi de bizden. Göz kaş işareti. Konuşmalarda, heterolar ağızından geldiği hemen söyler ama biz hemen düşünerek konuşuyoruz, söylüyoruz. Kibar konuştuğumuz için daha çok, biz gey olarak görülüyoruz (K-2).

Konya'daki bir diğer katılımcı da yine bu ayırt edici özellikleri simgeleyen kodların kimlik kurucu rolünden bahsetmektedir:

Normal insanlardan farklı olduğumuz için, ister istemez dikkat çekiyoruz. Dikkatler, gözler hep bizim üstümüzde oluyor. Daha çok konuşmalar, hareketler, mimikler özellikle bunlar göz önüne çıkıyo. Giyim tarzımız öne çıkıyor. Hisler burada öne çıkıyor. Bakışmalar ve hisler zaten, kendini zaten çok belli ediyor. Gey olarak biraz daha kibar konuşuyorsun. Kelimeleri böyle daha dikkatli seçerek kullanıyorsun. Heteroseksüel bir insan öyle değildir. Daha rahat konuşur ama sen biraz daha böyle geri adım ataraktan, düşünerek konuşuyorsun. Biraz kadınsı kaçıyor o kibarlık. Birazcık da ordan (K-3).

5.3.BİR ARAYA GELİNEREN ORTAMLAR OLARAK MEKÂNLAR (KENDİNE AİT ODALAR)¹³⁵

LeFebvre'nin mekânın sosyal olarak üretildiği tezini hatırlarsak, mekân tartışıldığı üzere, sosyal bir kuruculuk rolünü üstlenen önemli bir öğedir. Her ne kadar Lefebvre'nin, sosyal mekân analizinde bedenın önemi farkedilmiş olsa da, Conlon'un(2004:464)da belirttiği gibi, cinsiyet ve cinsellik, eksik kuramsallaştırılmıştır. Buna rağmen Lefebvre, konuyla ilgili bizlere ufuk açıcı katkılarda bulunmuştur. Temel kabulümüz, Massey 'in (2001), de vurguladığı gibi, sosyal pratiğin doğası gereği mekânsal olduğunu belirterek, sosyalin ve mekânsalın arasında kopmaz bağların bulunduğudur. Yine Lefebvre'nin altını çizdiği gibi, tek bir toplumsal mekânın mevcudiyetinden bahsetmektense, birden çok toplumsal mekân, hatta sonsuz bir çokluktan söz edebiliriz. Bu yüzden de, "toplumsal mekân" terimi sayılabilir olmayan bir kümeyi belirtir (Lefebvre 2014:111). Farklı sınıfların, farklı grupların yansımasını ifade eden çoklu toplumsal mekânlardan bahsetmemiz gerekir. Heteroseksist mekânların varlığından bahsedebileceğimiz gibi, bunun tersi heteroseksüel olmayan mekânlardan, kuir mekânlardan da bahsedebiliriz. Kuir mekânlar, gey ve lezbiyenlerin ya da kuir mevcudiyeti anlamlandıran heteroseksüel mekânları ihlal edici konumda bulunan, muhalif mekânlardır (Oswin 2008:89). Mekânlar genel anlamıyla kuşkusuz, heteronormatif güç ilişkilerini (Brown ve diğ. 2007:5) içine alan düzeneklerdir. Bunun yanı sıra, net olarak kuir olarak tanımlanabilecek mekânlardan söz edemeyeceğimiz yerlerde, cinsiyetlendirilmiş ve heteroseksüelleştirilmiş mekânları farklı biçimde deneyimleyen ve algılayan bireylerin varlığını gözden kaçırmamak da önemlidir. Ne ki, bu nedenle bazı mekânların neliği konusunda tereddüde düşülebilir ki bu da mekânın politikliği, mekânda kurulan iktidar ve bunun karşısında konuşlanmış direnişlerle ilgili çok şeyler söyler. Bundan dolayıdır ki LeFebvre; mekânın bedenleri yönettiğini

¹³⁵Virginia Woolf'un eserlerinden biri olan "Kendine Ait Bir Oda" adlı kitabına gönderme yapılmıştır. Eserde ana tema kadın ve edebiyat çerçevesinde gelişir. Patriarkanın kadını her alanda ikincilleştirip yok sayması yazar tarafından ana odak edebiyat üzerinden tartışılır. Woolf'un önerisi açıktır: Kadınların, entelektüel alanda yaratıcı olabilmesi için "kendilerine ait bir oda"ya ihtiyaçları vardır. Woolf'un odası "kadın yazarın deneyimlerini ifade etmekte kendisini özgür hissedeceği bir yer metaforu" olarak anlaşılabilir. (Rosenberg 2000: 2) Kendine ait bir odaya sahip olmak her şeyden önce sorumluluklar ve zorunlulukların ötesinde bir kadının rahatsız edilmeden entelektüel çalışmalar yürütebileceği –okuyup yazabileceği- bir alan ve zaman demektir ve bu, ekonomik özgürlükle doğrudan bağlantılıdır.

söyler. Bu, onun varlık nedenidir (Lefebvre 2014:121) Bu sebeple Lefebvre, Mekânın Üretimi'nde, “mekân politikanın sahnesi değil bizzat kendisidir” der. Bu mekânları Foucault'nun “heteropyalar” kavramı eşliğinde düşünebiliriz. Heteropya'lar hatırlanacağı gibi, karşı mevkilerdir; insan ve üretim ilişkilerinin farklı örgütlendiği, dolayısıyla alışageldiğimiz ikiliklerin silikleştiği mekânlardır (Yardımcı ve Bezmez 2014) Bunun yanı sıra Soja'nın *thirdspace* kavramı da bu konuda bize önemli bir katkı sunar. Hatırlatmak gerekirse, Soja'nın bu kavramı mekânsallığın alternatif olarak tahayyül edilmesi iddiasıdır ve mekânsal düşünmenin tüm uzlaşım sal modlara doğrudan karşı çıkmak ve zorlayıcı yapı söküme niyetlenmedir (Soja 1996:163). Bu bağlamda heteronormativitenin inşa ettiği mekânların alternatifliği sorunu heteroseksüelliğe muhalif tutum içerisinde yer alan bireyler çerçevesinde daha da anlam ve önem kazanır.

Araştırmam bağlamında görüşme yaptığım heteronormatif iktidara karşı konumlanan kişiler açısından düşündüğümüzde de, mekânlar evlerde kendilere ait odalar (kendilerini kendileri olarak yaşayabilecek mekânlara sahip olamama durumu olarak okuyalım) olmayan kişiler açısından bir araya gelinebilecek, yalnızlıktan uzaklaşılabilir, sosyalleşebilecek, en temelde, belki de birlikte var olma mücadelesini sürdürmek açısından değer ve önem taşıyan her şey aslında mekân kapsamında düşünmemiz gereken konulardır.

Eşcinsellik ve kent arasında bir bağ kuran Bech'e göre (1997) kent, eşcinselin uygun sosyal dünyasıdır, onun yaşam alanıdır. Diyarbakır'a baktığımızda, kentin içerisinde yer alan belirli bölgeler -bu bölgelerin kuir mahalleler ve gettolar olarak değerlendirilmesi zorsa da- bireylerin kendi farklılıklarını yaşayabilecekleri, ötekilerin baskılarını yoğun hissetmeyebilecekleri yerler niteliğini taşıyabilmektedir. Böyle yerler kentin daha kozmopolit bölgeleridir. Kentin sığınakları, çok kültürlü ve farklılıklar içerisinde kentin içinde yaşamlarını sürdüren herkesin takılabildiği mekânlar olma özelliğini taşımaktadır. Diyarbakır'daki bir katılımcı bu doğrultuda kentin içinde sığınakları olan bir semtten bahsetmektedir:

Ya burda genelde hani, “Güzel yer” deyiz.¹³⁶ Ben genelde hani öyle, iki saat takılıp gidenlerdenim. Normalde çalışanlar var. Daha çok burası gece başlıyor. Gündüz biraz daha kendilerine çekiliyorlar. Geceleyin çıkıyoruz genelde işte. Yani belli yerler. Bizi kabul eden mekânlar var. Öyle yerler var. Saygı duyanlar var en azından. Öyle yerlere takılıyoruz işte (D-7).

Alan araştırmam sırasında görüştüğüm kuir bireyler açısından Diyarbakır ve Konya örnekleri bağlamında durumu tasavvur ettiğimizde, bir araya gelinebilecek ve takılabilecek mekânlar, son derece sınırlı bir haldedir. Diyarbakır’dan bir katılımcım da, benzeri bir biçimde, İstanbul, Ankara ve İzmir gibi, metropoldekilere yakın bir biçimde bir cafenin veya bar, bistro benzeri herhangi bir mekânın olmadığını söylemektedir:

Herhangi bir sırf eşcinseller ya da gey ve lezbiyenler için açılmış bir cafe yok şu an. Tanıdığımız eşcinsel işletme sahipleri var mesela, onlar da böyle sırf eşcinsellerin, işletmeleri yok (D-2).

Cafeler ve barlar, kuir bireylerin kendilerini ifade ettikleri, açılabilindikleri, sosyal bir çevre oluşturabildikleri ve duygusal bir ilişki kurabildikleri ve seks partnerlerini bulabilecekleri mekânlar olarak; kuir anlatılarda önemli bir yer işgal etmektedir. Bu mekânlar, heteroseksist baskının hiç olmazsa bu mekânlarda sınırlandırıldığı konumlar olarak öne çıkmışlardır. Cafeler ve barlar bu açıdan önem taşıyan kişilerin kendilerini ifade olanağı buldukları yerlerdir. Bununla ilgili geniş bir literatür oluşmuştur. Diyarbakır özelinde kuir bireyler için, sadece onlara hitap eden, onların dayanışabileceği, dış dünyadan, mevcut koşullardan farklılaşan sosyalleşme mekânlarından bahsetmenin pek mümkün olmadığı katılımcılarım tarafından söylenmektedir. Özel olarak kuirlere özgü mekândan söz etmek zor olsa bile onların toplandığı yerleri gündeme getirmek mümkündür. Bu durum, mekân üzerinde hak talebinde bulunmak ve heteroseksüelleştirilmiş mekânın zorlayıcı yapısını söküme uğratmak ve bir kuir alternatif kurmak açısından önemli bir politik tutum gibi görünmektedir. Diyarbakır’daki bir katılımcı böyle bir kuir mevcudiyetin mekânsal tezahüründen bahsetmektedir:

¹³⁶ Yer ismi değiştirilip, rumuz kullanılmıştır.

Burada gey cafe diyebileceğim bir yer yok ama kurtarılmış alanlar var. Burada "W" diye bir yer var bütün lubunyalarda. Sürekli oraya gidiyorlar. Niye oraya gidiyorlar bilmiyorum. Birileri gidiyor diye, oraya gidiyorlar ve artık orası, eşcinsel mekânı haline geldi. Burada gey cafe diyebileceğim bir yer yok ama kurtarılmış alanlar var. Mesela "W"den kovuldu arkadaşlar, bu sefer "V"ye gidiyorlar ."V"den kovulurlar mı? Bilmiyorum ama sanki bir yerden kovulunca orası sahipleniyo sonra başka bir yer, bir ara "Y" vardı oradan arkadaşlar kovuldular. Biz gittik, 20-30 kişi. Bizi orayı bastığımızı zannettiler, korkmuşlar falan, sonra başka bir arkadaş başka bir yerde çalışıyordu onu işten çıkartmışlar, işten çıkarttıklarında gene böyle kalabalık gittik. Demek ki öyle biraz böyle kalabalık olma böyle hesap sormak insanları şey yapabiliyo. Politik olmak, örgütlenmek o yüzden önemli. Hesap sorabiliyorsun ve de onlar, hesap vermek zorunda kalıyorlar. Yani haklı olsalar olmasalar bu bir çözüm getirse getirmese de bir kere seni muhatap almak ve seninle konuşmak durumunda kalıyorlar. Bu güzel bir şey. Yoksa siktir git götür oğlanı der seni kovar (D-1).

Ancak neoliberalleşme ve tüketim kültürünün koşulları içerisinde bu mekânların aynı zamanda, 'pembe ekonomi'nin sıradan mekânlarından biri haline de gelen mevkiler olduğu notunu da düşmeliyiz. Diyarbakır'da aktivist katılımcılardan birisi tam da bu olguyu, İstanbul'dan Diyarbakır'a gelen kişi olarak daha da net bir biçimde karşılaştırarak belirtmiştir:

Apolitik bir özgürlük alanı, sadece tüketime yönelik, bir minik getto haline dönüşmüş olması, cafe ve bar kültürünün, bunlar rahatsız edici (D-1)

Metropol alanlardaki cafelere, barlara ve diğer belirli lokasyonlara benzer veya sadece kuir bireylere ait, onların kendilerini kurabildikleri mekânların yokluğu farklı mekânları tasarlamayı yeni üçüncü mekânlar ve heterotopyalar bulmayı beraberinde getirmiştir. Bu yerler, evler gibi özel alanlar olabileceği gibi, kamusal alanlar bağlamında çark alanları da olabiliyor. Bunun yanı sıra güvenli mekân yani kişinin kendini güvende hissettiği yerler ciddi problemler oluşturabildiği için mekânlarda sabit durmama sürekli olarak yer değiştirme Diyarbakır sahasında bir strateji olarak belirmektedir:

Tabii ki bir mekân yok geylerin bir araya geldiği, ama illa bir mekânda bir araya gelmen gerekmiyor. Zaten, sen bir şekilde bir araya geliyorsun. Bu bir ev partisi olabilir. İnternet ortamı buluşması sonucunda oluşan bir ortam olabilir. Yani bir şekilde yan yana geliyorsun. Ama tabii bir LGBT veya bir gey mekânı yok ya da LGBTT'lerin sürekli buluştuğu sabit bir mekân da yok. Çünkü şeyin farkına vardım. Her yeni mekân açıldığında LGBTT'liler özellikle yer

de değiştiriyor. Mesela ben her yere girip ıkıyorum. Görünebilir değilse her yerde oturabiliyorlar ama görünürlerse oturabildikleri tek tük birkaç mekân var ama yine de sorun yaşıyorlar. Ama tabii ki yine de eşcinsel mekân değil orası. Hani Ankara'daki gibi bu "Eski-Yeni" ya da diyelim,"Sixty" gibi yerler yok, ya da gey mekân cafeler falan yok maalesef. Belirli parklar, hamamlar tabii ki var, o yıllardır var yani, Osmanlı'dan beri bence var olan bir şey yani, hamamların kültürlerine baktığında kurtuluş amacı zaten ortada. şu an burada da park üzeri çark dediğimiz mevzuda ya da hamamlarda var tabii bu tür (D-5).

Cafelerin, barların yanı sıra kuir bireylerin, Diyarbakır rneğinde gördüğüm üzere başka mekânları da biimlendirdiklerinden, mekânsal olarak sosyalleşilen, bir araya gelinebilen, duygusal veya sekse dayalı ilişkilerin kurulabildiği alanlar olduğundan bir katılımcım açıklamıştı. Bu çerçevede mekânın kuirleştirilmesini tartışabiliriz:

Bence her yer böyle, parklar da öyle.  parkı, D park. Bütün alanlar. Belki bazıları daha çok erkek erkeğe ilişkiye müsaittir. Belli kişilerce tercih ediliyor olabilir(D-1).

Genel olarak kuir bireylerin mekânlar olarak cafe, bar gibi mekânların Diyarbakır'da yokluğu bir yana sosyalliklerin tesisi hususunda nereye takılabileceği, nerde rahat edebileceğiyle ilgili bir soru yönelttiğim kişilerden biri de bana güvenli bir mekân olarak dşnlebilecek yegâne yerin ev olduğunu aktarmıştı:

Burda insanların takıldığı bir iki hamam var. Ondan sonra eskiden D parktı. şu an . parkının orda bir cadde var. Orasıydı. Oraya da mobese takıldı. Yani şu an bir şey yok. Trans arkadaşlarımızın ve eşcinsel arkadaşlarımızın kendine ait evi olduğu için, orda toplanmalar, eğlenmeler falan, filan var (D-8).

İnsanların dışarıda kamuda kendilerini rahat hissetmemeleri, rahat davranmak ve istedikleri kıyafetler ve aksesuarlarla sokaklara çıkamamaları homofobinin çeşitli biçimlerle karşlarına dikilmeleri, yani, her türlü şiddet edimiyle burun buruna gelmeleri onları bir bakıma kendi evlerinde ve/veya arkadaşlarının evlerinde bir araya gelme ve sosyalleşme imkânını sunarak evi "neredeyse kamusal alan" haline getirmektedir. Bu noktada Mekânın Poetikası'nın yazarı Gaston Bachelard'ı anmamak ne mümkün! Bachelard'a göre, ev, deneyimin yoğun olduğu mahrem bir mekândır ve evin i mekân düzenlemesi, tek, homojen bir yeri yansıtmaz. Düşlerin ve anıların yerlerinin birleşimidir.

Diyarbakır'da görüşme yaptığım katılımcılardan biri evin o coğrafyadaki önemli konumuna değinmişti:

Dışarıda istediğin gibi eğlenemiyorsun, istediğin gibi giyinemiyorsun yani evde, istediğimiz gibi giyiniyoruz. İstedığımız gibi, yani müziği açıyoruz. İstedığımız gibi eğleniyoruz. Yani bi de, rahat bir evde yaşıyorsan ya da rahat bir apartmandaysan, çok da sıkıntı olmuyor açıkçası. Burda girebildiğimiz cafeler var. Hatta gitmediğimize üzülen cafeler var tabi. Niçin gelmiyorsunuz diyenler var yani, biz iyi bir örnek olarak duruyoruz Diyarbakır'da. Ben bugüne kadar burada hiçbir sözlü tacizle karşılaşmadım. Gerek kılık kıyafetinden gerek küpemdem ki ben biraz buralara göre uç giyiniyorum. Ama tabi, batılı olunca biraz daha tolerans tanıyorlar. Dediğim gibi herkes burda evde toplanıyor ya da cafelerde kendilerini örtük bir şekilde buluşuyorlar. Ama çok rahat değiller tabi yani, ama tabi korkunç derecede rahat arkadaşlarımız da var böyle hiçbir şeyi umursamadan gezip tozanlar da var da biz ürküyoruz böyle şeylerden. Ürkemek bunun altında ezilmek değil, doğru zamanda, doğru yerde, doğru dili kullanmak her zaman önemlidir (D-6).

Diyarbakır'da var olmaya çalışan kuir bireylerin, metafor olarak düşünmemizin yanında bir araya gelinen ortamlar anlamında, mekânsızlığından söz edilebilir ama diğer yandan, mekân sahibi olan kendisini kuir birey olarak gören bir katılımcım bu konuda ilginç bir yorum yaptı. Diyarbakır'da belirli yerlerin azlığının bir sorun olmasının yanı sıra o, alternatif mekânlara girip çıkan kuir bireylerin görünmez olmayı tercih etmeyip kendilerini gizlemeden, hücreden (dolaptan) çıkmış halleriyle özgür bir biçimde davranmalarını da sorun olarak görerek, mekânsızlığın bir boyutunun da eşcinsel öznelerin kendilerini gizlemeden ortaya koymaları olduğunu iddia etmekteydi. Bu bağlamda, kuir bireylerin *camp*¹³⁷ davranışlarından bahsetti ve Diyarbakır'da mekânsızlığın bir sebebinin de bu olduğunu ve kendilerini 'taşıyamadıklarını' söyledi. Konu bağlamında katılımcımın söylediklerinin önemli olduğunu düşündüğümden uzun olarak alıntılıyorum:

¹³⁷Bu konuda özellikle Susan Sontag'ın yazdıklarını takip edebiliriz. Sontag'ın konuyla ilgili yazdığı "camp üzerine notlar" adlı bir metni bulunmaktadır. Kelime Fransızca gösteriş, abartılı davranışta bulunma anlamına gelen, "se camper" kelimesinden türemiştir. İngilizce'de kullanılmaya başlamasıyla birlikte, abartılı vurgulu jestler ve eylemler, gösterişli ve yapmacıklı anlamına gelmekteydi. 1920'lerden itibaren, tiyatral jargonunda geyler ve lezbiyenleri ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır ve 1945' te camp ve eşcinselliğin arasındaki çağırışım daha genel kullanımın içine girmiştir (akt: Kulick 2000:254).

Aslında sosyalleşme alanlarımız geyler için şu an yok. Ama normal bir hetero birey olarak çok var yani nasıl söyleyeyim? Eğlence mekânları var ondan sonra kütüphane çok var, cafelerimiz var. Ama işte kendilerini taşıyamadıkları için çoğu cafeden, kendi cafemde olmak zor. Hani, ben de bir eşcinselim ve kendi cafemi açtım ve zorunda kaldım. Onları çıkartma zorunda kaldım. Zorundaydım. Çünkü artık şiddet görmeye başladık. Alt tarafım ve karşı taraftan bıçaklı saldırıya uğradı. Burası Ankara'nın, İstanbul'un, İzmir'in bir gey barı, bir gey kulübü değil dediler. Arkadaşlarım kendilerini bir beş dakika içeri girmeden farklı bir şekilde içeri girseler zaten içerde, yine yapacaklarını yapıyorlar. Çünkü hep beraberiz ama dıştan içeriye girmeleri, kendilerini kıvırtmaları, konuşları, hal ve hareketleri bi de insanlara laf atmaları, çok dikkat çekti. İki hafta önce ben iki bayan arkadaşım ve bir eşcinsel arkadaşım buradaydık. Dışardan sesler geldi. Balkona çıktık. Eşcinsel arkadaşın balkona çıkmasıyla bıçağı fırlatmaları, omzunun üstünden geçti ve laf attılar falan. Abi niye böyle, niye yapıyorsunuz falan, filan böyle söylediler işte burası gey kulübü değil niye böyle falan, kabullenmiyoruz, istemiyoruz. Onlar geldiği sürece olay çıkacak falan dedikleri için, arkadaşlarımı nasıl söyleyim nazikten, kovmak zorunda kaldım. Hani istemem, hiç de istemem. Çünkü benim tek hayalimdi; ben de bir eşcinselim. Bir mekân açıp arkadaşlarımla birlikte kalmayı ama işte arkadaşlarım bunu beceremediler. Ben başardım, eşcinsel olmama rağmen bir cafe açmayı. Ama arkadaşlarım gelip oturmayı başaramadılar. Sebep arkadaşlarımızın hal ve tavırları. Gelen hetero, homofobik, transfobik arkadaşlarımız bile rahatsız değildi onlardan. Sadece, dıştan biraz farklıydılar. Farklı demeyi bile istemiyorum. Çünkü hani şey diyorlar normal insanlar gelsin. Niye eşcinseller anormal mi yani ya da bir anormalliğimizi mi gördüler de diğer arkadaşlara normal diyorlar. Hani o terime de karşıyım. Cafelerin sahipleri açık insanlar zaten açık olmasalar almazlar. Fikir olarak açıklar en azından. Benim gibi mekân sahibi olan yok. Hani benim gibi birkaç kişi daha olsa, hepsi benim cafeme girmiycekler. Kimisi onlarda kimisi bende ve insanlar alışacak. Ama tek bir tane olunca işte çok dikkat çekiyoruz. Açılalı bir ay oldu ve bir ayda birçok sorun yaşadık.

Bütün bu fiziksel mekânların yanı sıra, internet ve onun şekillendirdiği "siber mekânlar"ın özellikle kuir bireyler açısından ne kadar önemli olduğunu hem saha gözlemlerim hem de görüşmelerim sırasında sürekli olarak fark ettim. Siber mekânlar, insanların mekân duygularını farklılaştırıyor, kafeler ve barlar türünden yerlerin yokluğunda, kişilerin kendilerini ifade edebilecekleri, başkalarına ulaşabilecekleri, duygusal ilişkiler geliştirebilecekleri bir alan açıyor. Diyarbakır'da bir katılımcı, bu mecranın duygusal ilişkiler kurma hususundaki önemine dikkat çekti.

İnternet dışında sevgili bulma pek yok gibi, ya çok nadir oluyor mesela. Hani işte dışarıda birbirini görür, aynı ortamda birbirini görüp sonradan tanışan üniversite ortamı, tanıdıklar aracılığıyla, ya da ilk başta hetero olarak tanışıp, sonradan birbirine açılanlar oluyor. Dolaylı olarak yapıyor ama genel olarak sanal âlem (D-2).

Konya'ya döndüğümüzde; kuir bireyler açısından Diyarbakır'dan daha da kapalı ve son derece baskıcı bir ortam olduğunu, taşra sıkıntısının daha da yoğun ve etkili bir biçimde hissedilen bir şehir olduğunu ve bunun bireyler açısından bir açmaz olarak durduğunu bir araya gelinen mekânlar bahsinde de ortaya koymamız gerekir. Ama bunun yanında, Konya'da yaptığım görüşmelerde kuirlerin böyle bir düşman ortamda kuir bireylerin daha fazla kenetlendikleri ve sıkı bir dayanışma içinde de oldukları sıklıkla ifade edildi. Konya'da bilinen tanıklıklar çerçevesinde bu bireylerin belirli ve keskin nedenler dolayısıyla kimliklerini ve yaşamlarını gizli olarak sürdürme gayreti içinde oldukları belirtildi:

Yani, Konya'da çok, yok değil. Yani yerlisi de var. Konya'ya gelen öğrenciler de var. Yani, bayağı bi var. En azından ben size şöyle söyleyeyim. Adıyaman, Malatya yöresinden göçüp buraya gelmiş olan Konya Kürtlerinden benim sırf tanıdığım altı kişi var. Biri erkek hatta evli barklı çoluk çocuk, torun sahibi. Ama yine kendisini benimsemiş. Çünkü onun bu duruma gelmesine örf adetler neden oldu. Ama yine de kendisini biliyor. Yani yine de gey olduğunu söylüyor yani ve tüm köy halkı da bunu biliyor. Artı bunun haricinde bazı köylerde işte benim köyümde, toplamda beş. Bu beşin bir tanesi biseksüel, iki tanesi işte benle birlikte bir arkadaş trans, bir de lezbiyen yani o şekilde. Öbür türlü diğer arkadaşlarımız da var. Yani sanayi ortamında çalışan bir mekânîk ustası veya bir araba, kaporta ustası ve bunların hepsi eşcinsel olan arkadaşlarım ve hepsiyle de çok samimiyiz. Can ciğeriz yani (K-1).

Konya sahasındaki aynı katılımcım bir araya gelinen mekânlar bağlamında sorduğum sorulara daha temelden Konya'nın genel durumuyla ilgili yorumlarda bulunarak başladı. Buna göre, kentin dini, muhafazakâr görünümünün arkasında cevapsız bıraktığı bir sürü soru olduğunu belirtti ki bunun en önemlilerinden biri kuşkusuz Mevlana-Şems arasında kurgulanan arkadaşlık, dostluk, hoca-öğrenci ve usta-çırak ilişkilerinin sürekli vurgulanmasıdır. Buna karşılık, ikisinin arasında homoerotik bir bağın olma ihtimalini bertaraf etmeye dönük anlatılar da fazladır. Bu durum homoerotik bağların karşısına homososyal ilişkileri ve bağlılıkları koyan homofobik politikaların yürütücüsü

heteronormativitenin muhafazakârlık ideolojisiyle uzlaşısının bir örneğini sunmaktadır. Yani, Sedgwick'in (1985) de bahsettiği gibi homososyalliğin iki temel amacı bulunmaktaydı. Bunlardan ilki erkekler arasındaki bağları hegemonik bir güç olarak kadınlara karşı kullanmak, ikinci olarak da erkekler arasındaki bu bağların kardeşlik ve dostluk temelinde kurulmasını ve homoerotik bağlara savrulmaması dikkate alan bir sosyallik tasarımıydı. Bu Batı toplumlarında heteronormativitenin içsel mantığı olarak nitelendirilebileceği gibi İslamcılık temelinde şekillenen muhafazakârlığın da böyle bir mantığa sahip olduğunu ve bu ilkelere sadık olduğunu düşünmememiz için hiçbir neden yoktur.

Konya ben size şöyle söyleyeyim. Dini, çok baskın bir yer. Her insan türdeş olabiliyor veya olamıyor. Ama ben size şunu söyleyeyim. Konya'nın bu durumda olmasının tek nedeni; hani diyorlar ya, Mevlana şehri ki ben şunu söyleyeyim. Mevlana'nın ve Şems'in birbirlerine olan sevgisi ki ben bunu açıkçası Allah aşkı olarak görmüyorum. Peki, Şems'i kim öldürdü? Mevlana'nın oğlu öldürmedi mi? Neden öldürdü? Çünkü Mevlana'nın da Şems'e olan şiirleri ve Şems'in Mevlana'ya olan şiirleri, rubailerini diyeyim, ya bunların birbirlerine karşı olan sevgisi, ha Allah içerikli konuları, temaları da var. Tamam, ama şimdi, geceleyin kalkıp mum ışığında birbirlerine sevgi dolu sözler söylemesi ve o sıra içerisinde Mevlana'nın oğlu gelip de Şems'i öldürürken sonra böyle bir durumun olması sizce garip değil mi? Ben şahsen Mevlana'nın ve Şems'in birer homoseksüel olduğunu düşünüyorum. Hatta bu düşüncemden dolayı üniversitedeki Türk Dili ve Edebiyatı hocamla kavga ettim. Dersinden atıldım ve beni o dersten bıraktı da. Yani bu durumla da karşılaştım. Yani böyle bir düşüncem var. Şimdi Mevlana şehri. Tamam, Mevlana şehri hoşgörü şehri olması gerekmiyor mu? Ama hoşgörüye dair hiçbir şey yok. En azından ben size şöyle söyleyeyim. Kurumumuz, kurumumuzun tabelasını biliyorsunuz. O tabela ayda bir, iki ayda bir, üç ayda bir değiştirilebiliyor. Yani ne Kürtler'e yönelik, Kürtleri kaldıramayan yani, böyle bir memleket, böyle bir halk, emin olun eşcinselleri hiç kaldıramaz. Ki ben şunu diyorum size. İstanbul metropol bir kent. Her türden insan var. Yani aynı şekilde, Ankara, İzmir, Bursa. Ama Konya metropol bir kent değil, bir il (K-1).

