

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

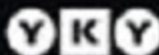
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 110 - Yaz 2003

Utanca Bakmak



YAPI KREDİ YAYINLARI

Ücretsiz PDF Kitap Arama: <https://kitapyay.org>

cogito

Utanca Bakmak

Sayı: 110 Yaz 2023

Yapı Kredi Yayınları: 6224

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGITO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161
Beyoğlu 34433 İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: cogito@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: <http://www.cogitoyky.com>
<http://alisveris.yapikredi.com.tr>

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Bu dergideki makalelerin süresiz olarak, tüm dünyada, baskı adet ve sayısı YKKS tarafından belirlenmek suretiyle istenilen sayıda çoğaltılması, basılması, satışı, dağıtımı, telli veya telsiz araçlarla satış ve teknolojinin geldiği nokta ya da yeni gelişmeler çerçevesinde elde edilecek tüm olanakları içeren şekilde, her türlü dijital format ya da ortamı kapsamak üzere veya diğer biçimlerde dağıtım veya sunum ve gerçek kişilerin seçtikleri yer ve zamanda esere erişimini sağlamak suretiyle umuma iletim haklarını yapılacak tüm baskıları kapsamak üzere yayımlanma hakkı Yapı Kredi Yayınları'na aittir.

Sertifika No: 44719

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 110 Yaz, 2023
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Bu Sayının Editörü:
AYLİN KURYEL

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 44762

Bu Sayıda:

Cogito'dan

- 5 • Aylin Kuryel: Sunuş: Utanca Bakmak
- 25 • Tülin Ural: Erken Cumhuriyet Döneminin Utanç İklimi: 1930'lar Türkiye'si Adab-ı Muaşeret Kitaplarında Utanç
- 49 • Ayşe Devrim Başterzi: Muktedir Olmayan Öznelerin Utançla İmtihanı: Kadınların Örtüsü, Evlerin Perdesi, Patriyarkanın Yakıtı Olarak Utanca Psikanalitik Bakış
- 80 • Ayça Çiftçi: Dudaklarımda Arzu: Yeşilçam'ın Ergenliği, Türkan Şoray'ın Utancı
- 103 • Nazlı Cem: Sevgili Günlük
- 109 • Birkan Taş: Ne Yanlış ne de Yalnız: Utanç, Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik
- 130 • Bawer: Gurur ve Utanç: LGBTİ+'lara Yönelik Kamusal Utandırma, HIVfobi ve Bazı Diğer Şeyler
- 152 • Erinç Seymen: Babişko
- 153 • Yetkin Nural: Yürüyüş
- 155 • Özgür Sevgi Göral: Su Altında Kalanlar, İnançlılar, Dövüşenler, Failer, Umursamayanlar ve Utancın Katmanları
- 178 • Nevzat Sayın: Tepkisel Bir Utanç Tutanağı Olarak Güncel Mimarlık Tarihi İçin Sinopsis
- 189 • Mustafa Kemal Coşkun: İşçi Sınıfı, Duygular ve Utanç
- 209 • Seçkin Erdi: Bir Sayfiye Ziyareti
- 214 • Dina Georgis: Onurun Ötesinde Düşünmek: *Bareed Mista3ji*'de Queer Arap Utancı
- 241 • Elspeth Probyn: Gündelik Utanç

Geçen Sayıdakiler

- 267 • Sesli Düşünmek
- 268 • Yazarlar Hakkında

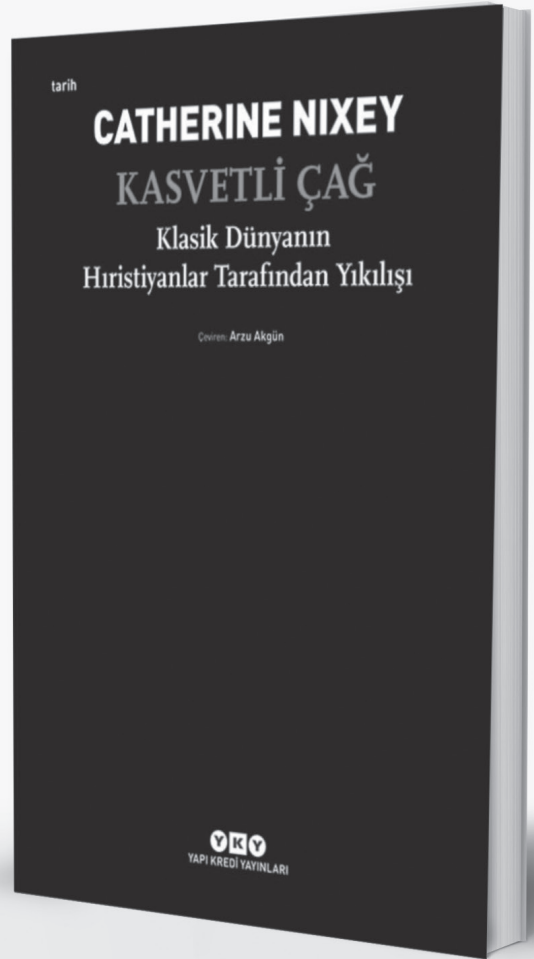
Entelektüel tek-kültürlülüğün ve hoşgörüsüzlüğün hüzünlü hikâyesi: *Kasvetli Çağ*

Kasvetli Çağ farklı kültürlere ve inançlara karşı hoşgörülü olan kadim Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlığın gelişile başlayan karanlık tarihini anlatıyor.

Greko-Romen dünyada insan avları, kitap yakmalar, sürgün edilen filozoflar, yağmacı keşiş çeteleri, tapınakların yerle bir edilmesi, heykel ve tasvirlerin tahribatı gibi pek çok hadisenin yaşandığı bu dönem, Klasik Antikçağ'ın mirasını ortadan kaldırmış ve "klasik dünya"yı büyük bir yıkıma uğratmıştı.

Yayımlandığı tarihte yılın en iyi kitaplarından biri kabul edilen *Kasvetli Çağ*, özgünlüğü ve sürükleyici üslubu dolayısıyla akademik olsun olmasın pek çok övgüye değer görülmüştü.

Kasvetli Çağ
Klasik Dünyanın
Hristiyanlar Tarafından Yıkılışı
Catherine Nixey
Çeviren: Arzu Akgün
Tarih, 256 s.



Utanca Bakmak

Yüz kızarır, baş aşağı eğilir, omuzlar öne doğru kısılr. Kişi kendisine yönelen bakışların ağırlığını neredeyse fiziksel olarak duyumsar. Gözler yere çevrilir; görünmez olmak ister insan. Utanç duygusunun beden üzerinde bu ve benzeri bir dizi etkisi var. Çoğunlukla utancın ters kutbunda yer aldığı düşünülen gurur veya övünç ile özdeşleştirilen jestlerin, dikleşen omuzların, yukarı kalkan çenenin, ileri dikilen gözlerin tam aksine, “yer yarılısın da içine girsin” ister utanan beden. Utancın kendisinin görünür olma ihtimali daha da çok utanç doğurur. Peki kim ne zaman nelerden utanır ya da utandırılır? Utanç, kişinin üzerinde hissettiği (gerçek ya da hayali) gözlerden kaynaklanıyorsa, bu gözler kimlere aittir ve neye bakar? “Yerin dibi” ile, “baştan aşağı dökülen kaynar sular” ile tanımlanan utanç hissinin harekete geçirilmesi ile hangi tahakküm ilişkileri kurulur, neler “yüz kızartıcı” bulunur? Aynı zamanda perde anlamına gelen hicap, evlerin içini veya kadın bedenini saklayabilen bu örtü aslen neyi gizler; hicap neden duyulur? Utanma sözcüğünün kökündeki “ut” eski Türkçede aynı zamanda “edep yeri” anlamına gelir; bu coğrafyada neler edepsiz, rezil, ayıp ve iğrenç kabul edilir; dışlananın ve dışlanmanın öznelere kimlerdir? Evde, sokakta, iş yerinde, okulda, sosyal medyada neler utancı doğurur veya bertaraf eder; utan(dır)ma çarkları neden durmadan çalışır?: Çıplaklık gizlenmelidir; arzusun ulu orta ifadesi yakışık almaz; kamusal temas ayıplanır; yoksul veya başarısız olmaktan kişi sorumlu tutulur; milli anlatıların ve cinselliğe dair normların dışına taşanlar hizaya çekilir; tüketim kültürü kendini yeni metalarla sürdürürken eskiyen, ucuz ürünler mahcubiyet yaratır: demode elbiseler, külüstür arabalar, eski model telefonlar... Başkaları ne düşünür, el âlem ne der, rezil olduk, ayıp oldu, hiç yakışıyor mu...

Utanç sosyal hayatı şekillendiren duygulanımlar haritasında önemli yer tutar.¹ Kişinin kendisine bir ötekinin gözünden bakarak hoş gitmeyen, kabul

1 Burada, duyguların kültürel politikası üzerine çalışan Sara Ahmed'in duygu (emotion) ve duygulanım (affect) arasında çok net ayrım yapmanın verimli olmadığı fikrini takip ediyorum.

edilemez veya gülünç duruma düştüğünü düşündüğünde, yetersizlik ve değersizlik hissi ile gelen ve saklanma arzusu doğuran bir his olarak tanımlanabilir. Duygulanım teorilerini derinden etkileyen ve utancı kapsamlı biçimde inceleyen psikolog Silvan Tomkins'e göre utanç aslen iletişimin vazgeçilmez öğelerinden biridir; oldukça bedensel bir şekilde deneyimlenir ve ötekinin bakışları çok yakından ilgilidir.² Utanç ile kızaran yüz, aşağı doğru çevrilen gözler, yüzün görünürlüğünü en aza indirmeye, büyük oranda yüz ve gözler üzerinden kurulan iletişimi minimum düzeye çekmeye gayret eder.³ Toplumsal cinsiyet ve queer teori alanında kuramcı Eve Kosofsky Sedgwick ise hem bireysel hem sosyal bir duygulanım olarak tanımladığı utanca kendilik duygusunu şekillendiren, ilişkilerdeki hareketleri imleyen bir his olarak bakar ve bu yüzden de utancın kimlik inşasını ilişkisel bir alanda tartışmaya olanak verdiğini öne sürer.⁴ Fakat Sedgwick'e göre utanç salt negatif bir his değildir çünkü arzulanan ilginin azalması ile ortaya çıkar ve bu ilginin geri kazanılması arzusunu da barındırır.⁵ Jean Paul Sartre'da *Varlık ve Hiçlik*'te utancın ilişkiselliğine vurgu yapar; "her zaman birisinin karşısında", başkasına görüldüğümüz halimizle utandığımızı ve bu durumun hem bu bakışa sahip olana hem de bakışın ucundakine dair çok şey söylediğini yazar.⁶

Elbette bu bakışlar salt kişilere ait değildir: bedenlerin ve sözlerin dolaşım alanlarını belirleyen, ahlaki değerleri yeniden üreten, normatif olan/olmayanı belirleyen, sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet üzerinden kurulan tahakküm biçimlerini üreten toplumsal ilişkiler sonucu ortaya çıkar. Nitekim, Norbert Elias'ın Batı toplumlarında uygarlığı şekillendiren temel duygulardan biri olarak tanımladığı utanç, kimin daha uygar, kimin uygarlık dışı/utanç verici olduğunu

Ahmed'in İngilizce duygu kelimesinin hareket anlamı içeren kökünden yola çıkarak duyguların tarihselliği ve harekete geçirme gücüne yaptığı vurgu ve duygulanım teorilerinde sıklıkla karşımıza çıkan duygulanımların bedensel yönüne yapılan vurguyu bir arada düşünmeye çalışıyorum. Bu konu derlemedeki çeşitli yazılarda da farklı yönleriyle tartışılıyor. Ahmed'in duygu ve duygulanım kavramları üzerine tartışması için: Sigrid Schmitz, Sara Ahmed, "Affect/Emotion: Orientation Matters. A Conversation between Sigrid Schmitz and Sara Ahmed", *Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien*, S. 20, C.2, 2014, s. 97-108.

2 E. Virginia Demos (ed.), *Exploring Affect: The Selected Writings of Silvan S. Tomkins*, Cambridge University Press: Cambridge, 1995, s. 84.

3 Silvan Tomkins, "Shame-Humiliation and Contempt-Disgust", *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, Eve Kosofsky Sedgwick & Adam Frank (ed.), Duke University Press: Durham, 1995, s.137.

4 Age, s. 37.

5 Eve K. Sedgwick, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press: Durham, 2003, s. 62.

6 Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009 (1956), s. 307.

belirlemede önemli bir kıstasa dönüşür.⁷ Kent ve sınıflı toplum üzerine araştırmalarında Richard Sennett de modernleşme sürecinde utanç hissinin daha önceden olmadığı kadar etkin hale geldiğinden bahseder. Sennett'e göre, sanayi toplumu ile birlikte kişi kendi konumundan, zayıflığından ve daha güçlü birine bağımlı olmaktan utanır hale gelir; (sınıfsal) konumundan kendisini sorumlu tutmaya başlar.⁸

Utanç sıklıkla suçluluk duygusu ile karşılaştırılmıştır. İki arasındaki ayrım çoğu zaman suçluluğun cezaya ve itirafa dönük, utancın ise gizlenmeye dönük olması üzerinden yapılır.⁹ Bu bakış açısına göre, suçluluk duygusu için mutlaka bir dış gözlemci gerekmezken, kişi değerlerine ve kendinden beklentilerine uygun düşmeyen bir eylemi sonucunda da suçluluk duyabilirken, utancı doğuran kişiye yönlendirilmiş bakışlardır. Dolayısıyla, utancın kişinin ne olduğu ile ilgili, suçluluğun ise ne yaptığı ile ilgili olduğu varsayımı dile getirilir. Fakat ne olduğumuz veya yaptığımıza atfedilen anlam ve değerlerin tarihsel ve toplumsal olarak şekillendiğini göz önünde bulundurursak bu ayrımların o kadar kolay yapılamayacağını öne sürebiliriz. Hatta, İtalyan tarihçi Carlo Ginzburg'u takip ederek, genelde daha geleneksel olan ile özdeşleştirilen (Doğu) "utanç kültürleri" ile modern olarak kodlanan (Batı) "suçluluk kültürleri" arasındaki ayrımın sadece indirgemeci ve yanıltıcı değil aynı zamanda hiyerarşik ikilikler üreten de bir ayrım olduğunu öne sürebiliriz.¹⁰ Dolayısıyla utanca kültürel sabit olarak veya suçluluk ile farkı üzerinden değil, birçok başka duygulanım ve kavramla iç içe geçmiş bir şekilde bakmak daha verimli olacaktır. Vicdan, pişmanlık, sorumluluk, gizlilik, hicap, ar, mahremiyet, ahlak, namus, tabu, ayıp, itiraf, sessizlik, ifşa, hürmet, saygı, hayâ, şeref, onur, gurur... Farklı utanç biyografilerini birbirlerine bağlayan toplumsal mekanizmaları incelemek, bu kavramlarla ve onların özgül bağlamlardaki anlamları ile de uğraşmak anlamına gelecektir.

İçinde yaşadığımız coğrafyada, herkesin içinde kahrkaha atmanın "iffetsiz" olarak yaftalandığı,¹¹ (hetero)normatif olana uymayanlara yönelik "sapkınlık"

7 Norbert Elias, *Uyguruluk Süreci: Toplumun Değişimleri: Bir Uygurlaşma Teorisi İçin Taslak Cilt 1*, çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları: İstanbul, 2000 (1939).

8 Richard Sennett, *Otorite*, çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2021.

9 Thomas J Scheff, "Socialization of Emotions: Pride and Shame as Causal Agents", *Research Agendas In The Sociology of Emotions*, ed. Kemper Theodore D., State University of New York Press: New York, 1990, s. 281-305.

10 Carlo Ginzburg, "Utanç Bağ", çev. Derya Yılmaz, 19.12.2019. <https://www.e-skop.com/skop-bulten/pasajlar-utanc-bagi/5590> (Erişim Tarihi: 02.02.2023).

11 "Bülent Arıncı: 'Kadın herkesin içinde kahrkaha atmayacak'", CNN Türk, 28.07.2014, <https://www.cnnturk.com/turkiye/bulent-arinc-kadin-herkesin-icinde-kahrkaha-atmayacak> (Erişim Tarihi: 02.02.2023). Aynı konuşmada Arıncı şu soruyu da sorar: "Nerede öyle yüzüne baktığımız

damgasının hazırda beklediği,¹² “mahalle baskısı” ifadesinin dile bunca sirayet ettiği, şiddet uygulayanın değil şiddete maruz kalanın türlü şekillerde utandırıldığı, kriz ve yoksulluktan mağdur olanların sorumlu tutulduğu, geçmişle yüzleşme ve şiddet faillerinden hesap sorma düzeneklerinin yok denecek kadar az olduğu bir siyasi ve kültürel iklimde, “utanca bakmak” bize neler gösterebilir? Muktedirlerin hırsızlık ve yolsuzlukları uluorta sergilemekten çekinmediği, herhangi bir utanma emaresi göstermediği, iş cinayetlerinde ve depremlerde yakınlarını kaybedenlerin siyasetçiler tarafından azarlandığı, kadın ve LGBTİ+’lara yönelik şiddeti açıkça meşrulaştıran bir hamle olarak İstanbul Sözleşmesi’nden bir anda cumhurbaşkanı kararıyla çekiliverilirken şiddet faillerine pişkince kol kanat gerilen Türkiye bağlamında, “hiç utanmanız yok mu?” ve “utanıyorum” ifadelerinin bu kadar sık karşımıza çıkması tesadüf mü? Diğer bir yandan da utandırma amaçlı sarf edilen sözlerin protestolarda gururla taşınan meydan okuyucu pankartlarda arz-ı endam etmesi bize ne söyler?

Ginzburg “Utanç Bağı” yazısında şöyle der: “Uzun süre önce bir gün şunu anladım ki insanın ait olduğu ülke, hep dendiği gibi sevdiği ülke değil, adına utandığı ülkedir. Utanç sevgiden daha güçlü bir bağ olabilir.”¹³ Benzer bir şekilde Karl Marx, 1843’te Arnold Ruge’ye Hollanda’dan yazdığı mektupta, ulusal gurur değil de ulusal utanç duymanın, despotluk ve milliyetçiliği geride bırakmanın bir yöntemi olduğunu yazar ve “devrimler utanç ile yapılmaz, ama utancın kendisi bir devrimdir” der.¹⁴ Sartre da Frantz Fanon’un *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabına yazdığı önsözde Marx’ın bu laflarını hatırlatacak ve bu kitabın sömürgecilikten faydalanmış olan Avrupalı okuyucuyu öncelikle utandıracağını söyleyecektir.¹⁵ Sartre’ın utancı bakış ve ötekiyle kurulan bağ üzerinden okumasının yanı sıra sömürgecilik gibi tarihsel bir bağlamla ilişkilendirmesi de önemlidir. Öte yandan, Nurdan Gürbilek’in dediği gibi “geçmişin felaketleri karşısında tek tek bireylerin utanç bildirmeleri”, politik bir tavırdan ziyade “politikanın yerine geçen, en azından onun imkânsızlığını varsayan bir

zaman yüzü hafifçe kızarabilecek, boynunu öne eğebilecek, gözünü bizden kaçırabilecek iffet sembolü, hayâ sembolü kızlarımız?”

12 Ali Erol, “İçişleri Bakanı, 2021 boyunca LGBTİ+’ları hedef aldı”, *Kaos GL*, 01.03.2022, <https://kaosgl.org/haber/icisleri-bakani-2021-boyunca-lgbti-lari-hedef-aldi> (Erişim Tarihi: 02.02.2023).

13 Carlo Ginzburg, “Utanç Bağı”, *E-skop*, çev. Derya Yılmaz, 19.12.2019. <https://www.e-skop.com/skopbulten/pasajlar-utanc-bagi/5590> (Erişim Tarihi: 02.02.2023).

14 Marx K., “Letter from Marx to Arnold Ruge” (1843, ilk yayın: Deutsch-Französische Jahrbücher, 1844), https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_03-alt.htm (Erişim Tarihi: 02.02.2023).

15 Jean Paul Sartre, “Preface”, *The Wretched of the Earth* (Frantz Fanon), çev. Constance Farrington, Grove Press: New York, 1963, s. 14.

kişisel jest" değil midir?¹⁶ Öyleyse utanç ne derece kolektifleşebilir ve siyasi mecrada neleri harekete geçirebilir?

Utanca Bakmak derlemesi bu soruların peşinden giderek utancın, toplumsal süreçler içinde şekillenen bir duygu olarak yakından bakıldığında beden politikaları, mahremin sınırları ve tahakküme direniş biçimleri hakkında önemli ipuçları sağlayabileceği fikrinden yola çıkıyor. Duyguların tarihsel ve kültürel olarak nasıl biçim aldığını ve toplumsal olanı nasıl şekillendirdiklerini inceleyen duygular sosyolojisi perspektifinden yola çıkarak, utancın ifadeleri, işlevleri, reddi ve olanaklarını tartışan yazıları bir araya getiriyor. Türkiye bağlamında adab-ı muaşeret kurallarından Yeşilçam sinemasına, medya söylemlerinden dizilere, kamusal utandırma anları ve kişisel deneyimlerden politik mücadelelerin duygulanımsal örölme biçimlerine uzanan bir hat bu.¹⁷ Utanç üzerine var olan literatür ile konuşan, utanç hakkında yazmanın kendisi üzerine de düşünen metinler bunlar. Makalelerin yanı sıra deneme, öykü, şiir ve görsel formda katkılar da yer alıyor derlemede.