Konya'nın bu kapalı yapısı içerisinde bireyler sürekli başka alternatifleri düşünmeye zorlanmakta, yaşamlarını ve yaşamlarının önemli parçası olarak düşünebileceğimiz cinselliklerini ve kimliklerini yaşayabilmek için neredeyse bu kapalı şehirden göçe zorlanmaktadırlar. Binnie'nin de yazdığı gibi (2004:90), taşradan metropole doğru olan göç ve hareketlilik aynı zamanda, taşra

toplumunun heteronormatif kısıtlamalardan kaçmak amacını taşımaktadır. Bu hareketlilik, yani taşradan metropole göç, bir bakıma açılma meselesiyle de bağlantılı görünebilmektedir. Konya’da bu durumun yani açılma ve kendilerini koşulsuz bir biçimde ifade edebilmeleri ve bu doğrultuda yaşamlarını sürmelerinin, imkânsızlığıyla karşı karşıya kalan bireyler, kuir deneyimleri yaşabilecekleri ‘olanaklar diyarı’, ‘vaadler ülkesi’ olarak gördükleri metropollere veya başka ülkelere gitme isteğini taşımaktadırlar. Bu yüzden, bu kenten gitmek istemek fikri, Konya’da gerçekleştirdiğim görüşmelerde yinelenen bir tema olarak durmaktadır:

Yaşım 25-26’yı bulduktan sonra zaten, Konya’dan gitmek istiyorum. Çünkü Konya’da rahat bir hayat yok. Çünkü arkadaşımın kol kola girdiğim zaman şöyle bir dönüp bakıyorlar, bu da beni açıkçası rahatsız ediyor. Ama kimliğimin bilinmesini çok istiyorum ki, hani bilindiği zaman daha rahat bir şekilde gezicem. Özgür olacağımı hissediyorum. Çünkü sürekli, sıkıntı içerisindeyiz. Çevremden birisi görür mü? Ne yaparım? (K-2)

Brown(2000) taşrada yaşayan kuirlerin izolasyon hikayelerinin temelinde, desteksiz sosyal çevrelere sahip olmanın, yapısal hizmet ve olanakların kronik yokluğunun mevcudiyeti olduğunu yazar. Aynı zamanda, bu etmenlerin gey (kuir) yaşamını sonuna kadar yaşamak için, daha iyi fırsatların sunulduğu daha büyük (kentsel) yerleşimlere göç etmeye istekli olmalarını sağlayan etmenler olduğunu belirtir. Bu çerçevede bir diğer örnek olarak, katılımcılardan biri benzeri bir şekilde kaçmanın yollarını aramakta olduğunu belirtmektedir:

Ben bir iki sene için de olmazsa, ben şu an istiyorum ama kendimi biraz rahatlattıktan sonra Konya’dan kaçmayı düşünüyorum. Ailemden uzaklaşmayı, çevremden uzaklaşmayı düşünüyorum (K-3)

Konya’da kalmak ve var olmak demek anlatılara göre ne yazıkki; kendinden başka herkese kapalı ve görünmez olmak demektir. Ailene, yakın çevrene, iş yerindeki insanlara ve diğer arkadaşlara verilen ipuçları sonuçları belirsiz kimi sonuçlara neden olabilir. Bu belirsizlik ve kendini açık etme durumuna karşı bireylerin sürekli gergin ve tetikte olmaları gerekmektedir. Boulden bu durumu “sorma söyleme” teması çerçevesinde değerlendirmiştir. Buna göre, “Sorma, söyleme” teması, heteroseksizmin, taşra koşullarında insanların tutumlarındaki, gey davranış, gey kimlik ve gey ilişkilerin varlığını, kişisel ve kamusal inkârını

devam ettiren tutumları ve davranışlarıdır. (Boulden 2001:71). “Sorma, söyleme” bir taktik olarak kuirler arasında yaygın olarak kullanıma sokulabilmektedir. Konya’da görüştüğüm katılımcılarımdan biri işyerinde durumuyla ilgili bu konuyla ilintili samimi bilgiler vermekteydi. Burada kişi, gizliliğinin ve sırrının ortaya çıkmaması için sürekli inkâr mekânizmasını canlı tutmuştur:

İşyerimde bilmiyorlar tabi. Bilseler daha farklı olur. Zaten Türkiye’de iş vermiyorlar. Böyle olduğumuz için. Daha önce birkaç arkadaşım hani dedi sen böyle misin? Çünkü beni internette görmüşler. Benim gey Face’im olduğu için. Bir normal face’im var. Bir de bu ortamdaki tanışmak istediğim bir face’im olduğu için oradan görmüşler. Fotoğraflar, resimlerimi görmüşler. Yazdığım yazışmaları görmüşler işte. Arkadaşlarla tanışmak istiyorum. Hani gey olan kişilerle. Bunları gördükleri için beni tehdit ettiler hani. Sen böylesin. İşten çıkmalısın diyerek. Ben de tam tersi hemen face’imi kapattım. Geldiler iş yerinde bizzat patronla felan konuştular böyle böyle diye. Ben de dedim. İspatlayın dedim. O zaman çıkarın dedim. Hiçbir şekilde ispatlayamadılar. Çünkü benim normal face’ime koyduğum fotoğrafta, gey face’ime koyduğum fotoğraf aynıydı. Hiçbir şekilde, ispatlayamayacağı için ben hep inkâr ettim. İnkâr etmek zorundayım. İşimden olamam. Ben iş bulamazsam, mecbur bu yola başvurmak zorundayım. Kendimi bir şekilde parayla satmak zorunda kalırım. Onlar zaten işyerinden, beni çok iyi tanıyan kişiler, yıllardır çalıştığım için. Bu insanlar benim öyle olmadığını düşünerekten o karşı taraftaki kişileri işten çıkardılar. Çünkü bana çok güveniyorlar. Hiçbir şekilde belli etmediğim için, karşı tarafı çıkardılar. Hani bana iftira attıklarını sanıyorlardı. Ama gerçekten eşcinselim ama hiçbir şekilde söyleyemem. Söylesem çünkü işten çıkıcam. Hiçbir şekilde iş bulamıycam, hiçbir kimse iş vermiyeceğini biliyorum. E ne yapıcam ben, hırsızlık mı yapayım gidip birinin bir yerlerini mi soyuyum. Ondan sonra seks yapmak paralı çalışmak zorunda kalıyorsunuz. Çünkü bir şekilde, kendinize bakmanız lazım. Bir şekilde hayatımız kurmak zorundayız. Tam tersi olsa, insanlar bizim eşcinsel olduğumuzu bildiği halde iş verseler, biz o konuma çevirmeyiz, paraya çevirmeyiz. Bir insan mecburiyetten o işe dönüyor yani. Parayla seks yapmak çalışmak zorunda kalıyor. Kendini satmak zorunda. O iş bu iş vermediği zaman biz hırsızlık yapamayız. Kimsenin haram parasında gözümüz yok. Helalinden kazanmak istiyoruz ama işte Türkiye’de böyle bir şey yok hep dışlanıyoruz (K-2).

Konya örneği üzerinden, kuirlerin biraraya gelinen mekânlar açısından durumlarına bakıldığında, bireyler Diyarbakır’dakine benzer bir biçimde, belirli kuir mekânların olmadığı üstünde sıklıkla durmaktadırlar. Kapalı ve gizli kalmalarının yanında bir araya geldikleri mekânlarda bulunan diğer kişilere açık vermeleri onları olumsuz etkileyebilecek sonuçları doğurabilir. Bir araya

gelinebilecek, sosyalleşebileceğ, çeşitli bağların kurulabileceği spesifik mekânların da olmayışı, kuir bireyleri farklı olasılıklar, farklı projeler hakkında düşünmeye iter. Bir katılımcım mekânlarda karşılaştıkları durumları ve kendilerine ait oda niteliği taşıyabilecek mekânlara duydukları özlemi bana aktarmıştı:

Genel olarak Konya'da eşcinsellerin toplanabileceği bir mekân yok. Bir mekânımız yok yani. Parklar da yok. Ya Konya'da, eşcinsellere özel. Hamamlar genel olarak bilinmiyor işte, çok nadir. Bizim düşüncemiz şuydu, her zaman, konuşuyorduk. Konya'daki bütün eşcinsellerle birlik, beraberlik olabilmek. Herkesin, özellikle kendisini gizleyen arkadaşlarımızın açılması. Ben şu anda tanıyorum ama kendini tam tanımıyorum. İşte Facebook'tan falan, görüyoruz. İşte arkadaşlarımız anlatıyor. Duyuyoruz. Her zaman şunu diyorum hep bir araya gelsek, işte bizim oturacağımız alanlar olsa, herkesin bizi anlayışla karşılayabileceği bir yer olsa, orda toplanabilirsek, ayda bir gün buluşsak, birbirimizi tanışsak orda, kaynaşsak, birbirimizi tanışsak, dertleşsek, daha güzel bir şeyler olabilir. Her zaman bunu istiyorum ama tabi Konya'da böyle bir mekân olmadığı için, birbirimizi bulamıyoruz. Konya büyük bir yer olduğu için, Kendimizi gizlemek zorunda kalıyoruz tabi. Dışarıdaki mekânlara oturduğun zaman, dikkat ediyorsun hareketlerine, konuşmana, tavırlarına. Çünkü dikkat etmek zorundasın. Mekân dışı da edilebiliyorsun. İşte, mekânda oturan insanlar rahatsız oluyor, şikâyet ediyorlar. Mekândan dışlanıyorsun ilk etapta. Cafeden veya herhangi bir restoranttan vesaire. İşte konuşmandan, oturmandan dolayı. Biraz daha rahat hissediyorsun kendini. Arkadaşlarınla berabersin, arkadaşlarınla uyum sağlıyorsun. Ama bu diğer insanların yani heteroseksüel insanların, onların dikkatini çektiği için sevmiyorlar bu tür hareketleri ve mekân sahipleri, biz rahatsızız, bunların çıkmasını istiyoruz dedikleri zaman biz dışarıya çıkartıyoruz. Bunlar bizi psikolojikman çok etkiliyor. Konya'da çok aşırı derecede baskı, bir ötekileştirme var bizim için. Bunlar hep bizi rahatsız eden şeyler yani (K-3).

Konya'da bir araya gelinebilecek özgür mekânların olmaması, kuir bireyler açısından ciddi bir problem olarak anlaşılmakta ve bunun ihtiyacı onlar tarafından sürekli hissedilmektedir. Güvenli mekânlar, kendilerini hiçbir baskı hissetmeden serbest bir biçimde var edebilecekleri yerlerin arayışı önem taşımaktadır. Bireylerin kendi yalnızlıklarıyla, kendi farklılıklarıyla, kendi kırılğanlıklarıyla mücadele etmeleri hususunda, bunun yanı sıra, aralarında belirli ağları ve ilişkileri kurmaları ve bu kurulan ağlar ve ilişkilerin sağladığı dinamiklikle politik bir var olma mücadelesi kamusal alanda başlatmak ve

sürdürmek açısından özgür mekânların önemi yadsımak mümkün değil gibi gözüküyor:

Konya’da eşcinsellerin toplanması için bir mekân olması gerekir. Parklar çok sıkıntılı. Bilmiyorum yani, oturuyorsunuz, normali de var, geyi de var. Eşcinselliği de var ama şimdi parkta yürüdüğünüz zaman bir insan size orada direk laf atıyor. İşte top gibi yürüyorsun. Ne biçim erkeksiniz dediği zaman zorumuza gidiyor ve bir şekilde kendimizi o ortamlardan uzaklaştırmaya çalışıyoruz. Daha çok kapalı alanlarda oturup, oturmak istiyoruz. Sosyalleştığımız yerler, cafeler, gezmek, sinemaya gidiyoruz toplanıyoruz arkadaşlarımızda geçen hafta toplandık (K-2).

Maruz kalınan bütün negatifliklere karşın kuirler yine de Diyarbakır örneğinde de görüldüğü gibi bir araya gelmek için farklı mekânların seyrine dalmakta, deneme, yanılma yoluyla güvenli ve güvensiz mekân ayrımını yapmaya çalışmaktadırlar. Ayrıca bu mekân arayışlarının sonucunda bazı mekânları değiştirip, dönüştürmek, bir parçada olsa kendilerinin kılmak ve mekânları “kuirleştirmek” için çaba harcamaktadırlar:

Şimdi mekân sahipleri şöyle veya garsonların şu an gittiğimiz herhangi bir cafede, çünkü cafeler o kadar liberal yerler ki, yani demokrat, güzel, böyle hoşgörülü cafeler. Bu tür cafeler, yani çalışanlarıyla da, işvereniyle de, hiçbir şekilde biz insanları yani, biz LGBT bireylerini yargılayacak kişiler değiller. Mesela biz geçen Pazar günü arkadaşlarla sinemaya gittik. Sinemadan sonra C cafe’ye gittik. C’den çıkıp Z’ye gittik. Ondan çıkıp yemek yediğimiz bir restaurant vardı ki oranın garsonları ne kadar biraz şey baksalar da, hiçbir şey diyemiyorlar. Sonuçta, onlar kendi şeylerinde, çünkü patronları çok şey bir insandır böyle, hoşgörü seven bir insandır. Bey Restaurant, yani yemek yemeye sürekli oraya gideriz. Bu tür şeyler yani. Gittiğimiz cafeleri biz kendimiz seçtiğimiz için, ona göre çalışanların ve işverenlerin yaklaşımı bize belli yani. İstemediği herhangi bir cafeye gitsek, muhakkak bir aşağılanma görebiliriz yani. Deneyim sonucu. Mesela bizim burda iki eşcinsel arkadaşımız işte, bahsettiğim biri wine’ı röportajı yapıp da videosu wine yapılan arkadaşımız. Biri de İstanbullu’ydu yanılmıyorsam. Üniversiteye giden arkadaşımız. Bunlar bir cafe açtılar. Belli bir zamandan sonra, orayı işlettiler, işlettiler sonra, devrettiler. Ha ordayken, bütün arkadaşlar hemen hemen ordaydık diyebilirim. Bir aradaydık yani sosyalleşme. Şimdi iyiyim ya kendimi az çok iyi hissediyorum. İnsanların varlığı güç veriyor tabii kesinlikle(K-1).

Konya’daki katılımcılarla görüşmelerimden konuyla ilgili çıkardığım derslerden biri de bütün buluşma ve görüşmelerin son derece gizlilik içerisinde gerçekleşmesi gerekliliği idi. Herhangi bir durumda açık verilmesi ve öz

denetimin ortadan kalkması halinde homofobik şiddetin her boyutuyla karşı karşıya kalınması mümkündür. Bundan dolayıdır ki, bazen kuir bir bireyin işlettiği bir cafe kuir kişiler açısından daha da rahat bir ortam olabileceken, bu kapalılığı ortadan kaldıran ve dolaptan çıkmayı sağlayan bir durum olması sebebiyle ne yazık ki uğranılmayan bir mekân haline de gelebilmektedir:

cafe sahibi arkadaşım var o da trans biridir benim gibi, kendini her türlü halükarda belli ettiği için, artık müşteri gelmez oldu. Esnaf yargıladı. Şunu yaptı, bunu yaptı. Biz ne yaptık? Arkadaşlarla belli bir karar aldık. Arkadaşın cafesine gitmeyecez. Biz onun iyiliği için yapcaz. Onun ekmeğiyle oynamak istemiyoruz (K-1).

Konya'da kentin içinde kuir bireyler için bir araya gelinebilen mekânların azlığının yanında evlerin, kuir bireylerin bir araya gelmesinde önemli bir yeri bulunan, Diyarbakır örneğinde de görüldüğü gibi, neredeyse kamusal alan kavramına daha da yakın duran bir alan olarak, belirli bir öneminin bulunmasıdır. Belki de evler, kuir bireylerin hayatında, cafe, bar, park, hamam gibi yerlerden daha öncelikli ve anlamlı bir yere sahip bulunmaktadır:

Bizim şu an bazen Bosna'da öğrenci evlerinde takıldığımız oluyor. Bazen arkadaşlarla bir araya gelip, Konya'daki diğer cafelerde bir araya geldiğimiz oluyor. Yani daha Pazar günü bizim lubunyalarla güzel, hani "gullüm" ortamı bayağı bir hoştu yani. Yani bir araya gelebiliyoruz. Ha bir araya geldiğimiz zaman kendimizi direk belli ediyoruz. Çünkü gey arkadaşlarımız oturuyor. Konuşmalarından, hal ve hareketlerinden kendini belli ediyor. Lezbiyen aktif, Butch olanlar, benim gibi trans olanlar, oturup kendisini belli ediyorlar. Onlar geyler erkek muhabbeti yapar. Biz de oturup karı kız muhabbeti yaparız. Hani bu şekilde, karı kız biraz şey bir deyim ama demek istediğimi anladınız. Kadın muhabbeti evet (K-1).

Evler, aynı zamanda en mahrem, en özel ilişkilerin yaşandığı, belirli cinselliklerin de yaşandığı, konumlar olması sebebiyle insanın üzerinde izleri derin ve farklı anlamlara sahip mekânlardır. Dolayısıyla kuir anlatılarda iki kent üzerinden konuşursak evin önemli bir yeri vardır. Bunda kuşkusuz heteronormativitenin denetim ve uygulamalarının kamusal alanlardaki baskınlığı ve kamusal alandaki bu hegemonyanın Biricik'in (2013:190) de altını çizdiği üzere kuir bireylerin ev içi mekânla sınırlandırılmasının garanti altına alınması fikri yatmaktadır. Konya'daki görüşme gerçekleştirdiğim bir katılımcının söyledikleri de bunu doğrular nitelikteydi:

Bizler genelde ev mekânlarında yaşadık cinselliklerimizi. Biz seks işçisi olmadığımız için genelde karşılıklı duygular hissedip, uzun süreli birliktelikler olduğu için, hani duygusal olduğu için, biz genelde bekâr evlerinde, beraber yaşama ya da işte iki tarafta müsait değilse ev tutmaya, apart otel tutulup hafta sonlarını beraber geçirdiğimiz zamanlar oluyor genelde. Merkezde, Bosna tarafında daha çok yaygın apartlar otel, günlük daireler, stüdyo daireler vesaire. Buraları tercih ediyoruz genelde (K-3).

Bu bağlamda kuirler, aslında, belirli şeyleri yaşayıp, paylaşmak için kamusal alandan sürgün edilip, evlere hapsolmuş durumdadır. Bu hapis oluş, nerdeyse evin yegâne özgür mekân olarak, bir sığınak olarak algılanmasına yardım etmiştir. Güvenli bir mekân ve içinde mümkün olduğu ölçüde bütün maskelerinden arınabileceğimiz, başka şahıslarla, maskelerini indirmiş diğerleriyle sırların paylaşıldığı ve mahrem ilişkiler içerisinde bulunabileceğimiz bir mekân olarak ev kuir anlatılarda Diyarbakır ve Konya örnekleri üzerinden hareketle önemli bir konum olarak durmaktadır. Görüşme yaptığım kişilerden biri ev dışında yaşanabilecek mahrem ilişkilerin zorluklarından ve açmazlarından bahsederek evin kendileri için ne denli önemli olduğunu anlatmıştır:

Cinselliği genelde ev ortamında yaşıyoruz. Başka hiçbir şey yok. Araba içerisinde Konya içinde olduğumuz için olmuyor. Bir bayan bir erkek olsa sıkıntı olmaz ama iki erkek bir arada duruyor ve orada, araba park halindeyse sıkıntı oluyor. Çevredeki insanlar sürekli bakıyo. Hiçbir şekilde olmuyo. Uzak mekânlar, Konya dışında var bazı yerler ama oralara da bizler gitmek istemiyoruz. Hani karşınızda ilk tanıştığınız kişilerle oralara gidemezsiniz. Çünkü önce oturup sohbet edip güvenmeniz gerekiyo. Bir mekânda bir çay içip birkaç defa oturmanız gerekiyo. Bi de karşı tarafın ne olacağı belli olmuyo. Kimileri çıkarıcı olduğu için, güvenemiyoruz. Güvenmediğimiz için de gitmek istemiyoruz (K-2).

Konya’da evler gibi, mahrem kişileri sürdürme olanağına sahip mekânlar gibi görünen oteller gibi yerlerde, görüştüğüm kişilerin söylediği ışığında; duygusal, mahrem ilişkileri yaşamanın ve sürdürmenin zaten ihtimal dışı olduğu konusunda uyarıldım. Bu bağlamda Konya’daki katılımcının verdiği bilgiler çok değerliydi ve beni yeniden “homososyal/homoseksüel” dikotomisi çerçevesinde ve homososyalliğin hudutlarıyla ilgili düşünmeye sevk etmişti. Heteronormativite açısından, homososyalliğin vuku bulduğu belirli mekânlar vardı ve olmalıydı.

Ama bu mekân, iki hemcinsin aynı odada kaldığı bir otel odası olmamalıydı. En azından heteronormativite ve muhafazakâr ideolojinin kendi kurduğu Konya gibi bir şehirde bu durum böyleydi:

Konya'da, zaten herhangi bir otele gidip iki erkek yan yana giremezsiniz. Ayrı odalar tutulması gerekiyor. Bilmiyorum o artık kurulmuş bir şey midir? Ya da, otel sahiplerinin... Konya daha çok Mevlana şehri olarak biliniyo ya, yani benim daha önceden bir asker arkadaşım gelmişti. Yani ziyaret için. Normal yani heteroseksüel bir insan benim de eşcinsel olduğumu bilmiyor. Ben onu evim müsait olmadığı için otele götürmüştüm. İki yataklı bir oda istemiştik biz. Bize vermediler iki yataklı oda. Yani ayrı odalar verebiliyoruz, iki yataklı bir odayı iki erkeğe veremiyoruz dediler. Ben neden dedim. Otelimizin şeyine aykırı dediler. Prensiplerine aykırı bir durum olduğu için kabul etmiyoruz dediler. Ayrı odalar tutmak zorunda kaldık. Dışarda gezdik, dolaştık ama yatmaya geldiğimiz zaman, ayrılmak zorunda kalmıştık (K-3).

Bazı mekân sahipleri, ticari mantıkla düşünerek, bazı müşterilerden daha da fazla para alabilme ihtimalini de düşünerek, bir katılımcımın ifadesiyle “kuir bireylerin zaaflarından”- ki o zaaf hem cinsini arzulamaktı- yararlanarak ilk bakışta kabul etmez görünerek, sonrasında onların fazladan paralarını alarak, onları sömürerek mekânda durmalarına razı gelmektedirler. Burada esasında muhafazakâr ideolojinin ‘asli’ ilkelerinin ve heteronormatif değerlerin askıya alınarak kâr mantığıyla hareket edildiğini ve kapitalin her şeyi askıya alabilecek bir boyutu olduğunu da hesaba katmak zorundayız. Paraya dönüştürülebilecek herhangi bir şeyi kaybetmemek bu kâr güdüsünün göstergelerinden biridir. Bu, ikiye bölünmüş değerler ve ahlak anlayışının önemli görünüşlerinden birini teşkil eder. Öte yandan bu örnekler, homofobik şiddetin ekonomik boyutunu gözler önüne sermektedir. Bir anlatıcım bu konuyla ilgili bana bilgi vermişti:

Burda otellerde de iki erkek aynı odada olamıyor. Çünkü karşılar oteldeki, istemiyorlar eşcinselli felan olarak düşünüyorlardır. Bazı oteller de zaten anladığı için iki kişiyi aynı odaya koymak istemiyorlar. Neden? Biz parayı fazla verdiğimiz zaman kabul ediyorlar. Bi de bu var bizi kullanıyorlar. Daha çok paramızı almak istiyorlar. Zayıf yönümüzden faydalanmak istiyorlar. Bazı mekânlarda böyle aynı şekilde. Bir mekân bizi anladığı zaman, bu başımıza geldi. Toplu oturuyorduk. Mekân sahibi anlamıştı. Ordaki çalışan garsona demiş ki, bunlar eşcinsel olduğu için, bunlara sürekli bir şeyler verin. İşte hesabı çok gösterin felan dedikleri için, diğer insanlara gelen hesaba bizim hesabımız arasında iki kat fark oluyor. Yani bizim zayıf yönümüzden faydalanıyorlar (K-2).

5. 4.ENGELLENMELER VE DİRENİŞLER (HEPİMİZ TEHLİKEDEYİZ)¹³⁸

Kuir olmak mevcut cinsiyet rejimine muhalif bir tutum içerisinde olmak anlamını taşıdığı için, her türlü engellemeyle ve her türlü şiddetle karşı karşıya kalmak demek olduğunu sıklıkla yineliyoruz. Diyarbakır'da yaşayan bir aktivist katılımcım, geçişini tamamlamış trans kadın ve iki önemli LGBTİ örgütlenmesinin birinde yer aldığı için Diyarbakır, hareket ve aktivizm hakkında önemli bilgilere sahipti ve kentte kuirlere karşı yaşanan nefret durumundan o da samimi bir biçimde bahsetmekteydi:

Diyarbakır'da toplumun genelinde olduğu gibi, her ne kadar müşteri olarak koyunlarına girseler de özelliklere translara karşı bir nefret var. Gerçi bu nefret geylelere karşı da var. Erk zihniyet translar ve geyleler için bir tehlike oluşturuyor (D-4).

Her boyuttaki engellemeler ve her boyuttaki homofobik şiddete karşı, kuir bireylerin bir araya gelmesi ve örgütlenmeleri can yakıcı bir öneme sahip. Ama ne yazık ki ülkenin mevcut baskın muhafazakâr politik tutumu, ciddi sol muhalefetin çeşitli nedenlerle oluşamaması ve muhalif hareketlerin bir araya gelmesinde yaşanan olumsuzluk ve açmazlar, kuir örgütlenmeyi daha da güçleştiriyor. İstanbul, Ankara ve İzmir gibi kentlerin dışında örgütlenme çabaları, bu nedenle takdire değer bir önem taşıyor. Tabii ki taşrada örgütlenmek zor bir iş ama buna çabalamak, muhalifliğin ve hak arayışının, bir arada yaşama kültürünün anlamlı simgelerinden. Alan çalışması gerçekleştirdiğim ve bu doğrultuda görüşmeler yaptığım her iki ilde de örgütlenme çabasının ciddi engellerle karşı karşıya olduğunu gördüm. Konya'da ancak bazı kişisel girişimler var ama bunun ötesine geçilebilmiş değil. Diyarbakır'da ise bir muhalefet ortamı var, bunun getirilerinden biri de toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine dair eleştirel bir sesin yükselmesi, kadın örgütlenmesinin varlığı. Bu varlık, eşcinsel örgütlenmelerin de en azından ilk nüvelerini

¹³⁸ "Hepimiz Tehlikedeyiz" başlığı 20.yüzyılın önemli kuir figürlerinden biri olan, film yönetmeni,yazar ve düşünür Pier Paolo Pasolini'nin (1992) öldürülmeden önce verdiği son röportajdan alınmıştır.Heteronormativiteye ve onun kültürel görünümüne etkili bir karşı duruş içerisinde eserler ortaya koyan Pasolini mevcut dünya koşulları içerisinde herkesin tehlike altında olduğunu belirtiyordu ve bu mülakatta mülakatı gerçekleştiren kişiye "İşte her şeyin anlamı..Sen ,şimdi seni kimin öldürmeyi planladığını bile bilmiyorsun.Bu adı ver istersen :Hepimiz Tehlikedeyiz" der. Kuir bireylerin yaşadıkları olumsuzluklar ve engellenmeler bağlamında, bulguların ilgili kısmını çözümlmek için bu mülakat bana ilham veren şeylerden birini oluşturmuştur.

oluşturmaya destek olmuş. Diyarbakır'da, 2000'li yılların başından itibaren farklı adlar ve örgütlenme çatısı altında kuir öznelerin hareketliliğine tanık olunmuş. Ne ki örgütlülük anlamında kuir şemsiyenin altında yer alan, bütün bireylere ulaşılmaya gayret edilmekle birlikte geylelerin ağırlığını gözlemlemek mümkündür. Kamusal alanda görünürlükleri, açılmaları ve etkilerinin fazla olması harekette belirleyici etmenler gibi durmaktadır. Bir katılımcım bu durumu ve olası nedenlerini bana şöyle anlatmıştır:

Örgütlülük anlamında, geylelerin sayısı daha fazla. Ama bu geylelerin aynı zamanda erkek olmasından kaynaklı. Eşcinsel erkeklerin kendilerine açılmalarını biliyoruz. Kamusal alanda görünürlükleri var. Ve bu rahat ifade etmeleri, bu görünürlüğü yakalamalarından ötürü, daha fazla şiddete maruz kaldıklarını söylemek mümkün... Eşcinsel erkeklerin aileleri tarafından bu kadar rahatsız edilmelerinin baskı altında tutulmalarının sebebi orda burada göt verdiklerinin düşünülüyor olması. Para karşılığı ya da değil, eşcinsel erkeklik bu çerçevede bakıldığında ayrımcılığa daha çok maruz kalmakta (D-1).

Diğer bir aktivistle yaptığım görüşmede bana Diyarbakır'da aktivizm maceralarını ve bu çerçevede yaptıkları çalışmalarını anlattı. Bölgedeki aktivizm süreci anlatması sebebiyle uzun olarak alıntılıyorum:

Şöyle ki iki yılda 205 kişiye ulaştık biz. Bölgesel konuşuyorum. On10 ilde çalışma yürüttük biz. Telefonlar üzeri ya da işte sosyal medya üzeri, gerçekten ciddi ulaşım oldu. Bi de şöyle bir şey var yani, her şehrin tanınmış veya aktivizm hayatında olan ya da işte, anneler vardı. Bir şekil bize gerçekten ulaşanlar oldu. Açık olmayan zaten şurada da görürsün. Hiçbir şekilde kendi kendine açılmamış bireyin bile, ne şekilde açılabilirdiğini biraz hikâyeleştirmeye çalıştık. Bireyin kendisinin yazılmış, ulaşılıyo yani, bir şekilde ulaşılıyor. Kamer üzeri bize ulaşanlar oldu. Mesela biz Batman'da ya da Mardin'de işte farkındalık çalışmaları yürütürken, Kamer aracılığıyla ulaştığımız kişiler oldu. Tabii ki az önce dediğim gibi telefon veya sosyal medya üzeri ulaşan var. Arkadaşım, x'den çok ulaşan var. Çünkü X 7 yıldır aktivizm hayatında. Bi de, bizim tanıdığımız, LGBT aktivizm hayatında olmayıp veya herhangi bir kuruma bağlı olmayıp ama tabii ki çevresi geniş olan LGBT'lileri de biliyoruz. Şey olarak, kişi hiç kendine açık değil diyelim, birlikte olduğu kişi, mutlaka konu geçiyordur bir şekilde, yani geçiyor. O anlamda ulaşılıyor. "Hebun 21-22 yıllık LGBT örgütlenmesi içerisinde, bir nefret cinayetinin zanlılarına, R.Ç. cinayetinin zanlılarına müebbet hapis vererek tarihinde bir ilki gerçekleştirdi ki ben gerçekten, bunun çok kutsal ve değerli olduğunu düşünüyorum. "Biz daha çok açıklardan çok gizlilerle, kimliği kapalı insanlarla ve zaten hiçbir şekilde, ne kimlik bilgisi ne yaş bilgisi, ne konum, adres

bilgisi kimsenin eline ulaşamaz. Bizim her zaman arşiv dosyalarımızda bu bilgiler saklı olur ve birey hak ihlaline uğrarsa, onu gerekli mekanizmalara yönlendiriyoruz burda. Diyarbakır'da da güvenebileceğiniz yerler maalesef çok az. Çünkü bu ataerkil yapıdan kaynaklı herkes birbirinin akrabası bilmem dedikodu falan, cart curt oluyo. Bu yüzden, yüzde yüz güvenebileceğimiz kurumlar, kişiler, bireylerle temasa geçiyoruz burada. Gizli ve kapalı insanların bize ulaşması bizi mutlu ediyö. Çünkü onlar, onların sesi olduğumuzu düşünüyöruz. Onlar bize ulaşıyorlar zaten. Mesela, bazen böyle çok acıklı mailler de alıyoruz. Bazen böyle çok mutlu çok sevinçli şeyleri de bizimle paylaşıyorlar insanlar. Bazen yurtdışından bir yazı işte Kürtlere şöyle yapılsın böyle yapılsın. Bazen hakaret, bazen Amerikan piçleri diyorlar, bazen İsrail tohumları diyorlar bize. Genelde yok Kürtleri yanlış tanıtıyorsunuz. Kürtlerden (bizden) böyle şey çıkmaz bilmem ne cart curt. Yani böyle bir algı yok. Dünyanın hiçbir yerinde yok. Elin Afrikalısı o da Ortadoğulu o demiyo benden çıkmaz kardeşim. Yani bu tabii ki Kürtlere özgü bir şey de değil biz de de var Balkanlarda da var. A bizde falan çıkmaz. Çıkıyor işte öyle bir kafa yok yani. İnsanın olduğu her yerde LGBT vardır. Bu kadar basit. Hatta hayvanın olduğu yerde de vardır yani. Hayvanlar arasında da var eşcinsellik ve transseksüellik durumu. Bu yüzden şey değil yani bir kıstas, değil mi tabi biz de bunları çok genelde capslerini alıp tartışıyoruz. Bu arkadaşlar ne demek istemiş burada toplantılarımızda. Gündemi takip etme ve değerlendirme toplantılarımız oluyor bizim. İşte topladığımız haberleri, yazıları mercek altına alıyoruz. Bazen eğleniyoruz. Bazen çok ciddi tavır takınıyoruz ya da bazen oradan bir ton çözüm çıkarıyoruz (D-5).

Homofobi ve patriarkayla birlikte işleyen heteronormative, sapkın olarak nitelendirilen ve toplumsal bağlamda patolojik konumda görülen kişilerin mevcudiyetlerinin ortadan kaldırılması, düzenin işleyişini sürdürmesi ve yarına kalması açısından elzemdir. Bu doğrultuda onlara yönelik şiddet, yapının sekteye uğramaması için gereklidir ve şiddet olarak görülmez. Butler, heteroseksüel matris olarak tanımladığı simetrik olarak örgütlenmiş toplumsal cinsiyet sistemi analizinde, erkeğin erkeksi/erkek gibi-kadınısı/kadın gibi ve heteroseksüel olarak kurguladığını vurgular. Butler'a, bu sisteme uygun davranmayan her türlü toplumsal cinsiyet ve cinsel performans gösteren öznenin, heteroseksüel iktidar karşısında nesneleştirildiğine ve sistemin devamlılığını sağlanabilmesi için sistem dışına itildiğine, ötekileştirildiğine, cezalandırıldığına ve gerektiğinde yok edilmeye çalışıldığına dikkat çeker (Butler 2008).

Diyarbakır'da aktivist olan bir katılımcım yaşanan homofobik şiddetle ilgili genel bir değerlendirme yapmakta ve yaşanan sıkıntıları Diyarbakır yerinde bireylerin durumuyla ilgili bana genel bilgi vermekteydi:

Aslında ben pek öyle LGBT ayırtmıyorum ama özel olarak gey erkekler üzerine konuştuğumuz için tabii ki hepimiz şiddet yaşıyoruz. Hani biz mesela aynı evde yaşadığımız için, evden atıldık. Etik gelmediği için ev sahibimize. Sürekli bizi taciz etti. Bu evden çıkmamız için her şeyi yaptı yani. Şiddet var. Şiddet öyle görünür olduğun süre içerisinde şiddette de bir artış söz konusu oluyor. Yani birey görünürse ya da biliniyorsa tabii ki şiddet de artıyor beraberinde. Ama kapalı yaşıyorsan tamamıyla fiziksel şiddete maruz kalmıyorsun bu defa psikolojik şiddet devreye giriyor. Çünkü senin yanında mesela işte ekranlarda çıkan işte bir adam, LGBT bireye her türlü küfrü savurabiliyor ya da zaten küfürler baştan sona cinsiyetçi ve bunlar senin daha çok eşcinsel kimliği üzerinden, dediğim gibi görünür olma ve olmama durumu. Ama tabii görünür olduğunda, fiziksel şiddet, cinsel şiddet, psikolojik şiddet veya sözel şiddet artıyor ama tabii diğer şiddete psikolojik şiddete maruz kalıyorsun o da kötü bir şiddet türü, benim için kötü (D-5).

Bu bağlamda Diyarbakır'da bir katılımcım homofobik şiddete dayalı olarak yaşadığı bir deneyimi bana şöyle aktarmıştı. Agamben'in (2001) "homosacer" konseptini bu aktarılan deneyimlerle daha net paralellikler kurabiliriz. Topluluğun kendi varlığını sürdürmesi için kurbana duyduğu ihtiyaç ve bu bağlamda kuirler bağlantı kurulabilecek noktalarıdır:

İki hafta önce akşam saatlerinde, bir arkadaşla feminen bir arkadaş filan, yolda yürürken, şey diyorlardı işte, siz ibnesiniz, geysiniz bu dünyada yeriniz yok, sizi öldürecez falan deyip, üstümüze saldırdılar. Biz zorla arabaya binip ordan kaçtık. Mekân olarak Koşuyolu taraflarında. Sadece o değil hani sürekli böyle hani nasıl diyeyim, işte mesela bir çanta takarsın, hani toplumda çanta genel itibarıyla kadınların şeyidir diye böyle, bakıyorlar işte arkadan laf falan atıyorlar. A oğlanlar geldi falan, işte öyle sürekli bir homofobi var. Eskiden hani kendini kabul etmediğin dönemlerde, bana birisi ibne deseydi onu çok atardım. Böyle hani dert haline getirirdim. Ama şu an o kabullenme dönemi geçtikten sonra, hani artık o bana ibne demiş dememiş ne fark eder diye düşünüyorsun. Sonuçta seni tanımayan etmeyen bir insan sana öyle bir şey söylemesi seni ne kadar etkileyecek. O derece biraz sorunlu bir yerde yaşıyoruz evet ama homofobi her yerde. Homofobiyi sırf Doğu- Batı diye ayırmamak lazım. Her yerde homofobi var. İşte biz de homofobiyi yenmek için uğraşıyoruz. Direne direne kazanacağız yani (D-2).

Diyarbakır sahasında bir katılımcım, bana trajik deneyimini aktardı. Bu trajik deneyimin gösterdiği en önemli nokta kuir bireylerin kırılabilirliği. Bu kişi, okul

çağında kendini keşfetmiş, kabullenmiş ve barışmıştı ama diğerlerinin ona ve beraberindeki arkadaşlarına karşı tutumları hep homofobik bir şiddet içermişti ve homosacer (kutsal insan) nosyonu gözlemlenmekteydi:

13 yaşında Diyarbakır'da birkaç eşcinsel arkadaşım ile tanıştım. Onlarla birlikte bayağı bir sorunlar yaşadık. Şiddet gördük, laf işittik. Tacize uğradık falan. Ne diyodular, katliniz helaldir. Erkek değilsiniz, falan filan, ibne, top falan filan işte. Ondan sonra Diyarbakır'ın belli bir kısmından şiddet gördük. On gözlü köprüden atılarak, her iki kaşım patladı. Çırılçıplak bir vaziyette. Dağ kapının ordaki, on gözlü köprüden çırılçıplak bir vaziyette. Ben ve iki arkadaşım olmak üzere atıldık. Kaşlarım patladı. O zaman, 15-16 yaşlarındaydı. Ben 13-14 yaşında Diyarbakır'da şiddet görüyorduk açıkçası dışarı çıktığımızda, sokak bekçisinden bile dayak yiyorduk yani. Laf atılıyordu. Tacize uğruyorduk. Dayak yiyorduk. Yani hastanelik oluyorduk. Kolumuz kırılıyor, bacağımız kırılıyor, morarıyoruz. Burnumuzdan kanatıyordu. Biz, telefon kablolarına bağlanıp şiddet gördük. Biz silahlı çatışmalarda şiddet gördük. Biz kırklar dağına çıkartılıp çırılçıplak vaziyette dayak yedik. Üstümüze tuz döküldüğü günleri hatırlıyoruz hepimiz. Biz Diyarbakırda on onbeş eşcinseldik. On beş arkadaşlık. Ne zamandı yedi yıl önce diyelim. 2007-2006 yıllarındaydık. O zamanlar, laf, şiddet, dövülüyorduk. Laf olarak, kız oğlan, ibne, göt veren, erkeklerin yüz karası, sen erkek değilsin, katlin helaldir falan filan bir ton şey. Akla gelmeyecek affedersin ananı, bacını, dedeni, neneni, hepimizi, yedi kuşağımızı gözümüzün önüne getiriyodular. Ama neydi kulak arkası edip yolumuza devam ediyorduk, nedir yolumuza devam ettiğimizde de durmuyodular. Sanki babalarını öldürmüşüz gibi, tak arkadan yapıştırıp zaten tak yüzüstü yere düşüyoruz ve yani ne kadar erkeksi görünsek de, bir bayan gücüne sahip insanlarız. Bir de üç dört kişinin bize saldırması, bizi çöktürüyordu. Çevredeki insanların seks işçiliği yaptığımız dönemlerde, affedersiniz müşterimiz sanıp arabalarına bindiğimiz insanlar tarafından. O yüzden arkadaşlarımızı hep uyarıyoruz bak biz gördük siz görmeyin. Diyarbakır'da ben o zamanlar seks işçiliği yapıyordum küçük yaşta. Diyarbakır'da B parkındaydı o zamanlar. On iki arkadaş falandık. İki gruba ayrılmıştık. Yani arabalar duruyodu falan. İzmir'deki gibi yani. O arabalar bindim mesela tehdit aldık. Dayak yedik. Çünkü tanımıyoruz arabanın içindekini, olabilecek her şey, o zamanlar küçüktük ve bize akıl veren yoktu ve sadece biz eşcinseldik. Ama şu an çok eşcinsel olduğu için, birbirimizi uyarabiliyoruz (D-8).

Aileden şiddet görmek sıklıkla görülen, yaşanan durumlardan birini oluşturmaktadır. Diyarbakır örneğinde aile heteronormatif düzen ve cinsiyet rejimi açısından önemli yerini sürdürmeye devam etmekte. Aynı katılımcımın anlatımı bunu ayrıntılandırmaktaydı:

Ailemden şiddet gördüm. Diyarbakır fakülte hastanesinde bir hafta yoğun bakımda kaldım. Namus cinayetleri bence ailenin, bir anlık tepkisi diyeyim. Ya da hiç kimse evlat acısı çekmeyi istemez, ya da bir evladına kıymayı istemez. O anda ya biri bir kelime söylemiştir veya karşı taraf mesela ben, babama o anda ben eşcinselim dediğimde veya bir erkekten hoşlanıyorum dediğimde, o anki cinnet geçirme, o anki şaşkınlıkla yapılan bir hatadır bence ya da aile döver, kızar, evden çıkartmaz ama bence, hiçbir aile istemez evlat acısı çekmeyi. Kafama silah dayandı. Ama geri çekildi. Çünkü o silah bana sıkıldıktan 2 dakika sonra babam başına sıkacaktı. Çünkü o acıyı kaldıramazdı. Ve çok şanslı olduğum farkındayım (D-8).

Bu şiddet hikâyesinde bize tanıdık gelecek tarzda, heteronormativite, homofobi ve patriarkayla biçimlenmiş bir biçimde Kutsal Aile ideolojisi karşımıza çıkar ve idrak edilemez cinsel yönelim ve cinsellik ortadan kaldırılması gereken unsurlar niteliğindedir. Katılımcının kader kavrayışı da tanıdık gelen bir algılayış tarzıdır. Bütün bunlara rağmen dikkat çekici olan noktalardan biri hak mücadelesi sürdürülmesi için gösterilen çabadaki kararlılığın önemsenmesidir:

Bizim aileye yakışmaz. Bizim ailede olmaz. Hani amcanın, babanın dayının, abinin başını öne eğme, kelimeleri var. Hani bu sadece Doğuda değil. Batıda da olan bir şey yani. Hiçbir aile istemez, oğlunun veya kızının eşcinsel olmasını. Ama alışıcaklar yani. Ya zorla ya hoşlukla, ya çok can vericez ya da hiç can vermiycez ama başarıcak yani. Hani şu an hepimiz bir ölüm tehlikesi içerisindeyiz. Hepimizin gözü kara şu an. Hepimiz dışarıdaki tek kurşuna göğüslerini açmış arkadaşlarız. Femineni de, masküleni de. Belli edeni de etmeyen de. Gizlisi de açığı da hepimiz dışarıdan gelecek kurşuna göğsümüzü açmış insanlarız. Öyle bir korku yok. Yaratan Allah alan da Allah ne yazıyorsa onu yaşıycaz yani. Demek benim kaderimde bu var, bunları yaşıyorum (D-8).

Aileler tarafından psikologa veya psikiyatriste yollanmak ve onlardan medet ummak belki de sıklıkla rastlanılan homofobik şiddetin görünüşlerinden birini oluşturmaktadır:

Bir psikolojik nedenim yok veya bir psikiyatriste gitmedim. Sadece, gittiğim tek şey, İzmir'den geldikten sonra, ailemin hastaneye gitme arzusu, hem Dicle'de hem de bir akrabamız vardı, araştırmadaydı o da, geldi bizim eve, sadece söylediğim tek şey içeri girdiğimde, şikâyetim eşcinselim dedim. Hemen ailemi çağırdı, kapıda annem ve babamı doktorun söylediği kelime hani, eşcinsellik tıbben de belirlendi bir psikolojik bozulma veya bir hastalık değildir diye. Bunu

söyledikten sonra çıktık ve ailemin bakış açısı bayağı bir değişti yani. Hani bir doktorun da bunu söylemesi onları etkiledi. Dönüp dediler ki hani, yanlış anlamışız. Özür amaçlı, gönül alma amaçlı şekilleri falan. Ondan sonra bir sorun çıkmadı yani. İyi ki, o doktor öyle söylemiş diye dua ediyorum. Çünkü belki tam tersini söylerdi. Psikolojisi bozuk hani var böyle doktorlarımızda psikolojisi bozuk. Kendi parası için seans yapalım diyen doktorlarımız da var. Hani bunu söylemiş olsaydı biraz daha zorlanacaktım. Ama direk bir hastalık olmadığını, psikolojik bozulma olmadığını söylediği için, hani hem şanslı hem de mutlu oldum yani (D-6).

Kuir bireylerin, Diyarbakır'da karşılaştığı sıkıntılar ve homofobik şiddetin tezahürlerinden biri de şüphesiz, barınma konusunda yaşadıkları sıkıntılardır. Diyarbakır ölçeğinde yaşananları aktivist politika içerisinde yer alan bir katılımcım ayrıntılı bir biçimde aktarmaktaydı:

Barınma çok ciddi anlamda. Hala da böyle barınma konusunda çok ciddi sıkıntı yaşıyorum. Yani, ev sahibi manyak çıkıyor. Emlakçı seni kazıklamaya çalışıyor. Ya da ne bileyim üst komşu saçma sapan bir sebepten gelip senin kapına dayanabiliyo. Bu tarz şeyler yaşadım. Yani ben, şu an dördüncü evimdeyim, düşün 2-3 yıl içinde. Artık taşınmaktan eşyalar telef oldu. Kedim strese giriyor sürekli ev değiştiriyoruz diye. Yani bu durumdan kaynaklı, artık nerde son bulacak en son herhalde paramızı bir kenara biriktirip ev aldığımızda uh be diycez. Ama o da bizim için çok erken şu an. Çok da paralı insanlar değiliz maalesef. Yani barınma çok ciddi bir hak ihlali burada. Diğer şekilde yaşadığımız sıkıntı olarak, başka çok yönlü bir sıkıntı yaşamıyorum. Ama zaman zaman tabi milliyetçi arkadaşların tavrına da şey kalabiliyorum böyle. Maruz kalabiliyorum ama tabii ki, kızamıyorum. Çünkü belirli sebepler var ama yanlış bir dil kullanıldığını düşünüyorum eleştirirken insanları. Yani tek sıkıntım o.onun dışında çok ahım şahım bir sıkıntı yaşadım mı yaşamadım. Çünkü biyolojik bağlamda çok da maskülen bir erkek olduğum için, öyle bir sıkıntı yaşamadım. Yani bilmiyorum ev sahibi adam, bizim gruptaysa anlayabiliyordur belki beni. Ya da ne bileyim batılıym direk kazıklamaya da çalışıyor olabilir. Yani, o kadar çok zihniyet, o kadar çok beyin var ki, herkes bir elin parmağı bir değil. İnsanlar da birbirine çok benzemiyor açıkçası. Yani böyle bir şey de olabilir. Farklı amaçlar da olabilir bilmiyorum(D-6).

Burada konuyla ilgili ayrı bir noktayı vurgulamak gerekirse, yukarıda cafe sahibi olduğunu ve Diyarbakır'daki kuir bireylerin mekânsızlığı sorunsalını büyük ölçüde onların sorumluluğu olduğunu düşünen katılımcımla gerçekleştirdiğim ilginç bir görüşmeyi de burada aktarmak istiyorum. Bu katılımcım bir araya gelen mekânlar sorunsalına benzer bir biçimde, yaşanan olumsuz durumlarda ve maruz kalınan şiddet olaylarında, sorumluluğu aynı zamanda kuir bireylerde

aramaktaydı. Bu katılımcıma göre, onların, yani kuirlerin eylemleri durumun (burada anladığım kadarıyla yeniden onların camp stillerini ve sanal mekânlar üzerinden kurdukları ilişkileri tenkit etmekteydi.) daha da ağırlaşmasına neden olmaktadır. Bu tartışmalı yoruma göre; insanlar gizil olarak hücrelerinde kalmaları durumunda, yaşamlarında herhangi bir problem oluşmayacak ve belki de heteroseksüel çoğunluk onları bir gün kabul edebileceklerdi. Onların o güne değin beklmeleri daha sağlıklı olanıydı. Herşeye karşın kuirleri sanal ortamlarda bekleyen tehlikeleri ve siyasi partilerin kuirlere karşı olan tutumunu vurgulaması çok değerliydi:

Ama geylerimiz işte kahrolsun ki Gabile diye bir site, belli bazı insanlar her türden girebilen insanlar var. Düşürüyorlar polisi olsun, serserisi olsun. Hizbullah diyelim. Düşürüyorlar arkadaşları nedir 16-17 yaşındasınız. Özentilik var biraz. Arkadaşlar para kazanıyo. Her yere gidiyo. Ben de yapayım. Benim neyim eksik diyerekten, gidiyorlar, ahlak polisi basıyor. Yok, bilmem ne oluyo. Sonra derneklere sığınıyorlar. Aman yaman kurtarın ailemiz bilmiyor. R.Ç. davası vardı. Aman bir R.Ç. davası tekrar yaşamayalım diyerekten acındırıyorlar kendilerini. Yapmayın yani arkadaşım şimdi. Aile bakıyo size. Her aile ister ki çocuğunun en iyi olmasını, en şık görünmesini, cebinde para olmasını, elinden geldiği kadar doğu ailesinde bu var.5 milyon da olsa baba kendi cebinden çıkarır oğlunun cebine veya kızının cebine bırakır. Hani, o yüzden ihtiyaçlarının olduğunu sanmıyorum. O yüzden karşıyım. Evet, biraz özentilik, arkadaşlarını çekememe, rahat yaşamak, aman istediğimi elde edeyim, gibisinden. O yüzden karşıyım. Diyarbakır'da çok yaygın. Diyarbakır dediğim gibi bizi, kaldıramıyor yani. Kendimize ait bir semtimiz, bir sokağımız veya bir eğlence mekânımız yok. Onlar olana kadar mecburen kendimizi kasmak zorundayız. Bence şu an, Diyarbakır ve doğu tarafında, eşcinsellerin gidişatı gidişat değil. Çünkü insanlarımız kabullenmeden ve nasıl söyleyeyim, dine bağlı demeyim de, Hizbullahlar ve Hizbullah partileri, doğuda daha baskın, evet Hüdapar gibi, Saadet partisi gibi ondan sonra, Hak partisi gibi, bunlar gibi, partiler doğuda daha baskın, bunlar daha baskın olduğu için, arkadaşlarımızın nasıl söyleyeyim, hani tamam ne kadar bayan olsa bile erkeksi takılmaları daha iyi olacak. o yüzden arkadaşlarımızın, hal ve tavırlarına biraz daha çeki düzen vermeleri gerekir. Ha, yapılır. Git bir ortama otur. Arkadaşlarınla yine espirini yaparsın. Ayol, mayol falan konuşursun ama zamanı ve ortamına göre yapılması gereken şeyler. Ha demiyorum böyle erkek takılsın, bağırslar falan kendilerini böyle nasıl diyeyim sert göstermelerini istemem ama biraz da diksiyonlarına dikkat etsinler. Konuşma tarzlarına, giyinişlerine. Burada feminen arkadaşlarımız bayağı bir var (D-8).

Hiç şüphesiz, egemen iktidarın hegemonyası mutlak değildir. Bununla birlikte, bireyler bu iktidara karşı muhalefet etme ve direnme pratiklerini gündelik yaşamda devreye sokarlar. LeFebvre'nin (1998:26) dediği gibi bu pratiklerle gündelik hayatı değiştirmeye çalışırlar ve De Certau'nun vurguladığı gibi, sıradan insanlar ya da tüketiciler –ki burada vurgumuz kuir öznelerle ilgilidir-, üzerlerinde egemenlerin kurduğu baskıya karşı doğrudan bir mücadele içerisine girmeden, onları, çeşitli “kurnazlıklarla “ içten dönüştürürler ve bunu yürüttükleri çeşitli strateji ve taktikler aracılığıyla başarmaya çalışarak çeşitli dümen oyunlarıyla olumsuzlukları kendi lehlerine çevirmeye çabalarlar. Bu bağlamda Diyarbakır'da yürüttüğüm çalışmada, De Certau'cu anlamda direnme imkânı olarak strateji ve taktiklerle ilgili iki ana mesele önde gelmekteydi. Bunlardan biri farklı bir iletişim sistemi olarak kullanılan dil olarak Lubunca'ydı ve ikinci olarak askerlikle ilgili geliştirilen taktiklerdi.

Gruba ait bir iletişim dizgesi olarak dil ve bu dilin anlaşma aracı olarak kullanılması grubun düşman ötekilere karşı karşı kendilerini farklı bir yerden kurmaları açısından çok önemli bir yere sahiptir. Bu dil sayesinde birbirlerini tanımaları, anlamaları ve kesintiye uğramadan diyalogu sürdürmeleri olanaklı bir hale gelmektedir. Ayrıca şiddetten kurtulmak açısından bu dil temel bir gerekliliktir. Lubunca bu açıdan kuir özneler için bir özgürlük alanı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çoğunluk olarak kullanıyoruz ve kullandığımız söyleniyo. Çünkü işimize yarıyor. Hani mesela biz şey oldu. İşte dedik, şey Onur yürüyüşüne gidecektik. Otobüsteydik sonuçta 22 saatlik yol, konuşcaz ama rahat konuşamıyoruz. Hani otobüste bizim dışımızdan olanlar da var. Ben orda 4 arkadaşım, lubunca konuşuyordum. Hani kimse anlamıyordu. Gayet, rahat konuşabiliyorduk. Hani, bir nevi bu dil faydalı. Dili çevreden de öğreniyorsun hani sonuçta, araştırma içgüdüğü oluyor insanda, araştırıyorsun, hani bulunca merak oluyor ve araştırıp öğreniyorsun. Mesela biz örgütüz. Takıldığımız, birçok başka lubunya arkadaşlarımız da var. Hani Diyarbakır'da yoğun bir eşcinsel sayısı var. Çoğuyla örgüt olduğumuzdan kaynaklı, tanışıklığımız var. Hani işte ondan ötürü, o ondan ötürü, o ondan bir şeyler kapıyo. O ondan bir şeyler kapıyo, öğreniyo. Yani lubunlarla. Mesela ben ilk önce ortama girmeye başladım, lubuncanın ne olduğunu bile bilmezdim. Ama hani zamanla öğreniyorsun. Takılıyoduk işte arkadaşım, işte konuşuyordu ben ne diyorsun falan diyodum. O bana kızıyordu ne zaman öğrenicen sen rahat konuşcaz, yani yeni ortama giren birisi

için sıkıntılı oluyo. Hani sürekli kullanılan bir dil olduğu için, hani bir an önce öğren de kurtulalım rahat konuşalım diyodular (D-2).

Bu heteronormatif düzenek içerisinde askerlik erkeğin hele ki hegemonik erkeğin kurulduğu, inşa edildiği en önemli alanlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda kuirlere yönelik şiddetin öğelerinden biri olarak vurgulanmayı hak eder. Erkek olmak kolay değildir ve bunun en önemli safhalarından birini hiç şüphesiz askerlik oluşturmaktadır. Erkek olan ve erkek olmayıp çürük olan bu aşamada ayrışmakta ve heteronormative buna göre kişileri kategorilendirmektedir. Selek'in (2008:223) de vurguladığı gibi, Türkiye'de askerlik, tüm "sağlıklı" erkekler için yasal bir zorunluluktur ve 20 yaş civarındaki her kişi eğer erkeğe ve "mazereti" yoksa askerlik hizmetini yerine getirmekle yükümlüdür.