Aşağıda ayrıntılı bir şekilde değineceğim katkıları bir araya getiren iki temel eksen var: bir yandan utancın/utandırılmanın sosyo-politik bağlam ve işlevine bakmak, diğer yandan ise utancı ifade edilebilir, paylaşılabılır, üzerinde çalışılabilir ve hatta sahiplenilebilir bir duygulanım olarak ele almak. Onu gururun karşısında, aşılması, geride bırakılması gereken salt negatif bir duygulanım olarak ele almadığımızda ve deneyimin yalnızlığından kurtardığımızda açabileceği olanakları tartışmak.¹⁸ Dolayısıyla bu derleme, bir

16 Nurdan Gürbilek, *İkinci Hayat: Kaçmak, Kovulmak, Dönmek Üzerine Denemeler*, Metis Yayınları: İstanbul, 2020, s. 55.

17 Türkiye bağlamına utanç kavramını merkeze koyarak bakan çok fazla çalışma olduğu söylenemez. Ne var ki, özellikle son birkaç yılda konuya ilgi artmış görünüyor. Öncesinde utanç konusuna odaklanan çalışmalar yok denecek kadar azken, son birkaç yıl içinde yayımlanan kitap sayısında ciddi bir artış gözlemleniyor. Kimi popüler kimi teorik bu kitaplara örnek olarak şunları sayabiliriz: Ahmet Sarı, *Edebiyat ve Utanç: Franz Kafka'nın Dava'sından Hareketle Edebiyata Utancın Arkeolojisi*, Ketebe Yayınları: İstanbul, 2019; Murat Önderman, *Utanç: Sosyo Kültürel bir Fenomen*, Vakıfbank Kültür Yayınları: İstanbul, 2020; Doğan Aydoğan, *Onur ve Utanç: Erkeklik, Şiddet ve Filmler*, Ekin Yayınları: İstanbul, 2021; Gökçen Erdoğan, *Utanç: Bir Jinekoloğun Gözünden Türkiye'de Kadın Olmak*, Destek Yayınları: İstanbul, 2022; Çocuk ve Ergen Çalışmaları: *Utanç ve Suçluluk: Psikanaliz Defterleri 8*, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul, 2022; Jennifer Jacquet, *Utanç Gerekli Mi?*, çev. Z. Nur Erbüdü Metinkale, The Kitap Yayınları: İstanbul, 2023.

18 Raşel Meseri'nin derlemenin kapağında yer alan "Yerin Dibi" isimli resminin, duyguları, özellikle de utanç ve gururu bir arada, iç içe görmeye davet ettiğini düşünüyorum. Yüzüne "utan" dercesine çalınmış ve yapılmış maddeye rağmen, onun kendisini örten ve başkalarının bakışı altında yüzünden damlayan tuhaf tortusuna inat, diğer gözünü kendisine bakana dikmiş birini görüyoruz. Bir tarafı görünmezleşmişken diğer yanı ile ilişkiyi devam ettiriyor. Etrafında belli belirsiz de olsa simler parlıyor, utancın dağılması ve başkaldırı imkânını anıttırır gibi. Resmin

yandan ahlak kurallarından popüler kültüre utancın tahakküm ilişkilerini sürdürmedeki rolüne odaklanırken, diğer yandan da toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf temelli hiyerarşilere karşı mücadeleleri ve hafızayı örerken utancı bir oranda sahiplenme ve yönünü utanandan utandırana doğru çevirerek politik eylemliliğin parçası kılma imkânını tartışıyor.

Tecrübe edilmesi zor ve yaralayıcı izler bırakabilen utanç, tahakküm biçimlerini ifşa etmek, dönüştürmek ve bu süreçlerde deneyimleri paylaşmanın yollarını aramak adına özenli bir bakışı hak ediyor. “Utanca bakmak” bu yüzden bir anlamda ona ilgi ve itina göstermek anlamına da geliyor. Bu giriş yazısında bu hatları biraz daha açmak, derlemede yer alan katkıları en sona bırakmak yerine aralara serpiştirerek onlarla birlikte biraz daha düşünmek istiyorum.

Adab-ı Muaşeret, Patriyarka, Arzu ve Regl Kanı

Norbert Elias, *Uygurluk Süreci* (1939) çalışmasında uygarlık tarihini bedenlerin hareketleri, davranış biçimleri ve duygu eşikleri üzerinden okur. Elias’a göre sıkıntı, utanç, tiksinti, korku gibi duygular modernleşme sürecinde kendi ritüellerini ortaya çıkarır ve uygarlaşma mitinin dayandığı rasyonel aklın bedeni kontrol altında tutması için etkili araçlara dönüşür.¹⁹ Utanma ve sıkılma hislerindeki değişiklikler uygarlık süreçlerini şekillendirir; dolayısıyla uygarlık süreci, yasaklar, korku ve utanç eşikleri üzerinden okunabilir. Elias’ın odaklandığı Batı toplumlarında uygarlık, utanma duygusunun eşiklerinin düşmesi anlamına gelir; Ortaçağ’da hoşnutsuzluk yaratmayan birçok davranış tabu haline gelmiş ve “uygarlaşmamış” olandan utanç duymanın türlü biçimini doğurmuştur.²⁰ Haz ve dürtüler olabildiğince kişinin gizliliğine, özeline hapsedilirken, olumsuz sayılan utanç, tiksinti, sıkılma gibi duygular toplumun bütünü için geçerli koşullandırma mekanizmaları içine yerleştirilir.²¹ Bu duygular toplumsal olarak inşa edilmesine ve kurumsal hale gelerek yeniden üretilmesine rağmen, yetişkinlerin çoğu, “utanma, sıkılma, haz ve hoşnutsuzluk gibi duyguların kendilerine dışarıdan baskı ve zorla verildiğini ve belirli bir standarda ulaştırıldığını erken yaşlarda unuturlar ve belleklerinden kazırlar. Bütün bunlar onlara son derece kişisel, kendi

(belki de bir malzemenin temel işlevine de başkaldırarak) sadece oje kullanarak yapıldığını da ekleyelim.

19 Norbert Elias, *Uygurluk Süreci: Toplumun Değişimleri: Bir Uygurlaşma Teorisi İçin Taslak Cilt I*, çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları: İstanbul, 2000 (1939).

20 Age, s. 226.

21 Age, s. 246.

‘içlerinin’ bir parçasıymış gibi gelir, sanki doğa onlara bu duyguları doğuştan vermiştir”.²²

Açıktır ki erken yaştan itibaren aile, kurumlar ve gündelik hayatın kılcal damarlarındaki söylem ve jestler ile tekrarlanan ve verili hale gelen utanılacaklar listesi herkes için aynı değildir: kadınların utanılacaklar listesi erkeklerinkinden, LGBTİ+’larınki heteroseksüellerden, yoksullarınki üst sınıflardan çok daha kapsamlıdır; sakatlık, yaşlılık, şişmanlık, norm-dışılığın türlü çeşidi yer bulur bu listelerde. Patriyarkayı görünmez kılan sosyal bir denetim aracı olarak harekete geçirilir utanma hissi. Cinselliğin ve çıplaklığın utanç haresi ile kuşatıldığı, bedeni farklı anlayışlara göre oranı değişse de gizlemenin en çok da kadınların sorumluluğu sayıldığı bir bağlamda, utanç duyan kişi suçu kendisinde arayacak, özgüven kaybına uğrayacak, sinecektir. Mahremiyetin sınırlarını ve utancın kaynaklarını tanımlayan ve yeniden üreten kontrol mekanizmaları içselleştirilir ve daha küçük ölçekli gruplar içinde yeniden üretilir. Bu düşünme biçiminin en yakıcı sonuçlarından bir tanesi de taciz edenin değil edilenin, şiddet failinin değil şiddete uğrayanın utandığı bir kültürün inşasıdır. Kahkaha atanları, şişmanları, engellileri, hamile olanları, ikili biyolojik cinsiyet rejimine uymayanları, “millî hassasiyetlere” saygı göstermeyenleri utançla işaretlemeye yönelik gündelik söylemlerden şiddet faillerinin cezalandırılmadığı hukuki süreçlere uzanan bir hattır bu. Sara Ahmed’in dile getirdiği gibi, (ulusal) utanç esasen (hetero)normatif olanı güvence altına alan bir yeniden üretim mekanizmasıdır.²³

Tülin Ural’ın bu derlemede yer alan “Erken Cumhuriyet Döneminin Utanç İklimi: 1930’lar Türkiye Adab-ı Muaşeret Kitaplarında Utanç” başlıklı yazısı tam da utancın nasıl da belli davranışlara yol açan toplumsal koşulları görünmezleştirip kişiye ait varsayılan özelliklere vurgu yaparak bir denetim aracı haline geldiğini tartışıyor. Bu fikrin izini 1930’larda Türkiye’de basılmış adab-ı muaşeret kitapları üzerinden sürüyor. İnsanın dış dünyaya nasıl görün(me)mesi gerektiğine dair normlar üreten ve bu normlar üzerinden hiyerarşiler yaratan, sınırlar çizen bir alan olan adab-ı muaşeret elbette çok verimli bir zemin. Ural bu çerçevede farklı utanç biçimlerine odaklanıyor: bedenin normalize edilmesinin bir aracı olarak utanç, kolektif bir beden olarak milletin utancı, Batı karşısında “gerilik” bilincinin bir ifadesi olarak utanç... Burun silmekten çorap giymeye, doğru etek boyundan uygun mayo türlerine, meşru

²² Age, s. 228.

²³ Sara Ahmed *Mutluluk Vaadi*. çev. Deniz Mayadağ, Sel Yayıncılık: İstanbul, 2014.

bedensel temaslardan makbul fiziksel hareketlere dek bilhassa kadın bedeninin sahneye nasıl çıkması gerektiği ile ilgili nasihatlerle dolu bu kitapları, “gurur duyulacak bir millî kimlik yaratmakla ondan utanmak arasında kıvranan kitaplar” olarak tanımlıyor Ural. Erken cumhuriyet döneminde modernleşme ve uygarlaşmadan ne anlaşıldığına dair ufuk açıcı sorular ortaya atan bu yazı, utancın, eski-yeni, kadın-erkek, köylü-kentli, içerisi-dışarısı, Batı-Doğu arasındaki sınırların müzakere edildiği gerilimli hatlara bakmak için verimli bir kavramsal çerçeve sunduğunu ortaya koyuyor.

Derlemede utancı kadınlar üzerindeki tahakkümün temel mekanizmalarından biri, biyolojik cinsiyete dayalı kültürel kodların ve ikili cinsiyet rejiminin sürekliliğini sağlayan bir araç olarak inceleyen bir diğer yazı ise Ayşe Devrim Başterzi’nin “Muktedir Olmayan Öznelerin Utançla İmtihani: Kadınların Örtüsü, Evlerin Perdesi, Patriyarkanın Yakıtı Olarak Utanca Psikanalitik Bakış” başlıklı metni. Başterzi, feminist felsefeci ve psikanalistlerin izinde, psikanaliz literatüründe kadın hazzına ve utancına dair tekrar eden varsayımlara dair keskin eleştiriler sunuyor ve utançtan görece azade olduğu varsayılan bebeklik döneminden çıkan çocuğa utancın öğretilme biçimlerine odaklanıyor. Kâh genç kadınlarla bedenleri üzerine yapılan araştırmalara kâh kendi deneyimlerine başvurarak, güncel popüler kültür temsillerinde, kadın programlarında, dizilerde utandırılması gereken durumların nasıl defalarca sahnelendiğini inceliyor. Cümlelerine “affedersiniz” ile başlayan muhafazakâr siyasetçilerden, utandırmanın hayatlara mal olan bir işkence biçimine dönüştüğü çevrimiçi vakalardan bahsediyor Başterzi. Bu örnekler arasında varsayılan mesafeleri sorgulamaya itiyor. Derlemedeki birçok katkıda ortaya çıkan bir soru bu yazının da temel meselelerinden: küresel neoliberal muhafazakâr politikalar ortak bir tutum olarak utancı devreye sokarken, utandırılmaya direnenlerin sesleri farklı coğrafyalarda birbirlerini yankılayabilir mi?

Hollandalı feminist yazar Anja Meulenbelt, 1976’da yayımlanan *Utanç Bitti* kitabında benzer bir soru soruyor, kendi annelik, lezbiyenlik, evlilik, politik öznellik deneyimleri üzerinden utancı doğuran toplumsal uzlaşıları adlandırmanın ve bu sayede utancı bitirmenin yollarını arıyordu.²⁴ Bunu yaparken değindiği konulardan biri de eskiden tuttuğu günlüklere dönüp baktığı zaman hissettiği utançtı. Bu derlemede yer alan Nazlı Cem’in “Sevgili Günlük” adlı kendi çizdiği illüstrasyonları da içeren metni bu hatta göz kırparak genç kız-

24 Anja Meulenbelt, *Utanç Bitti*, çev. İlknur İgan, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 1999.

ken tuttuğu günlüklere dönüyor ve oradan bir kesite odaklanıyor: regl olma dönemi. Kız arkadaşlar arasında gerilim ve hiyerarşilerin ortaya çıktığı; regl olmak gibi “büyüme emareleri” göstermenin de göstermekte geç kalmanın da engellenemez bir utanma hissi doğurduğu bir araf burası. Hafızaya utanç ile çakılmış bazı anların bugüne musallat olma ısrarına dair bu hikâye, güven, cesaret ve dayanışmaya gölge düşürebilen bu anlara dönüp bakmak hayaletlerden kurtulmayı sağlayabilir mi sorusunu gündeme taşıyor.

Ayça Çiftçi'nin “Dudaklarımda Arzu: Yeşilçam'ın Ergenliği, Türkan Şoray'ın Utancı” metni ise kadın bedeni, utanç ve utandırma ilişkilerine dair soruları temsil alanına, sinema perdesine doğru genişleterek açıyor. Çiftçi, ekranda beliriveren öpüşme sahneleri esnasında “ailece yaşanan küçük utanç anları”ndan yola çıkıyor. Gerilimin havada asılı kaldığı, utanma hissini saklamaya çalışırken bedenlerin katılaştığı, ekrana bakanların kendilerine diğer izleyicilerin gözünden baktığı anlar. Peki utançtan azade bir seyir deneyimi vaadinde bulunan, 1950'lerden 1970'lerin sonuna dek üretilen Yeşilçam filmleri ne diyor bize; melodram türünün kodları ile döşenmiş “aile filmleri” neleri kadraj dışına iterek gerçekleştiriyor bu vaadi? Çıplaklık ve cinselliği doğrudan müstehcenlikle eşleştiren sansür yasaları ve bunlarla ilintili olarak gelişen oto-sansür biçimleri, Çiftçi'nin sözleriyle, “temsilden imtina taktikleri” neler bu filmlerde? Çiftçi, özellikle Türkan Şoray karakterlerine odaklanarak yakın okumaya tabi tuttuğu filmlerde, bir imtina taktiği olarak kadın karakterlerin arzu ve utanç anlarına çeviriyor bakışını. “Utançtan yerin dibine girme” deyiminin sinemadaki karşılığı, “utançtan kadraj dışına fırlama” anlarına. Bu anlarda, kadın karakterlerin utancının, bedenlerini kadraj dışına atarken yaptıklarının, nasıl izleyicinin utanmamasının garantisi olarak kodlandığını tartışıyor Çiftçi. Çoğunluğu erkeklerden oluşan sinema sektöründe ve setlerde, rolü icabı öpüşen kadın oyuncunun utancı, onun canlandığı karakterin film evrenindeki utancı ve ona bakan izleyicinin utancı arasındaki karmaşık ilişkileri adım adım takip eden bu yazı, erkek bakışın egemen olduğu bir popüler film kültürünün utancı bu uzun hatta nasıl dolaştırdığı üzerine kışkırtıcı sorular soruyor.

Ayıplama Korosu ve Utanca Yer Açmak

Sara Ahmed duygu ve akıl arasında evrimci teorilerin ışığında kurulan hiyerarşinin esasen duygular arasında bir hiyerarşiye de tercüme edildiğini ileri sürer: bazı duygular görgülü ve kültürlü olmanın işareti sayılırken, bazıları

zayıflık belirtisi olarak daha aşağıda konumlandırılır.²⁵ Duygulanım teorisi alanında çalışan feminist kuramcı Ann Cvetkovich de negatif addedilen duygulara, örneğin depresyon ve utanca, kamusal alanda yer açmanın yollarını tartışır.²⁶ Utanç, çaresizlik, başarısızlık, melankoli, depresyon gibi negatif duygular, siyaset yapmanın önünü tıkayan (patolojik) duygular değil, kendileri de halihazırda politik olan duygulardır.²⁷ Ütopya, umut, mutluluk gibi kategoriler, negatif addedilen duygular ile iç içe oldukları gibi bu duygular tarafından da ziyadesiyle şekillendirilirler.²⁸ Sedgwick de bazı (queer) bireyler için utancın kimliği şekillendiren başat ve daimi bir faktör olduğunu ve kendine has dönüştürücü olasılıklar barındırdığını ileri sürer.²⁹ Utancın paylaşılabılır, konuşulabilir hale gelmesi, bilgi üzerinden bedenleri kontrol eden bir söylem alanına eklemlenmek olarak değil, oluş biçimlerinin esasen bir müzakere alanı olduğu fikri üzerinden düşünülebilir mi? Böylece gizlenenleri açığa çıkarmaya değil, daha ziyade neyin sır olduğu ve olmadığına, açıklık ve itirafın işlevine, konuşma zemininin kendisinin nasıl kurulduğuna odaklanabiliriz. Bunun için utancın içinden birlikte geçecek kolektif ritüeller oluşturulabilir mi?

Öyleyse utanç bedensel, sosyal ve politik bir olgu olarak gururun karşısında konumlandırılmadığında başka türlü ilişkilene ve dayanışma formlarının önünü açabilir mi? Birkan Taş, “Ne Yanlış ne de Yalnız: Utanç, Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik” yazısında tam da bu sorunun peşinden gidiyor. Türkiye’de “Ne yalnızsın ne de yanlış” mottosunu kullanan queer mücadeleyi mobilize eden onur/gurur olduğu kadar utanç da olduğunu tartışıyor. Bu yaklaşımla utancı tümüyle bertaraf edilmesi gereken bir duygulanım olarak değil, benliğin parçası olan ve dayanışma ile harekete geçenlerin duygulanım haritasında yer alan yapısal bir öge olarak görmek mümkün. Taş’a göre, utancın politikasına yoğunlaşmak, asimilasyoncu gey ve lezbiyen siyasetini eleştiren anti-sosyal queer kuramını tartışmak ve utançtan tümüyle kurtulmayı amaçlayan terapötik ve politik stratejileri eleştirmek için de verimli bir alan. Utanç ile bezeli tarihselliği dışlayarak tüketim odaklı bir çerçevede kutlanan onur haftalarının dışında, utanca yer açmanın yolları üzerine fikir yürütüyor Taş. Yazının de-

25 Sara Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, Sel Yayınları: İstanbul, 2015, s. 14.

26 Ann Cvetkovich, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Duke University Press: Durham, 2003, s. 63.

27 Age, s. 110.

28 Age, s. 5.

29 Eve Kosofsky Sedgwick, *age*, 2003, s. 65.

ğindiği bir diğer önemli mesele ise sakatlık ve cinsellik eksenlerinde şekillenen farklı utandırılma deneyimlerine yönelik kesişimsel bir okumanın gerekliliği. Taş, Çağan Irmak'ın *Tamam Mıyız?* filmi üzerinden yapıyor bu tartışmayı ve hem sakatlık hem queer'lik bağlamında ortaya çıkan heteroseksüelliğe eklenerek utancı geride bırakma arzusuna eleştirel bir bakış getiriyor.

LGBTİ+ mücadeleleri tarihinin onur/gurur üzerinden okunmasına eleştirel yaklaşan bir diğer yazı, Bawer'in kaleme aldığı "Gurur ve Utanç: LGBTİ+'lara Yönelik Kamusal Utandırma, HIVfobi ve Bazı Diğer Şeyler". Bawer, mücadele tarihinin beyazlaştırılmasını eleştirerek, Stonewall isyanını başlatan ve sürdürenlerin çoğunluğunun yoksul siyah ve Latin LGBTİ+'lar olduğunu ve onların sadece toplumun geneli tarafından değil orta üst sınıf beyaz gey ve lezbiyenler tarafından da "utandırıldığını" tartışıyor bu yazıda. İktidarların utandırma mekanizmalarının yanı sıra, utanca karşı bir araya gelen, gururu örgütleyen grupların içinde ortaya çıkan utandırma/dışlama biçimlerine yönelik tetikte olmaya çağıran bir okuma bu. Mücadele içi ırk ve sınıf temelli utandırma pratiklerinden, siyah köle ve Meksikalı LGBTİ+'ların verdikleri mücadelelerin görünmezleştirilmesine uzanan bir hatta, tarih yazımının süzgecinden aşağı kayıvermiş hikâyeleri topluyor Bawer. Ayrıca, utanç ile ilgili düşünürken es geçilmesi imkânsız, kamusal utandırmanın en can yakıcı örneklerini ortaya çıkaran AIDS pandemisi üzerinde duruyor ve Türkiye'de kurum ve kişilerin katıldığı "bir kamusal utandırma, nefret ve ayrımcılık ayini" haline gelen ilk HIV/AIDS vakasına eğiliyor. Yazının son cümleleri utanca yer açmaya dair düşünürken yol gösterici nitelikte: "Gurur bizi bir karanlık kuyudan Yusuf gibi çekip çıkarmıştı. Şimdi belki de artık o kuyuda olup bitenlerin yarattıklarını iyileştirmek için utanca da sarılmamız gerekiyor olabilir."