Ne var ki erkek olmak kadar çürük olmak da kolay değildir ve çürüğe çıkmak zor bir yolu takip etmek anlamına gelmektedir. Çürüğe çıkmak, pratik olarak şunları gerektirir: Başvuran kişinin yüzü görünür biçimde cinsel ilişki sırasında "pasif" olduğunu kanıtlayan fotoğraflar, askeri hastanelerin cerrahi bölümlerinde uygulanan ve kişinin anal seks ilişkisi yaşayıp yaşamadığını anlamak ve anüs tonusun gerginlik düzeyini ölçmek amacıyla uygulanan rektal muayene; yüzyüze ve birden fazla doktorun gözetiminde bir dakika ile bir saate kadar sürebilen ve birden çok kere tekrarlanabilen görüşmeler; Rorsharch Mürekkep Testi, Minnesota Çok Yönlü Kişilik Testleri (MMPI) gibi kişilik testi uygulamaları. Tüm bu tetkiklere rağmen kişinin psikoseksüel durumu konusunda hekimler ya da hekimlerden oluşan komite karar veremiyorsa, kişi askeri hastanelerin psikiyatri kliniklerinde bir hafta ile üç hafta arasında, bilinen adıyla pembe koğuş bölümlerinde ve çoğunlukla diğer hastalardan ayrı tutularak gözlem altına alınabilmektedir. Kimi zaman yukarıda sayılan tetkik ve delil toplama işlemleri, kişinin "düzeltme" ihtimali göz önünde bulundurularak, üç yıl boyunca (her yıl için ayrı ayrı) istenebilmektedir (Biricik 2008:145-46).¹³⁹ Diyarbakır'da görüştüğüm

¹³⁹Konuyla ilgili Lambda İstanbul'un 2005 yılında 399 eşcinsel ve biseksüel kişiyle gerçekleştirdiği araştırmanın sonuçlarının, rapor sürecinde yaşananlara dair önemli bilgiler içermektedir. Araştırma verilerinin değerlendirilmesine göre, raporla ilgili konuşan 27 eşcinsel/biseksüel erkeğin altısının rapor almak için başvurdukları askerlik şubelerinde gerçekleştirdikleri ilk görüşmeden sonra reddedilmişler ve askeri hastanelere sevkleri gerçekleşmemiştir.21'inin ise sevk edildikleri askeri hastanelerde insanlık ve yasadışı

kişilerden biri bu zorlu yolu takip ederek egemene karşı bir taktik olarak düşünebileceğimiz çürük raporunun peşinden koşmuştu ama bu serüven hiç kolay olmamıştı:

Askere gitmedim. Rapor aldım ben. Birinci derecede psikoseksüel bozukluk raporu aldım. Fotoğraf istendi. Ankara Gata'da aldım ben. Diyarbakır askeri hastanesi bu işin altından kalkamayız dediler. Eşcinsel olduğum için askere gitmek istemediğimi, silah kullanmayı reddettiğimi ve formayı reddettiğim için gitmek istemediğimi söyledim. Sakallı olduğum için yani bu şekilde, gittim. Diyarbakır'daki askeri hastane biz işin içinden kalkamayız dediler. Beni Ankara'ya sevk ettiler. Ankara'da da işte evet aldım kolay da aldım. Ama çok zorlandığım kısımlar da oldu mesela işte, fotoğraf getirir misin diye imalı hani yatak odası fotoğrafı değil de, fotoğrafların nerde diye soru da soruldu ya da ordaki bir, yetkili kişi kelden gey mi olur dedi, kimisi, utanmıyor musun buraya geldiğine... bak tabii ki böyle sözlü şiddet ve tabii ki fiziki şiddetle kafama vurdu. Kelden gey olur mu derken kafama vurarak söyledi. Kelden gey olur mu evet dedim oluyor ki buradayım. Yani öyle bir süreçten geçtim. Ama aldım raporu (D-4).

Diyarbakır'daki askerlikle ilgili bir diğer anlatıda da, benzeri bir biçimde çürük rapor almanın yollarını aramak ve bu yolların ne kadar zor olduğuyla ilgiliydi:

Askerlik. Ben raporluydum. Ama ben askerde aldım. Üniversite öncesi 1,5 aylık bir askeri maceram oldu. Askerliğimin acemi birliğini Manisa da yaptım. Ben ilk denememle Gülhane'de almaya çalıştım. Ama Gülhane, ben maskülen olduğum için vermedi bana rapor. Çünkü hiçbir şey bilmeden gittim. Deneysizdim o konuda ve o yıllarda Lambda'nın toplantılarına katılıyordum. Yıl 2007'diydi evet ve daha sonra ben artık şey yapıcım dedim anneme. Ben bir şekilde yırtıcım bu olaydan falan. Kendi kendime espirili. Aldılar beni. Annem çok üzüldü tabii askerliğe gitmeme. Sen orda yapamazsın falan dedi sürekli. Ama ben Manisa'yı bitirdikten sonra İstanbul'a düştüm. Bu benim için çok büyük bir avantajdı. Gümüşsuyu'na sevk ettiler beni. Çünkü çıktım en üst rütbeyle görüştüm. Anlattım durumumu. Onlar tabii çok paniklediler. Çünkü daha önce birisi çok uygunsuz pozisyonlarda yakalanmış. Bayağı panik. Türk silahlı kuvvetleri korkuyor bizden. Şey var yani kendi herkesin orda bir bölümü var. O bölükte bir şey olsa tek bir kişi sorumlu oluyor. Yani ordan belki sürgüne kadar gider. Zaten beni direk Gümüşsuyu'na sevketti. İki gün içinde bana üç aylık hava değişimi verdiler ve o hava değişimiyle birlikte, ben geri geldim ve tabii ki çok ciddi sözlü şiddete maruz kaldım ve ayrıca orda gördüğüm şeyler hiç güzel şeyler değildi. O yılları hatırlamak bile istemiyorum açıkçası. Bilinçaltımı o kadar kapatmış ki bazen, hayal

uygulamalara maruz kaldıklarını anlatmışlardır. Bu 21 kişiden altısı cinsel ilişki esnasında çekilmiş fotoğraf verdiğini, 13'ünün ise rektal muayeneden geçtiğini belirtmişlerdir. Bunların yanı sıra, yedi kişi "yeterince efemine " bulunmadığı için rapor alamamışlardır (2006).

görüymüşüm gibi anımsıyorum askerlik yıllarımı ve sonrasında yine kontrole gittim ve üç aylık daha hava değişimi verdiler, toplam 6 ayın sonunda dışarıda sivildim ama resmiyette asker gözükiyordum. Altı ayın sonunda zaten raporumu aldım ya zaten altı sayfalık bir raporum var. Benim bütün söylediklerimi yazmışlar raporun içine bayağı da komik bir rapor. Bir gün fırsat olursa böyle bir sanat eserinde sergiliycem onu. Yüksek ihtimal düşünüyorum onu her şeyiyle. Aklımda var. Çürük olduğum için hiç üzülüyorum. Çünkü ben, tam heteroseksüel erkeğin bile orda askerlik yapmasını istemiyorum. Çünkü bir insanı 15 ay bir yere kapatırsan doğal olarak, dengesi zaten kayacaktır yani. Bu hayvanlar üzerinde de denense insanlar üzerinde de denense özgürlük özgürlüktür. İnsana trilyon versen, özgürlük versen özgürlük der kesin. Çünkü kapalı kapılar ardında o trilyonları harcayamazsın, öyle bir durum var geçekten. Böyle askerlik maceram (D-6).

Konya, bu bakımdan Diyarbakır'dan büyük ölçüde farklı bir görünüm arz etmektedir. Hem politik olarak muhafazakâr, hem kültürel olarak bunu söyleyebiliriz. Yaptığım saha çalışması boyunca gözlemlerim, görüşmelerde de doğrulandı ki, bu şehirde bir LGBTTİ örgütlenmesi politik koşullar sebebiyle son derece uzak bir ihtimal. Konya'da mevcut muhafazakârlığın etkileriyle her türlü heteroseksist, homofobik ve patriarkal şiddet gözlenebiliyor. Bu katılımcım, gey arkadaşların yoğun bir biçimde şiddetle burun buruna geldiğinden bahsetmekte:

Burda birkaç gey arkadaşımız, bazı heterolar tarafından tehdit edildi. Zorla, hem birlikte olmak için, şey yapılmak için. Gey arkadaşlar az çok, biraz şey görüyor, hakaret, şu bu, küfür, zorla ilişki bu tür şeylere maruz kalıyorlar bir iki arkadaşım buna maruz kaldılar, ben biliyorum (K-1)

Katılımcılardan çeşitli boyutlarda yaşadıkları şiddeti bana samimiyetle aktarmalarını talep ettim, onlar da bu talebime içtenlikle karşılık verdiler. Bu görüşme, cinsel yöneliminin anlaşılması sonucu yurttan atılmayla ilgiliydi:

Üniversite 2'ye geçtim. Yurttan atıldım. Nedeni bazı siyasal nedenler oldu. Artı, biri trans aktivist olduğumu öğrendiler. Yani idare için tamamen bir bahane oldu beni göndermek. Her şeyden, yani bir LGBT aktivistinden önce, bir siyasi düşünce, beni göndermeleri tamamen bahane oldu. "A kim? A partizan bir insan, A eşcinsel bir insan, onlara göre eşcinsel ama bana göre trans bir insanım ben. İşte böyle böyle. Yani A hor görülen bir insan. Benim yüzümden kaç arkadaşım tehdit yemiştir (K-1).

Aile ve yakın çevreden homofobi temelli şiddetle karşılaşmak, Konya'daki katılımcılarımın bana sıklıkla anlattıkları konulardan birini oluşturmaktaydı:

Az dayak yemedim ağabeylerimden, sırf "kız gibi" davrandığımdan ötürü az dayak yemedim yani. Ama okula başlayınca bazı zor durumlarla karşılaştım. İlkokul 1 ve 2.sınıfta çok zor günler yaşadım. Ben kibar ve "kız" gibi olduğum için bana "kız E" derlerdi. Yalnız bu beni hakikaten üzüyordu. Lakin 3.sınıfa geldikten sonra artık o sözü söyleyenleri kaale almamaya başladım, bilakis hoşuma gitmeye başladı(K-5).

Konya'da Diyarbakır'da yaptığım görüşmelerden daha da baskın olarak bireyler bana içten bir biçimde, yaşadıkları olumsuzluk ve engellenmelerden söz etmişlerdi. Sisteme muhalif cinsel yönelimlere sahip olan bireyler kendi varlıklarını ortaya koymak üzerine her boyutta çeşitli engellerle karşılaşmaktadırlar. Aile bu noktada ilk şiddetin görüldüğü kurumsal yapılanmalardan biri olarak sürekli çarpılan bir duvardır. Aile iktidarın kendini yeniden ürettiği alanlardan kuşkusuz en temelini oluşturduğundan hegemonyaya karşı mevkiler her zaman rahatsız edici niteliktedirler. Konuyla ilgili bir anlatıyı burada aktarıyorum:

17 yaşında ailem bu durumu öğrendi. Bayağı psikolojik açıdan o zaman da çöküntü oldum. Çünkü sıkıyönetime aldılar evde. Odaya kilitlediler, evden çıkarmadılar, hocalara götürdüler, okunmuş su artı muska vardı. Doktorları derken, tam psikolojim bozuldu o anlar en çok psikolojimin bozulduğu anlardı. İçtiğim bir su bardak da bu da okunmuş su diyordum herkese artık yani. Muska arıyordum evin içinde. Kabullenmiyordu ailem. Beni yaklaşık 6-7 ay boyunca evden çıkarmadılar. Kimseyle görüşmüyorum. Telefon yok, bilgisayar yok, hiçbir şey yok. Bir odanın içinde kapalıyız (K-4).

Paralel bir biçimde, aile dışında yakın akrabalar da çeşitli boyutlarda bireylere homofobik temelli şiddet uygulamakta, onları cinsel yönelimleri açısından tanımamaktadırlar. Yukarıda anlatısını aktardığım katılımcım bu konuda da bana akrabaları tarafından kendisine yaşatılanları ortaya dökmüştü:

Benim bir akrabam eşcinsel olduğumu öğrendi Beni üç gün evinde ağırladı ama çocuğunu benim yanımda bırakmadı. Sanki ben böyle çok tehlikeli bir insanmışım gibi,2-3 gün boyunca nerdeyse kendiler de uyumadılar ben o evde olduğum sürece. Sanki ben onları öldürecek miyim? Değil. Ama hep dışarıdan gelen haberler olsun, dedikodular olsun. Hep böyle kötü şeyler. İyi şeyleri yansıtmıyorlar (K-4).

Can güvenliği olmadan çalışmak ve yaşamını sürdürüyor olmak Konya'da kuirlerin özellikle de trans bireylerin rastladığı ciddi homofobik şiddete dayalı problem alanlarından birini oluşturmaktadır:

Çağrılıyoruz mesela çoğu evlere, işte dövülen, bıçaklanıp öldüren arkadaşlarımız da var Konya'da. Gündeme gelmiyor tabii, bunları göstermiyorlar. Neticesinde, hani biz artık dışlanmış olarak, varlığımız, yokluğumuz, bize aldırış etmiyorlar, cinsel kimliğimiz dolayısıyla. İşte bir kişi daha eksilmiş dünyadan, uyumsuz kişiler olarak görüyorlar bizleri(K-5).

Konya'da bireyler her türlü şiddete karşı ailelerinden olduğu gibi diğer arkadaş çevresinden ve iş yerinden, kendilerini mütemadiyen saklamak durumunda kalmaktadırlar. Her boyutta ayrımcılığa uğramanın yanında, her türlü sivil, toplumsal ve ekonomik haklarının elinden alınma korkusu bu durumun temel motivasyonlarını oluşturmaktadır.¹⁴⁰Böyle bir durumda olma bir yana, karşılaştıkları reaksiyonlar ve her türlü homofobik şiddet bireyleri yıpratıcı ve tüketici bir boyutta yer almakta ve onları yalnızlaştırmaktadır:

Çalıştığım ortamda pek bu durumu açamam. Çünkü çalıştığım ortamı da çok iyi biliyorum. Kesinlikle, tepki verirler ve çalıştığım firma başta olmak üzere, beni zaten işten çıkartırlar. Tabii çevre duyduğu için hiçbir firma beni işe almaz. İşsiz kalma korkusu var. O yüzden kendimi açamıyorum. Arkadaşlarım verdiği tepkilerden bahsedeyim, işte hakaretler ettiler. Özellikle, artık çok kaba tabirler kullandılar. İbne dediler. En son geçenlerde konuştuğum bir arkadaşım bana, sen erkekliğini yapamadığın için, böyle bir durumun içerisinde sin. Senin erkekliğin yok dedi. Ben de dedim ki, bir kadına karşı erkekliğim yok ama bir erkeğe karşı çok güzel bir erkekliğim var dedim. Çok da tatmin edici bir erkekliğim var dedim. Ben tabii ki milyonlarca insanla birlikte olmadım ama birlikte olduğum insanlardan hep yani bu konuda iltifatlar aldım. Kendim de bunu hissettim yani. Daha işte ailemi kataraktan, bu büyük küfürler işte, affedersin orospu çocuğu gibi, işte hakaretler, dengesizsin, işte hastalıklısın diyenler oldu mesela. Psikolojin bozuk diyenler çok oldu(K-3).

¹⁴⁰Öner'in (2015:212) *Beyaz Yakalı Eşcinseller* adını taşıyan araştırmasında, çalışma yaşamında karşılaşılan ayrımcılıkları resmi ve gayri resmi olarak sınıflandırır. Buna göre; resmi ayrımcılık, "işe almama, üst düzey görevlere yükseltmeme, görev azaltma, istifaya zorlama ve işten çıkarma" biçimlerinde tezahür edebilirken; araştırmacının ulaştığı gayri resmi ayrımcılık biçimleri "dışlama, alay etme, sert yahut sorgulayıcı bakışlar yöneltme, saygısızlık, yok sayma, mobbing, cinsel taciz, evlilik ve aşk yaşamıyla ilgili sürekli sorular sorma, aşağılama ve damgalama" v.b. biçiminde sıralanmaktadır.

Konya'da da, psikiyatristler ve psikologlar kuir öznelerin yaşamlarında önemli yer tutan aktörler konumdalar. Yaşanılan baskılar, cinsiyet rejiminin hastalık söyleminin yoğun etkileri beraberinde psikiyatristlere koşmayı, onlardan yardım dilemeyi eğer bu bir hastalıksa tedavi edilmeyi ve bu hücreden “heteroseksüel” olarak çıkmayı talep etmeyi rutin bir hale getirebilmektedir. Bu durum bana Bilge Karasu'nun şu bahsini hatırlatmıştı: *Eşcinsel “olunmaz”.Olunmuyor. Uyanıldığı zaman eşcinsel olunmuştur* (Karasu 2010:84).İlgili anlatılardan birini burada örneklendiriyorum:

Ben psikiyatrist de görmüş bir insanım. Uzun süre psikiyatriye gittikten sonra, hani şu şekilde konuşmam geçti doktorlar, dedim ki yani siz beni bilim olarak görmeyin dedim. Ya içinizde vicdan varsa, beni oyalamayım gerçekten bu hastalık mı? Değil mi? Bana onu söyleyin dedim. Aldığım yanıt şuydu. Sen bir hasta değilsin diyordu. Bu doğuştan var olan hislerindir senin, bu bir yaratılıştır, bunu böyle kabullenmelisin dedi. Hani, benim sana verebileceğim bir ilaç, benim sana vereceğim bir tavsiye yok. Ha istersen şunu yapabilirsin kadınlarla daha sık birlikte ol dedi. Zaten etrafımda birçok kadın var. Daha çok konuşabiliyorum, dertleşebiliyorum. Kendimi onların yanında çok rahat hissediyorum. Erkeklerin yanında da öyle. Ama birliktelik girdiği zaman, kadınlara soğuşum yani. Hiçbir şekilde birlikte olamıyorum. Kadınlarla erkekliliğimi ispat etmek için birlikte oluyordum (K-3).

Kendini hücrede tutmak açık olmamak veya olamamak, aynı zamanda, bazı beklenmedik olayların ve durumların da yaşanmasına yol açabilmektedir. Bireyler bir şekilde ikili hayatlarındaki toplumun uygun heteroseksüel kalıplarına girmeye zorlanmaktadırlar. Toplumun bütün üyeleri de bu şablonlar çerçevesinde görülmektedir. Bu da homofobik şiddetin bir boyutu olarak gündeme gelmektedir. Konya'daki bir katılımcım karşı cinsle cinsel ilişkiye girmek zorunda olduğu bir anı bana anlatmıştı. Bu durumu bu heteroseksüel kalıplar ve şablonlar temelinde düşünebiliriz:

Evlenmeden önce milli olman lazım. Nasıl yapılacağını öğrenmen lazım gibi. Söyleyemem de ben kadınlara karşı bir şey hissetmiyorum da diyemiyorum. Ama mecbur gittim. Yapmak zorunda kaldım ama yapamadım. Ordaki kadınla konuştuğumuzda, hayat kadınıydı birlikte olduğum insan, bana şunu dedi: “sen eşcinsel misin?” Dedi. Ben de evet eşcinselim erkeklere karşı hissediyorum dedim. O zaman boşuna uğraşma yapamazsın dedi. Çünkü sen eşcinselsen bir kadınla mutlu olamazsın, biseksüelsen,

belki. Ama kendini tam bir gey olarak görüyorsan dedi asla birlikte olamazsın dedi. Evet, gerçekten, ben kendimi tam bir gey olarak görüyorum. Biseksüel olarak da gördüm (K-3)

İkili yaşamın en büyük sıkıntılarından biri straight olarak varsayılmaktır. Bu topraklarda en değer verilen düzenleyici kurumu olarak karşımıza heteroseksüel evlilikler çıkmaktadır. Cinsiyet rejiminin ve cinsellik söyleminin organize edilmesi hususunda evlilik bir istikrardır. Katılımcılarımdan biri bu konudaki bir anısını ve bundan 'yırtışını' benimle paylaşmıştır:

Evlilikten nasıl yırttım bilemezsiniz. Yaşım da ilerliyor zaten. Annem bir kız bulmuş bana. Ben de onu üzmemek için, olur dedim. Yalnız kafamda kırk tilki birden dolanmaya başladı. Neyse, akşam oldu biz çiçeği, çikolatayı aldık. Kız istemeye gittik. Yalnız beni bir korku bastı, ya kız beni beğenirse, olur derse diye. Neyse o gece güç bela bitti, biz eve döndük. Ertesi gün anneme haber gelmiş, kızımız kabul etmedi diye, ama nasıl mutlu oldum, nasıl mutlu oldum, bilemezsiniz. Gittim o mutlulukla bizim lubunyalari yemeğe götürdüm (K-5).

Kuir bireyler, Konya'da, homofobik şiddet olarak, polis şiddeti gibi Kolluk kuvvetleri tarafından yürütülen uygulamalarla sürekli yüz yüze kalındığını da gündeme getirmişlerdi. Polis şiddeti, İktidarın, baskı ve tehdit yoluyla uysal bedenlerin yaratması açısından önem taşımaktadır. Bir katılımcım tecrübe ettiği polis şiddetini şöyle aktarmıştır:

Karakola bir olaydan dolayı gittiğiniz zaman, bile haklı olmanıza rağmen, karakolda bile polisler tarafından şiddet görüyorsunuz yani. Biz yaşayan arkadaşlardan çok kez duyduk. Haklı olmasına rağmen, darp alıp, şikâyete gitmesine rağmen, sırf o işi yaptığı için seks işçiliği yaptığı için, nezarete atılıp, nezarete polisler tarafından dövülen, bir arkadaşım vardı bana anlatmıştı. Birçok şekilde yani. Ben daha önce bir erkek arkadaşım vardı işte. Sevgilimle beraber ben Akyokuş'un manzarasını çok severdim. Konya'nın en güzel manzarasıdır. Orda, onunla beraber takılıyorduk. Arabamızın içinde manzaraya karşı, kuruyemişlerimizi, alkolümüzü alıyoruz. Mesela o şekilde dururkene, polisler yanaştı ve bizi araçtan indirip, kimlik sorgulaması yaptılar. Kimliklerimizi verdikten sonra bi de sizin burda ne işiniz var? Ne için buradasınız? Tabi ben manzara seyrediyoruz, "siz seks için mi buradasınız" diye bize tepki verdiler. Ben de dedim ki "hayat benim hayatım, cinselliğim de benim cinselliğim sizi ilgilendirmez, bana bu şekilde karışabilme hakkına sahip değilsiniz" dedim. O zaman da tepki görmüştüm. Yanımdaki arkadaşım, ağırdan alıp, onları alttan almasaydı, belki bizi karakola götürüp, belki orda biz şiddet görebilirdik yani. Çok sert bir şekilde tepki almıştık yani. En ufak beraber oturmada bile yani. Birliktelik yok burda. Eğer, birlikte olarak yakalanmış olsak, tahmin edemiyorum

yani, artık bize orda ne yapacaklardı. Şey de var tabi, işte polislerin tehditleri de var mesela. Ailene söylüycüz, çevrendeki insanlara söylüycüz. Seni, rezil edicez, işte televizyona çıkartıcaz falan gibi, tehditlerde ediliyoruz yani (K-3).

Cinsel muhaliflerin, düzen koruyucu polislerden sürekli tehdit, baskı ve her boyutta şiddetle karşılaşmaları, gündelik hayatın nerdeyse bir parçası gibidir. Heteronormativitenin şekillendirdiği ve düzenlediği kültür içerisinde, polis simgelediği şeyler itibariyle yani kurulan düzeni devam ettirici, hizaya getirici fonksiyonlarıyla mevcut homofobinin ve kuirlere yönelik nefretin istikrarı açısından önemli bir yer işgal eder. Konuyla ilgili bir diğer anlatıda bunu takip edebiliriz. Bireyler kendilerine yönelik haksızlıklara karşı adalet arayışı içerisinde olsalar ve belirli direnme noktaları sağlamaya çabalasalar da “dışarılık (haricilik)” söylemi, her daim iktidar tarafından yeniden üretilmektedir:

Ha biraz şiddete de geldik.Evet Konya’da şiddet çok fazla.Erkeksi de olsan travesti şeklinde de olsan.Ben çok şiddete uğradım açıkçası.Polis dönüp bakmadı.Ekip arabasıyla geçti ve polis dönüp bakmadı.Ben bıçağı çıkarıp adamı bıçaklıyacağım da,polis dışarı çıktı.Adam beni,öldürse polis bakmıyor.Ben bıçağı çıkarınca,bunu polis görüyor.Arabadan iniyor.Dışlamalar zaten ahlak polisi olsun diğerlerinde olsun zaten çok fazla.Böyle tehdit olayları da çok fazla zaten.Evden aldıklarında da çok tehdit oluyo,dışarıda da tehdit,Zaten dışarıda herhangi bir şey olsa dönüp bakmıyorlar.Şöyle,ben erkeksi halde,gece Zafer’de geçiyordum.Darpa uğradı.5 arkadaş gidiyoruz gece,işte son arkadaş geride kaldı.Alkollü biraz daha zibidi tipler.7-8 kişi karşıdan,gelir.En son arkadaşımızın birisini aldılar araya.Alamadık yani.En son bıçaklarla üstümüze yürüdüler.Kaçtık falan,karakola şikayete gittik biz bunun için.Karakoldakiler eşcinsel olduğumuzun farkında yani.Karşı taraftaki kişiler de Almanya’dan gelmiş falan,zengin böyle arabaları var falan ve bizi suçlu çıkardılar.”O saatte sizin dışarıda ne işiniz vardı?çıkmasaydınız.Darpa uğrayabilirsiniz.Bu normal bir şey gece 3’te” falan.En son artık polislere bir yerden sonra ben bağırmağa başladım. “Siz adamına göre mi muamele yapıyorsunuz? Dedim. Artık dışlanıyoruz falan ama bu kadar da olmaz” dedim. “Türkiye’de hak hukuk var diyorsunuz ama böyle hukuk olmaz” dedim. “Adamına göre muamele yapıyorsun burda. Sen kendi ülkenin vatandaşı gitmiş başka bir ülkede yaşarken sen onları böyle kabul edemezsin” dedim. Suçlu, orda benim canıma kastedebilirdi, beni öldürebilirdi. Bir insanın canını almak bu kadar da kolay değil. Ben ne yani cinsel kimliğimden dolayı gece çıkamayacak mıyım dışarıya? O kişiler alkollü bir şekilde elini kolunu sallayarak gezecek, ben, alkolsüz halimde gezemeyecek miyim? Gece 3’te olsa,2’de olsa. Çıkamayacak mıyım? Polislerin verdikleri tepki bu ve polis bunu bağırarak söylüyor bunu bana. “Sen sesini nasıl

yükseltebilirsin” dedim ben yani. “Öyle bir hakka sahip değilsin. Bağırma lüksüne sahip değilsin”.Dedim haklı olan bizi. Suçlular orası ve sen suçluları gelip bize haklı olarak konuşuyorsun. Mahkeme açtık, dava açtık ve davaya gideceğimiz an davanın düşmüş olduğunu öğrendik. Böyle bir davaya bakılmadı. Mahkemeye dahi çıkmadık yani. Karşı taraf haklı görüldü. Darpa uğrayan biz arkadaşımız hastanede yattı darptan. Tanınmaz bir vaziyetteydi. Bu haliyle ilgili davamıza bakmadılar. Artık yapılacak bir şey yok (K-4).

Kişinin, askerliğe gitmemek için direktmesi, bunun için çeşitli alternatifleri düşünmek ve bu uğurda politik bir mücadele yürütmek, vicdani reddi ilan etmek hegemonik erkeklığe bunun yanı sıra heteroseksist ve ataerkil bir sisteme karşı önemli bir çabadır. Ancak bunun dışında belirli korkular sebebiyle insanlar bu yoldan yürümeyi göze alamayabilir. Yani, askerliğe gitme konusunda itirazları, muhalefetleri olsa bile ve gittikleri yerlerde,”asker ocaklarında” kendilerini gizlemek ve ikili bir yaşamın straight olan tarafındaki maskelerini daha da fazla kuşanabilme zorunluluğuyla karşılaşsalar bile bu belirli korku ve tedirginlikler bireyleri kuşatabilir. Gerçi bu straight maskeleri kuşanmalarını da DeCertau'nun bizi aydınlattığı gibi, iktidara yönelik uygulan bir dümen oyunu, bir peruk ve bir strateji olarak yorumlayabiliriz. Konya'dan bir katılımcım kendi durumunu, askerdeki direniş biçimi,”straight”miş gibi davranma stratejisini, bana şöyle aktarmıştır:

Askerliğimi yaptım geldim. Orda hiçbir şekilde kendimi belli etmemeye çalıştım. Çünkü korkuyordum. Belli edersen, duyulursa aileme bir telefon gideceğini, bundan hep korktuğum için, kendimi uzak tuttum. Heterolar gibi davrandım. Diğer erkekler gibi davranmaya çalıştım elimden geldiğince. Yani hiçbir şekilde öyle yapmadım (K-2).

Diyarbakır'da tanık olduğum ve görüştüğüm üzere, kuir öznelerin ortak anlaşma sistemi olarak bir dile sahip olmaları olgusu Konya'daki katılımcıların arasında da gözlemlemem ve onların bunu dile getirmeleri, anlatmaları da söz konusu olmuştur. Böylece mekânda kendilerine ait bir dilleri olması De Certau'cu anlamda bir strateji ve taktik anlamına gelmekteydi:

Biz genelde gey olarak, diyemeyiz. Ama lubun diyoruz. Lubun dediğimiz zaman, çevremizdeki insanlar anlamıyo. Lubun'un ne olduğunu bilmedikleri, için, rahatça arkadaşşıma lubun diyorum, hiç kimse bakmıyo. Ama gey desem, herkes döner bir bakar. Bu dili internet üzerinden, araştırdık ve bulduk. İnternette böyle şeyleri

görünce, hani kendimizi bir şekilde belli etmemek için o dili, yavaş yavaş öğrenmeye başladık (K-4).

Bu anlaşma sistemi, iktidara yönelik bir kurnazlık, bir oyun olarak, insanların kendini bir sığınak içerisinde güvende hissetmelerini e en önemlisi iktidara karşı bir noktada kendini kurmayı sağlıyor:

Toplum içinde konuştuğumuz zaman hani, bazı kelimeleri lubunca olarktan konuşuyoruz. Rahat oluyor. Çünkü diğer insanların bizi fark etmemesini sağlıyo (K-3).

Konya sahası özelinde konuştuğumuzda, yaşanan durumlar, insanların kendi doğup büyüdüğü yerlerden bireylerde gitme fikrini sürekli uyandırmaktadır. Sanki yaşadıkları yerlerin yabancıları, vatandaş sayılmayanları, haricileri olarak düşünülmede, kriz anlarında orada bulunmayacak kişiler olarak tasavvur edilmektedir. Bu durum bir nevi mültecilik kavramıyla düşünülebilecek bir olguymuş gibi durmaktadır. Bu, kentin içinde Nilgün Marmara'nın yazdığı "yerleşik yabancılık", 'doğası gereği' hareket halinde değil de sabit bir mültecilik yaşantısı gibi bir sürgünlük durumudur. Şarkıda dediği gibi: "Sürgün her nefeste yalnızdır".¹⁴¹ Mülteci, Agamben'e (2013) göre, insan ile vatandaş, doğumluluk ile milliyet arasındaki özdeşliği bozarak egemenlik üretim kurgusunu krize sokan kişidir ve mülteci devlet/ulus/toprak teslimini menteşelerinden ayıran bir figürdür. Avrupa'daki ilk kampların mültecileri kontrol etmek üzere inşa edilen yerler olduğunu ve bu kademeli ilerleyişin (gözaltı kampları, toplama kampları, imha kampları) belirtmek önemlidir(Agamben 2013).Mülteciler, işte bu, insan ile vatandaş, doğum ile milliyet arasındaki sürekliliği koparmak suretiyle, modern egemenliğin orijinal kurgusunu krize sokan dışarıklılardır. Mülteciler, doğum ile ulus arasındaki farkı açığa çıkarmakla, siyasal alanın gizli ön varsayımını –yani çıplak hayatı – gözler önüne sermektedirler (Agamben 2013:158).Konya'da sohbet sırasında bana aktardıklarıyla katılımcılar, buralı olmak ama buradan göç etmek zorunda olmak fikrine sahip mülteciler gibi durmaktaydılar:

¹⁴¹Şarkı, söz ve müziğin Zülfü Livaneli'ye ait olan ve Livaneli'nin Sezen Aksu'yla birlikte yorumladığı eserdir.

Vatanımızı çok seviyoruz ama vatanımızda yaşayamıyoruz. Mecbur ülkemiz terk etmeyi düşünüyoruz. Genelde bütün eşcinseller bizim gibi düşünüyordur yani. Sürekli baskı ve tepki halindeyiz(K-2,K-3).

Sürekli bu ülkeden gitmek için planlar, projeler yapmak kuir oluşu teminat altına almak anlamına geldiği gibi tipik bir mülteci düşüncesi ve duygusu olarak vaatler ülkesi ütopyasına hazırlanmak anlamına da gelmekteydi. Türkiye'den kaçış ve bu kaçışa hazırlanma sürekli tekrar eden temalardandı:

Harbiden, Türkiye'de yaşamak istemiyorum. Şu an bir arkadaşım sağ olsun İngilizce dersi vermek istiyor bana. Rusya'da eşcinseller daha rahat yaşayabiliyor. Travestiler daha rahat, işsizlik maaşı falan Rusya'da. İşsizlik maaşı bile veriliyormuş travestilere yeri geldiği zaman. Bu işi yapmaması için, talep edilebiliyormuş. İş verebiliyorlarmış mesela travestilere Rusya'da. Ben Rusya'ya da gitmeyi düşünüyorum. Ha cinsel kimliğim nasılsa belli yani. Oraya gittiğim zaman belki daha rahat yaşıycam cinsel kimliğimi. Şu an ben Türkiye'den gitmek istiyorum yani bunun için (K-4).

5.5.SOSYALLİKLER (ARKADAŞLIKLAR, DOSTLUKLAR ÖZEL İLİŞKİLER)

Hepimizin hayatında arkadaşlık ilişkileri ayrı bir yer tutar. Herkesle paylaşamayacağımız şeyler, sıkıntılar ve yokluğunu hissettiğimiz duygusal destekler bu ilişkiler sayesinde mümkün olur. Kuir bireyler açısından düşündüğümüzde arkadaşlık ilişkilerin bütün bunların yanı sıra kimlik bilinci ve "bizlik" kurgusunu sağlaması açısından önemleri büyüktür. Aynı biçimde, hepimizin hayatında duygusal ve romantik ilişkilerin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Hayatımıza anlam ve değer katan ilişkilere bunlar. En gizli, en mahrem şeyleri paylaşmamız, arzularımız, tutkularımız bu ilişkilerde derin anlamlar kazanır. Kuir özneler baktığımızda kendi aralarında yaşanan duygusal ilişkiler özellikle aşk ilişkileri yoğun gerilim hattında ilerler. Aşk bulmak ve romantik ilişkileri sürdürmek, heteroseksist baskı ve yerleşik kültürel değerler yüzünden kuir özneler için son derece zordur. Foucault'nun (1981) "Friendship as a Way of Life" adlı mülakat metninde eşcinsellik hakkında pek çok insanı rahatsız eden şeyin, cinsel eylemin kendisi olmadı ama bireylerin birbirlerini sevmeye başlamaları olduğunu belirtir (Rabinow 1994:137). Bunun arka planında yatan motivasyonları Cho (2011:112) aşkın hem cins birlikteliğini yaratan bir şey

olmanın yanında “eşcinsel yaşam tarzı” ve “kuir gelecek” gibi olasılıkları gündeme getirmesi olduğunu yazar. Alberoni (1990:71); kültürel baskının o kadar güçlü olduğu için kuirlerin bile kendi aşklarından söz etmekten utandıklarını savunur. Yıldırım Türker (1995:62) ise bu olguyu ele alırken onun hangi engellerle karşı karşıya olduğu ve bu engellerin aşılabilmesindeki cesareti dile getirir: *“Eşcinsel bir aşk, her aşk kadar özel, her aşk kadar biricik, dünyaya tutulduğunda her aşk kadar kimsesiz ve bu toplumsal koşullarda biraz daha savaşıdır. Her aşk, göze aldıklarının toplamıdır. Eşcinsel aşk, bu anlamda başlı başına bir göze alma, cüret etme hanesine yazılabilir”*. Bu bağlamda, herşeye karşın, Nardi ve Sherrod’un (1994) araştırmalarında belirttikleri gibi kuir bireyler romantik ilişkilerde geleneksel olarak toplumsal cinsiyetlendirilmiş beklentilere karşı durdukları gibi arkadaşlık ilişkilerinde de bu beklentileri ihlal ederler. Duygusal ilişkiler her bakımdan bireyleri derinden etkileyen ilişki türleridir. Bazen bir duygusal ilişki kendine ve çevreye açılma konusunda önem taşıyor da olabilir. Diyarbakır’da yaptığım alan çalışması sırasında böyle bir anlatıya rastlamıştım:

Ben önce bir eşcinselle sevgili oldum. Onunla tanışmam, nasıl diyeyim biz trendeydik. Ben bismil’e gidiyordum. O da Bismil’de oturuyor. Öyle işte oturduk falan, o benden hoşlanmıştı ama eşcinsel olduğumu bilmiyordu. Daha sonra işte aynı vagonlar, biliyorsun işte şey değil yani sırayla değil. Bileti alırsın nereye istersen oturursun. O tür vagonlar işte. Yer yoktu zaten. Aynı vagondaydık. Ben, o,kuzeni bi de bazı kişiler işte tanımadığım. Öyle oturduk falan neyse Bismil’e yetişmeden, önce verdik, numaralarımızı bıraktık. Aslında şey, diyorlardı lubunya terimi var. O terim işte aslında, biliyordum o terimi o terimi de eskiden, sonradan emin oldum. Yani işte lubunya baksana, laço şurda baksana falan öyle konuştuk gibisinden. Ondan sonra öyle işte ben anlıyordum tabi. Anladıktan sonra. İşte öyle sonra, gittik trenle falan, sonra konuştuk, arkadaş olduk, numaramı istediler. Ben numaramı, verdim falan. Neyse konuştuk falan onlar Bismil’e yetişmeden bir köyde indiler. Ben de işte öyle. Sonra konuştuk falan. Sevgili olduk. Ondan sonra bir kişiyle o tanıştırdı sonra o bir kişiyle derken ben LGBT üyelerini tanıdım. Öyle diyeyim. Yüz yüze tanıdım insanları (D-7).

Bu olumsal anlatıya karşıt olarak sevgili bulmak ve mahrem bir ilişkiyi yürütebilmek konusunda Diyarbakır’dan diğer bir katılımcım sevgili bulmak ve romantik bir ilişki sürdürmenin durumun zorluğundan bahsederek gündelik

ilişkilere, rastgele yaşanan cinselliklerden, tüketimden, güvenden bahsetmektedir:

Sevgili bulmak biraz zor. Arkadaşlarımız gününbirliğe alışmış, insanlar, gününbirlik seks, ona alışmışlar o yüzden, düzenli bir ilişkiye henüz açık değiller. Çünkü seks işçiliği çok fazla olduğu için gününbirlik yaşam tarzları onlara daha uygun. Doğu zihnine göre, hergün ekmek peynir değil de her gün, farklı farklı tatlara varmak, daha hoşlarına gidiyor ama bence benim bedenim bana ait, bana özel ve hak edecek bir insanla birlikte olmak bence, uzun süre daha mantıklı. Ama Diyarbakır'da yok açıkçası. Dersim'de bir erkek arkadaşım oldu o kadar. Ondan sonra birkaç tane daha oldu ama anlaşmadık, birbirimize uzaktık. Yollar ve mesafeler bence aşkta sevgide engel. Çünkü benim zor bir anımda veya mutlu olduğum bir anda hemen yanımda olamayacaksa, bence o ilişkiden fayda gelmez (D-8).

Kuir özneler arasında onların çeşitli toplumsal, kültürel nedenler ve tabii ki psikolojik faktörleri hesaba katarak günü birlik rastgele, kısa süreli ilişkiler yaşadıklarına dair yaygın bir kanı bulunurken, Diyarbakır'da görüştüğüm katılımcılarımdan biri bunun aksine kuirlerin arasında uzun süreli, ciddi ilişkilerin de olduğundan bahsetmişti:

Çoğu der eşcinselliklerin birliktelikleri uzun sürmez. Benim ilk ilişkim 2,5 yıl falan sürdü. Hani sürebiliyor. Südürebilirsene devam ettirebiliyorsun. Hani gününbirlik diyorlar öyle bir şey yok. İlla birlikte olduk o bağ koptu öyle bir şey yok. Benim için yok. Çevrem için de yok (D-2).

Konya sahasında da, bir katılımcım, kendisinin ve çevresindeki yakın arkadaşlarının, cinselliği yaşamının ötesinde duygusal bir ilişki arayışı içerisinde olduklarını sıklıkla vurgulamaktaydı.

Hep duygusal bakıyoruz. Çünkü kendimiz dışlandığımız için, kendimiz gibi olan kişilerle tanışmak istiyoruz çoğunlukla. Hani o süre zarfında da birbirinden hoşlanan kişiler, Sevgili olur ya da cinsel ilişkiye girmek isteyen olabilir. Onun haricinde hiçbir şekilde cinsellik için birleriyle tanışmıyoruz (K-4).

Konya'dan bir diğer anlatıda görülebileceği gibi, duygusal bir ilişki yaşamak bazıları için önemli bir boşluk ve kendini arayış nedeni olabilmektedir:

Ben tamamen duygusal bir insanım. Duygusal yönde bağlanıyorum. Tabii ki seks muhakkak oluyo ama önce duygusal bağlamda bir şeyler hissedip, o duygusallığı yaşamam lazım ki, sonra, ikinci planda ya da üçüncü plandadır seks benim için. Büyük bir aileyiz biz

sonuçta ama birbirimizi bulamıyoruz. Maksat birbirimizi bulmak. Aile olarak bütünleşmek. Olayın gerçek boyutu bizim gözümüzde bu şekilde (K-3).

Konu bağlamında daha yoğun olarak Konya'da gerçekleştirdiğim görüşmelerden çıkan sonuçlardan birisi de, İnternetin insanlara, yeni kişileri tanımak ve sosyallikler kurmakta yeni olanakları sağlamakta olduğuydu. Bireyler, bir grup tasarımı olarak kendilerini sanal âlemde kurmaktadırlar:

Hep internet üzerinden evet. İşte araştırmalar, işte sürekli başka insanlarla muhabbete girmeler, bu şekilde ortama çıkma, eşcinsel grubun içine kendimizi atma bu şekilde oldu. Genelde bütün insanlar bu şekilde oluyor. Çok nadirdir, iki arkadaşın birbirinin eşcinsel olduğunu bilip, gelip o hiçbir şey bilmezken, bizim içimize sokulmuş ve burası da bizim eşcinsel arkadaşlarımız, eş cinsel ortamımız diyerekten nadir girenler vardır. Diğer türlü birbirimizi hep internet sitesinde, face dünyasından bulup, konuştuğumuz (K-3).

Konya'da bireylerin birbirini tanınması ve bir ilişkinin başlangıcı çoğu zaman sanal mekânlar üzerinden yani çeşitli internet siteleri ve sosyal medya kanalları üzerinden gerçekleşmektedir. Sanal mekânın verdiği anonimlik bireylerin rahatça kendilerini ifade etmeleri ve bir ilişkiye girmeye, başlamaya cesaret etmeyi sağlamaktadır. Konya'daki katılımcılarımdan biri biz dilini kullanarak işin raconundan, 'piyasasından' bahsetmiştir:

İnternet üzerinden genelde. İşte "Face"den yazıyoruz sonrasında ayarlıyoruz. Genelde "Facebook" üzerinden tanıştığımız üzere, birbirimizle sohbet ediyoruz. Arkadaşlık kuruyoruz. Birbirimizi kısa bir süre tanıdıktan sonra, aradan 3-4 gün geçtikten sonra, bir mekân, herhangi bir mekâna gidip oturuyoruz. O mekânda oturduktan sonra konuşuyoruz. Sohbet ediyoruz ve karşılaştığımız insan çok iyiyse, oturuyoruz, konuşuyoruz, sohbet ediyoruz. Arkadaşlık kuruyoruz. Çevremizde onun getirdiği arkadaşı, benim getirdiğim arkadaşım olduğu takdirdeyse bir kalabalılışmaya başlıyoruz. Yani, 3'ken 5 oluyoruz.6 oluyoruz ve böyle olduktan sonra biz daha mutlu oluyoruz, hepimiz bir arada oturduğumuz zaman. Rahatlıkla, rahat bir şekilde hareket ediyoruz ve kendimizi daha iyi hissediyoruz. Genelde hep Facebook üzerinden konuştuğumuz için, arkadaşlarımızı belli bir mekânda topluyoruz. "İnstagram" 'dan da çok nadir buluyoruz da. "Hornet" var, "Vado" var. Sitelerde de zaten kişiler var. Bunlar kendilerini zaten, direk bir merhaba yazıyor sonra arkasından, ben bir eşcinselim. Siz de eşcinsel misiniz? Diye soruyor. Biz de tabi normal bir şekilde evet diyoruz. Karşı tarafa biz yazdığımız zaman işte, merhaba nasılsınız? Eşcinsel misiniz? Dediğimiz zaman, ters tepki gelebiliyor. Ne diyorsun falan diyerek, orda bir saydırıyorlar, küfürler felan. Bazıları sadece seks olarak girmek istiyor. Tanışmak istemiyorum, ben sadece ilişkiyi yaşayıp, çıkmak istiyorum diyorlar. Var böyle insanlar o tür kişilerle biz zaten tanışmıyoruz (K-2).

Yazışmaların ardından fiziksel mekânlarda bir araya gelerek tanışma merasimi gerçekleşmektedir. Burda da katılımcım biz diliyle belirli taktiklerden bahsetmektedir:

Genellikle bizim oturduğumuz, “Y Cafe” var. Oraya topluyoruz. Genelde bizi internet üzerinden gören, kişiler, bize etiketler falan yapıyor. Ordan gören gizli kişiler de belli bir yerde oturuyorlar ve bizi ordan izliyorlar. Onların farkındayız. Pek çok kişi, kendi kimliğini açıklamak istemiyö. Korkuyorlar onlar da. Bizler oturduğumuz zaman, bazı insanlar gelip tanışmak istiyorlar. Zaten kendileri de söylüyor. Biz de böyleyiz. İşte tanışmak istiyoruz diyorlar. Tanışıyoruz, oturuyoruz, konuşuyoruz, sohbet ediyoruz. Birbirimizin telefonlarını alıyoruz. Sürekli hani seks olarak değil, biz farklı duygusal olarak bakıyoruz her şeye. Bazı insanlar hep bizi o konumda görüyo. Bazı arkadaşlarımız da vardır ki, çok seks isteği duyuyorlar. Normal sokaktan geçen insana bile sarktıkları için, sokaktaki insanlar diyor ki, bunların hep amacı seks istiyor diyerek görüyorlar yani. Bizleri tanısalar, bizleri bir görseler, bizim öyle olmadığımızı anlayacaklar. Hep birbirimizin tanıdığı arkadaşları birbirimize götürüyoruz ki, hani tanışalım, daha çoğalalım. Çoğalıyoruz öylelikle. Toplumdaki insanlar bizi inançlı insanlar olarak görmüyorlar. Allah’a şükür inancımız da var. Namaz da kılıyoruz, Cuma’ya da gidiyoruz. Yeri geliyor beş vakit namazda kılıyoruz (K-2).

Bütün ilişkilerin kurulmasında, sürdürülmesinde güven önemli bir unsur teşkil etmekte ve bunu anlamak için de DeCertau’nun belirttiği taktikler ve stratejiler önem kazanmakta.

Karşı tarafa güvenmek istiyoruz. İnsan nasıl önce el hareketlerimizle biz, karşı tarafı yokluyoruz. Hani bize karşı, bir ilgisi olup olmadığını. Bir iki defa elimizi bacaklarına falan atıyoruz. Sesi çıkmıyorsa istekli olduğunu anlıyoruz. İşte kaş göz işareti sürekli, el şakaları olduğu zaman anlıyoruz. Karşı taraf bize zaten. Bi de şu var similya diyoruz biz genelde. Erkek penisine. Penisi kalktığı zaman, anlıyoruz ki, bize karşı bir ilgi duyacak. Yavaş yavaş karşı tarafın penisini elledikçe. O insanın bize karşı ilgi duyduğunu, anlıyoruz. O şekilde kendimize ayarlıyoruz. Benim genelde bu şekilde olmuştur (K-2).

Daha önce gündeme geldiği gibi, bütün sağladığı olanakların yanı sıra, İnternet aynı zamanda güvensiz bir ortam da sunmakta, niyetleri belirsiz ve homofobik şiddeti amaçlayan kişilerle de karşılaşılabilir:

Bi de şu da var: Face'den tanıştığımız ya da, normal bir ortamdan tanıştığımız bir insan, kendini bize gey olarak tanıtır. Kendisi bizimle birlikte oluyor mesela. İçimizi, dışımızı öğreniyor. Bunu bize şiddet olarak geri kullanabiliyor. Aslında gey değil, bir heteroseksüel. Ama bize kin duyan bir insan olduğu için, bizi böyle sakin yerlere çekip, orada darpladığımız, işte cinayetler vesaireler olabiliyor. Bu yüzden, çok tedirgin olduğumuz için, kimseye güvenemiyoruz. Kendi içimizden bile olsa. Güvensizlik sürekli oluyor(K-3).

Alan verilerine genel olarak baktığımızda, araştırmacının gerçekleştirdiği saha çalışması sonucunda tespit ettiği üzere; her iki kentte de yaşam sürmek kuir özneler açısından belirli zorluklar ve sıkıntıları belki de dünyanın çoğu köşesinde olduğu gibi, gündeme getirmektedir. Diyarbakır'da görüştüğüm kişilerin çoğu birkaçı hariç, örgütlenme deneyimine sahip olan kişilerdi. Bu doğrultuda var olma ve özgürlük mücadeleleri yürütmeye gayret ediyorlardı. Geleceğe bakışları ve algıları, iyimser bir tonda seyretmekteydi. Şüphesiz, bunda aynı zamanda genç kuşağa ait olmalarının payı da bulunmaktaydı. Çekilen onca sıkıntıların karşısında, bir araya gelmeden güçlü heteronormatif yapıya karşı durulamayacağına dair önemli kabullere sahiptiler. Anlatılarını takip ettiğimizde; gerek kendilerine, gerekse de yakın ve uzak çevrelerine açılma hikâyelerin sancılı boyutları bulunmaktaydı. Dahası, katılımcılarımdan birisi kuir örgütlülük içerisinde yer almakla birlikte ailesine ve diğer arkadaşlarına açılma konusunda bazı çekincelere sahipti. Çoğunun açılma hikâyesinde aileleriyle ve topyekûn toplumla karşı karşıya gelmeleri durumu söz konusuydu. Hepsi homofobik şiddetin çeşitli boyutlarıyla karşılaşılıyorlardı. Birçoğu psikolog ve psikiyatriklere yönlendiriliyorlardı. Kendilerine benzer kişileri bulmak çok zaman alıyordu. İnternet ve onun sunduğu anonimlik sayesinde gündelik yaşamın fiziksel mekânında daha da güçlükle bulabilecekleri kişileri sanal mekânlar üzerinden, kolaylıkla bulabiliyorlardı. Diyarbakır'daki iki örgütün varlığı aynı zamanda, onları bir araya getiren en önemli mekânları oluşturuyorlardı. Sonrasında bir araya gelinerek bir "kuir

yoldaşlığı” (Butler 2010) oluşturuluyor ve birlikte hareket ediliyordu. Belirli kodları ve sistemleri (dil, davranış kalıpları, bakışlar, giyim tarzları gibi) devreye sokarak sosyalleşiyorlar ve bu doğrultuda çeşitli strateji ve taktikleri kullanarak kuir olarak tanımlı olmayan mekânları (cafeler, parklar, evler gibi) kuirleştirebiliyorlardı. Örgütlenme ve çeşitli ortamlarda bir araya gelme kentin bir mekân olarak farklı olarak sosyalliklerin varlığındaki ısrar onların dayanışma duygularını güçlendirerek melankolik bir ruh haline teslim olmalarının önüne geçmektedir. En önemlisi de, görüşülen genç kuşaktan kuir öznelerin yaşanan olumsuzluğa ve yapılması, düzeltilmesi gereken pek çok şeyin bulunmasına rağmen, kendileriyle barışık olmalarıydı. Bunun yanı sıra, içinde yaşadıkları kültürün ve kültürlerin değişebilirliğine dayalı umutlu olmaları değerliydi.

Konya'ya bakıldığında ise, orada örgütlenmiş bir sivil toplumdaki bahsetmemizin son derece güç olduğunu belirtmiştik. Bu durum kuir öznelerin bu kentteki konumunu daha da zorlaştırmaktadır. Kuir öznelerin bir araya gelip örgütlenmeleri ve hak ve özgürleşme mücadelesi yürütmeleri fikri kentte yaşayan kuirler açısından, en büyük temennilerden birini oluşturmaktaydı. Kentin muhafazakâr ve kapalı havası bireylerin açılmaları ve kendilerini korkusuzca ifade etmesi yönünde büyük engel oluşturmaktadır. Çoğu zaman özneler dolaplarında saklı ve gizil kalmaktadırlar. Kuşkusuz, kapalı kapılar ardında cinselliklerini ve mahrem ilişkilerini yaşayan, her yerleşim biriminde olduğu gibi Konya'da da yoğun bir kitlenin varlığından söz edebiliriz. Ama bunlar aleni ve açık olgular değildir. Hal böyleyken, kuir özneler, gündelik yaşamlarında ikili bir hayatı daha sık yaşamak ve heteroseksüel maskelerini daha da fazla kuşanmaktadırlar. Kuir öznelerin birbirini bulması ve bir araya gelmesi sıklıkla sanal mekânlar yani belirli internet siteleri üzerinden gerçekleşmektedir. Bu, hem konuşabilecek, dostluk kurulabilecek birilerini bulmak konusunda hem de duygusal ve mahrem ilişkiler kurup sürdürmek açısından böyledir. Kentte görüştüğüm kuir öznelerin, zorlu çatışmaları ve çelişkileri yaşamlarıyla beraber en azından kendilerine açıldıklarını görürüz. Çoğu ailelerine, akrabalarına ve arkadaşlarına açık değil, gizil bir konumda yaşamlarını sürdürmektedirler. Yaşadıkları travmalardan kurtulabilmek adına onların da Diyarbakır'daki bireylerde de görüldüğü gibi psikiyatriste veya

psikoloğa gitme öyküleri var. Görüştüğüm kişiler, aynı zamanda inançlarıyla kendi yaşamları arasındaki belirgin bir açıklıktan bahsetmekteydiler. Bir araya gelme ve örgütlenme çabası içinde olanlar, kuirlerin nefes alışlarının bile denetlendiği bir coğrafyada belirli mekânları (burada sıklıkla cafelerden bahsediyoruz) kendilerinin bir parçası kılmaya, oraları kuirleştirmeye çalışmaktadırlar. Hoş zaten onların var oluşu esas itibariyle heteronormativeye karşı atılmış bir çengeldir. Bu bir araya gelişler tıpkı Diyarbakır örneğinde olduğu gibi kullanılan dil, seçilen kelimeler, giyim kuşam, bakışlar ve temaslar çerçevesinde şekillenmektedir. Bunun yanı sıra bireylere güven duyma, bir ilişki oluşturma ve bir tehdit veya bir tehlike algılandığında alınması gereken tedbirler doğrultusunda devreye sokulan strateji ve taktiklerin önemini vurgulamalıyız. Konya’da görüştüğüm özneler açısından sıklıkla gözlemlediğim bir diğer önemli nokta, yalnızlık ve bunun biriktirdiği melankoliydi. Kişiler duygusal anlamda bir şey yaşamamanın Konya’da zorluğundan bahsederek, doğdukları ve şu an yaşadıkları ülkelerine karşı sevgi beslemekle birlikte, yaşadıkları deneyimler ve bunların tortusu olarak görülebilecek melankolik ruh halleri, onları yurtdışına gitmeye dair bir projeye davet ediyordu. Mekânlarda var olmak, “biz buradayız!” demek yani kısaca mekânları kuir mekânlar haline dönüştürebilmenin yanı sıra, kuir özneler açısından önemli bir diğer kritik nokta, Diyarbakır’da gözlemlendiği, gibi Konya’da da tanık olduğum siber mekânların temin ettiği yeni sosyalliklerdir. Bu yeni sosyallikler heteronormativiteye karşı farklı olanak ve olasılıkları, farklı var oluş mücadelelerini gündem getirdiği için kuir özneler açısından değerli bir konumları bulunmaktadır.

SONUÇ

İnsan dediğimiz tür var olduğundan beri “hemcinsellik duyulan arzu”, “eşcinsellik” ve “kuirlik” olgularının mevcudiyeti aşikârdır. Kùltürlerin bu adlandırmaların işaret ettiği olguya karşılık takındıkları tavır ve tutum birbirinden oldukça farklı bir görünüm arz etmektedir. Bu bağlamda, heteronormativiteyi cinsiyet rejimi olarak temel alan kùltürlerde, ‘kùltürel olarak idrak edilebilir’ cinsel yönelim ve cinsiyet kimliklerinin belirli tanımları ve sınırları vardır. Heteronormatif düzenin kuşatıcılığı ve her yere hâkim olması sonucunda bu rejimin dışladığı özneler, en kapsayıcı tabiriyle kuir özneler olarak tanımlayabileceğimiz kişiler, heteroseksist çemberin dışında kalırlar daha doğrusu buna zorlanırlar. Hatırlanacağı üzere heteronormativite, heteroseksüelliğe imtiyaz tanımakta ve heteroseksüellik dışındaki yönelimlerin “norm dışı” sayılmasına yol açmaktaydı. Bu heteroseksist çemberin dışında kalma meselesini Douglas’ın (2007:145) toplum ve sınırları konsepti çerçevesinde daha da berrak bir biçimde de anlayabiliriz. Ona göre, dış sınırları belirleyen toplum fikri güçlü bir imgeye sahiptir. Bu doğrultuda “tek başına denetlemeye ya da insanları harekete geçirmeye muktedirdir” (2007:145). Douglas kendi teorik çerçevesi içerisinde semboller çerçevesinde toplumun kuruluşu ve kendini sürdürüşünü tartışırken sınırlar mefhumuna ayrı bir önem verir. Bu bağlamda sınırlar onun tarafından “tehdit altındaki ya da bıçak sırtındaki her tür hudud” tarafından temsil edilebilir (Douglas 2007:146). Bunlar sınırları tehdit eden, sınıflandırmaya tabi tutulamayan “muğlak şeyler”se hayli tehdit edici boyutlara varabilir ve bu noktada toplum açısından tabu kavramı devreye girerek muğlak olanla mücadele girişir ve onu kutsal kategorisine dâhil eder (Douglas 2007:12). Benzer bir yaklaşımla; Kristeva (2014:16-17)’nin “iğrenç olan”ı, sınır ihlali tanımlamasında kendini göstermektedir. Kristeva’ya göre “iğrenç olan”, sınırlara, konumlara ve kurallara saygı göstermeyen bir şeydir ve onun bu özellikleri düzeni ve sistemi rahatsız eder. İğrenç, sınırlara, konumlara ve kurallara saygı göstermeyen bir şeydir. Arada, muğlak ve karışmış olan olması sebebiyle sistem açısından rahatsızlık konusudur. Bu durumda kuir öznelleri heteronormatif sistem içerisinde varlıklarıyla yapıyı rahatsız eden muğlak

olanlar ve iğrenç olanlar olarak düşünmememiz için bir sebep yoktur. Onlar tam da rejimin kategorizasyonlarına karşı duran, düzeni kaosa çeviren belirsizliklerdir.