Yetkin Nural bu derlemede yer alan "Yürüyüş" şiirinde tam da bunu yapıyor belki; yıkıcı ve yakıcı etkileri olan utancı bir yürüyüşe çıkararak, ona sarılmanın, yer açmanın imkânları üzerine duygular skalasında git-geller yapan bir muhabbete giriyor. "Hareketlerim sanki hep bir hakaret" diye başlayan şiirde "kendi üstüne devrilen" beden, kendiyse, çevresiyle, geçmişiyse, okuyucuyla fısıltılı ve biraz da ketum bir konuşma içinde. Nural'ın şiirin sonunda bizi getirip baş başa bıraktığı çatlaklar ve eksiklikler, gideceği yerlere dair merak uyandıran bu muhabbetin bir anlamda sadece başlangıcı gibi.

İrili ufaklı sayısız göz bir araya gelmiş, asker üniformalı birinin yüzünden bize bakıyor. Devlet, asker, baba, hatta "babişko". Erinç Seymen'in bu derlemede yer alan görsel çalışmasının ismi bu, "Babişko". Otorite pozisyonundan,

üniformasının içinden çoklu gözlerle bize bakan, gözetleyen, yargılamaya, hizaya çekmeye, hizalanmayanları azarlamaya, utandırmaya hazır bir figür. Gözü üstümüzde. Çoğalan gözler burnu, ağzı da yok etmiş, öyle bir “gözleşme” hali. Askere çağırın, ulusun bekâsına tehdit olanı zımbalayan, erkekliği ölçen, evin askeri nizamında tam saatinde yemek masasında olmamızı isteyen, duvarlarda, kurumlarda, rüyalarda her an karşımıza çıkabilen bir “babişko”. İktidarın hiçbir zaman tek bir gözle gözetlemediğini rahatsız edici bir şekilde hatırlatıyor. Kitleleri gözetlemek, uyumsuzları işaretlemek için çokça göze ihtiyaç var. Seymen ile konuşmamızda kendisinin dile getirdiği gibi bir “ayıplama korosu” sanki karşımızdaki.

Ayıplama korosuna kulak veren, onun nizami sesinde parazit yapan bir de hikâye var derlemede. Seçkin Erdi'nin kaleme aldığı “Bir Sayfiye Ziyareti”. Başrolde erken cumhuriyetin adab-ı muaşeret kitaplarında önemli yer tutan, kimin ne zaman ne şekilde giymesi gerektiğine dair çokça kelimeler edilmiş deniz mayosu var. Bu sefer mayo 80'li yıllarda bir erkek çocuğunun üstünde. Ailenin zengin(leşmiş) dayısı ve onun “yabancı” eşinin başrol oynadığı, dayının yüzünü hatırlamaya çalışırken Turgut Özal'ın yüzünün belirdiği bir hatırlama sahnesinde, sınıfsal utancın ilk kez hissedildiği ana dönüyor Erdi. Duruma göre sınıfsal utanç seviyesi azalıp artabilen orta sınıflığa, memur çocuğu olmaya, ergen bedenine, erkek bedenine dair utanç biçimleri birbirinin içine giriyor, keşişiyor, ayrışıyor hikâye boyunca: Ayıplama korosuna kulak veren, utançla muhafaza edilmiş bir anıya geri dönmenin, onun hakkında yazmanın kendisi üzerine de bir öykü bu. Yan yolları, sapakları, atlamaları, okuyucunun bazen düşmesini engelleyen bazen de ona küçük çelmeler takan virgülleri ile, utanç sahnesini yeniden kurmanın zahmeti, aksaklıkları ve iyileştirme potansiyeli üzerine düşünüyor.

Siyaset, Hafıza, Sınıf

301 madencinin ölümü ile sonuçlanan Soma katliamı sonrasında en çok kullanılan ifadelerden biri “Utaniyorum” olmuştur; kimi zaman öfke ve çaresizlik, kimi zaman da eylemliliğin içinden yükseliyordu bu kelime. Kadın cinayeti ve taciz vakalarının avukatları ve davaların takipçileri, faileri koruyan hukuk sistemine tepki verirken “utaniyorum” sözünü çok sık dile getirdi son yıllarda.³⁰ Boğaziçi Üniversitesi'nde atanmışların koltuk kapışması bir dönem çok

30 Hrant Dink'in avukatı Fethiye Çetin'in 2013 yılında yazdığı, Hrant Dink davasına dair tanıklığını ve soruşturmaya dönüşmeyen onca bilgiyi aktardığı kitabın isminin de *Utancı Duyuyorum*.

sayıda insanı “Hiç utanmanız yok mu?” diye defalarca sormaya itti; bu cümle direnişin mottolarından biri haline geldi. Kentleri ve doğayı açık açık talan edenler, göz önünde şiddet uygulayan polisler, pişkince koltuklarında oturan atanmışlar, işçi haklarını gasp eden şirketler ve tüm bunlara sessiz kalanlar sosyal medyada sıklıkla “biraz da olsa utanmaya”, özeleştirme vermeye, istifa etmeye davet edildi. 6 Şubat depremlerinden sonra, *Yeni Yaşam* gazetesi “On binlerce can, sıfır utanma” manşeti ile çıktı; haberin spotu “halkı enkaz altında bırakan iktidardan tek bir istifa yok, pişkinlik var” diyordu. Mizah dergisi *Kafa*’nın Mart sayısının kapağında, deprem sonrasında sosyal medyada dolaşanlara benzer bir “ihtiyaç listesi” vardı ve listede liyakat, adalet, vicdan gibi maddelerin yanı sıra “utanma duygusu” da yer alıyordu. Utancın öfke ve çaresizliğin koluna girerek, siyasi söylem alanı ve özellikle sosyal medyada sahneye çıktığı bu örnekler çoğaltılabilir.³¹ Yıkıcı bir düzen alenen devam ettikçe ve buna yeterince müdahale edemedikçe utanç hissi dile geliyor; belki de politik hareket alanı kısıtlandıkça utancın hissedilme ve dile gelme oranı artıyordu. Siyaset mecrasında hayatlara mal olan kararlar kolaylıkla verildikçe, yol açılan zararların en ufak bir sorumluluğu alınmadıkça, yapılan zulümler saklanma gereği bile duyulmadıkça birilerinin utanma duygusu olmamasından dem vuruluyor, birileri utanmaya çağırılıyor, hatta onlar adına utanılıyordu.

Bu örneklerde bir yandan utanma eylemini gerçekleştirmeyen ve hakir görülen failler ve onların suç ortaklarını utanca davet etme ihtiyacı, bir nevi de onların utanmasızlığından utanma hissi ortaya çıkıyor.³² Bu duygu, utanmanın

rum! olduğunu hatırlayalım. Çetin bu kitabı “sayısız mağduriyetin onarılması sorumluluğunu paylaşmaya davet olsun” diye yazdığını söylüyordu. Fethiye Çetin, *Utanç Duyuyorum!*, Metis Yayınları: İstanbul, 2013.

31 Aynı dönemde siyaset, hafıza ve utanç ilişkisini sözlerine taşıyan birkaç şarkıdan da örnek verilebilir. Gezi direnişini takiben siyasi hareket alanının kısıtlanmasının iyiden iyiye hissedilir olduğu 2015 yılında Adamlar grubu *Utanmazsan Unutmam* (2015) şarkısının nakaratı şöyleydi: “Al başını avcuna/ Düşün/ Utan/ Utan/ Utanmayan insan olur mu lan?/ Altın bir madalyon gibi taşınmalı vicdan/ Tek kıvılcımdan nasıl yanarsa koca orman/ Unutmazlar, unutmayız, unutmam”. Bandista, 2014 tarihli *İnkârın Şarkısı*’nda öznelerin vicdanından uzaklaşarak tarihselleştirmeye seken sözlerinde şöyle diyordu: “Nisan olmadı, güney yolunda hiç insan olmadı/ Tarih tanıklı, o bile bir taraf olmadı/ Halep’te, Şam’da, Beyrut’ta, Arjantin’de/ Tanıdık bir şarkı çalmadı, hiç olmadı/ Ocak olmadı, kan hâlâ hiç sıcak olmadı/ Tarih tanıklı o bile bir utanç duymadı.” Birkaç yıl sonra Gazapizm, *Unutulacak Dünler* (2020) şarkısında şu sözleri dile getirdi: “Hep utancın kar kışında kaldık/ Alkışlara kandık/ Öyle yorgun öyle beter sabahlara kalktık”.

32 Burada sözünü ettiğim (siyasi öfke ve yaptırım arzusu ile birleşen) başkası adına utanma örnekleri son yıllarda Türkçede de kullanılan *cringe* kelimesinin işaret ettiklerinden biraz farklı. Almanca *fremdschämen*, İngilizce *cringe* (Türkçede aynı anlama gelen *isildemek* kelimesi de mevcut) kavramının ve hissinin yolculuğu ne yazık ki bu derlemenin kapsamının dışında kalmış olsa da başlı başına incelenmeyi hak ediyor. Melissa Dahl başkası adına utanma konusunu mer-

suçluluktan farklı olarak ancak “yakalanmak” ile mümkün olduğunu öne süren görüşün de tümüyle açıklayıcı olmadığını gösteriyor. Kişi doğrudan fail olmasa da başkasının, örneğin ailenin veya devletin yüzleşmediği geçmiş, sorumluluk almadan verdiği zararlar için utanabiliyor. Peki bu utanç John Berger’in dediği gibi “ümit etme yetimizi aşındıran ve ileriye görmemizi engelleyen bir duygu türü” müdür,³³ yoksa adalet arayışını tetikleyebilen, yaptırım gücü olan siyasi bir araç haline gelebilir mi?³⁴ Yoksa utanma/utandırma üzerinden kurulan söylemler siyaseti vicdana kilitleme, şiddetin faillerinin “vicdansız, kalpsiz, kötü” oldukları fikri ile yapısal adaletsizlikleri tespit etmekten uzaklaşma riski mi taşır? Sınıflı patriyarkal toplumda egemen pozisyonlardan üretilen şiddeti kişilerin “utanmazlığına” bağlamak, onlar adına utanmak bizi nereye götürebilir?

Öte yandan, yukarıdaki bazı ifadelerde yankısını bulan, yeterince müdahil ol(a)mamaktan, irade gösterememekten, bir şeylerin göz göre göre oluyor olmasına seyirci kalmaktan, bedel ödeyenlerin yanı başında sessiz durmaktan kaynaklanan utanca benzer bir duygu da söz konusu. Halkların, bedenlerin, dillerin, şehirlerin ve doğanın sistematik şiddete maruz kaldığı bir ülke tarihinde, şiddetin öznesi ve/veya tanığı olmak; yıkıma, kayıplara, katliamlara sessiz kalmak, unutmak, hayatına devam etmek zorunda olmak... Yıllardır sürdürülen kent ve rant politikaları sonucunda katliam boyutuna varan 6 Şubat depremlerinin hemen akabinde, Primo Levi’nin Auschwitz’ten sağ kurtulma deneyiminden yola çıkarak sözünü ettiği “sağ kurtulanların utancı” ve failerin

keze koyduğu (ve sayısız *cringe* anını masaya yatırdığı kitabında, ki bunların içinde kendi utanç verici lise günlüklerini yüksek sesle yabancılara okumak gibi deneyler de var), duygusal olarak özdeşim kurduğumuz birisi adına utanmak ile duygusal olarak uzak hissettiğimiz kişi adına duyduğumuz, hakir gören, küçümseyen utanma biçimlerini ayırıştırıyor. Melissa Dahl, *Cringeworthy: A Theory of Awkwardness*, Londra: Portfolio/Penguin, 2018. Burada bahsedilen örnekler ikinci kategori ışığında da irdelenebilir.

33 John Berger’in bu cümleleri, 2002’de ABD Irak’ı işgal etme planları yaparken yazdığı yazıdan geliyor. Berger, “utancın karanlığında” yazıyorum dediği bu yazıda utancı kişisel suçluluk duygusundan ayırıyor ve şöyle diyor: “Bakışlarımızı ayaklarımıza dikeriz ve artık yalnızca bir sonraki küçük adımı düşünebiliriz”. John Berger, “Written in the night: The pain of living in the present World”, *Le Monde diplomatique*, Şubat 2003, <https://mondediplo.com/2003/02/15pain> (çeviri bana ait).

34 Bu biraz da Franz Kafka’nın *Dava* kitabının baş kahramanı Joseph K.’yı getiriyor akla: suçlu olmadan da utanç duyulabilir mi ve bu utanç kitabın son cümlesinde belirtildiği gibi kişinin ölümünden sonra da devam edebilir mi? Ahmet Sarı, *Edebiyat ve Utanç: Franz Kafka’nın Dava’sından Hareketle Edebiyata Utancın Arkeolojisi* kitabında, burada ima edilen utancın kadimliğinin bir umuda dönüşüp dönüşmeyeceğini sorgular. Joachim Kalka’nın *Utanç Umud Anlamına Gelir* yazısına referans vererek, “utancın bedeni terk etmesi ve yoluna devam etmesi ile ütopya devreye girmiştir” diye yazar. Ahmet Sarı, *Edebiyat ve Utanç: Franz Kafka’nın Dava’sından Hareketle Edebiyata Utancın Arkeolojisi*, Ketebe Yayınları: İstanbul, 2019, s. 17.

utanmasızlığına duyulan öfke en yakıcı haliyle hissedildi belki de. Levi'nin yorumladığı şekliyle, koşulların direnmeyi imkânsıza yakın hale getirdiği anlarda bile yeterince direnç göstermemiş olmaktan doğuyor utanç biraz da.³⁵ Gülten Akın'ın "Utanç" adlı şiirinden de parçalar geliyor akla: "Gerçek acıyı tanıdım / yaraya değdim / bir cehennem taşıdım / omuzlarımda sanırdım / açtım gözümü ki dünya / cehennemden öte cehennem / utandım."

Utanca davetin ve kişisel utanç beyanlarının politik öfke ve eylem ile birleşmediğinde taşıdığı beyhudeliği; utancın direniş, yüzleşme ve hafıza ile ilişkisini nerelerden düşünmeli? Özgür Sevgi Göral, "Su Altında Kalanlar, İnançlılar, Dövüşenler, Failler, Umursamayanlar ve Utancın Katmanları" yazısında tam da bu soruların izinde utancın siyasi eylemlilik ile ilişkisi üzerine kapsamlı bir sorgulama yapıyor. Feminist, LGBTİ+ ve siyah kurtuluş hareketlerinin meydan okumaya ve kurtulmaya çalıştığı utanç ile, Primo Levi'den yola çıkarak baktığı "felaket karşısında sağ kalanların utancı"nın birbirinden farklı utanç türleri olduğunu tartışıyor. Bunların her biri kuşkusuz toplumsal ve tarihsel olarak kurulan utanç türleri, fakat "birincisinden kurtulmak gerekirken ikincisinden kurtulmak imkânsızdır" diyor Göral. Türkiye'de 90'lı yıllar boyunca zorla kaybedilenlerin yakınları ile yapılan görüşmelere odaklanarak, utanç ve suçluluk arasındaki geçişliliğe bakıyor. Hukuk alanında inatla mücadele sürdürmüş, kayıp yakınlarından haber almak için her yola başvurmuş, politik eylemliliklerin parçası olmuş ve asla unutmamış/vazgeçmemiş kişiler, daha fazlasını yapamadıkları için kendilerini suçluyor, utandıklarını ifade ediyorlar. Bu utancın, mücadele eden özneler ve onlarla dayanışma içinde olma gayretindekiler için politik hareketliliği engelleyen veya eylem ile tümüyle bertaraf edilebilecek bir duygu değil, üstlenildiği, taşındığı takdirde "dünya ile bağ kurmaya sevk eden" bir duygu olduğunu tartışıyor.

Derlemede, failler adına utanma üzerine düşünmeye davet eden bir diğer yazı da Nevzat Sayın'ın kaleme aldığı "Tepkisel bir Utanç Tutanağı Olarak Bir Tür Mimarlık Tarihi". Sayın, bir tutanak veya günce tınısı olan bu yazıda, ulus-devletin modernite anlayışı doğrultusunda tasarlanmış yapıların, AKP rejimi süresince geçmişi yeniden yorumlayarak "ihtişam"ı geri getiren yapı-

35 Anne Frank'ın saklandığı evde gizlice perdenin arkasından dışarı bakarken iki Yahudi gördüğü ana dair günlüğüne yazdığı şu cümleler de geliyor akla: "O insanları ele vermişim ve akıbetlerini gizlice seyredecektim gibi garip bir duygu oldu bu". Anne Frank, *Anne Frank'ın Hatıra Defteri*, Epsilon Yayınları: İstanbul, 2019, s. 89.

larla yer değiştirmesi ve bu hafıza üretim sürecinin geçmişin izlerini silme hırsının bir mimar olarak kendisinde yarattığı utana eğiliyor. Buradaki utanç da hafızanın silinmesine seyirci kalmak, büyüklü küçüklü öğeleri ile gösteri sürerken müdahil olamamak ile ilgili. Sayın, her ne kadar utancı öfkenin karşısına konumlasa da bir mimarın, sessiz ve seyirci kalan bir pozisyondan çıkarak kent hakkı için direnen kolektif bir çabaya eklemelenmesi, gösterinin utancını dağıtabilecek yegâne formül olarak beliriyor. Utanç Elias'ın dediğı gibi, “öfke gibi gürültülü değıldir”³⁶ belki ama bu öfke ile yan yana yürüme-yeceğı anlamına da gelmez.

Utanç, öfke ve siyasi mücadele ilişkisini irdeleyen bir başka yazı da Mustafa Kemal Coşkun'un kaleme aldığı “İşçi Sınıfı, Duygular ve Utanç”. Coşkun, öfke, korku, kayıtsızlık, umut ve umutsuzluk gibi duyguların eşitsiz bir toplum yapısının sürekliliğini sağılamak için nasıl harekete geçirildiğini ve kontrol edildiğini tartışıyor bu yazıda. Kapitalist toplumlarda yoksulların ve işçilerin türlü şekillerde hor görülmesi ve aşağılanmasının sonucunda ortaya çıkan utanç ve benzeri duyguların izini sürüyor. İşçi sınıfının gündelik hayat ve duyguları üzerine yapılan çalışmalar ve kendi yayın aşamasında olan *Sınıfın Duyguları* kitabı kapsamında Türkiye’de yaptığı söyleşilerden yola çıkarak, sınıfsal konumundan dolayı hor görülenlerin bu durumu kendi sorumluluğı olarak gördüğü, işçilerin kendi “suçu” olmayan durumlarda başkaları ile kendini kıyaslayarak değersizlik hissettiğini dile getirdiğı örnekler üzerinde duruyor. Bu hislerin, her zaman utanç olarak adlandırılmasalar da, başka hangi ifade, kavram ve hikâyelerle ortaya çıkabildiğini görüyoruz bu örneklerde. Coşkun bu örneklerle Türkiye’de 1980 sonrası egemen hale gelen ve işçi sınıfının gündelik hayatında yeşeren dayanışma ve sınıf bilincine ket vuran uygulamaların ışığında bakıyor ve onları liyakat söylemleriyle bu duyguları canlı tutan neoliberal birikim rejimi bağlamına oturtuyor. Yazının vurguladığı en önemli noktalardan biri de bir duygunun her zaman başka duyguları da ortaya çıkarması, dolayısıyla utancın da ancak başka duygularla kesişimsel olarak okunabileceğı fikri. Coşkun bu fikirden yola çıkarak, kızgınlık, hayal kırıklığı, öfke ve hınç duyguları ile birlikte örgütlenebildiğinde utancın eyleme geçirici bir etkiye, hatta devrimci bir kırılmaya neden olabileceğini tartışıyor.

36 Norbert Elias *Uyarlık Süreci 2: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler*, ev. Erol Özbek, İletişim Yay.: İstanbul, 2004, s. 377.

Utancı Yazmak

Derlemede yer alan iki çeviri metin de utanca dair düşünürken, utanca dair yazmanın da ne demek olduğu üzerine kafa yoran ve bu anlamda birbirleriyle yakın temasta olan metinler. Bunlardan biri Toronto Üniversitesi'nde kadın ve toplumsal cinsiyet araştırmaları alanında çalışan Dina Georgis'in "Onurun Ötesinde Düşünmek: *Bareed Mista3jil*'de Queer Arap Utancı" başlıklı yazısı. Georgis, Lübnanlı bir queer kolektif (Meem) tarafından 2007 yılında çıkarılan, söyleşi ve hikâyelerden oluşan *Bareed Mista3jil* adlı kitaptan yola çıkıyor. "Arap queer" olmanın Batı queer epistemolojisinin açıklamakta yetersiz kaldığı küresel Güney'e özgü yerel ve jeopolitik dinamikler ve postkolonyal bağlam ile nasıl şekillendiğini tartışan bu kitapta utanma teması çok sık karşımıza çıkıyor. Georgis'e göre kitabın harcı tam da utançtan bahsetme ihtiyacı ve bu konudaki açıklığı esasen. Georgis bu kolektif queer deneyim arşivinden yola çıkarak, Stonewall-sonrası ortaya çıkan onur kültürünün aksine, utanca karşı durarak değil onun içinden geçerek kolektifleşmenin olanaklarını tartışıyor. Utançtan bahsetmenin, dışlanmanın ve ayıplanmanın yol açtığı yaralayıcı etkileri yaratıcı bir şekilde müzakere etmeye olanak verdiğini öne sürüyor. Utanç duygusunun aşıldığı, cüretkâr bir geleceğin vaadinden ziyade, utancı da içeren, karmaşık ve birlikte eyleyerek dönüşen oluş hallerinin peşinde olan hikâyeler bunlar. Georgis, utancı yazmanın bir öğrenme süreci olduğunu söylüyor ve Elspeth Probyn'den alıntı yapıyor: "yazarken tarihle nasıl ilişkilendiğimizi ve şimdide nasıl yaşamak istediğimizi düşünmenin yeni yollarını ararız".³⁷

Derlemedeki diğer çeviri metin de Georgis'in alıntıladığı, kültürel çalışmalar ve toplumsal cinsiyet alanlarında çalışan Avustralyalı akademisyen Elspeth Probyn'e ait: "Gündelik Utanç". Probyn, Bourdieu'nün habitus kavramından yola çıkarak ve Silvan Tomkins'in duygulanım teorileri ile konuşarak, utancın gündelik, ilişkisel bir etik geliştirmek için verimli bir zemin sunduğunu öne sürüyor. Probyn, Avustralya yerlilerinin topraklarını ziyaret etme deneyimi üzerinden "beyaz suçluluk"tan (*white guilt*) farklı, kişisel olana sıkışmamış bir utanç duygusunun izini sürmeye çalışıyor. Bu metin de utançtan bahsetmenin, gündelik hayatın içinde verili, alışıldık olan şeyleri eleştirme ihtiyacını tetikleyebileceğini, yerleşme, yerlilik ve yersizlik deneyimleri üzerine düşünmeyi kolaylaştırabileceğini savunuyor. Utanç hem mahrem bir duygu hem de ötekilerle kurulan mahrem yakınlık sonucunda ortaya çıkıyorsa eğer, kamusal

37 Elspeth Probyn, *Blush: Faces of Shame*, University of Minnesota Press: Minneapolis, 2005, x.

ile özel, gündelik olan ile sıradışı arasında varsayılan ayrımları sorgulamaya itebilir. Dolayısıyla, gündelik utanç hikâyeleri ve onları anlamlandırmaya eşlik eden teoriler neyin kişisel neyin toplumsal olduğuna dair daha geniş çaplı bir mefhum arayışının parçası olarak görülebilir. Probyn'ın makalesinde kişisel deneyimlerin karabatak gibi bir görünüp bir kaybolması, kâh teori ile buluşması kâh onun arkasına gizlenmesi de bu arayışın bir göstergesi olsa gerek.

Kitaplarında kadınlık ve sınıf üzerinden şekillenen utanç hissi ile ilişkisini masaya yatırmış, hatta kendisi için yazmanın utançtan kurtulmanın bir yolu olduğunu dile getirmiş Fransız yazar Annie Ernaux, 2022'deki Nobel konuşmasında şöyle diyordu:

Benim modellerim arasında Flaubert, Proust, Virginia Woolf vardı. Tekrar yazmaya başladığımda bana hiçbir yardımları olmadı. Beni boydan boya kateden yarığı kökünden kazımak, sergilemek ve anlamak için, 'iyi yazmak'tan, güzel cümlelerden, tam da öğrencilerime öğrettiğim o güzel cümlelerden kopmam gerekiyordu. Bana kendiliğinden gelen, öfke ve alayı, hatta kabalığı önüne katmış sürükleyen bir dilin çatırtısı, yaygarasıydı; genelde aşağılanmış ve ezilmiş insanlar tarafından hakir görülmenin, utancın ve utanç duygusunun utancının hatırasına karşılık vermenin tek yolu olarak kullanılan aşırı, asi bir dil.³⁸

Bu derlemedeki yazıların çoğunun kişisel deneyimlere uğraması; yazarların çocuk, akraba, arkadaş, kadın, queer, aktivist gibi pozisyonlardan ve bunların çeşitli kesişimlerinde “utanmıyor musun?” sorusuna maruz kaldığı anlara sık sık geri dönmesi; teori ile kişisel hikâyelerin iç içe geçmesi tesadüf olmasa gerek. Kişisel ile politik olanın iç içeliği üzerine düşünmek için uçsuz bucaksız bir zemin sağlayan utanç üzerine yazmak, unutmak istenilenlere geri dönmek, hatırlamayı göze almak ve teorinin otoritesini de sorgulamak demek biraz da. Annie Ernaux'nun metinlerini tanımlamak için kullanılabilecek “kolektif otobiyografik” veya “sosyo-biyografik” bir ton arayışını sürdürmek; edebiyatın, teorinin, imajın bu düşünme süreçlerindeki rolünü de hesaba katmak demek. Dolayısıyla “utanca bakmak”, dilin sınırlarını, deneyim ve kuramın iç içe geçme ve geçememe hallerini, hatta deneyimin teori karşısındaki utancını sorgulamayı da getiriyor beraberinde. Kendine ve yazılan yazıya dikilmiş gözler ile boğuşmak anlamına geliyor. Belki de bu yüzden bu derlemedeki

38 “Annie Ernaux'nun Nobel Konuşması”, çev. Murat Erşen, *Punctum Dergi*, 12.22. <https://www.punctumdergi.com/post/annie-ernaux-nobel-konusmasi>

birçok yazı okuyanı düşünme sürecine davet eden, kanıttan ziyade sorularla ilerleyen, bazen açılan bazen ketumlaşan, zaman zaman da öfkeli ve meydan okuyucu bir tona sahip. Öyleyse, bu derlemenin utancın üzerimize diktiği gözlerle bakıştığımız anlarda Erneaux'nun sözünü ettiği "asi dili" kurmaya katkıda bulunması umuduyla bitirelim.

Aylin Kuryel

Kaynakça

- Ahmed S., *Mutluluk Vaadi*, çev. Deniz Mayadağ, Sel Yayıncılık: İstanbul, 2014.
- Ahmed S., *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, Sel Yayınları: İstanbul, 2015.
- Ahmed, S. ve Schmitz S., "Affect/Emotion: Orientation Matters. A Conversation between Sigrid Schmitz and Sara Ahmed", *Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien* S. 20, C.2, 2014, s. 97-108.
- Aydoğan D., *Onur ve Utanç: Erkeklik, Şiddet ve Filmler*, Ekin Yayınları: İstanbul, 2021.
- "Annie Ernaux'nun Nobel Konuşması", çev. Murat Erşen, *Punctum Dergi*, Aralık 2022: <https://www.punctumdergi.com/post/annie-ernaux-nobel-konusmasi> (Erişim Tarihi: Aralık 2022)
- Berger J., "Written in the night: The pain of living in the present World", *Le Monde diplomatique*, Şubat 2003, <https://mondediplo.com/2003/02/15pain>
- "Bülent Arıncı: 'Kadın herkesin içinde kahkaha atmayacak'", CNN Türk, 28.07.2014, <https://www.cnnturk.com/turkiye/bulent-arinc-kadin-herkesin-icinde-kahkaha-atmayacak> (Erişim Tarihi: 02.02.2023)
- Cvetkovich A., *Depression: A Public Feeling*, Duke University Press; Durham, 2012.
- Çocuk ve Ergen Çalışmaları: *Utanç ve Suçluluk: Psikanaliz Defterleri* 8, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.
- Çetin F., *Utanç Duyuyorum!*, Metis Yayınları: İstanbul, 2013.
- Dahl M., *Cringeworthy: A Theory of Awkwardness*, Londra: Portfolio/Penguin, 2018.
- Demos E. V. (ed.), *Exploring Affect: The Selected Writings of Silvan S. Tomkins*, Cambridge University Press: Cambridge, 1995.
- Elias N., *Uygurlık Süreci: Toplumun Değişimleri: Bir Uygarlaşma Teorisi İçin Taslak Cilt 1*, çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları: İstanbul, 2000 (1939).
- Elias N., *Uygurlık Süreci: Toplumun Değişimleri: Bir Uygarlaşma Teorisi İçin Taslak Cilt 2* (çev. Erol Özbek), İstanbul: İletişim Yayınları, 2002 (1939).
- Erdoğan G., *Utanç: Bir Jinekoloğun Gözünden Türkiye'de Kadın Olmak*, Destek Yayınları: İstanbul, 2022.
- Frank A., *Anne Frank'ın Hatıra Defteri*, Epsilon Yayınları: İstanbul, 2019.
- Foucault M., *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Ginzburg C., "Utanç Bağı", *E-skop*, çev. Derya Yılmaz, 19.12.2019. <https://www.e-skop.com/skopbulten/pasajlar-utanc-bagi/5590> (Erişim Tarihi: 02.02.2023)

- Gürbilek N., *İkinci Hayat: Kaçmak, Kovulmak, Dönmek Üzerine Denemeler*, Metis Yayınları: İstanbul, 2020.
- Erol A., “İçişleri Bakanı, 2021 boyunca LGBTİ+’ları hedef aldı”, *Kaos GL*, 01.03.2022, <https://kaosgl.org/haber/icisleri-bakani-2021-boyunca-lgbti-lari-hedef-aldi> (Erişim Tarihi: 02.02.2023)
- Jacquet J., *Utanç Gerekli Mi?*, çev. Z. Nur Erborü Metinkale, The Kitap Yayınları: İstanbul, 2023.
- Marx K., “Letter from Marx to Arnold Ruge” (1843, ilk yayın: Deutsch-Französische Jahrbücher, 1844), https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_03-alt.htm (Erişim Tarihi: 02.02.2023)
- Meulenbelt A., *Utanç Bitti*, çev. İlknur İgan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Önderman M., *Utanç: Sosyo Kültürel bir Fenomen*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.
- Pattison S., *Shame: Theory, Therapy, Theology*, Cambridge University Press: Cambridge, 2000.
- Probyn, E., *Blush: Faces of Shame*, University of Minnesota Press: Minneapolis, 2005.
- Sartre, J. P., “Preface”, *The Wretched of the Earth* (Frantz Fanon), çev. Constance Farrington, Grove Press: New York, 1963, s. 7-35.
- Sartre J. P., *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009.
- Sarı A., *Edebiyat ve Utanç: Franz Kafka’nın Dava’sından Hareketle Edebiyata Utancın Arkeolojisi*, Ketebe Yayınları: İstanbul, 2019.
- Scheff T. J., “Socialization of Emotions: Pride and Shame as Causal Agents”, *Research Agendas In The Sociology Of Emotions*, ed. Kemper Theodore D., State University of New York Press: New York, 1990, s. 281-305.
- Sennett R., *Otorite*, çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2021.
- Sennett R. ve Cobb J., *Sınıfın Gizli Yaraları* çev. Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul: Heretik Yayınları, 2016 (1972).
- Sedgwick E. K., *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press Durham, 2003.
- Tomkins S., “Shame-Humiliation and Contempt-Disgust”, *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, ed. Eve Kosofsky Sedgwick & Adam Frank, Duke University Press: Durham, 1995.

Erken Cumhuriyet Döneminin Utanç İklimi: 1930'lar Türkiye'si Adab-ı Muaşeret Kitaplarında Utanç

TÜLİN URAL

Utancın Kipleri

Utanç, yeryüzünde istisnasız olarak herkesin hiç değilse hayatında bir kez olsun tattığı bir duygudur. Yine de ele avuca sığmaz bir niteliği vardır. Hem bir duygu (emotion) hem de bir his (affect) olarak ele alınabilir: Hem bedende hissedilir hem de ruhta, bilinçte.¹ Aniden, bir an için vurabilir ya da insanın içine sinebilir, yani hem bir acı hem de bir ağrı olarak duyumsanabilir ve bir ağrı halini aldığı anda insanın tüm hayatına bulaşan bitmek bilmez ince bir işkenceye dönüşür.² Üstelik hemen yakınında başka duygular sıralanır:

- ¹ *Emotion, affect ve feeling* (ve daha kıyıda kalsa da *mood*) kavramları arasındaki ayrımlar 'duygular' alanındaki hemen her akademik girişimde önemli bir yer tutar. Bu ayrımlar Türkçede duygu, duygulam, duygulanım, his, duyum, ruh hali, duygudurum gibi kavramlarla karşılanmaya çalışılsa da kalıcı bir terminoloji henüz oturmamıştır (Türkey Demir, "Utanç ve Ergen Ruhsallığındaki Yeri", *Utanç ve Haset: Görünüm Kaygısı ve Kemgöz*, Benjamin Kilborne, çev. Burçak Erdal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.: İstanbul, 2014, s. 232). Lupton'a kalırsa bu ayrım çabası bu terimlerle murat edilen nüanslandırmadan çok bir genellemeye yol açar (Deborah Lupton, *Duygusal Yaşantı*, çev. Mustafa Cemal, Ayrıntı Yay.: İstanbul, 2002, s. 16). Ancak bu kavramsal inceltme girişimiyle temelde gönderme yapılan husus duygunun bedende hissedilen yönü ile yargılama düzeyinde, bilişsel olarak hissedilen yönünü ayırt etme çabasıdır (Sara Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, Sel Yay.: İstanbul, 2015, s. 14). Elbette bunları birbirinden ayırmak kolay değil ve bu ayrımın nasıl yapılabileceği de bir hayli tartışmalı; ancak duygular sosyolojisi ile alana dahil edilen asıl boyutu, toplumsal alanı anlamlandırma girişimi olarak sosyolojiye bedeni (bir kenar süsü olarak değil de asli bir unsur, temel bir dinamik olarak) dahil etme çabasını güçlendirir ve duyguları daha inceliklerle kavramamızı sağlar.
- ² Edebiyat ve utanç arasındaki bağ üzerine kitabında şöyle yazıyor Ahmet Sarı: "Utanç büründüğü insanı yalnızlığın kucağına iter: Utancın ruha ve kişiliğe etkisi, oluşturduğu o oyuğu ilim insanları tartışırken utancın saman alevi gibi kişiye, kişiliğe vurup geçtiği ya da süreci ne

Mahcubiyet (embarrassment), sıklıganlık (shyness) ve en önemlisi suçluluk (guilt).

Çok yakından ilişkili iki duygu olarak utanç ve suçluluk hemen her zaman iç içe geçer. İkisini ayırt etmek zordur (belki gerekli de değildir). Ancak aralarındaki farklara göz atmak, utancı anlamak için bizi analitik açıdan daha incelikli bir bakışa götürecektir.³ Utanç, benlik ideali ile benlik arasındaki gerilimden doğar. Benlik ideali ise sevginin içselleştirilmesiyle bağlantılıdır, arzular temelinde kurulur. Buna karşılık suçluluk üst-benlik ile benlik arasındaki gerilimden doğar ve üst-benlik kişiliğin, yasakların içselleştirilmesiyle bağlantılı, gerçekçilik temelinde kurulan, cezalandırıcı işlevi ağır basan, babayla ilişkilendirilen bir organdır. Suçluluk bir yanlış yapmakla, tekil bir yanlışla ilişkilendirilirken; utanç bütün olarak yanlış kişi olmakla ilişkilendirilir. Dolayısıyla suçlulukta pekâlâ yanlış düzeltme ve telafi olasılığı bir imkân olarak mevcuttur; ancak utancın pek telafisi yok gibidir, olduğunu zannettiğin ya da etiketlendiğin ‘kötü çocuğu’ olmaya devam etmek kaderin gibi görünür. Dolayısıyla suçluluk etken şekilde baş etme ve bunu görünür kılma çabasını beraberinde getirebilir; utanç ise insanı edilgen bir çaresizliğe ve bir yok olma arzusuna sürükler. “Utanç yenilgiyle ilişkilidir, suçluluk ihlâlle”.⁴ Tüm bu nedenlerledir ki utanç, suçluluğa nazaran çok daha derin izler bırakabilir.

Tüm bu nitelikleri gösteriyor ki güçlü bir duygudur utanç, öyle ki korku kadar güçlüdür. Ve halen “ruhumuzda açılacak en titrek çatlaklardan biri”dir⁵ (ve çatlaklar derinlere kadar giderek büyük kırılmalar yaratabilir). Tüm gücüne rağmen utanç, mesela öfke gibi gürültücü değildir.⁶ Çünkü içeride duyulan fırtınanın tüm şiddetine rağmen insan onun sesini bastırmak ister. Bu yüzden dışarıya sessiz sedasız yansır ve içerideki ile dışarıya yansıtılmak

olursa olsun ruhta onulmaz bir yarık açtığı ve oradan da travmalara yol açtığı görüşü de yok sayılamaz.” (*Edebiyat ve Utanç: Franz Kafka’nın “Dava”sından Hareketle Edebiyatta Utancın Arkeolojisi*, Ketebe Yay.: İstanbul, 2019, s. 70). İngiliz teolog Stefen Pattison da kendisini utanç üzerine bir kitap yazmaya sevk eden motifin insanı ele geçirdiğinde “hapsolmuş, kendini reddeder, felce uğramış, pasif ve genellikle çökmüş halde bırakan utangaçlık veya utanç bağımlılığı”nın kendisi için dönüştüğü işkenceyi anlama çabası olarak açıklar (*Shame: Theory, Therapy, Theology*, Cambridge University Press: Cambridge, 2000, s. 7).

3 Utanç ve suçluluk karşılaştırmasını ele alan bu paragrafın tamamı için: Türkay Demir, *age*, 2014, s. 240-242.

4 Janine Chasseguet-Smirgel, *Ben İdeali: “İdeal Hastalığı” üzerine bir Psikanaliz Denemesi*, çev. Nesrin Tuna, Metis Yay.: İstanbul, 2018, s. 150.

5 Plutarch’ın bu tanımını aktaran, Tiffany Watt Smith, *Duygular Sözlüğü: Acımadan Zevklenmeye*, çev. Hale Şirin, Kolektif Kitap: İstanbul, 2020, s. 272.

6 Norbert Elias, *Uygarlık Süreci 2: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler*, çev. Erol Özbek, İletişim Yay.: İstanbul, 2004, s. 377.

istenilen ses arasındaki desibel uçurumu yüzünden zorlayıcıdır, baş edilmesi her defasında ve hemen herkes için çok zordur.⁷ Tam da bu iç sesi bastırma çabası gösterir ki utanmanın bizzat kendisi utanç vericidir: İstenmeyen bir halde, kusuru ya da zayıflığı açığa çıkmışken görülme korkusunu tetikler; insan ister ki kimse bu halini fark etmemiş olsun, o sırada yok olsun, yerin dibine batsın. Görülmenin bir kipi olarak, görüleceğinden korktuğun hal ile görünmek istediğin hal arasındaki farka tepki olarak doğar utanç: Olduğun ya da olduğunu vehmettiğin ve olmak istediğin ya da olman beklenen hal arasındaki açıktan sızar. Öyleyse utanca yol açan tekil davranış kadar, belki de ondan da önemli olan, o somut davranışa yol açan toplumsal koşulları silerek sabitlenen bir niteliktir: Ödevini yapmadığın için değil de ödevini yapmayanlar tembel olduğundan, öyle ise sen de iflah olmaz bir tembel sayılabileceğinden utanırsın aslında.⁸ Bu durumu Sarah Ahmed şu sözlerle ifade ediyor: “Utandığımızda eylemlerimizden fazlası söz konusudur: Bir davranışın kötülüğü bana aktarılır, böylece kendimi kötü biri olarak ve kötü olduğu ortaya ‘çıkarılmış’ ya da ‘farkına varılmış’ hissederim.”⁹

Tam da belli bir davranış üstüne yapışan niteliklere tahvil edebilmesi utanıcı suçluluktan ayırır ve onu kemiksiz bir sosyal kontrol aracı haline getirir. Daha doğru bir deyişle hem somut bir davranış genel ve yapışkan bir niteliğe çevirebilmesi hem de insanı kendini başkasının gözünden görmeye zorlaması nedeniyle ki utanç toplumsal kontrolün önemli bir aracıdır: “Utanç caydırıcılık işlevi üstlenir: Utançtan kaçınmak için, kişi sosyal bir ideale benzemeye çalışarak sosyal bir bağ ‘sözleşmesine’ dahil olmalıdır... Utanç hem evcilleştirici bir his hem de de evcilleştirme hissi haline gelir.”¹⁰

7 Hemen herkes için dedim, çünkü Dostoyevski’nin *Babalar ve Oğullar*’daki eksantrik kahramanı baba Fyodor Pavloviç geliyor elbette insanın aklına. Pavloviç’in muazzam gücü de buradan kaynaklanmaz mı? Tüm ahlakî yargılar gibi utanmayı da bir yana bırakabilmesinden, o yüzden ne yapsa rezil olamayacak olmasından. Bugünün Türkiye’sinde pek de marifetmiş gibi görünmeyen bu haslet, normal şartlarda (bakın *normal şartlarda* yazıyorum) büyük bir iddia ve başarıdır.