Kadın ya da erkek olmanın “doğal olarak” erkeği ya da kadını arzulamakla birlikte düşünülmesi, böylece cinsiyet kimlikleri ve rolleri ile cinsel yönelimin “tutarlılığının sağlanması, heteronormativiteyi toplumsal düzenin temel eksenlerinden biri haline getirir. İktidar, bu “tutarlılığın” sağlanması ve sürdürülmesi amacıyla bir takım açık ya da örtük baskı mekanizmaları uygular. Baskı mekanizmaları ya da Foucault’nun (1977) söylediği gibi “tertibatlar (dispozitifler)”, itaatkâr ve üretken bedenler üretirler. Bu amaç, Butler’ın (2014: 38) bahsettiği düzenleyici normdur, yasadır ve kuir özneler her zaman Butler’ın da merkeze aldığı Kafka’nın (2010) “Yasa Önünde” anlatısında olduğu gibi bu yasanın ve normun önündedirler. Bu normlar, aynı zamanda kimin hayatının yasının tutulabilir olduğunu ve kimin hayatının yasının tutulmayacağını belirleyen ve işaretleyen normlardır (Butler 2010: 25). Bu doğrultuda, bir kültürde veya farklı kültürler içerisinde temellenmiş, ‘eşcinsellik hastalığıdır’, ‘onlar sapkın kimselerdir’, ‘tedaviye ihtiyaçları vardır’, ‘onlar suçludur’, ‘onlar günahkârdır’ ve ‘aramızda yerleri yoktur’ söylemleri kültürün üyelerinin kuirlik olgusuna bakışını şekillendiren heteronormatif cinsiyet rejiminin yansımalarıdır. Kısaca; bu temelde, baskın heteronormatif cinsiyet normlarına ve bunun şekillendirdiği cinsiyet kimliklerine muhalif olan yönelimler ve kimlikler marjinalize edilmekte, damgalanmakta, etiketlenmekte ve sosyal olarak dezavantajlı gruplar statüsünde yer almaktadırlar. Eşcinsellik veya kuirlik; Türkiye ‘de, hukuki açıdan yasal olarak yasaklanmış olmamakla birlikte toplumda yoğun bir biçimde “ahlaksız” ve “doğaya aykırı bir davranış” olarak görülmektedir.

Heteronormativitenin bir iktidar alanı olarak yaygın olarak ürettiği ve düzenlediği tertibatlardan biri de etkin olarak homofobidir. Yeniden vurgulamak gerekirse; homofobi, toplumsal, kültürel ve politik bir düzenek olarak eşcinselliğe ve eşcinsellere karşı duyulan derin nefret, korku, panik, hoşnutsuzluk ayrımcılık, mobbing, taciz ve şiddet edim ve eylemlerinin toplamıdır. İktidarın üretkenliği

bağlamında, homofobi yaygın ve yoğun olmasının yanında, gündelik yaşamın her alanında dal budak salmıştır. Çeşitli görünümüyle varlığını sürekli hissettiren homofobi norm dışı olanlar olarak düşünülen kuir öznelerin gündelik hayatlarında kendilerine devamlı çekidüzen vermelerine yol açar. Homofobinin, Türkiye'deki tezahürlerine bakarsak, ilk önce kullanılan gündelik dilden başlanabilir. Bu dil, kuir öznelere karşı sayıp tüketemeyeceğimiz bir sürü sıfatlarla ve argolarla yüklüdür. Kuir bireyler, dilsel pratikler ve söylemler içerisinde aynı zamanda dalga ve alayın baş aktörleri konumundadır. Günümüzün etkin kurumlarından biri niteliğine sahip olan medyaya bakıldığında, Türkiye'deki gerek yazılı ve gerekse görsel medyada homofobik, bifobik¹⁴² ve transfobik¹⁴³ yaklaşımlar belirleyici rollerini görebiliriz. Yaygın bir klişe olarak, Türkiye toplumunda kuir bireyleri marjinal tipler olarak, gece kulüplerinde ve pavyonlarda uvertür şarkıcılar ya da niteliksiz televizyon dizilerinde ve tecimsel sinema filmlerinde özellikle komedide yan unsur olarak görmek konusunda bir sıkıntı yokmuş gibi durmaktadır. Oysa onlara karşı toplum içerisinde genel olarak hangi politik angajmanlara sahip olunursa olunsun-kuşkusuz muhafazar ideolojilerde bu durum daha da çetrefilleşmektedir- gündelik yaşamda bırakalım var oluş hakkı tanımayı, her hangi bir tolerans ve kabullenme durumu dahi söz konusu bile değildir. Kaos GL derneğinin hazırlayıp kitaplaştırdığı ilgili raporda yaşanan olumsuzluklar genel bir biçimde toparlanmıştır. Bu rapora göre; Türkiye'de LGBT bireyler açısından devlet, ordu, din ve hukuk gibi yapıların ürettiği bir takım söylemler etkil bir biçimde kuir öznelere karşı taciz, dışlama, işten çıkarma, istifaya zorlama ve mobbing benzeri ayrımcı tutumlar ve davranışların yeniden üretilmelerine vesile olmaktadır (Kaos GL 2009).

Birçok kuir özne cinsel yönelimlerini ve cinsiyet kimlikleri nedeniyle, bu söylemler ve üretilen ayrımcı pratikler dolayısıyla, gerek devlete gerekse de özel sektöre ait işyerlerinde, sağlık kurumlarında, eğitim, beslenme ve barınma

¹⁴² Homofobiye benzer bir biçimde bisüksüellere karşı duyulan yaygın korku, nefret, panik ve bunun doğurduğu olumsuz pratikler olarak tanımlanabilir.

¹⁴³ Homofobiye benzer bir biçimde translara karşı duyulan yaygın korku, nefret, panik ve bunun doğurduğu olumsuz pratikler olarak tanımlanabilir.

gibi temel alanlarda çeşitli düzeylerde ayrımcılığa uğramaktadırlar ve hedef olarak gösterilmektedir. Bu pratikler, özellikle kuir öznelerin cinsel yönelimlerini belirtme ve açıklama durumlarında yaşanmaktadır ve onlar homofobik şiddete ve her türlü ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar. Maruz kalınan şiddetin formları doğrudan sözel, fiziksel ve kaba güce dayalı olabilebileceği gibi Bourdieucu (2001) bir anlamda sembolik kanallarla ve mekanizmalarla oluşturulan “sembolik şiddet” formunda da açığa çıkabilir.¹⁴⁴ Homofobinin şekillendirdiği yaygın ön yargıların yanında, kuir bireylerin fiziksel, cinsel, psikolojik, duygusal ve sembolik olarak biçimlenen homofobik şiddete ve homofobik ayrımcılığa uğrama korkusu dolayısıyla cinsel yönelimlerini, aileler, yakın çevre, arkadaşlar, işverenler ve devlet görevlileri gibi aktörlerden saklamak zorunda kalmaktadırlar.

Özellikle trans kadınlar özelinde translar bağlamında düşündüğümüzde, kendilerini saklama olanaklarına bazı diğer kuir özneler gibi, pek de sahip olmadıklarından nedeniyle iş bulma konusunda yaşadıkları engeller neticesinde sadece seks işçisi yapmaya zorlanmaktadır. Bu durum onlara olan toplumsal hıncı arttırdığı gibi, kolluk kuvvetleri tarafından uğradıkları taciz ve tecavüz vakalarının tespiti bir yana, sürekli can güvenliği problemiyle yüz yüzedirler. Kısaca kuir özneler saldırıların, linçlerin ve cinayetlerin hedefleri olmak üzere pek çok nefret suçuna maruz kalırlar.

Hukuk alanındaki görünümlere odaklanırsak, kuir öznelerin homofobiye karşı korunması hususunda yasal olarak yetersizlik olduğunu gözlemledik. Ayrıca, hükümetlerin cinsel yönelim ve cinsel kimliklere yönelik ayrımcılıkları engellemeye yönelik ayrımcılıkla mücadele eden yasaların olmadığı ve gerekli reformların ortaya konulmayıp göz ardı edildiği bir gerçektir. Türkiye kurucu bir unsur olarak laiklik temeli üzerinde kurulmuş olmakla birlikte, en azından toplumu oluşturan belirli bir kesim açısından dinsel muhafazakârlığı yeniden

¹⁴⁴ Bourdieu'nun bahsettiği “sembolik şiddet”; şiddetin ince ve zarif bir formu olarak karşımıza çıkar. Bu şiddet, belli belirsiz ve fark edilmez niteliğe sahiptir. Bu şiddet biçimine maruz kalan kişiler nazarında görülmezdir ve onlar tarafından dahi “algılanamayan ve görünür olmayan, büyük bir bölümü iletişimin ve kavrayışın sembolik kanallarıyla aracılığıyla uygulanır”(Bourdieu 2001:1-2).

üreten değerlere sahip bir ülke konumundadır. Uzun süreden beri de dinsel muhafazakârlığa dayalı bir parti tarafından idare edilmektedir. İslami değerleri kendine rehber edinme iddiasında politik partiler ve onların iktidara gelmeleriyle şekillenen bürokratik kurumlaşmalar kuir bireyler üzerinde olumsuz etkiler yaratmıştır ve hala da yaratmaktadır.

Böylesine homofobik kültürel yapılar içerisinde, *The Well of Loneliness* adlı romanda, alt metin olarak “bize de varoluş hakkımızı verin!” cümlesini hissettirdiği (Hall 1932:506) şekilde, kuir özneler olarak görünür olup, ‘hayatını yaşama’yı, kendini korkusuzca ifade etmeyi bir yana bırakalım; var kalabilmek için ciddi mücadeleler sürdürmek zorundadırlar. Bütün bu ön yargılar ve sistemleşmiş ve içselleştirilmiş homofobik şiddetin sonucunda, özneler en temelde görünürlük problemi yaşamaktadırlar ve pek çoğu kozalarını kıramadan yaşamlarını sürdürmektedir. Kurumlaşmış ve yapılandırılmış heteronormatif söylemin tahakküm alanında yaşayan kuir öznelerin var olma ve özgürleşme çabası dünya tarihinde insan türünün ortaya çıkmasından itibaren izlenebilir, ancak bu çabanın görünürlük kazandığı asıl dönüm noktası, 1968 sonrasıdır. 1969 Stonewall Ayaklanmasıyla birlikte kuir öznelerin örgütlenme ve politikleşme sürecinde daha büyük aşamalar kaydedilmiştir. Kuzey Amerika, Avrupa, Avustralya ve Güney Afrika gibi coğrafyalarda kuir mücadelenin etkin bir biçimde kendini gösterdiği görülebilir. Bu özgürlük ve hak mücadeleleri kuir öznelerin hem görünürlük hem de kendi mekânlarını, kendi tanımlarını, kültürlerini, kimliklerini ve nihayetinde kendi tarihlerini oluşturma bağlamında önemli süreçlerdir. Bu özgürlük ve hak mücadelelerinin günümüz dünya konjonktürüne de uygun şekilde neoliberal piyasa koşullarına entegre olduğu söylene de, unutmamak gerekir ki kuir hareketinin özgürlükçü ve dönüştürücü ruhu varlığını korumaktadır.

Bu özgürlük ve hak mücadeleleri çerçevesinde mekân ve mekânsal pratikler önemli bir konumu işgal eder pozisyonadırlar. Bu bağlamda Valentine’in (1996:145) yazdığı önemli makalede; mekânın heteroseksist özelliklerinin heteroseksüeller tarafından bile fark edilemediğinin altını çizmektedir. Sokakta yürümekten, el ele tutuşmaya, heteroseksüel çekirdek aileyi idealize eden

reklam panolarından, otobüs duraklarındaki konuşmalara ve cafe ve barlarda çalan müziğe kadar rutin olarak tekrarlanan pek çok eylemin ve davranışın sokağın heteroseksüel olarak kuruluşunu doğallaştıran görünümüne ifade etmektedir. Connel (1998:190) da sokağın farklı erkeklikler ve kadınların yer aldığı bir cinsellik tiyatrosu olarak ele alır. Ama en nihayetinde başroller heteroseksüellere verilmektedir. Bu durumda kuir öznelerin varlık iddiaları ve bu doğrultuda yürütülen politik pratikler mekâna ilgi göstermeyi talep eder.

Mekânsal olarak; Türkiye’de İstanbul, Ankara ve İzmir kentlerinde bu zorlu örgütlenme ve politik mücadelelerin izleri sürmemiz elbette mümkündür. Bu zorlayıcı çabalar ve var olabilme mücadelesi günümüzde de politik olarak sancılı bir biçimde devam etmektedir. Peki, Türkiye’nin diğer şehirlerinde yaşayan kuir öznelerin yaşamları nasıldır? Onlar yaşamlarını nasıl sürdürebiliyorlar? Belirli dayanakları var mı? Sıkıntıları neler? Bir araya gelmede karşılaştıkları zorluklar neler? Politik bağlamda örgütlenme ve hak mücadelesi deneyimlerini bu üç şehrin dışında da görebiliyor muyuz? Bu sorular yumağı bu çalışmaya girişmeden zihnimde uyanan sorulardı.

Diyarbakır ve Konya’da yaptığım saha çalışmasından sonra fark ettim ki, kuir özneler açısından İstanbul’da olmak veya başka bir şehirde yaşamak bir noktaya kadar paralelmiş gibi durmaktadır. Çünkü onlar için her kent bir sürgün mekânı olarak değerlendirilebilir. Yaşadıkları yersiz-yurtsuzluk her coğrafi parça içerisinde olağandır. Belki, bu sürgünlük hali belirli etnisiteler ve sınıflardan gelen kişiler tarafından yoğun olarak hissedilemeyebilir. Örneğin üst orta sınıfa mensup ve neoliberal piyasa ile bir biçimde eklemelenmiş, uyarlanmış bir özne ile alt sınıftan gelen arasında büyük farkların olacağı tahmin edilebilir. Bu bakımdan, sürgünlüğün derecesi ve mahiyeti, incelemeye değer bir konudur. Bu çalışma çerçevesinde seçtiğim taşra kentleri, farklı deneyimlere ilişkin ipuçları taşıdıkları ve bu temelde coğrafi ve politik olarak merkezden benzeşen tarafları olsa bile nihayetinde “taşra” olarak değerlendirilebilecek farklı merkezler ve başkentler oldukları için, saha çalışması için uygun göründüler ve saha çalışmasının gerçekleştirilmesi için yapılan seçimde temel saiki bu oluşturmuştur.

Saha çalışması gerçekleştirilen, her iki kentin farklı politik donanımlara sahip farklı merkezler olduğunu ilk bakışta görmek mümkündür. Diyarbakır'ın son yıllarda daha da muhalif olarak politikleşmiş bir yapısı olduğu söylenebilir. Kentte günümüzde de devam eden adı konulmamış bir savaş ve çatışma ortamı içerisinde bireyler yaşamlarını büyük kayıplarla sürdürmektedir. Bu çatışma ortamı içerisinde farklı politik hareketler ve kimlikler ortaya çıkmıştır. Örgütlenme ve politik hak mücadelesi yürütme bağlamında kuir özneler de bu kentte aktif bir siyaset yürütmeye çalışmaktadırlar. Saha çalışmasını gerçekleştirdiğim sırada doğrudan kuir öznelerle yönelik çalışmalar yürüten iki sivil toplum örgütünün varlığına tanık oldum. Ayrıca feminist sivil toplum kuruluşları bu iki örgütle sıklıkla işbirliğine girerek ortak çalışmalar da gerçekleştirmektedir.

Konya'nın politik kimliğini ise İslam'ı temel alan dinselliğe dayalı muhafazakârlık oluşturmaktadır. Konya kendini neredeyse "İslam'ın başkenti" olarak sunarak, İslam'a dayalı bir yaşam tarzının merkezi olma iddiasını taşıyan bir şehirdir. Kent, tarım, hayvancılık ve sanayi açısından gelişmiş ve Türkiye'nin en kalabalık şehirleri arasında yer almakla birlikte, bu gelişmişlik ve kalabalıklığın aksine son derece kapalı ve bu kapalılığın getirdiği boğuculuğa sahip kentlerin başta gelenleri arasında yer almaktadır. Çeşitli İslami tarikatların ve oluşumların kentin mevcut politik ikliminin sağladığı güvenceyle birlikte bu kentte yoğun olarak örgütlendiklerini ve bu durumun günümüzde de sürdüğünü gözlemleyebiliriz. Ne yazık ki diğer demokratik örgütlemeler ve sivil toplum örgütleri Konya'da yeterli bir biçimde varlık gösterememekte ve bu doğrultudaki politik mücadeleler, kendilerine yer bulmakta zorlanmaktadırlar. Bu olgu, özellikle kuir özneler açısından daha da katmerleşmektedir. Dolayısıyla Konya'da kadın örgütlerinin ve örgütlenmesinin "İslami modelin" dışında varlığından net olarak göremeyeceğimiz gibi, kuir öznelerin doğrudan doğruya örgütlenmesinden de bahsedilememektedir.

Aralarında keskin politik ve ideolojik ayrımlar olmasına dayalı olarak Diyarbakır ve Konya belirli ve özel merkezler olarak kurulmalarına rağmen alan çalışmasındaki görüşmelerin neticesinde edindiğim izlenim ve kanaatler her bir kentte farklı deneyimler olmakla birlikte, "taşra" kuir özneler açısından belirli

ortak özelliklere sahipti. Taşra, bu doğrultuda, kuir bireyler açısından bir kapalılık ve bir kendini ifade edememe hep bir “özgürlüğü” simgeleyen merkez özlemine içinde barındırma anlamında bir ruh hali ve düşünme biçimiydi. Ama merkezde olup da sınıfsal ve etnik konumlar açısından farklı farklı taşralarla karşılaşma olasılıklarını da hatırdta tutmak önemlidir. Araştırma açısından yapılan metropol-taşra ayrımı ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl sosyolojisi ve antropolojisinden köken almakla birlikte nihayetinde taşra kötüdür, metropol iyidir ve taşrada yaşamlarını sürdüren kuir öznelerin her biri birer madundur ve heteronormatif sistemin kurbanlarıdır. Metropoldekiler ise bunun aksine sınırsız ve sonsuz bir özgürlük içerisinde oldukları gibi taraflı bir sonuca çıkmamaktadır.

Taşra olarak tabir ettiğimiz coğrafyalardaki kuir öznelerin gündeliğine odaklanılarak yürütülen bu çalışmada, bireylerin çoğunlukla dolapta kalmak zorunda oldukları ortaya çıkmıştır. Açılma, taşrada ciddi bir sorunsal alan olarak belirlemekteydi. Kendine açılma beraberinde bir kendilik tasarımı ve kendi gibi olan bireylere ulaşmanın neticesinde grup tasarımının ve “bizlik” bilincinin oluştuğu görülmektedir. Bu bana benzeyen diğerleriyle belirli mekânlarda bir araya gelmek bu bilincin yeniden üretilmesi ve güçlenmesi açısından önem taşımaktaydı. Açılma pratiklerini belirleyen meselelerden en asli olanlardan homofobik şiddet bu pratikleri doğrudan doğruya etkilemekteydi. Bu pratikler çerçevesinde aile, akrabalık çevresi, okul çevresi, arkadaşlık çevresi, iş yeri, devlet görevlileri ve kentin sokakları sözel şiddet, psikolojik şiddet, fiziksel şiddet, duygusal şiddet ve sembolik şiddet gibi farklı şiddet biçimlerini üretmektedirler. Böyle koşullar ve etkiler altında arkadaşlıklar ve romantik ilişkiler çok anlam ve değer taşımaktaydı. Kuir öznelerin her iki kentte yaşamlarını sürdürdükleri böyle bir çerçevede belirli stratejileri ve taktikleri bulunmaktaydı. Bu stratejileri heteronormatif rejime karşı aileye, yakın çevresine, arkadaş çevresine açılmak, açık bir biçimde aktivist politikalara katılmak ve katkıda bulunmak biçiminde net bir muhalif çizgiler içinde yer almak olabileceği gibi, dolapta kalarak, gizlenerek ikili bir yaşam sürmek, heteroseksüelmiş gibi davranmak, diğer kuir öznelerle çeşitli mekânlarda bir araya gelmek, birbirlerine gereken her türlü desteği vermek ve bu mekânlar içinde lubunca dili gibi, farklı giyim gibi kendi kültürel şifrelerini devreye sokmak,

mekânlarda “mimlenmemek” adına sürekli mekân değiştirmek,dostane olsun veya romantik olsun yeni arkadaşlıklar edinmek için belirli sanal alanları ve bu sanal alanların gerektirdiği dil, jargon, ‘racon’ ve işleyiş gibi öğeleri aktif bir biçimde kullanmak, yeni tanışılacak arkadaşlara karşı sanal mekânlarda başlanılan sohbeti fiziksel mekânlarda devam ettirmek ve güven kurmak için belirli taktiklere başvurmak işyerinde karşılaştıkları olumsuzluklara karşı inkâr ve ret mekanizmalarını devreye sokmak, şeklinde özetlenebilir.Buna ek olarak, dikkat çekici bir diğer noktayı kuir öznelerin yaşamında evlerin anlam ve değer boyutlarıyla farklı bir yerde durması oluşturmaktaydı. Evler en mahrem ilişkilerin yaşandığı özel mekânlar, sığınaklar olmalarının yanı sıra kuir bireyler açısında açılma pratiklerin gerçekleşebildiği, sosyallik alanlarını oluşturması, arkadaşlık ve dostlukların hem kurulması hem de sağlamlaştırılması ve “bizlik” bilincinin yeniden üretildiği mekânlar olması sebepleriyle kuir bireylerin algıları çerçevesinde, kamusal/özel ayrımının silikleştiği ‘neredeyse’ kamusal bir mekân statüsündedirler.

Kuir öznelerin mekânlardaki mevcudiyeti ve var olma çabası bana araştırma boyunca iki şeyi düşündürdü: Birincisi, Lefebvre’nin “mekânın sosyalliği” tezini bu tez bağlamda “mekânın kuirliği” olarak da düşünebilme potansiyelini, diğeri ise; DeCertau’nun yayaların kenti yürüyerek arşınlayan kendine uygun heteromekanlar oluşturdukları gibi, araştırma çerçevesinde ele alınan öznelerin mekânları “kuirleştirmek” adına , “kaçak avcılar” gibi çeşitli strateji ve taktiklerle heteromekanın örnekleri olarak okunabileceğini.

Bu noktadan hareketle, kuir özneler açıktır ki; heteronormativitenin dışta bıraktığı, yersiz yurtsuz kıldığı kimselerdir. Onlar, rejimin cinsiyetleri düzenleme azmi çerçevesinde ürettiği erkek/kadın dikotomisini sorgulayacak muallâklıklardır. Bu durum tam da onları politikleştiren ve politik özneler olarak kuran yerdir. Onlar varlıkları itibariyle heteronormativitenin çuvalmasını sağlayan muhaliflerdir. Kuir özneler, var oluşlarıyla şarkıda geçen satırlarda olduğu gibi, “bembeyaz olsun gece, alt üst kuralları” sözlerinin taşıyıcılarıdır.¹⁴⁵ Bir taraftan rejimin onlara hükmedememesi, hegemonyanın

¹⁴⁵ Söz konusu şarkı Nükhet Duru’nun Ressam şarkısıdır.(Söz: Ç.Talu, Müzik: M.Kibar).

kusursuz bir biçimde inşa edilememesi, diğer yandan onların “kategori dışı” , “yasa dışı” oluşları ve nüfuz edilemezlikleri bu politikliğin zeminini oluşturmaktadır. Dolayısıyla heteroseksist hegemonyaya karşı aktivist politikalar içinde yer alsın veya yer almasın metropollerin dışında taşra olarak nitelendirdiğimiz coğrafyalarda yaşayan kuir özneler de en az merkezdekiler kadar birer politik öznelerdir. Buradan gündelik yaşam stratejilerine dönersek; bunları yalnızca gündelik yaşam aşinalığı ve rutinliği ile izah etmemiz kabul edilebileceği üzere sınırlı bir yaklaşım olur. Gündelik hayat stratejilerini politika açısından da anlamlandırabiliriz. Bu bağlamda; çeşitli strateji ve taktiklerle öznelerin iktidarın tahakkümüne karşı yürüttüğü çabaları politik mücadele olarak kuir öznelerin gündelik de saklı duran değişme ve dönüşme niteliklerini ortaya koyduklarını algılayabiliriz.

Sürekli dönüşüme açık ve çeşitli dönüşümlere uğrayan, yeniden anlamlandırılabilen, akışkan, sabitleşmiş kimlikleri ilga eden ve tanımlamaya karşı çıkararak dünya sorunları karşısında farklı politikalar ve direniş alanları oluşturmayla ilintili düşünölebilecek “kuirlik” nosyonu çerçevesinde düşündüğümüzde; heteronormatif düzene, onun düzenleyici normuna karşı muhalefet içinde olan, onu kesintiye uğratan, heteroksist kapı ve duvarları zorlayacak, Guattari'nin(2014) belirttiği gibi “yersiz-yurtsuzluğa” karşı oluşturdukları “kaçış çizgileri”yle, farklı ve çoklu kuirliğin gündelik yaşam deneyimlerinden politik olarak çıkarabilecek ve politik olarak öğrenilebilecek pek çok şey bulunmaktadır. Bu potansiyeller bize Muñoz'un değinisi hatırlatmaktadır. Buna göre “kuirlik esasen şimdinin ve buradanın reddi hakkındadır ve başka bir dünya için potansiyel ve somut imkân üzerine bir ısrardır” (Muñoz 2009:1). Konya ve Diyarbakır örneklerinde göröldüğü gibi bu mekânlar onları her ne kadar sınırlandırırsa ve baskılasa bile kendilerine politik özneler bir alan açmakta ve bu alan içerisinde var olma ve özgürleşme temelindeki mücadeleleri sürdürmektedirler.

KAYNAKÇA

- Acar-Savran, G. (2009). *Beden Emek Tarih Diyalektik bir Feminizm İçin*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Adler, P. A. ;Adler P. (1994). Observational Techniques. In N. K. Denzin, and Y. S. Lincoln (eds.). *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan*. (İ.Türkmen Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Agnew, A. (1987). *Place and Politics*. Winchester: Allen&Unwin.
- Ahmed, S. (2014). *Duyguların Kültürel Politikası*. (S.Komut çev.) İstanbul: Sel Yayınları
- Aktunç, H. (2008). *Büyük Argo Sözlüğü, Tanıklarıyla*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Alberoni, F. (1990). *Âşık Olma ve Aşk*. (G.Tekinor çev.) İstanbul: Düzlem Yayınları.
- Alkan, A. (1999). Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımının Feminist Eleştirisi Çerçevesinde Kentsel Mekan. *SBF Dergi* , 1-26.
- Alkan, A. (der.) (2009). *Cins Cins Mekan*. İstanbul:Varlık Yayınları
- Altınöz, U. (2010). Terimlerin Gölgesinde Boyutsal Anlamaya Doğru. Komisyon içinde, *Homofobi Kimin Meselesi* (s. 97-98). Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Altman,D. (1971). *Homosexual: oppression and liberation*. New York:Outerbridge & Dienstfrey.
- Altman,D. (2003). *Küresel Seks*. İstanbul:Kitap Yayınevi
- Andrew, M. G. (2008). Rethinking Queer Migration Through The Body. *Social&Cltural Geography*,8:1 , 105-121.

- Archetti, E. (1999). *Masculinities: Football, Polo and the Tango in Argentina* . Oxford and New York: Berg Publishers.
- Argın, Ş. (2005) Taşraya İçerden Bakmak Mümkün müdür? T.Bora (der.) içinde *Taşraya Bakmak*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ataman, H. (2010). Homofobi bir hastalık mı? İçinde Anti homofobi kitabı 2. (ss.115-118). Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Atay, T. (1996) Sosyal Antropoloji'de Yöntem ve Etik Sorunu: Klasik Etnografi'den Diyalojik Etnografi'ye Doğru. K. Lordoğlu (der.) içinde *İnsan, Toplum, Bilim-4 Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi, Bildiriler*. İstanbul: Kavram Yayınları.
- Atay, T. (2004). Erkeklik en çok erkeği ezer! *Toplum ve Bilim 101* , 11-29.
- Atay, T. (2016). Sunu. R. Harmanşah ve Z.N.Nahya (ed.) içinde, *Etnografik Hikayeler:Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri* (s. 9-15). İstanbul: Metis Yayınları.
- Atlı, M. (2014). *Hepsi Diyarbakır-Herkesin Bildiği, Kimsenin Bilmediği*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Attar, F. (2014). *İlahiname*. (M.Kanar, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Auge, M. (1997). *Yer-Olmayanlar:Üstmodernliğin Antropolojisine Giriş*. (T. Ilgaz, Çev.) İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Bachelard,G. (2013).*Mekanın Poetikası* (A.Tümertekin Çev.),İstanbul:İthaki Yayınları.
- Badinter, E. (1995). XY. Columbia University Press.
- Baird, V. (2004). *Cinsel Çeşitlilik Yönelimler, Politikalar, Haklar ve İhlaller*. (H.Doğan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Ballard, S. M. (1998). Sources of sexuality information for university students. *The Journal of Sex Education and Therapy*,23 , 278-287.
- Bardakçı, M. (2005). *Osmanlı'da Seks*. İstanbul: İnkılap Yayınları.

- Barry, A; Slater, D. (2005). *The Technological Economy*. London and New York: Routledge.
- Bassi, C. (2006). Riding the Dialectical Waves of Gay Political Economy: A Story from Birmingham's Commercial Gay Scene, *Antipode A Radical Journal of Geography*, vol 38 IS.2,213-235
- Bauman, Z. (1999). *Küreselleşme-Toplumsal Sonuçları*.(A.Yılmaz çev.)İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Bauman, Z. (2001). *Parçalanmış Hayat-Postmodern Ahlak Denemeleri*.(İ.Türkmen çev.)İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Bauman,Z. (2009). *Akışkan Aşk:İnsan İlişkilerinin Kırılganlığına Dair*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Versus Yayınları.
- Bayramoğlu, Y. (2011). Stonewall'dan Onur Yürüyüşüne... *Cogito* 65-66 , 387-395.
- Bech, H. (1997). *When Men Meet Homosexuality and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bell, D. (1994). All Hyped Up and No Place To Go. *Gender,Place and Culture* 1 , (31-47).
- Bell, D.; Valentine,G. (1995). Introduction. Bell, D.;Valentine,G.(eds.) içinde, *Mapping Desire:Geographies of Sexualities* (s. 1-27). London: Routhledge .
- Bell, D. ; Valentine,G. (1995b). Queer Country:Rural Lesbian and Gay Lives . *Journal of Rural Studies* 11 , 113-122.
- Bell, D. (2000). *The Sexual Citizen: Queer Politics and Beyond*. Cambridge: Polity Press.
- Benevolo, L. (1995). *Avrupa Tarihinde Kentler*. İstanbul. Yeni Yüzyıl Kitaplığı
- Benjamin, W. (2007). *Pasajlar*. (A. Cemal, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bennett, T. (1998). *Culture: A Reformer's Science*. London,New York: Sage Pub.