8 “Olduğum şeyden utanırım... Ötekilere göründüğüm halimle kendimden utanırım”, Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: an Essay on Phenomenological Ontology*, çev. H.E. Barnes, Routledge: Londra, 1996, s. 221 [*Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yay.: İstanbul, 2014] aktaran suçluluk Ahmed, *age*, 2015, s. 133.

9 *Age*, s. 134.

10 *Age*, s. 136 ve Murat Önderman, *Utanç: Sosyo-Kültürel bir Fenomen*, Vakıfbank Kültür Yay.: İstanbul, 2020, s. 43-44 ve 47-48. Sosyal kontrolle ilişkisi nedeniyle utanç başkasının bakışına duyarlı olmayı gerektirdiği için diğerini görmek, onun farkında olmak anlamında empatiyle bir ilişkisi vardır (Benjamin Kilborne, *Utanç ve Haset: Görünüm Kaygısı ve Kemgöze*, çev. Burçak Erdal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.: İstanbul, 2014, s. 51). Ancak Demir, bunun tam tersi-

Bu güçlü sosyal kontrol boyutunun da gösterdiği üzere kesinlikle (son derece tartışmalı biçimde) “birincil” sayılan duygulardan biri değildir utanç, birincil duygular fikrinin içerdiği insiyaki oluş ve evrensellik fikrinin en uzağındaki duygudur belki de: Kemiksiz bir toplumsal duygu.¹¹ Neden utanacağımız, hangi sebeple utanacağımız, kimin utanacağı, hatta ne kadar utanacağımız dahi toplum ve tarih dediğimiz mekanizmaların zembereği ile kurulur. Bu yüzden utançtan, bilhassa ‘kimin kimden ve neden utanması gerekir?’ sorusundan yola çıkarak, bir toplumsal formasyonun hiyerarşik mekanizmasına ve nasıl işlediğinin dişlilerine nüfuz etmek pekâlâ mümkündür (utancın bir toplumsal formasyonda çalışması, maya içindeki kritik bir molekülün, hamur denilen şekilsiz bulamaçta çalışması gibidir).

Utancın bu toplumsal ve tarihsel olarak inşa edilmiş niteliği herhalde kendini en görkemli şekilde Norbert Elias’ın eserinde gösterir: “Utanma ve sıkılma duygularının oluşumu, sıkılma eşiğinin yakınlaşması, hem doğal hem de tarihsel bir süreçtir. Duygulardaki bu şekilleniş, belirli bir biçime sahip toplumsal koşullar altında insan doğasının kazandığı bir yapıdır ve bu yapı kendi başına bir unsur olarak tarihsel toplumsal süreç üzerinde etkide bulunur”.¹² Elias’a göre sıkıntı, çekinme, hoşnutsuzluk, tiksinti, korku ve utanç duygularının ritüelleşmesi ve kurumsallaşması ile eşzamanlı olarak gelişen bu sürecin adı uygarlıktır. Bu bağlamda sıkılma duygusunun gelişmesi, sıkılma/utanç sınırının yakınlaşması, sıkılma/mahcubiyet alanının

ni iddia ederek utancı daha kendine dönük bir duygu olarak ele alanlar olduğunu vurgular. (Türkey Demir, *age*, 2014, s. 242)

11 Korku, öfke, üzüntü ve neşe birincil duygular arasında sayılır. Kimi sınıflandırmalarda bu gruba iğrenme, sevgi ve şaşkınlık da eklenir. Hatta utancı da bu sınıflandırma içinde sayanlar olmuştur. Birincil duyguları ayırt eden, tüm insan topluluklarında paylaşılan bedensel jestlerle açığa çıkmalarıdır. Buradan yola çıkarak evrensel nitelikli, ani olarak ortaya çıkan, içgüdüsel hisler olarak tanımlanabilirler. Dolayısıyla sosyalizasyon süreciyle, öğrenme sonrası kazanılmış duygular değildir bunlar; doğuştan getirdiğimiz, bedenimizin ‘fabrika ayarları’nda mevcut duygular sayılırlar. (Murat Önderman, *age*, 2020, s. 28 ve 31.) Bir bakıma diğer tüm ‘ikincil’ duyguların üzerinde yükseldiği temel yapıtaşları sayılabilirler.

Ancak bu modelin kendisi de bir hayli tartışılmıştır. Bir defa hangi duyguların birincil sayılabileceğine ilişkin olarak verdiğimiz olası listeler de gösteriyor ki bu kriterler bir hayli kaygan bir zeminde, belirsiz ve değişkendir. Utancın bu sınıflamada nereye oturabileceğinin belirsiz olması da bu durumu kanıtlar: Ortak ve evrensel jestlerle kendini açığa vuran, ancak mutlaka aniden çarpmayan ve kesinlikle toplumsal ve tarihsel uzamda şekillenen bir duygudur utanç. Öyleyse birincil midir, ikincil mi? Hem sonra onların ‘öğrenilmemiş’ sayılabileceği de ciddi soru işaretleri barındırır: Sarah Ahmed’in ‘bir ayıyla karşılaşan çocuğa’ ilişkin tartışması tam da ‘öğrenilmiş’ olanın dışında duygular hayal etmemize yönelik bir itiraz barındırır (Ahmed, *age*, 2015, s. 16-17). Dolayısıyla birincil duygular fikri, duyguların toplumsal ve tarihsel olarak inşa edilmiş olup olmadığının ilişkin tartışmanın da göbeğinde durur.

12 Norbert Elias, *Uygarlık Süreci 1: Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler*, çev. Ender Ateşman, İletişim Yay.: İstanbul, 2004, s. 266.

genişlemesi ve bilhassa utanç eşiğinin yükselmesi uygarlık sürecine damgasını vurur:

16. yüzyıldan itibaren utanma ve mahcubiyet eşiğinin giderek daha hızlı ilerlediği, yukarıda bir dizi örnek üzerinde gösterildi. Bu noktada da düşünce zincirleri yavaş yavaş kapanmaya başlıyor. Bu ilerleyiş, üst tabakanın hızlanan saraylılaşmasıyla aynı zamana rastlar. Tekil insanın içinde kesişen bağımlılık zincirlerinin daha yoğun ve daha uzun hale geldiği, gittikçe daha fazla insanın gittikçe daha sıkı bağlarla birbirine bağlandığı ve özdenetim zorlamasının arttığı dönemdir bu. İnsanların karşılıklı bağımlılığı gibi, birbirlerini karşılıklı gözlemlemesi de artar; duyarlılık ve buna uygun olarak da yasaklar farklılaştıkça farklılaşır, birlikte yaşama tarzının değişmesine göre de insanın utanması gereken, başkalarında gözlemlendiğinde mahcubiyet verici olarak hissedilen şeylerin kapsamı genişler, çeşitlenir.¹³

Bu bağlam etrafında Elias'a göre utanç korkunun bir kipidir; uygarlaşma süreci boyunca, daha önceleri başkasından gelecek fizikî tehdit karşısında duyulan güçlü korku yerini, davranışın toplumsal normlarla (daha doğrusu "bireyin kendi içinde bu toplumsal kanaati temsil eden bir parçasıyla")¹⁴ çatışmasından duyulan içselleşmiş ve ılımlılaşmış korkuya bırakır.¹⁵ Yani dış tehditteki bu azalmaya çok da sevinmemek gerekir; utanç eşiğinin yükselmesi süreci boyunca gerçekte olan, tehdidin artık kendi içimize işlemesidir ("Cehennem başkalarıdır", ama hem de içimizdedir):

Vaktiyle insan ile insan arasında dolaysızca ortaya dökülen gerilimlerin epeyce bir kısmıyla, artık tekil insanın kendi kendisiyle mücadelesindeki bir iç gerilim içerisinde baş edilir. Toplu sosyal münasebetler, şölen, dans ve gürültülü eğlenmenin çabucak ve sıklıkla hiddet, dövüş ve cinayete dönüşmesine dayalı olarak bir tehlike bölgesi olmaktan çıkar ve tekil insanın kendini yeterince tutmaması, hassas noktalara, kendi utanç sınırına ya da başkalarındaki mahcubiyet sınırına dokunması halinde bir tehlike bölgesine dönüşür. Tehlike bölgesi artık adeta tüm bireylerin ruhunun ortasından geçmektedir.¹⁶

13 Norbert Elias, *Uygarlık Süreci 2, age*, 2004, s. 381-382.

14 *Age*, s. 378.

15 Benzer bir çerçeve içinde Freud da uygarlaşma sürecinin nasıl tehditten ve korkudan kaçınma uğruna, yani güvenlik için özgürlükten feragât olarak okunabileceğini anlatır; *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yay.: İstanbul, 2019.

16 Norbert Elias, *Uygarlık Süreci 2, age*, 2004, s. 384-385.

Öte yandan toplumsal olarak inşa edilmiş utanç fikrine karşı, birincil ve ikincil duygular tartışmasında da karşılığını bulabileceğimiz güçlü bir itiraz da yükselir.¹⁷ Burada artık utanç doğuştan getirilen, öğrenilmemiş bir duygu; ‘insan fıtratı’ deyip geçilen muammanın ayrılmaz bir parçasıdır. İllâ ki bir yerden başlatılacaksa da Havva ile Âdem’in cennetten kovuldukları ve bedenlerinin, cinselliklerinin farkına varırken bunun bilgisiyle masumiyetlerini yitirdikleri, özetle yaprakları ‘giyindikleri’ andan başlatılmalıdır: Utanç cennetten çıkma bir duygudur.¹⁸

Kuşkusuz uygarlaşma ve utanç arasındaki ilişkinin doğru orantılı mı ters orantılı mı kurulması gerektiğine ilişkin bu tartışma utançtan ne anlaşıldığı kadar ‘uygarlıktan’, ‘uygarlaşmadan’ ya da ‘modernleşme’den ne anlaşıldığıyla da ilişkilidir: Utanç sahip çıkılması gereken bir süsü müdür insanın? Modernleşme dediğimiz süreçte, Elias’ın iddialarının aksine utanç eşiği düşmüş müdür? Ve bu insanın özgürlüklerindeki artışa mı yoksa toplumsal bir yozlaşmaya mı işaret etmektedir? Ya da tersi, uygarlaşma süreci utanç eşiğinin yükselmesiyle bir arada ise o zaman modernistlerin varsaydığı gibi, burada giderek yükselen bir özgürleşme eğilimi göremeyiz değil mi?¹⁹

Tam bu noktada Düerr eli bir tık daha artırır ve Elias’ın çizdiği hali ile uygarlık sürecinin hem de Batı tarihine dayandırılan bir şemanın mitleştirilmesi olduğunu söyler ve bu fikrin kolonizasyona bağlanabilecek olası bir işlevine ilişkin bir imada bulunur: “Bugün ‘Tekvin’ gibi bir mite gülüp geçenlerin kendilerinin de Tarihi mitleştirmekten başka bir şey yapmamış olduklarını ve ‘uygarlaşma sürecinin mitinin’, büyük ihtimalle en azından son kırk bin yıl-

17 Murat Önderman, *age*, 2020, s. 26-27.

18 Bu ikinci pozisyon açısından Elias’ın karşısında duran en güçlü isim olan Düerr’in karşı çıkışları ince bir tarihçilik ürünüdür; *Uygarlaşma Sürecinin Miti 1: Çıplaklık ve Utanç*, çev. Turhan Onur, Dost Kitabevi Yay.: Ankara, 1999. Ve tam da bu sebeple kuşku uyandırmaktadır; çünkü pekâlâ karşı tezleri kanıtlayacak belgeler bulmak veya bulunmuş belgeleri karşı tezleri kanıtlayacak şekilde yorumlamak da mümkündür. Tarih yazımının ve metodolojisinin ince patikalarına girmesi gereken bu tartışmaya girmek elbette bu yazının sınırları içinde imkânsız (ama bu yazının şu dipnotundaki amaçlar açısından gereksiz değil). Şimdilik sadece şu kadarını söylemekle yetinelim: Bilhassa duygular, gündelik hayat ve benzeri ince ayar gerektiren alanlarda tarih yazmak, geçmişin hakikatine ulaşma çabası da belki de imkânsız ama gereklidir. Utanç üzerine Türkçe olarak yazılıp çizilenlerde Düerr’e yakın tutumun bir karşılığı Ahmet Sarı’nın *Edebiyat ve Utanç* kitabında karşımıza çıkar. Sarı da utancın bu dünyaya ait olmayan, cennetten gelen bir duygu olduğunu ve insanın utanca doğmadığını, utançla doğduğunu iddia eder (*Age*, 2019, s. 68 ve 85).

19 Bence Elias ile tüm önemli farklarına rağmen modernliğin bu şekilde tahayyülü Foucault’ya da ilham veren bir fikirdir. Dennis Smith, “The Civilizing Process and ‘The History of Sexuality’: Comparing Norbert Elias and Michel Foucault”, *Theory and Society*, vol. 28, no. 1, 1999, s. 79-100, www.jstor.org/stable/3108506. (Erişim Tarihi: 29 Mayıs 2021.)

dan beri vahşiler, ilkeller, uygarlaşmamışlar ya da ilkel kabileler bulunmadığı gerçeğini örtbas etmekte kullanıldığını göstermek bana yetecektir.”²⁰ Ancak Düerr’in itirazında atlanan çok önemli bir nokta var: Böylesine ‘doğal’ ise nasıl olur da utancın başka başka halleri olur?

Evet, tam da toplumsal olarak inşa edilmiş niteliği nedeniyle utancın, ağır ve keskin farkları olan çeşit çeşit kipleri vardır. Bu farklı kiplerin en ucunda bedenden, aykırı görülen cinselliklerden, hatta topyekûn cinsellikten, kabul edilmez görünümlerden duyulan kesif utanç durur. Bu yüzden ister uygarlık süreci ister modernleşme deyin, ister doğuştan ve cennetlik ister sonradan inşa edilmiş bir duygu olarak görün, çıplaklık ve cinsellik, bedenin görünürlüğü ve işlevleri, utancı ve kiplerini en berrak şekilde gösteren alandır.²¹ Diğer uçta ise pekâlâ bir ulus olarak duyulan, ulusun bireylerine (vatandaşlar?)²² dağıtılmış haldeki kolektif bir utanç durur. Ve aradaki tayfta da başka renkler, başka tonlar, başka başka utanma halleri sıralanır.

Adab-ı muaşeretin bir türevi olarak utanç

Evet utanç, temelde görülmeyle ilişkili bir duygudur ve bu yüzden saklanmak isteği, bedensel varlığını yok etme arzusu utancın en önemli delilidir. Görülme korkusunu ateşleyen bir duygu olarak utancın bedensel niteliğini ve onunla bağlantılı gizlenme isteğini şu çarpıcı ifadelerle tarif eder Ahmed: “Utanç teşhir gibidir... utancın çıkmazı başkaları tarafından görüldüğünde utanç *olarak* daha da yoğunlaşmasıdır... Utanç içindeki kişinin gidecek hiçbir yeri yoktur.”²³

Tam da herkese tanıdık gelebilecek bu halinin gösterdiği üzere utanç, başkalarının gerçek ya da muhayyel bakışı ile yakından ilişkilidir. “Bir duygu olarak utanç tanık gerektirir; özne yalnız başınayken utansa bile, aslında ötekini onunla ilgili görüşünü tahayyül etmekte, bu görüşü üstlenmektedir.”²⁴ Demek ki utanç içindeki zavallının fizikî bedenini ortadan kaldırmak istemesi tam da bu başkasının bakışından kaçabilmek arzusuyla bağlantılıdır.²⁵ İşte

20 Hans Peter Düerr, *age*, 1999, s. 13.

21 Düerr de savını güçlendirecek örnekleri bu alanlara dayandırır zaten.

22 Çünkü bir milletin parçası, vatandaşı olmak belki de paylaşılan ülküler, kıvançlar ve onur kadar paylaşılan kolektif bir utanç duygusundan geçmektedir. Bilhassa da ortak ülküler kaybolduğunda, mesela bir arada kutlanacak bir bayram kalmadığında, bayramlar üzerinde ha bire kavga çıktığında (belki de aslında ortak bir sevinç başından beri var olmadığından) bu ortak utanç, bu rezil duygu bizi birbirimize bağlayan yegâne bağ olarak kalabilir. Ve belki de bu yüzden, iyice dağılıp gitmeyelim diye ha bire köpürtülür.

23 Sara Ahmed, *age*, 2015, s. 131-132.

24 Agy, s. 134.

25 Murat Önderman, *age*, 2020, s. 22-23.

bu nedenledir ki utanç ve sevgi arasında da bir bağlantı vardır: En çok önem-sediği, takdirini kazanmak istediği, kendi gözünde bir ideali temsil eden tekil ya da kolektif bir varlık karşısında utanır insan ve lanetli ‘sevilebilir olmama’ duygusu utanca giden yolu hazırlar.²⁶

Öteki tarafından tanınma isteğinin yanı sıra öteki ‘gibi olma’ arzusu içeren sevgi vasıtasıyla, ötekinin bir yaklaşımı olarak ideal benlik üretilir. Sevgi vasıtasıyla, topluluğa ait benlik olarak bir ideal benlik üretilir; bu ideal yaklaşık bir ‘biz’dir. Eğer utanç duyuyorsak, sevgi pratikleriyle bize verilmiş olan ‘bir ideal’e yakla-şık olarak benzemeyi başaramadığımız için utanırız. Utançta açığa çıkan sevgi başarısızlığıdır, sevgimizi teşhir eden ve gösteren bir başarısızlık.²⁷ (Gerçi bizim memlekette ‘sevdiği için öldürmek’ basbayağı meşru bir savunma sayılır.)

Öyle ise başkasının, ama bilhassa sevdiğinin bakışını önemsemek hali içinde utanç hem de toplumsal hiyerarşileri üretir, tekrar tekrar inşa eder ve pekiş-tirir: Kim kimin bakışına açılmaktadır? Kimin kime bakmaya hakkı vardır? Başkasının bakışından kim korkmalıdır ve utanmalıdır? (Şöyle diyor Ahmed: “Ayrılık başkalarına teşhir edilme anında hissedilir, yaralayıcı bir teşhirdir bu.”²⁸) Kuşkusuz ki başkasının bakışına açılmaya dayanan bu yaralayıcılığın temelinde bakışın nesnesi olabildiğin ölçüde kırılğanlığını idrak ediş ve dış-lanma korkusu yatar. Buna bir de çıplaklıkla ve bedeninin faaliyetleriyle, başta da cinsellikle yakın ilişki içinde olduğunu eklersek, tüm diğer toplumsal hiye-rarşilerin yanında, asıl cinsiyetlendirilmiş yönüyle öne çıkar utanç: Utancın bir cinsiyeti vardır, dişil olanla ilgili bir duygudur.²⁹

Şimdi bir adım daha ilerleyelim: Başkasının bakışına ilişkin ve toplumun hiyerarşik çerçevesini ele veren bir duygu ise, şahit yoksa, utanç da yok mu-dur? Ya da başkası yoksa dahi onun muhayyel bakışını hayal etmemize va-ran mekanizmalar nelerdir? Kaldı ki duygu artık içe işlenmişse şahide gerek

26 Türkay Demir, *age*, 2014, s. 236.

27 Sara Ahmed, *age*, 2015, s. 135.

28 Agy, s. 133.

29 İslâmî anlam dünyasında yaygın olarak utançla eş anlamlı kullanılan hicap kelimesinin ‘perde’ anlamı taşıması, örtme ve örtünme ile ilişkisi bu anlamda çarpıcı elbette. Bu eş anlamlılık utancın bir cinsiyeti olduğunu bir kez daha hatırlatıyor bize: Utanç en çok kadına yakıştırılan bir duygudur ve bu yakıştırmanın en keskin biçimi dinsel dünyada gösterir kendini: ‘Utançla güzelleşen kadın’ imgesi. Bu güzellik kendini kızaran yanaklarla ele verdiği oranda erotik bir boyut da kazanır. Orada utançla gizlenen, gizlendikçe güzelleştiği yönünde bir fantezide temsil edilen, cinsel bir potansiyeli hep taşıyan kadın bedenidir. Demir, Freud’un da utancı dişil bir özellik olarak gördüğünü vurgular (*Age*, 2014, s. 236).

var mıdır? Öyleyse başkasının bakışı nerededir? Ve utanç nerededir? Bizim bedenimizdeki yeri neresidir? Yüzümüz mü, kalbimiz mi, zihnimiz mi ya da bedenimizin tamamı mı? Ve tam da buralardan devamla, Ahmed'in 'duyguların sosyallığı' modelini zihnimizde tutarak utancı nesnelerin sınırlarını, 'ben' ve 'biz' arasındaki sınırları yaratan; böylelikle bireysel ve kolektif bedenleri, 'ben' ve 'biz'i şekillendiren bir duygu olarak ele alacak olursak,³⁰ başkasının bakışından kaçmaya yönelen ve bedenimizi adeta mühürleyen, dış ve iç arasındaki sınırı silikleştirerek bize eziyet eden bir duygu olarak utancın işlevleri neler olabilir?³¹

Farklı dönemlerde farklı denklemler kurarak oluşan adab-ı muaşeret literatürü ve tecrübesi de en derininde bir görülme ve görülmeme dinamiğini, bir şeyleri saklamayı ve en veciz halinde bir 'gösterirken gizleme' maharetini sergiler. Tam da bu nedenle sevgi duyulan ya da bağlanılan idealleri ve iç ve dış arasındaki gerilimin, ruh ve davranış arasındaki ilişkinin belli bir anda, belli bir toplumsal koşulda nasıl kurulduğunu göstermek için eşsiz bir sahahadır: "İnsan kendini dış dünyaya nasıl göstermelidir?" sorusunun yanıtını verir bize. Ama sadece bu da değil: "insan dış dünyadan neleri saklamalıdır?" sorusuna ilişkin normlar da aynı literatür üzerinden okunabilir. Ve buradan yola çıkarak, tekil ve kolektif bedenin olduğu, olabileceği, olmak istediği halleri arasındaki dengeleri kurması için bir yol haritası sunar adeta (ve aynı zamanda, hedefi asla bu olmasa da bu dengelerin ne kadar kırılgan, belki de imkânsız olduğunu sezdirir). Bu nedenledir ki şu sorular da bu literatürün gerisinde çalışmaya devam eder: Adab-ı muaşeret sadece dışsal davranışları mı düzenlemektedir, yoksa erdemli ruhları yansıtan özsel bir nitelik, ruhun erdeminin bir izdüşümü müdür? Buna bağlı olarak, bazılarının (her nasılsa hep erdemle doğan bazı üst sınıfların) doğallık içinde icra ettikleri akışkan bir davranışlar manzumesi midir, yoksa o ayrıcalıkları meşrulaştırmaktan öte anlamı olmayan, doğuştan falan getirilmeyip pekâlâ öğrenilebilen yapmacık bir gösteriş mi? Tüm bu normlar evreni nasıl hiyerarşiler üretir hem? Ve nasıl sınırlar çizer?³² Öyle ise şimdi tüm bu sorulara yanıt vermek üzere müracaat edebileceğimiz bir alan olarak adab-ı muaşerete dönebiliriz. Burada görmek ve

30 Şöyle yazmaktadır Ahmed: "Diğer bir deyişle, duygular bireyin ya da sosyal olanın 'içinde' olmayıp bireyin ve sosyalın bir nesneymiş gibi tasvir edilmesinin yolunu açan sınır ve yüzeylerin ta kendilerini üretirler", *age*, 2015, s. 20.

31 Hatırlayalım, şöyle yazmıştı Agamben: "(utanç) insanın kendisine korkutucu bir biçimde yakın olduğunu gösterir." İşte bir kez daha, utanç bağlamında yakınlıklara, mesafelere, sınırlara ve tüm bunların sıfırlanma ihtimaline ilişkin bir ifade ("Utanç Fikri", *Nesir Fikri*, çev. Fırat Genç, Metis Yay.: İstanbul, 2018, s. 85).

32 Elias'ın uygarlık sürecine ilişkin argümanını Batı'da yaklaşık olarak 300 yıl boyunca üretilmiş adab-ı muaşeret literatürünün incelenmesi üzerine kurduğunu hatırlayalım.

görölmek, toplumsal hiyerarşiler ve ‘ben’ ile ‘biz’ arasındaki sınırlar etrafında 1930’larda Türkiye’de basılmış adab-ı muaşeret kitaplarını ele alacağız. Utancın ilk bölümde değindiğimiz iki temel kipi rehberlik edecek bize: Bireysel utanç, bedenın utancı, bedenin normalize edilmesinin bir aracı olarak utanç ve kolektif bir beden olarak milletin utancı ya da Batı karşısında ‘gerilik’ bilincinin bir ifadesi olarak utanç.

Utanmayı Öğrenmek: ‘30’larda Basılmış Adab-ı Muaşeret Kitaplarında Utanan Bedenin İnşası

Modern anlamda ilk adab-ı muaşeret kitabı sayılan 1530 tarihli *De Civilitate Morum Puerilium* (Çocuklar İçin Adab) adlı eserinde Erasmus utanç eşğini bir hayli aşağılarda tutar:

İyi yetişmiş bir insan, doğanın utanma duygusuyla birlikte yarattığı organlarını gereksiz yere açmaz. Gerekli olduğu zaman, hiç kimse görmese bile bu işi edepli bir ihtiyatla yapmak gerekir. Çünkü meleklerle her şey malumdur. Onların, bir çocukta en çok hoşlarına giden şey iyi ahlakın eşlikçisi ve muhafızı olan utanma duygusudur. Edep vücudun bu kısımlarının başkalarının gözlerinden kaçırılmasını emrediyorsa, buraları hiç olmazsa elimiz ile örtmeliyiz.³³

Yine de Erasmus tenasül organlarını örtmek gibi çok alt düzeylerde bir eşğin dışında utancın pek de coşkulu bir savunucusu da sayılmaz; hatta onun kişî üzerine yapışp kalan halini, yani utangaçlığı baş edilmesi gereken bir maraz olarak ele alır:

Yanakların tabii ve saf bir edeple kızarsın; allık, zincifre sürme. Yine de utangaçlığı şapşallığa, şaşkınlığa ve atasözünün dediğı gibi ‘deliliğın kırkınıc katına’ vardırarak kadar abartmamalıdır. Gerçekten de bazılarında bu can sıkıcı eğilim öylesine baskındır ki onları geri zekâlılara benzetir. Utangaçlıkla, çocuğı kendisinden büyüklerle bir arada yaşamaya alıştıarak ve temsillerde rol almaya yönlendirerek baş edilir.³⁴

33 Erasmus’un kitabının daha kısa bir versiyonu kolektif bir çaba ile Türkçeye aktarılmıştır; alıntı da bu tercümedendir; Tülin Ural, *1930-1939 Arasında Türkiye’de Adab-ı Muaşeret, Toplumsal Değişme ve Gündelik Hayatın Dönüşümü*, Yayımlanmamış doktora tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Meral Özbek, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul, 2008, s. 328.

34 Agy, s. 326.

Ama Elias, Erasmus'un zamanının ötesine gider ve eğitimde devrimci ufuklar açan Lasalien Tarikatı'nın kurucusu katolik rahip La Salle'ın ders kitabı olarak kaleme aldığı *Les Règles de la Bienséance et de la Civilité Chrétienne* (Uygun Davranış Kuralları ve Hıristiyan Adabı) adlı kitabın 1729 ve 1774 baskılarını ayrı bir bölümde karşılaştırmalı olarak ele alır. Elias'ın bu karşılaştırma sonunda vardığı temel bulgu, ilk baskıda bedensel organ ve faaliyetlerin adıyla sanıyla anıldığı, oysa ikinci baskıda bu ifadelerin artık yer almadığıdır. Elias'a göre bu fark, utanma eşiğinin yükselmiş olduğuna işaret eder. Ona göre hem başkalarının hem de kendininkilerin bedensel faaliyetlerinin ve uzuvlarının görülmesinden, hatta bunlar hakkında konuşulmasından giderek çekinmek utanç eşiğinin yükseldiğinin delilidir.

Buradan bizim kitaplara dönelim ve utanç eşiği nasıl bir yol almış görelim.³⁵ 1938 tarihli *Talebeye Muaşeret Bilgileri*'nde Hidayet Ongan, farklı terkip, doz ve üsluplarla da olsa diğer tüm kitaplarda da sıkça rastladığımız benzeri nasihatleri, ders kitabı formatının çokbilmişliği ile mükemmelen yansıtır (Öyle ki işi genç talebeler arasındaki masum sevgi ve arkadaşlık jestlerini sınırlamaya kadar götürür):

Kimsenin yanında ayakkabınızı ve çorabınızı çıkarmayınız... Herkesin gözünün önünde tırnağınızı kesmeyiniz ve temizlemeyiniz. Kulak, diş ve burnunuzu da karıştırmayınız. Burnunuzu gürültüyle silmeyiniz... Esnemekten, gerinmekten ne kadar mümkünse o kadar çekiniz. İnsan isterse bunlara engel olabilir. Okul içinde kollarımızı birbirimizin omzuna atarak dolaşmayız.³⁶

35 Elbette bu kitapların ne kadar okundukları, dolayısıyla ne ölçüde etkili olabildikleri de çok önemli. Aslında bu noktada bu kitapların tam olarak ne kadar satıldığını artık bilemeyeceğimizi kabul etmekle işe başlayabiliriz. Yine de çok sayıda kitap çıkıyor oluşu bu inkılap yıllarında, okurlar arasında, modern yaşayış bilgisine dair belli bir ilgi olduğunu gösterir. Fakat tam bu noktada yapmamız gereken önemli bir uyarı var: Bu yazılı metinler sadece nüfusun okuryazar kitlesine ulaşabilen kaynaklardır ve bizim ele aldığımız dönemde bu kesim bir hayli sınırlıdır ve hemen hemen sadece kentlilerden ve ağırlıkla da erkeklerden oluşmaktadır. Yine de bugün biliyoruz ki cumhuriyetin ilanını izleyen günlerde okuryazar oranında, bu oran toplam nüfus içinde halen azınlıkta kalsa da belli bir artış olmuştur. Üstelik bizim ele aldığımız yayın türleri açısından potansiyel okur kitlesi olarak görülebilecek kadınlar arasında okuma yazma oranının artışı, halen kadın-erkek okuryazarlık oranı arasındaki eşitsizlik sürse de erkeklerle nazaran daha hızlı gerçekleşmiştir. Sonuç olarak her koşulda 30'lu yıllarda Türkiye nüfusunun büyük kesimini oluşturan köylülere bu kitaplar da içlerindeki hayat bilgisi de ulaşmamıştır. Ancak yine devrim ve kamusal, topyekûn, bütüncül bir değişim vurgusunun öne çıktığı bu dönemde nüfusun seçkin kesiminin diğer kentli kesimler üzerindeki etki alanı da oldukça geniştir. Bunun yanı sıra her kime ulaşırsa ulaşsın bu metinler bir kıvılcım çakar; işte asıl olarak çakılan bu kıvılcım, bu kitapların cumhuriyet tarihinin sonraki dönemleri boyunca gitgide genişleyen kentli kesimleri üzerinde, modern yaşamın ne menem bir şey olabileceğine dair kabul edilse de reddedilse de etkili olacak bir ana model oluşturmaya bilhassa önemlidir. Agy, s. 39-45.

36 Hidayet Ongan, *Talebeye Muaşeret Bilgisi*, Ahmet Sait Basımevi: İstanbul, 1938, s. 31-32.

Artık bedensel olan her şey sahne arkasına çekilmektedir ve bunlar hakkında açıkça konuşulmamalıdır, öyle ki hastalıklardan bahsetmek dahi bedeni çağrıştıracığı için riskli bir alandır: “Prensip olarak yalnız sizi çok yakından alakadar eden kimşenin sıhhati hakkında malumat isteyiniz” ya da “Başkalarının kokuları hakkında fikir beyan etmek, takdir veya tenkitte bulunmak çok lüzumsuz ve hatta ayıptır.”³⁷

Utanılacak durum ne demektir peki? İffetsiz görünmek, fazla ya da beceriksizce açılmak, alaya alınacak duruma düşmek (çoğu kez de bu ikisi iç içedir zaten). Feliha Sedat, genç kızlara öğütlerinde bu aşırılık endişesini açıkça vurgular: “Her şey kararınca... İfrattan doğacak neticelerin en fenası gülünç yahut manasız olmaktır.”³⁸ Aşırılığın asıl utanç kaynağı olarak tanımlanması, buradan devamla ortalamaya çağrı, medenileşme, ılımlılaşma ile beraber işlediğinden bir fazlalık törpüsü olarak işlev gören adab-ı muaşeretin tam da kalbinde duran temel eksendir zaten.³⁹

Tam da bu çerçevede elbette çıplaklık utanılacak hallerin başında gelir ve beden, özellikle kadın, daha da özelde genç kız bedenlerinin nasıl gözükeceği ve gösterileceği sıkı bir düzenleme ve denetim söylemi içinde ele alınır. Bu bağlamda zor bir dengeyi yakalamak gerekir: Bir taraftan modern yaşamın ve inkılabımızın icapları etrafında eski taassuptan kurtulmak, bedeni bir ölçüde açmak gerekir; ancak burada da aşırılıklardan kaçınmalıdır, yoksa insan utanacak duruma düşebilir.

Buradan devamla çıplaklığa ilişkin öğütler bilhassa öğreticidir ve adab-ı muaşeret kitaplarında özellikle plaj adabına ilişkin bölümlerde ele alınır. Utanç ve iffet (öyleyse bekaret) arasındaki bağı hatırlatırcasına, Feliha Sedat genç kız mayosunun kadın mayosundan daha kapalı olması gerektiğini söyler örneğin; ardından da bunu taassup nedeniyle dile getirmediğinin altını çizerek, yazarımızda göre bunun ‘doğal’ dayanağı genç kızın içten gelme utanç hissidir: “Hiçbir erkeğin bulunamayacağı, yalnız kadınların girebileceği bir deniz hamamında da genç kız, dekoltesi daha az mayoyu tercih etmelidir. *Temiz ruhlu bir genç kızın benliğindeki hicap hissi*, yarı beline kadar açık bir mayoyu nerede ve kimin arasında olursa olsun kullanmaktan kendini men’eder.”⁴⁰

Demek ki Feliha Sedat utancı içsel bir duygu olarak görmektedir; ama bir taraftan da bir adab-ı muaşeret yazarı olarak utancı inşa eden satırlar kaleme

37 Feliha Sedat, *Genç Kızlara Adab-ı Muaşeret Usulleri*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi: İstanbul, 1932, sırasıyla s. 66 ve 29.

38 Agy, s. 109.

39 Norbert Elias, *Uygurlik Süreci 2*, age, 2004, s. 321-322.

40 Feliha Sedat, age, s. 110 (italik bana ait).

almaktadır (Dolayısıyla belki de utancın içsel bir duygu olması, her genç kızda bir potansiyel olarak bulunması ‘doğal’ bir veri değildir de sadece yazarımız tarafından arzulanmaktadır). Evet Feliha Sedat, onu inşa etmekte iken dahi içsel bir duygu olarak utançtan bahsedebilmektedir, zira utanç eşiği artık öyle yükselmiştir ki o mesafeden artık sıfır noktası görülememektedir; kurallar öyle içselleşmiştir ki içten geliyor görünmekte ve en önemlisi de şu ki modern yaşamla çelişmemektedirler.

Muhittin Dalkılıç da 1932 basımı *Yeni Hayat Adamına Yeni Adab-ı Muaşeret* adlı kitabında benzeri bir pozisyonu koruyarak bilhassa “genç kız ve kadınları” çıplaklık gibi hassas bir konuda utanca davet eder:

Yanında ailesi olmayan kadın ve kızın tek başına pilâja gitmesi ayıptır. Soyunurken kapalı yerler yoksa epice tedbir alınmalıdır. Sudan çıkınca hafif bir havlu ile örtünmelidir. Beyaz ve ince mayo giymemelidir. Erkekler için de tam mayo daha fazla muaşeret icabıdır. Mayo ile kızların veya kadınların pilajdan uzaklaşmaları asla caiz değildir. Birdir bir, kör ebe gibi oyunlar oynamak kızlara ve kadınlara asla yakışmaz. Mayolarla bilhassa tango, şimi, fretti-fratta, çarliston gibi danslara kalkışmak çok çirkin olur. Mayo giyilirken, çıkarılırken dikkatli olmalıdır. İncecik kombinezonlarla hiç başka bir şey olmaksızın güneşte dolaşmakla, çınl çıplak dolaşmak arasında fark yoktur.⁴¹

Ancak mesele çıplaklıktan ibaret değildir ve insanın utanabileceği ‘ayıp’ sahası bir hayli geniştir: “Konferansta konuşmak, sandalye gıcırdatmak, kaşınmak, hatta sümkürmek ve tükürmek bile ayıptır”⁴² ya da “Yemek esnasında çatal ve kaşığı tabaklara dokundurarak takırdı yapmak ayıp olduğu gibi yanında ve tam karşısında olmayanlar ile uzaktan uzağa konuşmak çok ayıptır”⁴³ ya da “[Kadın için, baloda] Fazla içki, kahkaha, derbederlik, laubalilik ayıptır.”⁴⁴

Adab-ı muaşeret kitaplarından alınan ve daha da çoğaltılabilecek tüm bu pasajlardan yola çıkarak kolayca Elias’ın çıkardığı sonuca varmak mümkün görünüyor: Erken cumhuriyet döneminde bedenın tüm doğal potansiyel ve etkinlikleri giderek gizlenmekte; sıkılma ve utanç duygusu giderek irileşmekte,

41 Muhittin Dalkılıç, *Yeni Hayat adamına Yeni Adab-ı Muaşeret*, Sühület Kütüphanesi: İstanbul, 1932, s. 199.

42 Samih Nafiz Tansu, *Talebeye Muaşeret Usulleri*, Kanaat Kitabevi: İstanbul, 1939, s. 51.

43 Hüsni Savaşçın, *Kültür Direktörümüzün Konferansı*, Kayseri Vilayet Matbaası: Kayseri, 1938, s. 19.

44 Süheyla Muzaffer Dalkılıç, *Herkes İçin Modern Adab-ı Muaşeret*, İnkılâp Kitabevi: İstanbul, 1939, s. 135.

sıkılma/utanç sınırı yakınlaşmakta ya da sıkılma/utanç eşiği yükselmektedir. Ancak yine de bu çok sağlam temellere dayanan bir sonuç sayılmaz. Zira ‘yükselme’ terimi başlı başına bir karşılaştırma içerir ve bu yazı çerçevesinde Elias’ın yaptığı gibi farklı tarihsel dönemlere ait metinler arasında bir karşılaştırma yapılmamaktadır. Dolayısıyla öğütlerin genişliği veya darlığı, üslubu, hedef kitlesi gibi açılardan erken cumhuriyet dönemiyle öncesi arasındaki farklara ilişkin bir iddia ortaya atılamaz.

Kaldı ki Elias’ın Batı tarihinin seyrine dayanarak ortaya attığı sonuçları, uygarlaşmanın normu olarak kabul etmemiz de şart değil. Buradan devamla Osmanlı’daki durum büyük ihtimalle oldukça farklıdır. Örneğin farklı cinsiyetlerin bir arada olduğu kamusal alanlarda çıplaklığın, bilhassa kadınlar için ancak 19. yüzyıl sonrasında başlamış, çok yeni bir olgu olduğunu tahmin etmek zor değil. Öte yandan geçmişin nasihatnamelerinde ve ahlak risalelerinde de muhakkak çıplaklığa ya da geçirme vb. bedensel faaliyetlere ilişkin öğütler ya da yasaklar yer almaktadır.

Yine de Süreyya Muzaffer’in şu satırları bizi bir karşılaştırmaya götürüyor (Fakat onun bahsettiği inkılap ile Elias’ta uzun döneme yayılan bir süreç olarak ele alınan dönüşüm elbette farklıdır):

Mesela frak kullanmayan bir milletin kullanmaya başlaması bir inkılâp ifade etmez. Fakat tamamen kapalı ve örtülü beşeriyetin yavaş yavaş açık bir kıyafete doğru temeyülü bir inkılâp olur. Eski tarihi zihniyetin ve taassubun doğurduğu kıyafetleri terkederek yeni medeniyetin icaplarına göre yeni bir kıyafet tarzı meydana koymak hiç şüphesiz bir inkılâptır... Umumi harbe kadar kıyafette muâşeret kapallılıkta idi ve kapallılığın mümkün olduğu kadar ihtişamlı ve şaşaalı olması lâzımdı... Bugün bunlar tamamen ortadan kalkmış, tarihe karışmış acaip kıyafetlerdir.⁴⁵

Bu açıdan bakıldığında erken cumhuriyet döneminde söz konusu olan süreç, herhalde utanma eşiğinin yükselmesinden çok düşmesi gibi görünebilir. Ancak aslında bu da yanlış bir gözlem olacaktır. Daha doğru bir yaklaşım, tüm bunları yeni bir uygarlık çerçevesini mevcut alışkanlıklarla bağdaştırma girişimleri olarak ele almaktır. Bu anlamda süreç utanmanın azalması değil, “çıplak kalmadan elbise değiştirebilmenin”, hiç değilse “çıplakken giyinik

45 Agy, s. 110.

görünebilmeyenin” yollarının araştırılmasıdır; ki bu zor hayal, diğerlerini buna ikna etme zorunluluğu ile birlikte büyük bir yaratıcılığı ve belli bir söylemsel çeşitliliği beraberinde getirmiştir.