- Bennett, A. (2013). *Kültür ve Gündelik Hayat*. Ankara: Phoneix Yayınları.
- Benno, W. (1993). *Society, Action and Space: An Alternative Human Geography*. London: Routhledge.
- Bentham, J. (2008). Panoptikon. Z. Özarslan, B. Çoban (haz.) içinde, *Panoptikon - Gözün İktidarı*. İstanbul: Su Yayınları.
- Berberoğlu, B. (2009). *Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş: Eleştirel Perspektif*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bereket, T.; Adam, B. D. (2006). The emergence of gay identities in contemporary Turkey. *Sexualities*. 9 (2), 131-151.
- Berlant, L. Warner, M. (1998). "Sex in Public". *Critical Inquiry*, Vol. 24, No. 2, Intimacy, 547-566.
- Berktaş, F. (2009). *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Beysanoğlu, Ş. (1998). *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*. Ankara.
- Binnie, J. (1997). Coming out of Geography :Towards a Queer Epistemology? *Environment and Planning D: Society and Space* 15 , 223-37.
- Binnie, J.; Valentine, G. (1999). Geographies of Sexuality-A Review of Progress. *Progress in Human Geography* 23,2 , 175-187.
- Binnie, J. (2004). *The Globalization of Sexuality*. London : Sage.
- Biricik, A. (2008). Çürük Raporu ve Türkiye’de Hegemonik Erkekliğin Yeniden İnşası. Ö.H.Çınar, C.Üsterci(haz.), *Çarklardaki Kum* (s.145-146), İstanbul: İletişim Yayınları
- Biricik, A. (2013). Kamusal Alanda Mahrem Taktikler. İçinde *Başkaldıran Bedenler: Türkiye’de Transgender, Aktivizm ve Altkültürel Pratikler* (ed.B. Şeker),(sf.187-200), İstanbul: Metis Yayınları.

- Birkalan-Gedik, H. (2005). *Geçmişten Geleceğe Antropoloji*. İstanbul: Epsilon Yayınları
- Blackwood, E. (1999). *Female Desires: Same Sex Relations and Transgender*. New York: Columbia University.
- Boellstorff, T. (2002). Ethnolocality. *Asia Pacific Journal of Anthropology* 3(1) , 24–48.
- Boellstorff, T. (2006). Queer Studies Under Ethnography's Sign. *GLQ:A Journal of Gay and Lesbian Studies* 12(4) , 627-639.
- Boellstorff, T. (2007). Queer Studies in the House of Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, Vol:36, 17-35.
- Boellstorff, T. (2008) *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*. Princeton: Princeton University Press.
- Boellstorff, T. (2010). Queer Techne. K. Browne and C.J. Nast (eds.) içinde, *Queer Methods and Methodologies: Intersecting Queer Theories and Social Science Research* (s. 215-230). Surrey: Ashgate Publishing.
- Bogdan, R. (1975). *Introduction to Qualitative Research Methods*. New York: Wiley-Interscience.
- Bookchin, M. (1999). *Kentsiz Kentleşme*. (B. Özyalçın, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bora, A. (2003). Cinsiyet Toplumsal Bir"Şey"dir. *Lezbiyen ve Geylerin Sorunları ve Toplumsal Barış İçin Çözüm Arayışları Kaos GL Sempozyumu* (s. 141-144). içinde Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Bora, T. (2005). Taşralaşan ve Taşrasını Kaybeden Türkiye. T. Bora içinde, *Taşraya Bakmak*. İstanbul: İletişim Yay.
- Boswell, J. (1977). *The Royal Treasure: Muslim Communities Under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century* . Yale University Press.

- Boswell, J. (2001). Devrimler, Evrenseller ve Cinsel Kategoriler. M. J. Vicinus, M.B. Duberman, G. Chauncey Jr. içinde, *Tarihten Gizlenenler: Gey ve Lezbiyen Tarihine Yeni Bir Bakış*. (S. Göktaş, Çev.), (s.16-35). Ankara: Phoneix Yayınları.
- Bottéro, J. (2003). *Mezopotamya-Yazı, Akıl, Tanrılar*. (M.A. Er, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Bourdieu, P. (1999). *Toplumsal Uzam ve Sembolik İktidar*. *Cogito Sayı 18, Bahar*, (16-32).
- Bourdieu, P. (2001). *Masculine Domination*. (R. Nice çev.) Stanford: Stanford University Press.
- Boxer, A. ; Herdt, G. (1993). *Children of Horizons: How Gay and Lesbian Teens Are Leading a New Way Out of the Closet*. Boston: Beacon Press.
- Boulden, W.T. (2001). "Gay Men Living in a Rural Environment", *Journal of Gay & Lesbian Social Services: Issues in Practice, Policy & Search* 12(3-4), 63-75
- Boyd, N. A. (2003). *Wide-Open Town (A History of Queer San Francisco to 1965)*. University of California Press.
- Brown, M. (2000). *Closet Space: Geographies of Metaphor From The Body to The Globe*. London : Routledge.
- Brown, G. Browne, K. ; Lim, J. (2007). Introduction, or Why Have a Book on Geographies of Sexualities. In, K. Browne, J. Lim and G. Brown (eds.), *Geographies of Sexualities: Theory, Practices and Politics*. Aldershot: Ashgate, (s. 1-18).
- Browne, K. (2005). Snowball sampling: using social networks to research non-heterosexual women. *International Journal of Social Research Methodology*. 8 (1), 47-60.
- Browne, K. (2006). Challenging Queer Geographies. *Antipode*, 885-893.

- Browne, K. (2008). Imagining Cities,Living the Other:Between the Gay Urban Idyll and Rural Lesbian Lives. *The Open Geography Journal* , 25-32.
- Browne, K.;Nast,C.J.(eds.) (2010). *Queer Methods and Methodologies:Intersecting Queer Theories and Social Science*. New York,London: Routledge.
- Browning, F. (1996). *A Queer Geography*. New York: Crown.
- Bumin, K. (1992) *Demokrasi Arayışında Kent*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Butler, J. (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist. *Theatre Journal*, Vol. 40, No. 4 , 519-531.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter:On The Discursive Limits of "Sex"*. New York,London: Routledge.
- Butler , J. (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2005). *İktidarın Psikik Yaşamı*. (F.Tütüncü, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Butler, J. (2007). *Taklit ve Toplumsal Cinsiyet'e Karşı Durma*. (O.Akınhay, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Butler, J. (2008). *Cinsiyet Belası*. (B. Ertür, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, J. (2010). Queer-Yoldaşlığı ve Savaş Karşıtı Siyaset. içinde,Kaos GL *Anti-Homofobi Kitabı / 2 Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma* (s. 18-28). Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Butler, J. (2014). *Bela Bedenler*. (C. Çakırlar- Z. Talay, Çev.) İstanbul: Pinhani Yayınları.
- Calvino, I. (2002). *Görünmez Kentler*. (I. Saatçioğlu, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Cameron, D. ;Kulick,D. (2003). *Language and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Candansayar, S. (2009). Bir Ötekileştirme Pratiği Olarak Cinselliğin Tıbbileştirilmesi ve Eşcinsellik. *Anti Homofobi Kitabı* (s. 69-72). içinde Ankara: Kaos GL.
- Candansayar, S. (2011). Tıbbın (eş)cinselliğe Bakışı İçin Bir Arkeoloji Denemesi. *Cogito* 65-66 , 149-165.
- Casey,E.S. (1997). *The Fate of Place:A Philosophical History*. Berkeley: University of California Press.
- Castels, M. (1983). *The City and The Grassroots*. Berkeley: CA:University California Press.
- Castels, M. (2004). *İletişimin Gücü*. İstanbul:Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Castels, M. (2008). *Kimliğin Gücü*. İstanbul:Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Cengiz, K.;Tol U.U.;Küçükural,Ö. (2004). Hegemonik Erkekliğin Peşinden. *Toplum ve Bilim Sayı: 101* , 50-69.
- Ceylan, N.B. (2007). *Kasaba*. İstanbul: Norgunk Yayınları.
- Chaney, D. (1999). *Yaşam Tarzları*. (İ. Kutluk, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Chauncey, G. (1994). *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*. New York: Basic Books.
- Childe, G. (2001). *Kendini Yaratan İnsan*. (F. Ofloğlu, Çev.) İstanbul: Varlık Yayınları.
- Chisholm, D. (2004). *Queer Constellations:Subcultural Space in the Wake of the City*. Minneapolis,London: Univetsity of Minnesota Press.
- Cho, S.P. (2011). *Faceless Things: South Korean Gay Men, Internet, and Sexual Citizenship*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Urbana, Illinois: University of Illinois.

- Clastres, P. (1992). *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu*. (M. A.Türker, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Clifford, J. (1986). Introduction:Partial Truths. J. Clifford içinde, *Writing Culture :The Poetics and Politics of Ethnography* (s. 1-27). London: University of California Press.
- Cloke, P. (2003). *Approaching Human Geography*. London: Sage Publications Company.
- Cobb, W. S. (1993). The Symposium in *The Symposium and the Phaedrus: Plato's Erotic Dialogues*, State University of New York Press
- Cody, P.J.;Welch, P.L. (1997) Rural Gay Men in Northern New England: Life Experiences and Coping Styles, *Journal of Homosexuality*, Vol. 33(1),51-67
- Cohen, A. (1999). *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*. (M.Küçük, Çev.) Ankara: Dost Yayınları.
- Colomina, B. (1992). *Sexuality and Space*.Princeton: Architektural Press
- Conlon, D. (2004). Productive Bodies, Performative Spaces: Everyday Life in Christopher Park, *Sexualities*. Vol 7(4): 462–479
- Connell, R. W. (1992). A Very Straight Gay: Masculinity, Homosexual experience, and the Dynamics of Gender. *American Sociological Review*, Vol. 57, No. 6 , 735-751.
- Connell, R.W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. (C. Soydemir, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Connell, R. (2005). *Masculinities*. Berkeley,Los Angeles: University of California Press.

- Connell R. W.;Messerschmidt; J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender and Society* 19 , 829-859.
- Connerton, P. (2011). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* (A. Şenel, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Conway-Long, D. (1994). Ethnographies and masculinities. H. B. (Eds.) içinde, *Theorizing masculinities*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Corber, R.; Valocchi,S. (2003). Introduction . R. Corber S.Valocchi(eds.), içinde, *Queer Studies:An Interdisciplinary Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Cornwall,A.;Lindisfarne,N. (1994). Dislocating Masculinity-Gender,Power and Anthropology. A.Cornwall and N.Lindisfarne(der) içinde, *Dislocating Masculinity-Comparative Ethnographies* (s. 11-48). London: Routhledge.
- Corraze, J. (1991). *Eşcinsellik*. (İ.Yakupoğlu, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Coser, L. (2012). *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*. (İ. M. Serhat Toker, Çev.) Ankara: Deki Yayınevi.
- Cömert, M. (2009). “Lanetli Livatacı” ->“Hastalıklı Homoseksüel” -> “Gururlu Gey” ->“Kararsız Kvir/Kuir/Q”: Eşcinsel Arzuyu Adlandırma ve Sınıflandırmaya Tarihsel Bir Bakış”, içinde *Kaos GL Anti - Homofobi Kitabı* (s. 170-174). Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Cresswell,T. (2004). *Place:A Short Introduction*. USA: Blackwell Publications.
- Çağlayan, E. (2015). *Cumhuriyet'in Diyarbakır'da Kimlik İnşası(1923-1950)*.İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiçekli, M. (2007). *Konya: Bir Şehrin İki Hikâyesi*. Ankara: Dipnot Yayınları
- D'Augelli, A. R. & Hart, M. M. (1987). Gay women, men, and families in rural settings: Toward the development of helping communities. *American Journal of Community Psychology*, 15, 79-93.

- Daly, M. (1978). *Gyn/Ecology*. Beacon Press.
- Daniels P.; Bradshaw. M.;Shaw,D. (2001). *Human Geography Issues for the 21st Century*. England : Pearson Education Limited.
- Davidoff, L. (1995). *Worlds Between: Historical Perspectives on Gender & Class*. Cambridge: Polity Press.
- Davies, C. (2000). *Reflexive Ethnography:A Guide to Researching Selves and Others*. London,New York: Routledge.
- de Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, CA: University of California Press.
- de Certau, M. (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi -I*. (L. A. Özcan, Çev.) Ankara: Dost Yayınları.
- Delany, S. (1999). *Times Squared Red Times Squared Blue*. New York and London : New York University Press.
- Deleuze, G. and Guattari F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* . University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (1990). *Diyaloglar*. (A.Akay, Çev.) İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2009) *İki Delilik Rejimi* (M.E.Keskin),İstanbul,Bağlam Yayınları.
- Delice, S. (2004). Queer Kuramı Üzerine Bir Başlangıç Yazısı. *Üç Ekoloji Dergisi*
- Delphy, C. (2001). *L'ennemi Principal (Tome 2): Penser le Genre*. Paris: Syllepse.
- D'emilio,J. (1983). *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970* . Chicago: University of Chicago Press.
- D'Emilio, J. (1997). *Making Trouble: Essays on Gay History, Politics, and the University*. New York: Routledge.

- Denzin, N. ;Lincoln,Y.S. (1998). *Strategies of Qualitative Inquiry*. New York: Sage Publications.
- Denzin, N. ;Lincoln,Y.S. (2003). *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*. New York: Sage Pub.
- Desert,J.U. (1997). Queer Space. G.V. Ingram (ed.) içinde, *Queers in Space:Communities/Public Places/Sites of Resistance* (s. 17-27). Seattle/Washington : Bay Pub.
- Diken, Ş. (2003). *Diyarbakir Diyarım, Yitirmişem Yanarım*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Direk, Z. (2012). *Cinsiyetli Olmak:Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*. İstanbul: YKY .
- Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi (2012). *Diyarbakır*. Diyarbakır.
- Doan, L.P.(2007). Queers in the American City: Transgendered perceptions of urban space. *Gender, Place and Culture Vol. 14, No. 1, 57–74*
- Doan, L.P. (2011). Queering Identity:Planning and the Tyranny of Gender. L.P.Doan içinde, *Queering Planning:Challenging Heteronormative Assumptions and Reframing Planning Practice* (s. 89-107). Ashgate Pub.
- Donaldson, M. (1993). What is Hegemonic Maculinity? *Theory and Society* 22.5 , 643-657.
- Douglas, M. (2007). *Safılık ve Tehlike-Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümülemesi*. (E.Ayhan, çev.)İstanbul: Metis Yayınları.
- Duberman, M. (1993). *Stonewall*. Dutton.
- Duberman, M. B. (2001). *Tarihten Gizlenenler (Gey Ve Lezbiyen Tarihine Yeni Bir Bakış)*. (S.Göktaş, Çev.) Ankara: Phoeneix Yayınları.
- Duerr, H. P. (1999). *Çıplaklık ve Utanç*. (M.Tüzel, Çev.) Ankara : Dost Kitabevi.
- Duerr, H. P. (2004). *Mahremiyet*. (M.Tüzel, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

- Duncan, N. (1996). Renegotiating Gender and Sexuality in Public and Private Spaces. N. Duncan içinde, *Bodyspaces: Destabilising Geographies of Gender and Sexuality* (s. 127-189). London: Routledge.
- Durudoğan, H. (2011). Judith Butler ve Queer Etiği, . *Cogito*, 65-66 YKY , 87-99.
- Emerson, R. (1988). *Contemporary Field Research*. Waveland Press.
- Emerson, R., Fretz, R., & Shaw, L. (2007). Participant Observation and Fields Notes. P. Atkinson, S. Delamont, A. Coffey, J. Lofland ve L. Lofland içinde, *Handbook of Ethnography* (s. 352-369). London: Sage Pub.
- Eng, L. (2005). What's Queer About Queer Studies Now? Introduction. *Social Text* , 1-17.
- Errington F, E. F. (1987). *Cultural alternatives and a feminist anthropology: an analysis of culturally constructed gender interests in Papua New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fine, C. (2012). *Toplumsal Cinsiyet Yanılsaması*. (K. Tatlıyar çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Flanagan, W. G. (1995). *Urban Sociology: Images and Structure*. Boston : Allyn and Bacon.
- Flood, M. (2008). Men, Sex, and Homosociality How Bonds between Men Shape Their Sexual Relations with Women. *Men and Masculinities Volume 10 Number 3*, 339-359.
- Fone, B. (2000). *Homophobia: A History*. New York: Picador.
- Ford, C., & Beach, A. (1951). *Patterns of Sexual Behavior*. USA: Harper & Brothers.
- Forster, E. (2000). *Maurice*. (S. Ülkü, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Forstein, M. (April 2004). The pseudoscience of sexual orientation change therapy. *BMJ USA Primary Care Medicine for the American Physician* , 143-144.

- Foucault, M. (1980) The Confession of the Flesh (1977) interview. İçinde Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings (ed Colin Gordon), (s. 194–228).
- Foucault, M. (2003). *İktidarın Gözü*. (I.Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2005). *Özne ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2007). *Hapishanenin Doğuşu*. (M.A.Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Yayınları.
- Foucault, M. (2012). *Cinselliğin Tarihi*. (H. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2014). *Doğruyu Söylemek*. (K.Eksen Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Freud, S. (1996). *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*. (Ş.Yeğin, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Freud, S. (2011) .*Cinsiyet Üzerine* (A.A.Öneş,Çev.)İstanbul:Say Yayınları.
- Frisch, M. (2002). Planning as a Heterosexual Project. *Journal of Planning Education and Research* 21(3) , 254-266.
- Fuss, D. (1991). Decking Out:Performing Identities. D. Fuss içinde, *Inside/Out.Lesbian Theories,Gay Theories* (s. 1-13). New York ,London: Roulledge.
- Gagnon, J. ; Simon, W. (1973). *Sexual Conduct. The Social Sources of Sexual Meaning*. Chicago: Aldine Press.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. NJ: Prentice-Hall.
- Genet, J. (2008). *Açık Düşman*. (S. Dolan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Gennep, A. V. (1960). *The Rites of Passage*. London: Routledge&Kegan Paul Ltd.
- Gezgin, İ. (2010). *Antik Yunan ve Roma Sanatında Cinsellik ve Erotizm*. İstanbul: Alfa Yayınları.

- Gilmore, D. (1990). *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. Yale University Press.
- Goffman, E. (2014). *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Gorman-Murray, A. (2007). Rethinking Queer Migration Through the Body. *Social and Cultural Geography*, 8(1) , 105-121.
- Göregenli, M. (2011). Heteroseksim, Homofobi ve Nefret Suçları: sosyal Psikolojik Yaklaşım. *Cogito Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram* 65-66 , 353-365.
- Graham, M. (1998). Follow The Yellow Brick Road: An Anthropological Outing in Queer Space. *Ethnos: Journal of Anthropology* 63:1 , 102-132.
- Gross, K. (1996). Toward Gender Equality and Understanding: Recognizing That Same Sex Sexual Harrasment is Sex Discrimination. *62 Brook. L. Rev.*
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Toward A Corporeal Bodies*. Bloomington, Indiana, USA: Indiana University Press.
- Guattari, F. (2014). *Kaçış Çizgileri*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Otonom Yayınları.
- Gupta, A. (1997). *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (1997). Discipline and Practice : 'The Field' as Site, Method and Location in Anthropology. A. Gupta, & J. Ferguson içinde, *Anthropological Locations, Boundaries and Grounds of a Field Science* (s. 1-46). USA: University of California Press.
- Guttman, C. (1997). Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity. *Annual Review of Anthropology* , 385-409.
- Gürbilek, N. (2000). *Yer Değiştiren Gölge*. İstanbul: Metis Yayınları.

- Halberstam, J.(2005).*In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: New York University Press
- Hall, R. (1932). *The Well of Loneliness*. New York: Covici Friede Publishers
- Halperin, M. (1995). *Saint= Foucault:Towards A Gay Hagiography*. USA: Oxford University Press.
- Halperin, D. (2001). Cinsellikten önce seks: Klasik Atina'da Oğlancılık, Politika ve Güç. M. B. Vicinius,M.B.Duberman,G.Chauncey Jr. içinde, *Tarihten Gizlenenler Gey ve Lezbiyen Tarihine Yeni Bir Bakış* (S.Göktaş, Çev.). Ankara: Phoneix Yayınları.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2007). *Ethnography Principle in Practice*. London ve New York: Routledge.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges:The Science Question in Feminism and The Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies vol:14.no:3* , 575-599.
- Hardt, M., & Negri, A. (2011). *Ortak Zenginlik*. (E.Yıldırım, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Harootunian, H. (2006). *İmparatorluğun Yeni Kılığı:Kaybedilen ve Tekrar Ele Geçirilen Paradigma*. (E.Ünal, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Harry, J. & de Val,W.B. (1978). *The social organization of gay males*. New York: Praeger.
- Hartman, J., & Klesse, C. (2007). Heteronormivitaet:Empirische Studien zu Geschlect Sexualitaet und Macht-Eine Einführung. J. K. Hartmann içinde, *Heteronormivitaet:Empirische Studien zu Geschlect,Sexualitaet and Macht* (s. 9-16). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Harvey, D. (1993). From Space to Place and Back Again. B. J. ve diğerleri içinde, *Mapping the Futures* (s. 3-29). London: Routhledge.
- Harvey, D. (2003). *Sosyal Adalet ve Şehir*. (M. Moralı, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

- Harvey, D. (2004). *Postmodernliğin Durumu*. (S. Savran, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Harvey, D. (2008). *Umut Mekanları*. (Z.Gambetti,Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Hearn, J. (1996). Is masculinity dead? A critical account of the concepts of masculinity and masculinities. *Understanding masculinities: social relations and cultural arenas*. (s. 202-217). içinde Buckingham, UK: Open University Press.
- Hearn, J. (2004). From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men. *Feminist Theory* , 5 (1) , (s.49-72).
- Heidegger, M.(1971). Building Dwelling Thinking, Poetry, Language, Thought içinde, (Çev. A. Hofstadter), (s.145-161) Harper & Row, New York.
- Hekma, G. (2000). Queering Anthropology. J. S. Theo Sandfort içinde, *Lesbian and Gay Studies* (s. 81-97). London: Sage.Hemmings,C. (2002). *Bisexual Spaces:A Geography of Sexuality and Gender*. London: Routledge.
- Herdt, G. (1987). *The Sambia: Ritual and Gender in New Guinea*. Holt, Rinehart and Winston.
- Herdt, G. (1992). 'Coming Out' as a Rite of Passage : A Chicago Study . G. Herdt içinde, *Gay Culture in America :Essays From the Field*. Boston: Beacon Press.
- Herdt, G. (1993). *Gay Culture In America: Essays From the Field*. Beacon Press.
- Herek, G.M. (1992). "The Social Context of Hate Crimes: Notes on Cultural Heterosexism", içinde *Hate Crimes: Confronting Violence against Lesbians and Gay Men*. (G.M.Herek &K.Berill (eds.) (s.89-104)
- Herek, G. M. (2004). Beyond "homophobia": Thinking about sexual prejudice and stigma in the twenty-first century. *Sexuality Research & Social Policy*, 1(2), 6-24.
- Herzfeld, M. (1985). *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton, N.J: Princeton University Press.

- Heyl, B. (2007). Ethnographic Interviewing. P. V. Atkinson ve diğeri içinde, *Handbook of Ethnography*(s. 369-384). London: Sage Pub.
- Highmore, B.(2002).*Everyday Life and Cultural Theory: An Introduction*. London and New York: Routledge
- Hindle, P. (1994) Gay communities and gay space in the city, in S. Whittle (ed.) *The Margins of the City: Gay Men's Urban Lives*, (s.7–26). Aldershot: Arena
- Hodge, S. (1995). No Fags Out There:Gay Men,Identity and Suburbia. *Journal of Interdisciplinary Gender Studies*, 1(1) , 41-48.
- Holton, R. (1999). *Kentler,Kapitalizm ve Uygarlık*. (R. Keleş, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- <https://psikanalitikseyler.com/2015/06/28/escinsellik-utanicacak-bir-sey-degildir/>. Erişim tarihi 21.05.2014
- <http://turizmbaskenti.konya.bel.tr/>. (tarih yok). Haziran 03, 2016 tarihinde alındı
- Humphreys, L. (1972). *Out of the Closets:The Sociology of homosexual liberation*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Humphreys, L. (1975). *Tearoom Trade*. Chicago: IL:Aldine.
- Hürriyet*. (2010). 10 .13. 2014 tarihinde hurriyet.com.tr/Pazar/14031207.asp adresinden adresinden alındı.
- Ingraham,G.B. (1997). Marginality of Erotic Alien(n)ations. G. B. Ingraham;A.M.Bouthilette;Y.Retter içinde, *Queers in Space:Communities/Public Places/Sites of Resistance* (s. 27-55). Seattle/Washington: Bay Public.
- Ingraham, C. (1996). The Heterosexual Imaginary:Feminist Sociology and Theories of Gender. S. Seidman içinde, *Queer Theory/Sociology* (s. 168-194). Oxford: Blackwell.

- Ingraham, G. D. (1997). *Lost in Space: Queer Theory and Community Activism at the Fin-de-Millénaire*. içinde, *Queers in Space: Communities/Public Places/Sities of Resistance*, G. V. Ingram (ed.)(s. 3-17). Seattle/Washington: Bay Press.
- Illich, I. (1996). *Gender*. (A. Fethi, Çev.) Ankara: Ayraç Yayınları.
- Jackson, P. (1989). *Gender and Sexuality -In Maps of Meaning: An introduction to Cultural Geography*. London: Unwin Hyman.
- Jackson, S.& Scott, S. (2012). *Cinselliği Kuramlaştırmak*. (S. Serezli, Çev.) Ankara: Nota Bene.
- Jagose, A. (1996). *Queer theory: an introduction*. New York: New York University Press.
- Jay ,K.& Young, A. (1972). *Out of the Closets: Voices of Gay Liberation*. New York: New York University Press.
- Johnson, J. (1975). *Doing Field Research*. New York: The Free Press.
- Kafka, F. (2010). *Hikâyeler*. (K.Şipal, Çev.)İstanbul: Cem Yayınevi
- Kalaycı,N. (2013). 'Doğruyu Söylemek':Hakikat,Eleştiri ve Toplumsallık. <http://www.eskop.com/skopbulten/%E2%80%9Cdogruyu-soylemek%E2%80%9D-hakikat-elestiri-ve-toplumsallik/1259>
- Kandiyoti, D. (2014). *Cariyeler,Bacılar,Yurttaşlar:Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. (A. Bora ve diğ. Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Kantor,P.;Cloke,J.;Jarvis, H. (2015). *Kent ve Toplumsal Cinsiyet*. (Y. Temurtürkan, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kaos GL. (2009). *Sendikalara İhtiyacımız Var-LGB Çalışanların İş Yaşamı Raporu*.Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Karasu ,B. (2010). *Öteki Metinler*. İstanbul: Metis Yayınları.

- Karlinsky, S. (2011). "Rusya'nın Eşcinsel Edebiyatı ve Kültürü: Ekim Devriminin Etkisi". M. J. Vicinus içinde, *Tarihten Gizlenenler Gey ve Lezbiyen Tarihine Bir Bakış* (S.Göktaş, Çev.),(s. 353-370). Ankara, Phoneix Yayınları.
- Katz, J.N. (1995). *The Invention of Heterosexuality*. Chicago: University of Chicago Press
- Kaya, F. D. (2011). Kadın Beyni, Erkek Beyni Varsa Eşcinsel Beyni de Var mı? *Cogito* 65-66 , 167-174.
- Kaya, S. (2010). *Endokrinasyon ve Türkiye'de Toplum Mühendisliği*. Ankara: Nirengi Kitap.
- Keith, M.Pile, S. (1993). *Place and Politics of Identity*. New York and London: Routledge
- Keleş, R. (1998). *Kentbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara : İmge Kitabevi.
- Kelly, R. (1976). *Etoro Social Structure: A Study in Structural Contradiction*. . University of Michigan Press.
- Kennedy, K. L.;Davis,M.D.(1996). *Boots of Leather,Slippers of Gold:The History of a Lesbian Community*.New York and London:Routledge.
- Kennedy K. L. (2002). These Natives Can Speak for Themselves:The Development of Gay and Lesbian Community Studies in Anthropology . E. Lewin and L.W.Leap içinde, *Out in Theory:The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology* (s. 93-110). USA: University of Illinois.
- Keykavus. (2007). *Kabusname*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Kılıçbay,A. M. (2000). *Şehirler ve Kentler*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kimmel, M. (1994). Invisible Maculinity. *Society* 30.6 , 28-36.
- Kimmel, M. (2003). *The Gender of desire*. New York: State University of New York Press.