Devam etmeden şunun da altını çizmeliyiz elbette. Bu kitaplarda yazılanlarla hakikatte nasıl davranıldığı arasında hiçbir doğrudan bağlantı kurulamaz esasen. Örneğin bu yıllarda Türkiye nüfusunun çoğunluğunu oluşturan köylüler, zaten bihaber oldukları bu kuralların çok dışında, kendi ananelerine göre yaşamaya devam etmektedirler. Kaldı ki bu kitaplarla hakiki hayat arasındaki uyumsuzluk, bu derece olmasa dahi kentli ve orta sınıf bir aile açısından da pekâlâ geçerli olabilir. Öyleyse bu kitapları, orta sınıfı, ortalamalar, ortalama sınırlamalar içinde yeniden ve medenî şekilde inşa etme çabası olarak okumak mümkündür.

Ancak hakiki hayatlarımız ne derece başka olursa olsun bu kitaplar gene de bir ana model işlevi görmüş, içlerinde yazılanlar giderek kök salabilmiştir. ‘Utanma’ya set çeken toplumsal gerekçeler ise normlara uymak ya da insanlarla şeffaf ilişkiler tesis etmek gibi pozitif bir kalıp içinde kurulmamıştır. Daha çok ayıplanmaktan veya ‘gülünç duruma düşmek’ten kaçınmak gibi negatif bir kalıp hâkimdir. Demek ki ele aldığımız kitaplara göre, tüm bu kurallara bir şey yapmak ya da bir şeyi daha iyi yapmak kadar, hatta ondan çok, bir şeyi yanlış yapmamak için uyulmalıdır: Yani riskler ve korkular, fırsatlar ve kapasitelerin önündedir. Gösterişçi aristokratik adapla açıkça çelişen bu yaklaşım, bir yandan kitapların hitap ettiği kitlenin orta sınıf niteliğini gösterir ve bir yandan o orta sınıfı inşa ederken bir yandan da gülünç ve abartılı bir figür olarak karşımıza çıkan züppe ile açık bir karşıtlığı gözler önüne serer.⁴⁶ Buradan

46 Kentlilikle sıkı biçimde bağlantılı adab-ı muaşeret cumhuriyetin ilk yıllarında nüfusun çoğunluğunu oluşturan ve halen geleneksel ve dinsel bir göreneğe göre yaşayan, ulusal anlamda da henüz entegre olamamış köylü kitleleri etkileyememiştir. Kaldı ki aslında bu köylü kesimi de hedeflememiştir. Açıkçası köylüler basitçe yok sayılmaktadır. Bu kitaplarda karşımıza çıkan asıl “öteki” de kaba saba görülen köylüler değildir. Bu kitaplardaki asıl ötekiler millî adabımız olarak kodlanmış sadelikle çelişen, abartılı züppeler ve gösterişçi Osmanlı saray eskileridir. Bu anlamda erken cumhuriyet dönemindeki inşa sürecinin asıl hedefi dönemin asker ve sivil memurları, en çok da Ankara’daki bürokratik kadrolardır ve bu gruplar üzerinden yeni, millî bir orta sınıf oluşturulması amaçlanmaktadır. Böylelikle cumhuriyetin kurucu siyasi seçkinleri kendi modellerini, millî vasfı ile Osmanlı’da 19. yüzyılda başlayan modernleşme modelinden ayırtırmayı da hedeflerler ve modern yaşam Osmanlı döneminden farklı olarak, toplumun biraz daha geniş kesimlerine yayılır. Ancak belirttiğimiz üzere geniş kesimler halen bu hedefin dışındadır. Doğrusu köylülüğün modernlikle gerçek anlamda karşılaşmasına yol açan asıl etmen, cumhuriyet seçkininin benimsediği yasal ve kültürel adımlardan çok 50’li yıllarda yaşanan ve piyasa güçlerinin etkisiyle çok daha enformel şekilde ilerleyen köyden kente göçtür. Ancak yine de cumhuriyetin ilk yıllarında, biraz da adab-ı muaşeret kitaplarının etkisiyle temelleri atılan, hiç değilse bu metinlerde yansımaları bulabileceğimiz model, sonraki yıllar için bir standart

devamla gülünç ve aşırı yanlarıyla öne çıkan, utanılacak bir şahsiyet olarak züppe olmaktan kaçınmak, züppelik korkusu, insana neredeyse bu kitaplar bunun için yazılmış dedirtecek kadar temel ve sık yinelenen bir uyarıdır. Öyle ise bu metinler, insanlara modern davranışın ne olduğunu öğretmek kadar, hatta belki de ondan çok; modern züppeler üzerinden nasıl modernleşmemek gerektiğini hatırlatmak üzere kaleme alınmıştır.⁴⁷

Utanç ve Haset: ‘30’larda Basılmış Adab-ı Muaşeret Kitaplarında Milletin Utanışının İtirafı

Ecnepleri *fena yerlere* davet etmek, onlara memleketimizin fena taraflarını veya bazı münasebetsiz taraflarını göstermek hiç doğru olamaz. *Hakikate yakın* ve iyi bir propaganda yapmak lâzımdır... Daima kendimizi değil, şerefli milletimizi, güzel yurdumuzu düşünmeli ve bir ecnebinin nazarında hürmete değer bir vatan manzarası yaşatmaya çalışmalıyız. Buraya bizim düşmanımız gelen dostumuz olarak gitmelidir.⁴⁸

Cayır cayır bir millî heyecanın ve gururun; mükemmel bir kendilik peşinde, her eleştiri karşısında alıngan bir millî kimlik inşasının hemen yanı başında, 1939 yılında kaleme alınmış bu satırlar fena taraflarımızın, utanılacak yanlarımız olduğunun itiraf edildiği nadir anlardan biridir. ‘Hakikate yakın’ bir propoganda salık verildiğine göre demek ki hakikat mükemmel değildir. Bu satırların yazarı memleketin bazı taraflarından açıkça utanmakta ama o vatani, ‘fena tarafları’ yokmuşçasına ‘güzel yurdumuz’ diye tasvir etmekte, utanılası yanları da olan milleti yine de halen ‘şerefli’ diye anmaktadır. O ‘şerefli milleti’, o ‘güzel yurdu’ Batı’dan gelme bir ecnebinin hayalî gözünün küçümseyen

oluşturmuş, hedeflenenenden daha farklı ve daha dolaylı da olsa Türkiye toplumu üzerinde etkili olmuştur; Tülin Ural, *age*, 2008, s. 66, 171-172 ve 244.

Öte yandan bu söylenenler erken cumhuriyet döneminde köylülerle modern yaşamı birleştirmeye yönelik bir çabanın da hiç var olmadığı anlamına gelmez; köy okullarına yönelik hayat bilgisi kitaplarında, asker ocağında ya da Köy Enstitüleri deneyinde bu yöndeki girişimin izlerini bulmak mümkündür; Firdevs Helvacıoğlu, *Ders Kitaplarında Cinsiyetçilik: 1928-1995*, Kaynak Yay.: İstanbul, 1996.

47 Erken cumhuriyet dönemi romanında da modernliğe kapılıp züppeleşen kadınların *rezillikleri*, namuzssuzlukları, açılıp saçılmaları karşısında ve tüm bu aşırılıklara para yetiştiremediği için utanca sürüklenen güçsüz erkekler sıkça karşımıza çıkar; Tülin Ural, “Bir Tereddüttün Romanı: Modernlik ve Millilik Geriliminde Erken Cumhuriyet Dönemi Edebiyatının Kadınları”, *Yerli ve Milli Sırlar: Modern Türkiye’ye Edebiyat üzerinden Bakışlar*, Alfa Yay.: İstanbul, 2021, s. 43-72.

48 Hidayet Ongan, *age*, s. 64.

nazarından kurtarmayı arzular.⁴⁹ Tam da utancı nedeniyle, memleketin bazı ‘fena yerleri’nden samimiyetle utanmakta olduğundan, yargılayacağından emin olduğu Batı’nın gözü karşısında yapılması gereken elbette o ‘fena yerleri’, utanılacak yanları gizlemektir.⁵⁰ Bu eksik ve kusurlu hakikat (millet, vatan) eksiksizmiş gibi gösterilmelidir ki utanmayalım.

Bu pasajdan yola çıkarak 1930’larda kaleme alınan adab-ı muaşeret kitaplarında karşımıza çıkan utanma sahnelerine böylece bir katman daha ekleyebiliriz: Bir kolektif beden olarak milletin geriliğinden, Batılı bir hayali göz karşısında utanmak. Ancak bir yandan da o millete toz konduramamak: Gurur duyulacak bir millî kimlik yaratmakla ondan utanmak arasında kıvranan kitaplardır bunlar.

Peki ama bu alıntıda bahsi geçen “memleketimizin fena yerleri” tam olarak nereleridir? Herhalde Batılı bir gözün yadırgayacağı, yerli ve milli, ama ne hazin ki henüz gelişmemiş mahallerimizdir bunlar. Acaba buralar Fatih’in tozlu ve arka sokakları olabilir mi? Ancak hemen hemen aynı yıllarda, 1931’de, *Fatih-Harbiye* bu sokakları yozluğa ve yabancı olana karşı, hakiki ve erdemli olanın mekânı olarak anlatmıyor muydu? Oysa 1939 tarihli bu adab-ı muaşeret kitabında salık verilen, Fatih’in gizlenmesi, Harbiye’nin gösterilmesidir. Yargılayıcı gözüne teslim olunan Batılıya sadece Peyami Safa tarafından değil, başka birçok yazar tarafından da züppelerle dolu, yozlaşmış, yabancılaşmış satırlar olarak resmedilen Harbiye’nin (ya da Pera’nın ya da Şişli’nin ya da Çankaya’nın) gösterilmesi önerilir.

Ama peki neden Batı’yı halen üstün ve yargılayan bir göz, adeta bir hoca gibi görürüz ve neden kendi aslımızı bu nazardan saklamamız gerekir ki? Yerel olandan, ‘bizim’ olandan bu kadar gurur duymakta isek Batılı muhayyel göz

49 Batılı bir hayali göz varsayımı için, Meltem Ahıska, *Radıyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, Metis Yay.: İstanbul, 2005, s. 85-87. Evet şurası çok önemli ki bu göz hakikaten de hayalidir çünkü her milletin içine kapandığı o yıllarda memleketimize pek de yabancı gelmemektedir. Öyleyse ortamda pek de ‘turist’ yokken neden bir endişe duymaktadır adab-ı muaşeret yazarları?

50 Yabancıya kuşku ile bakan benzeri bir yaklaşımı Kurtbek’in şu sözlerinde de yankı bulur: “Yabancılar iç dertlerimiz anlatılmaz, onlar yanında kendi memleketimiz ve kendi adamlarımız tenkit edilmez”. Eleştirilerin içeride zaten pek seslendirilemediği bir ortamda, o zaman bunları dile getirmenin pek de zemini kalmayacak demektir; *Modern Yaşayış Bilgileri*, Maarif Kitaphanesi: İstanbul, 1939, s. 79.

Buna ek olarak, tam da bu bölümü açan alıntının sonundaki “Buraya bizim düşmanımız gelen dostumuz olarak gitmelidir” cümlesinde yankılanan tutumdur bu: Buraya gelenin, “düşmanımız olarak geldiğini” nereden bilmekteyiz? Kim bilir nasıl bir kendilik içinde, hangi kodlar içinde yaşamaktayızdır ki buraya gelenin “düşmanımız” olduğundan bu derece, ayrıca bir açıklamaya gerek kalmayacak kadar emin olalım (ve nasıl kapalı bir evrendir bu!)

karşısına başımız dik çıkmamız gerekmez mi? Diyelim ki onu küçümseyici nazarlardan, kibirli bakışlardan saklamak istiyoruz, öyle ise neden ondan “fena” diye bahsederiz?

Hayranlıkla bahsettiği faşist Almanya’ya yapılan bir gezi sırasında tanık olduklarını anlatan Savaşçın’dan da bu minvalde birkaç itiraf daha gelir:

Evvelki sene 40, 50 Türk öğretmeni Almanyaya gitmiştik mahşâ muaşeret kaideleri bilmemezlik yüzünden bayanlarda baylarda o kadar falsulu hareketlerde bulunduki hatırıma geldikçe tüylerim ürperir.

Bizim mahud Almanya seyahatimizde aramızda, ahenk disiplin zaif olduğu için her birimiz bir kafada yürümüştük. Mesela meçhul asker anıtlarına çelenk koyduklarımızda Hitler selâmile duran, başında şapka olduğu halde elini zabıt gibi alnına götüren, hazır ol vaziyette karşıya bakan her çeşidimiz vardı... muâşeret kaidesindeki ahenksizliği gören Alman rehberimiz bize ‘içeri girerken lutfen nöbetçileri selamlayınız’ demeğe mecbur kalmıştır. Maalesef haklı idiler, çünkü aramızda adabı muaşeret için lutfen bir kitab okumuşumuz az idi. Buna rağmen hotbinlikte birbirimize taş çıkartıyorduk.

Bizim Alman gezisinde kahve altılarda ve yemeklerde bir salona girdiğimizde gürültüden kıyamet kopardı. Halbuki aynı salonda bizden önce oturmuş bir sürü insan yemek yerken çıt duyulmazdı.⁵¹

Savaşçın böylece, ideal varlığı içinde hayal ettiği Türk milletinin, esasında adap konusunda nasıl cahil ve ahenksiz olduğunu, hatta ‘hotbinliği’ni ağzından kaçırırırılmış olur. Üstelik bu defa fena taraflarına kadar gitmeye bile gerek kalmaz, memleketin basbayağı okumuş yazmış elitlerinin ‘falsu’larıdır bunlar. Tüm bu cehalet, kırılan tüm bu potlar, kelimenin tam anlamıyla ‘rezil oluşumuz’ yine Batılı, ancak bu defa hayalî olmayan, kanlı canlı gözler karşısında, ecnebiler memleketimize geldiğinde değil de biz onların memleketlerine gittiğimizde, yani Batılılarla somut bir karşılaşma anındadır.

51 Hüsnü Savaşçın, *age*, sırasıyla s. 3,7 ve 19. Alıntılarda imlaya dokunulmamış, orijinalinde olduğu gibi aktarılmıştır. Kaynak metin esasen bir konuşmanın, Kayseri Halk Evi’nde verilen bir konferansın yazıya aktarılması ile oluşmuştur. Ancak gene de adab-ı muaşeret konusundaki hassasiyetin imla konusunda gösterilmemiş olması elbette bir talihsizliktir (Gerçi nereden bilecekler ki yıllar sonra bir başka ‘vatandaş’ daha bu yazılanları okuyup da gelecek nesillere aktaracak)

Orhan Koçak ise erken cumhuriyet döneminden bir hayli önce, 19. yüzyıl sonunda kaleme alınmış bir Osmanlı romanında, *Mai ve Siyah*'ta, Halit Ziya'nın, utanç ve suçluluk eksenleri arasında, bu eksenlerin kutupları arasında savrulan orijinal Türk ruhuna çok benzer bir denklem içinden ayna tuttuğunu belirtir. Koçak'a göre pek de dikkat çekmeyen düğün pasajı, muazzam bir enerji yayan betimlemelerinden de fark edilebileceği üzere romanın kalbidir. Romanın utanç içinde kıvranan kahramanı Ahmet Cemil'in kız kardeşi İkbâl'i evlendirdiği alaturka sokak düğünü, neşe ya da canlılığın değil, kalabalık, dağınık, şekilsiz bir pejmürdeliğin karnavalı olarak tasvir edilir. Gizlemek bir yana tam da fena yerlere ışık tutan; yerli olanda, *Fatih-Harbiye*'nin Fatih'inde, olsa olsa acıklı, gülünç, alaya alınacak, utanılacak sefil bir hakikat gören bir anlatımdır bu. Bu hakikatin karşı kutbunda ise hep bir kapılma olarak bağlanan ideal, hayal, yani zafer sarhoşluğu ve kendinden geçme vardır: Esasen modern ve varlıklı bir yaşantıyı temsil eden her şey, Hüseyin Nazmî'nin Erenköy'deki köşkü, güzel ve serbest kız kardeşi Lamia, sonra coşkuyla şiir okumak, şiir üzerine kıymetli ve yepyeni fikirleri ateşle savunmak ve her şeyden önemlisi emsali görülmemiş bir şiir yazmak, böylece edebî bir şöhrat olmak, son olarak bir matbaa sahibi olup servete kavuşmak. İşte orijinal Türk ruhu da, Ahmet Cemil'de karşımıza çıkan, sefil yerellikten utanmakla modern ve varlıklı olanı, Batı'da şekil bulan modernî hem arzulayıp hem de ona karşı derin bir haset duymak arasındaki gerilimde mayalanır.⁵²

Demek ki 'yerel'den utanmak, buna karşılık 'modern' olanı arzulamak modernleşme ile karşılaştığımız andan itibaren işlemeye başlayan bir gerilimdir. Cumhuriyette yeni olan, zaten zorlu ve kendiyle kavgalı bu denkleme bir de 'millîlik' boyutu eklemesidir. Buradan devamla millî kimliğimiz de benzeri gerilimler etrafında ve bir utanç üzerinden yükselir: Tam da utancı yüzünden kararsızlıklarını mükemmeliyet olarak gizler; hakikatle yüzleşmek ihtimallerini muazzam bir alınganlıkla savuşturur. Kendini tam anlamıyla sevmeyişinin sıkıntısını nutuklarla bastırır.

Ama işte bazen de 'yarım hakikatler' adab-ı muaşeret gibi kıyıda köşede kalmış bir alanda böyle ağızdan kaçırır. Kaldı ki bazı fena taraflarımızdan utanmamıza bağlı olarak döküliveren bu dil sürçmeleri, sadece kendiliğimize ilişkin bir mesele değildir. Hem de bizi olduğumuz gibi, pejmürde halimizle görmesin diye çırpındığımız, üstün ve yargılayıcı bir konuma yükselttiğimiz;

52 Orhan Koçak, "Kaptırılmış İdeal: Mai ve Siyah Üzerine Psikanalitik Bir Deneme", *Toplum ve Bilim*, 70, Güz 1996, s. 132-133.

demek ki sevgi, hatta hayranlık beslediğimiz Batı ile duygusal ilişkimize dair bir şeyler de söyler bize: Batı'yı hem üstün bir konuma yükseltir, o da bizi sevsin ister, hem de ona haset duyar ve öfkeleniriz; utandığımız için, bizi böyle utandırdığını varsayarak öfkeleniriz.

Öyleyse sevginin bir kipi olarak utanç ve haset arasında bir bağlantı var demektir. Ya da daha iyi bir ifade ile sevgi ve haset arasındaki bu kayıp kıtanın anahtarı (belki de anahtarlarından biri) utanç atlasında bir yerlerde gizlidir. Bu noktada pekâlâ meraklı ve hevesli bir dedektif gibi hayal edebileceğimiz sosyal bilimci, bu anahtarı ararken, güzide memleketimizin en derin kodlarından birini de deşecektir muhakkak: İdealimiz olan Batı ile sevgi, hayranlık ve endişe, korku ilişkimiz. Batı'yı sevdiğimiz için öldüresimiz gelir, zira hem o bizi görmezse hem de görür de sevgimizin ve utancımızın taşkınlığını fark ederse diye endişelenir; o bizi hiçbir zaman sevmeyecek diye korkar; zaten sevgisine layık olamayacak beş para etmez ve iflah olmaz bir *Doğu* memleketiyiz diye kendimizden utanır; bu nedenle sevgisini kazanmak için çırpınır, çırpındığımız halde kazanamadığımız için, bizi daha da utandırdığı için, sevgimizi anlamadığı için ona öfkelenir, haset eder; kendi yakışsız haset duygumuzdan da utanır ve sonunda da ona hakaret ederek, onun bizi aslında kışkırdığı vehmi ile bu aşk uğruna kırılıp dökülmüş kalbimizi onarmaya çalışırız. Tam bir imkânsız aşktır bu; ergen kalmış bir ruhun marazî ve platonik aşkı. Hem çok kırık hem cinaî bir hikâye.

Adab-ı muaşeret kitaplarında da eski-yeni, açık-kapalı, gösterişli-sade gibi ikili karşıtlıklar üzerinden inşa edilen modern yaşam hayali, yani inkılabımız, utancın yanı sıra Batı'ya karşı güçlü bir haset duygusunu da çağırmaktadır öyleyse;⁵³ çünkü “Haset, kusurun utancına karşı bir savunma olarak önemli bir yere sahiptir. Kişi, kendisinde bir eksiklik olduğunu hissetmektense kendisinde olmayana sahip bir *ötekine* haset duyabilir (ve yansıtma yoluyla kendisine karşı aşağılayıcı olabilir). Böylece, haset ve aşağılanmanın farklı şekilleri, bazen tersine çevirme yoluyla utancın üzerini örtebilir: Utanan ben değilim, aşağılayıcı olan sensin; eksikliği olan ben değilim, benim istediğime sahip olan sensin.”⁵⁴

53 Tülin Ural, *1930-1939 Arasında Türkiye'de Adab-ı Muaşeret*, age, 2008.

54 Benjamin Kilborne, *age*, 2014, s. 104. Tabii aynı kaynakta Batı'nın kendini hasetin tamamen dışında, üsttenci ve 'normal' bir konuma yerleştirmiş olması da eleştirilir; Agy, s. 86.

Tüm bu kararsız ilişki kendiliğimize, benliğimize ilişkin algımızı da altüst eder esasen: Biz büyük müyüz, küçük mü? Büyük şeylere, üç kıtaya yayılmış bir cihan imparatorluğu (tam bir dev) olarak Osmanlı hatırasına, en büyük bayrağı asmaya, büyükten de büyük havaalanlarına yönelen dinmek bilmez düşünlüğümüz de kendi boyutumuzla ilgili kafa karışıklığımızın sonucudur. Bunun anlamı hem de kendimizi belli ve istikrarlı sınırlar içine yerleştiremememiz,

Bazı sonuçlar: Utanmanın kipleri nasıl birbirine eklenecek?

Öyleyse biz bir utanç toplumu muyuz? Bizi birbirimize bağlayan harç, cıalanmış hali içindeki millî kimliğimiz değil de gerilik bilincinin utancı mıdır? Ya da asıl, bu ikisi arasındaki marazî ve tam da marazî olduğu için yaratıcı gidiş gelişlerimiz midir bizi kuran?⁵⁵ Bugün geldiğimiz noktada, ta en başta erken cumhuriyet döneminde bir iddia (bir düşün, bir ideal) olarak ortaya atılmış yerden ayrıştık artık: Birilerine ‘medenî’ olsun, çatal bıçağı yerli yerine koysun, hadi o da olmadı bari dişini fırçalasın diye had bildiren yanımız ve Batı’dan utandığı halde, Batı’dan utandığı için ona had bildiren, çok modern AVM’ler ve beton bloklar inşa etti diye ona ulaşacağını varsayan, ‘fena yerler’e beton dökmüş onlar da unutulacak sanan (demek halen bu ‘fena yerler’den utanan), bu varsayımın imkânsızlığı içinde debelenen halimiz ayrıştı.⁵⁶

Tüm bu utançlarımız elbette gerçek.⁵⁷ Elbette cayır cayır yanan hakiki ve gündelik hallerimize dokunuyorlar. Ama neden bunlardan, 1923’ten beri kurtulamadık, neden neredeyse 100 yıldır peşimizi bırakmayan birer hayalet gibi utançlarımız?⁵⁸ Neden artık ‘tenasül organlarımızı örtmemiz gerektiği’ gibi düzeyleri aşmışken halen birbirimizi sosyal medyada ya da yemek programlarında çatal bıçakları bakalım doğru yere koymuş muyuz diye ya da Batı ile ilişkimiz, ‘fena yerler’imiz üzerinden utandırmaya, birbirimize günbegün utanç arenaları kurmaya bunca meraklıyız?

O zaman utancımızın (ve ondan fokur fokur türeyen mağduriyetimizin) başka bir işlevi olmasın?

Bana kalırsa utanç duygusuna adeta yapışmamız, geçmişimizdeki daha derin başka hakikatleri kamufle etmek için: Asıl utanılacak şeylerden utanmıyoruz halen; geçmişimizin travmalarından ya da günümüzün felaketlerinden.

bu nedenle cismanî varlığımızı tam kavrayamamamızdır. Alis ya da Güliwer ile aynı trajediyi paylaşırsız aslında. Ama şunu da unutmayalım: Alis’in büyüklük algısını yamultan kendisinin bir büyüüp bir küçülmesi iken Güliwer’de durum etrafındakilerin bir cüce bir dev oluşudur. Bu nottan sonra, bizim Alis’e mi Güliwer’e mi benzediğimizi tahmin etmek zor değil (Utanıcı büyüklük algısı ile bağlantısı içinde ele alan yaklaşım için; Agy, s. 93-109.)

55 (Doğulu) utanç toplumları & (Batılı) suçluluk toplumları arasındaki ayrım ve bu ayrıma yönelik eleştiriler için bkz. Murat Önderman, *age*, 2020, s. 44-45.

56 6 Şubat 2023 tarihinde tüm bu beton yığınlarının nasıl da çöküp gidebileceğine bir kez daha ama bu defa çok daha yürek paralayıcı sonuçlarıyla beraber tanık olduk. Tüm hırsları, tüm böbürlenmeleri altına alan, ‘geriliğimizi’ tüm çıplaklığı ile yüzümüze vuran bir enkazın karşısında, hatta altında kaldık. İnsan olan herkesin hem vicdanen hem de hayatta kalabilmek için asıl utanması gereken, tam da bu enkaz işte.

57 Bu biz yekpare midir? İçinde hangi sınıfsal ayrımlar vardır? Bu yazının hedeflerini de çapını da aşacağı için cevapsız bırakılacak bu soruyu, önemine binaen buraya bırakalım.

58 Böyle yazınca ve hemen üstteki 57. dipnotu da hesaba katarsak 2023 de bir hedef, demek ki bir ideal olmaktan çıkıyor elbette.

Tüm bu medeniyet ve yerlilik hayalleriyle, ‘yarım hakikatler’le, kurduğumuz kolektif utanç arenalarıyla asıl utanılacak şeylerin, bizi kendimizle yüzleştirecek ve böylece kendimize kavuşturacak bazı tarihsel hakikatlerin hayaletlerinden kaçmaktayız. Olumsal bir utancın hayaletinden kaçmak için zehirli utançlara tav oluyoruz: Batılı hayalî gözlerin, TOKİ yığınlarının, bir enkazın altında ezilmeye razıyız. Hayalî utançlara kaçıyoruz; yeter ki Josef K. gibi utanmayalım.⁵⁹

59 Toplumsal olarak kurgulanmış, denetime yol açan, bazen zehirli olabilen utancın yanında olumsal diyebileceğimiz, birbiriyle akraba başka birkaç kipi daha var utancın: Başka birinin şiddeti ya da rezaleti karşısında duyabileceğimiz (‘onun yaptığından utandım’ derken kastettiğimiz); geçmişte ya da bugünde yaşanmış politik bir zorbalık, bir kıyım, bir felaket ya da ayrımcılık, dışlama sürecine şahit olurken hissettiğimiz utanç (Ve şiddet karşısında utanmanın karanlık bir yansıması olarak da kendimizin şiddet görüyor ve görmüş olmasından; yakınımızda gerçekleşen bir şiddet gösterisi karşısındaki derinlere giden utancımız). Şiddetin müstehcen yanına da uzanabilen bu utanç hali, yine iç ve dış arasındaki sınırları çizerek kolektif ve bireysel bedenleri tanımlıyor: “‘Bir köpek gibi’ dedi, sanki utanç ondan daha fazla yaşayacaktı”; Franz Kafka, *Dava*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yay.: İstanbul, 2015, s. 260. İşte en çok Kafka’nın *Dava*’sındaki bu son cümle etrafında tartışılmış bir utanç bu: “*Dava* romanı boyunca ilerleyen suçluluk teması kitabın sonunda utanç ve sorumluluğa mı dönüşmüştür? Utancı suçluluktan ayıran nedir? Utanç suçluluğa nazaran dönüştürücü bir potansiyel taşıyor olabilir mi? Joseph K.’nın ölümü onun sonsuz borçtan ve ertelemekten kurtulması anlamına gelmez mi? Sonsuz borç, suç ve inkârın kısır döngüsünden utanç ve sorumluluk aracılığıyla çıkmak mümkün müdür? Suçun karşısında konumlandırabileceğimiz masumiyet aynı zamanda mevcut düzenlemelerden kendini soyutlama, ötekinin hayatı üzerindeki sorumluluğunu görmezden gelme ve toplumsallıktan kendini muaf tutma anlamına da gelir mi? Bu noktada suçlu ve masum karşıt ikiliğinden, utancı savuşturmadan, suçluluk hissine ve onun ardından gelen inkâra kapılmadan, utancın içinden geçerek, onunla yüzleşerek ve onu anlamaya çalışarak kendimi dönüştürebilir miyim? Utanç-suçluluk yerine utanç-sorumluluk, kayıtsızlığın panzehiri olabilir mi? Utanç üzerinden bir *ethos*, bir tutum, beraber yaşama etiği şekillenebilir mi?”; Elif Demirkaya, “Utanç Üzerine”, <https://ratherdancethantalk.wordpress.com/2015/01/20/utanc-uzerine/>. (Erişim Tarihi: 28.03.2023.) Agamben ise ünlü son cümleyi şu sözlerle yorumlar: “Kafka’nın karşısında duran şey, dünyanın dört bir yanındaki orta sınıftı; utanç –en mahrem anlamıyla benliğin saf ve boş biçimi– haricinde tüm deneyimlerine el konmuş orta sınıf... Kafka insanlara ellerinde kalan tek iyiliği kullanmayı öğretir: İnsanın kendini utançtan kurtarması değil, utancı kurtarması... Sadece bu vazifeye, insanlığın en azından utancını muhafaza ederek, Kafka antik mutluluğa benzer bir şeyi yeniden bulmuş oldu”; *age*, 2018, s. 86.

Dolayısıyla *Dava*’nın son cümlesinde yankısını bulan kipi içinde utancın dönüştürücü bir potansiyeli vardır artık. ‘Olağanüstü’ kolektif suçlardaki sorumluluğunu görmek ve üstlenmek kadar, orta sınıf eleştirisinde olduğu üzere içinde yaşadığımız olağan dünyadaki iki yüzünlüğü görmeye kadar giden bir utanma hali. Antigone’den, Butler’a dek gömülmeyen ölülerin haklarını savunmak için ya da öfkenin, hıncın yerini alabilecek, sorumlulukla yüklü bir duygu olarak utanç. Ingmar Bergman’ın *Utanç* filminde erkek karakterin kaybettiği duygudur bu: Bay Jacobi, savanın şiddeti altında salt hayatta kalmaya yönelik güdüsüne teslim olduğu içindir ki utancın bu en saf halini yavaş yavaş yitirir. Butler’ın dikkat çektiği üzere “bedensel olarak hayatta kalma, varkalım ve serpilip gelişme koşullarına radikal demokrasi çerçevesinde eleştirel olarak dikkat çeker. Eğer iyi bir hayat süreceksen bu başkaları ile yaşadığım, başkaları olmaksızın hayat sayılmayacak bir hayat olacaktır” Judith Butler, “Kötü bir hayatta iyi bir hayat sürmek mümkün müdür?”, Adorno Ödülü Konuşması, 2012, <http://www.felsefecilerderneği.org.tr/kotu-bir-hayatta-iyi-bir-hayat-surmek-mumkun-mudur-adorno-odulu-konusmasi-judith-butler/>, (Erişim Tarihi: 28.03.2023.) Bay Jacobi’nin düştüğü çukur burasıdır ve derinliği, utanç duygusunun yitimiyle ölçülebilir.

Çünkü hakikatler de hayaletler de düpedüz korkunçtur. Gene de özgürlüğe giden tek yol hakikatlerle ve hayaletlerle yüzleşme sorumluluğundan, utanma sorumluluğundan geçer.

Kaynakça

- Agamben, G., "Utanç Fikri", *Nesir Fikri*, çev. Fırat Genç, Metis Yay.: İstanbul, 2018.
- Ahıska, M., *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, Metis Yay.: İstanbul, 2005.
- Ahmed, S., *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, Sel Yay.: İstanbul, 2015.
- Chasseguet-Smirgel, J., *Ben İdeali: "İdeal Hastalığı" üzerine bir Psikanaliz Denemesi*, çev. Nesrin Tuna, Metis Yay.: İstanbul, 2018.
- Dalkılıç, S. M., *Yeni Hayat adamına Yeni Adab-ı Muaşeret*, Suhület Kütüphanesi: İstanbul, 1932.
- Dalkılıç, S. M., *Herkes İçin Modern Adab-ı Muaşeret*, İnkılâp Kitabevi: İstanbul, 1939.
- Demir, T., "Utanç ve Ergen Ruhsallığındaki Yeri", *Utanç ve Haset: Görünüm Kaygısı ve Kemgöz*, Benjamin Kilborne, çev. Burçak Erdal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.: İstanbul, 2014.
- Demirkaya, E., "Utanç Üzerine", <https://ratherdancethantalk.wordpress.com/2015/01/20/utanc-uzerine/>. (Erişim Tarihi: 28.03.2023.)
- Düerr, H. P., *Uygarlaşma Sürecinin Miti 1: Çıplaklık ve Utanç*, çev. Turhan Onur, Dost Kitabevi Yay.: Ankara, 1999.
- Elias, N., *Uygarlık Süreci 1: Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler*, çev. Ender Ateşman, İletişim Yay.: İstanbul, 2004.
- Elias, N., *Uygarlık Süreci 2: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler*, çev. Erol Özbek, İletişim Yay.: İstanbul, 2004.
- Freud, S., *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yay.: İstanbul, 2019.
- Helvacıoğlu, F., *Ders Kitaplarında Cinsiyetçilik: 1928-1995*, Kaynak Yay.: İstanbul, 1996.
- Judith Butler, J., "Kötü bir hayatta iyi bir hayat sürmek mümkün müdür?", Adorno Ödülü Konuşması, 2012, <http://www.felsefecilerdernegi.org.tr/kotu-bir-hayatta-iyi-bir-hayat-surmek-mumkun-mudur-adorno-odulu-konusmasi-judith-butler/>. (Erişim Tarihi: 28.03.2023)
- Kafka, F., *Dava*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yay.: İstanbul, 2015.
- Kilborne, B., *Utanç ve Haset: Görünüm Kaygısı ve Kemgöz*, çev. Burçak Erdal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.: İstanbul, 2014.
- Koçak, O., "Kaptırlmış İdeal: Mai ve Siyah Üzerine Psikanalitik Bir Deneme", *Toplum ve Bilim*, 70, Güz 1996.
- Kurtbek, S., *Modern Yaşayış Bilgileri*, Maarif Kitaphanesi: İstanbul, 1939.
- Lupton, D., *Duygusal Yaşantı*, çev. Mustafa Cemal, Ayrıntı Yay.: İstanbul, 2002.
- Ongan, H., *Talebeye Muaşeret Bilgisi*, Ahmet Sait Basımevi: İstanbul, 1938.
- Önderman, M., *Utanç: Sosyo-Kültürel bir Fenomen*, Vakıfbank Kültür Yay.: İstanbul, 2020.
- Pattison, S., *Shame: Theory, Therapy, Theology*, Cambridge University Press: Cambridge, 2000.
- Sarı, A., *Edebiyat ve Utanç: Franz Kafka'nın "Dava"sından Hareketle Edebiyatta Utancın Arkeolojisi*, Ketebe Yay.: İstanbul, 2019.
- Savaşçın, H., *Kültür Direktörümüzün Konferansı*, Kayseri Vilayet Matbaası: Kayseri, 1938.
- Sedat, F., *Genç Kızlara Adab-ı Muaşeret Usulleri*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi: İstanbul, 1932.

- Smith, D., "The Civilizing Process' and 'The History of Sexuality': Comparing Norbert Elias and Michel Foucault", *Theory and Society*, vol. 28, no. 1, 1999, www.jstor.org/stable/3108506. (Erişim Tarihi: 29 Mayıs 2021.)
- Tansu, S. N., *Talebeye Muaşeret Usulleri*, Kanaat Kitabevi: İstanbul, 1939.
- Ural, T., *1930-1939 Arasında Türkiye'de Adab-ı Muaşeret, Toplumsal Değişme ve Gündelik Hayatın Dönüşümü*, Yayımlanmamış doktora tezi, Tez Danışmanı: Pror. Dr. Meral Özbek, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü: İstanbul, 2008.
- Ural, T., "Bir Tereddütün Romanı: Modernlik ve Millilik Geriliminde Erken Cumhuriyet Dönemi Edebiyatının Kadınları", *Yerli ve Milli Sırlar: Modern Türkiye'ye Edebiyat üzerinden Bakışlar*, Alfa Yay.: İstanbul, 2021.
- Watt S., T., *Duygular Sözlüğü: Acımadan Zevklenmeye*, çev. Hale Şirin, Kolektif Kitap: İstanbul, 2020.

Muktedir Olmayan Öznelerin Utançla İmtihanı: Kadınların Örtüsü, Evlerin Perdesi, Patriyarkanın Yakıtı Olarak Utanca Psikanalitik Bakış

AYŞE DEVRİM BAŞTERZİ

Âdem de karısı da çıplaktılar, henüz utanç nedir bilmiyorlardı.

Tekvin 2:25

I. Başlangıçta Utanç Vardı

Tanrı Âdem'e cennet bahçesinin ortasındaki meyve ağacı dışında bütün ağaçların meyvelerini yiyebileceğini bildirir ancak yılan kılığına girmiş Şeytan, Havva'ya bu ağacın meyvelerinden yerse tıpkı Tanrı gibi iyi ile kötüyü ayırabileceğini söyler ve Tekvin 3:6 "Kadın ağacın güzel meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü" diyerek devam eder. Âdem ve Havva meyveyi yedikleri zaman çıplak olduklarını fark ederek örtünmek için incir yapraklarından giysiler giyerler. İyiyi ve kötüyü bilme ağacının meyvesinden yiyene kadar çıplak dolaşan Âdem ve Havva ulaştıkları ilk bilgi eşliğinde cinsel organlarının görülmesini utanç verici olarak deneyimleyerek *bilmeye* başlarlar. Cennetten kovulma hikâyesi utancın başlangıcının da hikâyesi de olabilir mi? Psikanalist Benjamin Kilborne, John Milton'ın Kayıp Cennet'inden kovulma öncesini şu şekilde aktarır:¹

1 Benjamin Kilborne, *Utanç ve Haset*, çev. Burçak Erdal, ed. Sibel Mercan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 2014, s. 174.

*Gizemli yerleri o zaman gizlenmemiştii
 Bu yüzden suçlu utanç, aldatıcı utanç yoktu
 Doğanın işleri yüzünden onursuz onur
 Günahla beslenen, insanoğlunun başına ne derter açtı*

Âdem ve Havva'nın öyküsünü kadınlık ve erkeklik düzleminde de birçok açıdan yorumlayabiliriz. Bütün yaradılış mitlerindeki ilk kadın ve ilk erkeğin yaşantıları, yeryüzüne düşüşleri, o kültürdeki cinsiyet rollerine göre farklı şekiller alır. Üç semavi dinde kaburga kemiğinden yaratılmayı da içeren çeşitlemelerini okuruz; farklı coğrafyalarda tarihin farklı dönemlerinde ilk atalarımızın hayali ile yapılanan benzer küçük farklılıkların öykülerini dinleriz. Erkek egemen semavi dinlerin yaradılış öyküsü kadın ve erkeğin "eşitsiz" rollerinin kökenlerini yaratılışla yani *fıtratla* açıklar ve patriyarkal ideolojiyi meşrulaştırır: kadın zayıftır, şeytan tarafından baştan çıkarılabilir, erkeği de suçuna alet edebilir, iyiyi kötüyü ayırt etmeyi becerirse erkek tarafından yönetildiği 'doğru yolu' bularak, ağrılar acılar ve sessizlik içinde bir yaşamı sürmenin kutsiyetine layık olabilir. Hollandalı, kadın edebiyatı araştırmaları ile tanınan Mineke Schipper, Agostino Inveges'in 1649'da cennetten kovulmayı bildiğimiz ataerkil kodlarla saati saatine anlatmasını aktarır:²

1 Nisan Cuma;
 Saat onda şeytan Havva'yı baştan çıkarmaya başlar.
 Saat on birde Havva ona karşı koyamaz.
 Saat on ikide, öğle vakti, Âdem de günah işler.
 Saat üçte her iki fail çağrılır ve ayıplanır.
 Saat dörtte Âdem ve Havva cennetten kovulur.

Tanrı yılanı, Havva'yı ve Âdem'i cezalandırır. Havva'ya verilen dokuz cezadan biri ağrılar çekerek doğum yapmak, bir diğeri ise Âdem tarafından yönetilmektir. Âdem yapılmaması gereken bir şeyi yaptığını da *bildiği* için Tanrı'nın gözlerinden kaçmaya, saklanmaya çalışır. Utancından mı korkusundan mı bilinmez ancak utandığımız zaman kimsenin gözüne görünmek istemeyiz tıpkı onun gibi. Ayrıca utanılacak bir şey yapmanın bedelini bazen ait hisset-

2 Mineke Schipper, *Âdem ve Havva Her Yerde*, çev. Arlet İncidüzen, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2012, s. 155.

tiğimiz yerden kovularak, dışarıda bırakılarak, belki de terk edilerek öderiz. Bizi seven birilerinin artık sevmeyeceği biri olmak, topluluk dışına atılmak da belki bilinen en güçlü cezalardandır.

Feminist mücadele, 1960'lardan itibaren daha da yoğun bir şekilde, üretilen akademik bilginin erk-ek egemenliğini sarsıcı şekilde sorgulamakta. Ruhbilim ve toplumbilim alanında feminist perspektiften çalışan bilim insanları, tahakküm ilişkilerinin doğasına baktıklarında özellikle duygu işleyişinin önemini fark etmişlerdir. Psikanalist Janine Chasseguet-Smirgel psikanalizde kadınların yeri ile psikanalitik literatürde 'kadınlık'ın yeri arasındaki orantısızlığa dikkat çeken bir psikanalisttir; ben ideali (ego ideali, benlik ideali olarak farklı çevirilerle karşılaşıyoruz) üzerine kapsamlı şekilde