- Kimmel, M. S. (2004). Masculinity as homophobia: Fear, shame, and silence in the construction of gender identity. E. P. Rothenberg içinde, *Race, Class, and Gender in the United States: An Integrated Study*. (s. 81-93). New York: Worth Press.
- King, A., & Smith, N. (2004). Gay and Straight Possible Selves: Goals, Identity, Subjective Well-Being, and Personality Development *Journal of Personality* , 967-994.
- Kinsey, A. (1948). *Sexual Behavior in the Human Male* .
- Kinsey, A. (1953). *Sexual Behavior in the Human Female*.
- Kirkpatrick, R. (2000). The Evolution of Human Homosexual Behavior. *Current Anthropology Volume 41, Number 3* , 385-398.
- Kirsch, M. (2007). Queer Theory,Late Capitalism,and Internalized Homophobia. *Journal of Homosexuality*,52,1-2 , 19-45.
- Kitchin, R. Lysaght,K. (2003). Heterosexism and the Geographies of Everyday Life in Belfast, Northern Ireland. *Environment and Planning A 35* ,489–510.
- Knopp L., Brown, M. (2003a). Queer Diffusions. *Environment and Planing D:Society and Space volume 21* , 409-424.
- Knopp,L Brown M. (2003b). We're here!We're queer! We're over there ,too!Queer Cultural Geographies, K. Anderson içinde, *Handbook of Cultural Geography* (s. 313-325). London: Sage.
- Knopp, L. (1990). Some Theoretical Implications of Gay Involvement in an Urban Land Market. *Political Geography Quarterly* ,9(4) , 243-261.
- Knopp, L. (1992). Sexuality and The Spatial Dynamics of Capitalism. *Environment and Planning D:Society and Space* , 651-669.
- Knopp, L. (1994). Social Justice,Sexuality,and the City. *Urban Geography 15(7)* , 644-660.

- Knopp, L. (2004). *Sexuality and Urban Place: A Framework for Analysis, Mapping Desire: Geographies of Sexualities* ed.D.Bell and G.Valentine,(s.136-146).London and New York:Routhledge
- Knopp, L. (2007a). On the Relationship Between Queer and Feminist Geographies. *The Professional Geographer* 59(1) , 47-55.
- Knopp, L. (2007b). From Lesbian and Gay to Queer Geographies:Pasts,Prospects and Possibilities. K. Browne içinde, *Geographies of Sexualities* (s.21-29). Ashgate Pub.
- Knox, P. L. (2007). *Human Geography--places and Regions in Global ContextCanadian Edition*. Upper Saddle River: Prentice Hall.
- Kristeva, J. (2014). *Korkunun Güçleri* (N.Tutal, Çev.)İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Kontovas, N. (2012). *Lubunca-The Historical Development of Istanbul's Queer Slang and a Social-Functional Approach to Diachronic Processes in Language*. Yayınlanmamış Master Tezi: Indiana University.
- Köse, H. (2008). Lefebvre ve Modern Dünyada Gündelik Hayat, *İLETİŞİM Kuram ve Araştırma Dergisi*,7-25
- Kulick, D. (2000a). *Tabu:Seks,Kimlik,Erotik Öznellik*. (H. Oruç, Çev.) Ankara: Öteki Yayınları.
- Kulick, D. (2000b). Gay and Lesbian Language. *Annu.Rev.Anthropol.* , 243-85.
- Kümbetoğlu, B. (2008). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Lacan, J. (1998). *The Seminar of Jacques Lacan: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (Vol. Book XI) (The Seminar of Jacques Lacan)*, Jacques-Alain Miller (Ed.), (A.Sheridan, Çev.).USA: Norton
- Laçiner, Ö. (2005). Merkez(ler) ve Taşra(lar) Dönüşürken. T.Bora(der.) içinde, *Taşraya Bakmak*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Laiou, E. (1999). Arzu, Aşk ve Delilik: Bizanslıların Gözüyle Cinsel İlişkiler. *Cogito* , 179-211.
- Lambda. (2006). *Ne Yanlış Ne Yalnızız*. İstanbul
- Lauretis, T. D. (1991). *Queer theory: lesbian and gay sexualities*. Indiana University Press.
- Lauria, M. (1985). Towards an analysis of the role of gay communities in the urban renaissance. *Urban Geography*, 6(2) , 152-164.
- Lees, L. (ed.). (2004). *The Emancipatory City: Paradoxes and Possibilities*. London: Sage.
- LeFebvre, H. (1984). *The Production of Space* (D.N. Smith Çev.) USA: Blackwell Publishing
- Lefebvre, H. (1998). *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. (I. Gürbüz, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- LeFebvre, H. (2012). *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- LeFebvre, H. (2014). *Mekanın Üretimi*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Levant, R. (2007). A Review of Research on Masculinity Ideologies Using the Male Role Norms Inventory. *The Journal of Men's Studies*, 15(2) , 130-146.
- Levent, Ş. (2015). *Kuir Mekan*. Kocaeli: Kült Neşriyat.
- Levine, M. (1979). Gay Ghetto. *Journal of Homosexuality* 4(4) , 363-377.
- Lewin, E. (1996). Introduction. E. Lewin içinde, *Out in Fields: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists* (s. 1-28). Urbana: University of Illinois Press.
- Levy, N. H. (2006). Essentialist Beliefs About Homosexuality: Structure and Implications for Prejudice. *Pers Soc Psychol Bull* 2006; 32 , 471-485.

- Lipman-Blumen, J. (1976). Toward a Homosocial Theory of Sex Roles. *Signs* 1 , 15-31.
- Low.M, S. (2003). Embodied Space(s) :Anthropological Theories of Body ,Space ,and Culture. *Space and Culture* 6:9 , 9-18.
- Lyons, J. (1968). *Introduction to Theoretical Linguistics*. London: Cambridge University Press.
- Low, M.S. (1996). The Anthropology of Cities:Imagining and Theorizing the City. *Annual Review of Anthropology*, Vol.25 , 383-409.
- Lyons, A.P.Lyons, H.D.(2004).*Irregular Connections: A History of Anthropology and Sexuality*. London: University of Nebreska Press
- Mackinnon,A.C., (2003). *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*. (S. T.Yöney, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Mackinnon, S.(2010). *Neo-Liberal Genetik-Evrım Psikolojisinin Mitleri ve Meselleri* (M.Doğan Çev.)İstanbul:Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- McIntosh, M. (1968). The Homosexual Role. *Social Problems*, Vol. 16, No. 2 , 182-192.
- Malinowski, B. (1990). *İlkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı*. (H. Portakal, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Malinowski, B. (1992a). *Vahşilerin Cinsel Yaşamı*. (S. Özen, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Malinowski, B. (1992b). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. (S. Özen, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Malinowski, B. (2015). Argonautlar Araştırmanın Konusu,Yöntemi ve Kapsamı. S. Altuntek içinde, *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar* (s. 27-59). Ankara: Dipnot Yayınları.

- Manalansan, M.F.IV (2003). *Global Divas: Filipino Gay Men in the Diaspora*. Durham and London: Duke University Press.
- Marcus, E. (1992). *Making History: The Struggle for Gay and Lesbian Equal Rights, 1945-1990*. New York: Harper Collins
- Margosyan, M. (2013). *Gavur Mahallesi*. İstanbul: Aras Yayıncılık.
- Marmara, N. (2014). *Daktiloya Çekilmiş Şiirler*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Massey, D. (1992). A Place Called Home? *New Formations*, 17 , 3-15.
- Massey, D. (2001). *Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity Press
- Mead, M. (1928). *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow&Company.
- Mead, M. (1935). *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Perennial an imp. of HarperCollins Pub.
- Mead, M. (1959). *An Anthropologist at Work: Writings of Ruth Benedict*. Boston: Houghton-Mifflin.
- Mert, Y. (2009). Psikoloji Pratiğinde Eşcinsellik. *Anti-Homofibi Kitabı* içinde (s. 84-86). Ankara: Kaos GL.
- Michael, S. (2004). Urban Space and Homosexuality: The Example of The Marais, Paris' 'Gay Ghetto' . *Urban Studies Vol.41, No.9* , 1739-1758.
- Mişima, Y. (2010). *Bir Maskenin İtirafları*. (Z. Selimoğlu, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Mondimore, F. M. (1999). *Eşcinselliğin Doğal Tarihi*. (B.Kılınçer, Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Moore, H. (1994). *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Indiana University Press.
- Moses, A. E. & Buckner, J. A. (1980). Special problems of rural gay clients. *Human services in the rural environment*, 5(5), 22-27.

- Mungan, M. (2006). *Son İstanbul*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Muñoz, J.E. (2009). *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, New York and London: New York University Press.
- Murat, L. (2012). *Cinsiyet Yasası-Üçüncü Cinsin Kültür Tarihi* (İ.Birkan. çev.).Ankara: Dost Kitabevi.
- Myslik, W. (1996). Renegotiating the Social /Sexual Identities of Places :Gay Communities as Safe Havens or Sites of Resistance? N. Duncan içinde, *Bodyspace:Destabilising Geographies of Gender and Sexuality* (s. 156-169). London: Routhledge.
- Nanda, S. (1990). *Neither Man nor Woman-The Hijras of India*. Canada: Wadsworth Publishing Company.
- Nardi PM, S. D. (1994). "Friendship in the Lives of Gay Men and Lesbians". *Journal of Social and Personal Relationships* 11 , 185-199.
- Nardi,P.M.;Sherrod,D.(1994). Friendship in the Lives of Gay Men and Lesbian, *J.Soc. Pers. Relat* 11(2):185-199
- Neuman, W. (2013). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 1-2*. (S. Özge, Çev.) Ankara: Yayın Odası Yayıncılık.
- Newton, E. (1972). *Mother Camp:Female Impersonators in America*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Nişanyan, S. (2009, Ekim 2009). *Diyarbakır* . Taraf Gazetesi.
- Nişanyan,S.(2011). <http://www.nisanyansozluk.com/?k=ta%C5%9Fra> adresinden 25 Temmuz 2015 tarihinde alındı
- Ortner, S. (1981). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge University Press.

- Oswin, N. (2008). Critical Geographies and The Uses of Sexuality:Deconstructing Queer Space . *Progress in Human Geography* 32(1) , 89-103.
- Owens, C. (1992). Outlaws:Gay Men in Feminism. B. J. S.Bryson içinde, *Beyond Recognition:Representation,Power,and Culture* (s.218-255). Berkeley: University of California Press.
- Öner, A. (2015). *Beyaz Yakalı Eşcinseller: İş Yerinde Cinsel Yönelim Ayrımcılığı ve Mücadele Stratejileri*.İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özbay C., Baliç,İ. (2004). Erkekliğin ev halleri! *Toplum ve Bilim Sayı: 101* , 89-103.
- Özlü, T. (2012). *Çocukluğun Soğuk Geceleri*. İstanbul: YKY.
- Padgug, R. (2001). Cinsel sorunlar: Cinselliği tarih içinde yeniden düşünmek. M. J. Vicinus içinde, *Tarihten Gizlenenler Gey ve Lezbiyen Tarihine Yeni Bir Bakış* (s. 53-63). Ankara: Phoneix Yayınları.
- Pasolini, P. P. (1992). *Hepimiz Tehlikedeyiz*. İstanbul: Şehir Yayınları.
- Patton, M. Q. (1987). *How to use qualitative methods in evaluation*. . Newbury Park, CA: Sage.
- Platon. (2006). *Şölen-Dostluk* (S.Eyüboğlu,A.Erhat Çev.),İstanbul:İş Bankası Yayınları
- Pelto,J. (1970). *Anthropological Research:The Structure of Inquiry*. New York&London: Harper&Row.
- Pirenne, H. (1994). *Ortaçağ Kentleri*. (Ş. Karadeniz, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Plummer, K. (1975). *Sexual Stigma*. Boston: Routledge&Keegan Paul.
- Plumer, K. (1995). *Telling Sexual Stories:Power,Change and Social Worlds*. London ve New York: Routhledge.
- Prause, N. ve Graham, C. A. (2007). Asexuality: Classification and characterization. *Archives of Sexual Behavior*, 36(3), 341-356

- Rabinow, P.(ed.)(1994). "Friendship as a Way of Life" içinde *Michel Foucault: Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Foucault 1954-1984*.New York: New Press.(s. 135-140)
- Reiter, R. (1975). *Toward An Anthropology of Women* .
- Rich, A. (1984). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* , 631–660.
- Ritzer, G. (2013). *Modern Sosyoloji Kuramları*. (H.Hülür, Çev.) Ankara: Deki Yayınevi.
- Rooke, A. (2010). Queer in the Field: on emotions temporality and performativity in ethnography. B. K.E., & Nash J.C. içinde, *Queer Methods and Methodologies:intersecting Queer theories and Social Science Research* (s. 25-41). Surry: Ashgate Pub.
- Rosaldo, M. (1980). *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, M., & Lamphere, L. (1974). *Woman, Culture, and Society*. Stanford University Press.
- Roscoe, W. (1996). *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*. Pallgrave: St. Martin's Press.
- Rosenberg, B. C. (2000). Virginia Woolf's Postmodern Literary History. *MLN Vol. 115, No. 5, Comparative Literature Issue* , 1112-1130.
- Rubin, G. (1975). The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. R. Reiter içinde, *Toward an Anthropology of Women* (s. 157-210). New York: Monthly Review Press.
- Rubin, G. (1994). Thinking of Sex:Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. H. Abelove içinde, *The Lesbian and Gay Studies Reader* (s. 3-45). New York,London: Routhledge.

- Rubin, G. (2002). Studying Sexual Subcultures: the Ethnography of Gay Communities in Urban North America, in E. Lewin and W. Leap, eds. *Out in Theory: The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*. Urbana: University of Illinois Press.
- Russo, V. (1987). *The Celluloid Closet: Homosexuality in the Movies*. New York: Harper Collins.
- Rust, P. C. (1993). "Coming Out" in the Age of Social Constructionism. Sexual Identity Formation among Lesbian and Bisexual Women. *Gender and Society* 7(1) , 50-77.
- Sancar, S. (2009). *Erkeklik: İmkansız İktidar Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler* . İstanbul: Metis Yayınları.
- Saslow, J. M. (2001). Rönesans'ta Eşcinsellik: Davranış, Kimlik ve Sanatsal İfade. m. J. Vicinus içinde, *Tarihten Gizlenenler Gey ve Lezbiyen Tarihine Yeni Bir Bakış* (S.Göktaş, Çev.), (s. 90-104). Ankara: Phoneix Yayınları.
- Saunders, P. (1989). *Social Theory and the Urban Question*. Unwin Hyman Ltd.
- Schick, I. (2001). *Batının Cinsel Kısıtı Başkılıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekansallık*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Schick, C. (2011). *Bedeni, Toplumu, Kainati Yazmak*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Scott, J.C. (1995). *Tahakküm ve Direniş Sanatları:Gizli Senaryolar*. (A. Türker, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sedgwick, E.K. (1985). *Between Men:English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press.
- Sedgwick, E.K. (1990). *Epistemology of Closet*. University of California Press.
- Sedgwick, E. (1993). *Tendencies*. Durham: Duke University Press.
- Seidman, S. (1996). *Queer Theory/Sociology*. London&New Yok: Routledge.

- Seidman, S. (2004a). Beyond the Closet?The Changing Social Meaning of Homosexuality in the United States. S. Kimmel içinde, *Sexualities:Identities,Behaviors,and Society* (s. 184-199). Oxford,New York: Oxford University Press.
- Seidman, S. (2004b). *Beyond the Closet:The Transformation Gay and Lesbian Life*. New York and London: Routhledge.
- Selek, P. (2009). Kenarı Çalışmak. D. Hattatoğlu, & G. Ertuğrul içinde, *Méthodos:Kuram ve Yöntem Kenarından*. İstanbul: Anahtar Yayınları.
- Selek, P. (2010). *Sürüne Sürüne Erkek Olmak*.İstanbul:İletişim Yayınları
- Selek, P. (2011). *Maskeler,Süvariler,Gacılar*. Ankara: Ayizi Kitap.
- Sennett, R. (1996). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. (S. Durak-A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sennett, R. (2002). *Ten ve Taş*. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve Kültür:Seçme Yazılar*. (T.Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Smith, A. (1992). Different Approaches to Male-Male Sexuality/Eroticism from Morocco to Usbekistan. A. Smith, & J. Sofer içinde, *Sexuality and Eroticism among Males in Moslem Societies*. New York: Haworth Press.
- Smith, N. (1992). Contours of a Spatialized Politics:Homoless Vehicles and the Production of Geographical Scale. *Social Text* (33), 54-81.
- Soja, E. (1996). *Thirdspace:Journey to Los Angles and Other Real and Imagined Places*. Oxford: Blackwell.
- Sonnenschein,D.(1966). Homosexuality as a Subject of Anthropological Study. *Anthropological Quarterly* 39 (2) , 73-82.
- Sonnenschein, D. (1969). The Homosexual's Language. *J.Sex Res*.5(4) , 281-91.

- Spivak, G. C. (1987). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York and London: Routledge.
- Spradley, J. (1979). *The Ethnographic Interview*. Holt, Rinehart and Winston.
- Sterling, A. (2000). *Sexing Body*. New York: Basic Books.
- Stevens, H. (2011). *Gay ve Lezbiyen yazını*. (K.Tanrıyar, çev.) İstanbul: Sel.
- Sullivan, N. (2003). *A Critical Introduction to Queer Theory*. New York: New York University Press.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi.
- Şahin, Ö.;Balta,E. (2001). Gündelik Yaşamı Dönüştürmek ve Marksist Düşünce *Praksis(4)* , 185-217.
- Şentürk, L. (2015). *Kuir Mekan*. İstanbul: Kült Neşriyat.
- Tannahill, R. (2003). *Tarihte Cinsellik*. (S.Gül, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Tanpınar, A. (2001). *Beş Şehir*. İstanbul: YKY.
- Tedlock, B. (1991). From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography. *Journal of Anthropological Research* 47, no. 1 , 69-94.
- Temo, S. (2011). *Türk Şiirinde Taşra*. İstanbul: Agora Yayınları.
- Terry, J. (1991). Theorizing Deviant Historiography. *Differences*, 3 , 55-74.
- Thrift, N. (1999). Steps to an Ecology of Place. D. Massey içinde, *Human Geography Today*. Cambridge: Polity Press.
- Trumbach, R. (2001). *Sex and Gender:Vol 1,Heterosexuality and the Third Gender in Enlightenment London*. Chicago: University of Chicago Press.
- Törenli, N. (2005) *Yeni Medya Yeni İletişim Ortamı*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi.

- TUİK. <http://www.tuik.gov.tr/PreTabloArama.do?metod=search&araType=vt> Eylül 26, 2015 tarihinde adresinden alındı
- TUİK. <http://www.tuik.gov.tr/PreTabloArama.do?metod=search&araType=vt> 11 15, 2015 tarihinde adresinden alındı
- Turner, V. (1964). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. USA: Aldine Transaction.
- Turner, M.V. (2003). *Backward Glances: Cruising the Queer Streets of New York and London*. London: Reaktion Books.
- Tümertekin, E.Özgüç. N. (2002).*Beşeri Coğrafya(İnsan, Kültür, Mekân)*.İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Türkçe Sözlük (2005). Türk Dil Kurumu
- Türker, Y.(1995) Eşcinsel Aşkın Çevresinde, *Cogito*,4,61-63
- Türkeş, A. (2005). Orada Bir Taşra Var Uzakta. T. Bora içinde, *Taşraya Bakmak*. İstanbul: İletişim Yay.
- Valentine, G. (1993a). (Hetero)sexing Space:Lesbian Perceptions and Experiences of Everyday Spaces. *Environment and Planning D:Society and Space* ,11 , 395-413.
- Valentine, G. (1993b). Negotiating and Managing Multiple Sexual Identities:Lesbian time-space strategies. *Transactions of The Institute of British Geographers* .
- Valentine, G. (1996). (Re)negotiating the 'Heterosexual Street'. N. D. (ed.) içinde, *Bodyspace:Destabilising Geographies of Gender and Sexuality* (s.146-155). London : Routledge.
- Valocchi, S. (2005). Not Yet Queer Enough:The Lessons From Queer Theory for the Sociology of Gender and Sexuality. *Gender&Society* 19, 750-770.

- Van Maanen, J. (1988). *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago and London : The University of Chicago Press.
- Vance, C. S. (2005). Anthropology Rediscovered Sexuality: A Theoretical Comment,. E. J. Robertson içinde, *Same-Sex Cultures and Sexualities: An Anthropological Reader*. Blackwell Pub.
- Vidal, G. (2010). *Kent ve Tuz*. (F.Özgüven, Çev.) İstanbul: Helikopter Yayınevi.
- Wafer, J. (1997). Vision and Passion: The Symbolism of Male Love in Islamic Mystical Literature”. W. Stephen O. Murray içinde, *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature* (s. 107-132). USA: New York University Press.
- Warner, M. (1993). “Introduction”. M. Warner içinde, *Fear of Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* (s. vii-xx). Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Warner, M. (2002). *Publics and Counterpublics*. Cambridge: Zone Books.
- Warner, M. (2013). “Queer Gezegen Korkusu: Queer Politika ve Toplumsal Teoriye Giriş”. S. Yardımcı, Ö. Güçlü içinde, *Queer Tahayyül* (s. 149-173). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Weeks, J. (1985). *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*. Routledge and Kegan Paul.
- Weeks, J. (1986). *Sexuality*. Routledge.
- Weeks, J. (1990). *Between the Acts. Lives of Homosexual Men 1885-1967*. London: Routledge.
- Weeks, J. (1995). *Invented Moralities. Sexual Values in an Age of Uncertainty*. US: Columbia University Press.
- Weeks, J. (2000). *Making Sexual History*. Cambridge: Polity Press.
- Weinberg, G. (1972). *Society and the Healthy Homosexual*. St. Martin's Press.

- Weis, M. (2016). Always After: Desiring Queer Studies, Desiring Anthropology. *Cultural Anthropology* 31, no.4:627-38
- West, C.;Zinneman,D.H. (1987). Doing Gender. *Gender&Society* , (s.125-151).
- Weston, K. (1991). *Families We Choose.Lesbians,Gays,Kinship*.New York:Columbia University Press.
- Weston, K. (1993). Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 22 , October, 339-367.
- Weston, K. (1995). Get Thee to a Big City:Sexual Imaginary and The Great Gay Migration. *GLQ 2* , 253-277.
- Wikipedia*. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Diyarbak%C4%B1r> ,Ağustos 11, 2016 tarihinde adresinden alındı
- Wikipedia*. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Konya> adresinden alınmıştır
- Williams, J. (1993). Cross-cultural Views of Men and Women. W. Lonner, & R. Malpass içinde, *Readings in Psycology and Culture* (s. 191-196). Boston: Allyn and Bacon.
- Williams, J. E.;Best,L.G. (1982). *Measuring sex stereotypes: A thirty nation study*. Newbury Park CA: Sage Publications.
- Winning, J. (2011). Lezbiyen Modernizmi: Dolabın İçinde ve Ötesinde Yazmak. H.Stevens(der.) içinde *Gey ve Lezbiyen Yazımı*. İstanbul: Sel Yayıncılık
- Wirth ,L. (2002). Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme. D. D.-A. Alkan içinde, *20.Yüzyıl Kenti*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Wittig, M. (1989). On the social contract. *Feminist Issues* , 3-12.
- Wittig, M. (1996). The Straight Mind. S. Jackson, & S. Scott içinde, *Feminism and sexuality: a reader* (s. 144–149). New York: Columbia University Press.
- Wittman, C. (1970). *A Gay Manifesto*. New York: A Red Butterfly Publication.

- Wolf, D. L. (2009). Saha Çalışmasında Feminist İkilimler. & G. D. Hattatoğlu içinde, *Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından* (D. Hattatoğlu, Çev.), (s. 372-441). İstanbul: Anahtar Yayınları.
- Wolf, S. (2012). *Cinsellik ve Sosyalizm: LGBT Özgürleşmesinin Tarihi, Politikası ve Teorisi*. (K. Tanrıyar çev.) .İstanbul: Sel Yayıncılık
- www.diyagnet.com.tr. Mayıs 18, 2014 tarihinde alındı
- Yardımcı, S. (2012). 05 .15, 2014 tarihinde <http://www.e-skop.com/skopbulten/ne-o-ne-bu-ne-su-queer-kurami-ve-kimliksizlesme/749>. adresinden alındı
- Yardımcı, S.;Güçlü,Ö.(der.) *Queer Tahayyül* İstanbul: Sel Yayınları
- Yardımcı, S.;Güçlü,Ö. (2013). Giriş:Queer Tahayyül içinde *Queer Tahayyül*. Yardımcı, S.;Güçlü,Ö. (der.) İstanbul: Sel Yayınları.
- Yardımcı,S.;Bezmez,D. (2014) Normativite Sınırlarında İttifak İmkânları: Heterotopya Olarak Queer,ve/ya Sakat Bedenler ve Kamusalılığı Beden Üzerinden Okumak,A.B.Candan ve C.Özbay (haz.)içinde *Yeni İstanbul Çalışmaları*,İstanbul:Metis Yayıncılık
- Yetkin, N. (2009). Psikiyatrinin Homofobisi. *Anti-Homofobi Kitabı 1* (s. 79-83). içinde Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Yıldırım, A.;Şimşek,H. (2005). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldız, A. (2001) *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*.İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yırtıcı, H. (2005). *Çağdaş Kapitalizmin Mekansal Örgütlenmesi*. İstanbul: İstanbul BİGİ Üniversitesi Yayınları.
- Young, I. (1995). *The Stonewall Experiment:A Gay Psychohistory*. London : Cassell.

Young, I. (2009). Yaşanan Bedene Karşı Toplumsal Cinsiyet: Toplumsal Yapı ve Öznellik Üzerine Düşünceler. *Cogito* (58) .

Ze'evi, D. (2009). *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*. (F. Aytuna, Çev.) İstanbul: Kitap Yayınevi.



EK 1:GÖRÜŞÜLEN KİŞİLERİN LİSTESİ

DİYARBAKIR

1.Katılımcı:33 yaşında, üniversite mezunu, kendini gey olarak tanımlıyor. Diyarbakır'a dışarıdan (İstanbul'dan) gelmiş, Urfa kökenli

2.Katılımcı:19-20 yaşlarında, liseyi yeni bitirmiş, kendini gey olarak tanımlıyor. Diyarbakır'daki Kuir Hareket içerisinde aktif olarak yer almaya çalışıyor, Diyarbakırlı.

3.Katılımcı:18- 19 yaşında, lise mezunu kendini önce gey olarak tanımlamış, şimdi ise kendini trans kadın olarak tanımlıyor, Diyarbakırlı.

4.Katılımcı:29 yaşında, açıktan üniversite okuyor. Kendini, geçişini tamamlamış trans bir kadın, iki önemli LGBTİ örgütlenmesinin birinde yer alması açısından Diyarbakır, hareket ve aktivizm hakkında önemli bilgilere sahip, Diyarbakırlı.

5.Katılımcı:34 yaşında, üniversite mezunu, kendini gey olarak tanımlıyor. Diyarbakır'da bir LGBTİ STK'sında sorumlu, Diyarbakırlı.

6.Katılımcı:27 yaşında, üniversite Mezunu, Edirne'den Diyarbakır'a gelmiş, sanatla ilgili, LGBTİ ve Hayvan Hakları aktivisti, LGBTİ STK'sında sorumlu.

7. Katılımcı:19-20 Yaşlarında, Lise mezunu, kendini gey olarak tanımlıyor, Diyarbakırlı.

8.Katılımcı:19 yaşında, şu an eğitimine devam etmiyor, bir cafe işletiyor, kendini trans bir kadın olarak tanımlıyor; Mardin kökenli ama Diyarbakır'da doğup büyüdüğünü belirtiyor.

KONYA

1.Katılımcı:22 yaşında, Konya'da doğmuş, büyümüş, iki yıllık muhasebe mezunu ve şu an bir mali müşavirim yanında, kendi mesleğini yapmakta, kendini trans erkek olarak tanımlıyor.

2.Katılımcı:22 yaşında, Konyalı, bir taraftan çalışıyor, diğer taraftan açıktan üniversiteyi bitirmeye uğraşiyor, kendini gey olarak tanımlıyor.

3.Katılımcı:24 yaşında, Konyalı, bir taraftan çalışıyor, diğer taraftan açıktan Lise Okuyor, kendini gey olarak tanımlıyor

4.Katılımcı:19-20 yaşlarında, Konyalı, şu an okumuyor, seks işçiliği ve konsluk yapıyor, kendini önce gey olarak, sonrasında ise travesti olarak tanımlıyor.

5.Katılımcı:22 yaşında, Konyalı, bir Eczanede çalışıyor, kendini gey erkek olarak tanımlıyor.

6.Katılımcı:35 yaşında, Konyalı, devlet memuru (imam), kendini biseksüel olarak tanımlıyor.



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ANTROPOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 27/01/2017

Tez Başlığı : Taşra'da *Kuir* Olmak

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 250 sayfalık kısmına ilişkin, 26/01/2017 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 14 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orjinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
27/01/2017
Erdinç Kineşçi

Adı Soyadı: Erdinç Kineşçi
Öğrenci No: N10143527
Anabilim Dalı: Antropoloji
Programı: Antropoloji
Statüsü: Doktora

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Alsu Boke
Alsu Boke
(Unvan, Ad Soyad, İmza)



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ANTROPOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 27/01/2017

Tez Başlığı: Taşra'da *Kuir* Olmak: Konya ve Diyarbakır Örnekleri

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

27/01/2017

Erdinç Kineşçi

Adı Soyadı: Erdinç Kineşçi

Öğrenci No: N10143527

Anabilim Dalı: Antropoloji

Programı: Antropoloji

Statüsü: Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Tezde herhangi bir etik problem yoktur.

Prof. Dr. Aliye Bozcu

(Unvan, Ad Soyad, İmza)

Aliye Bozcu

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr

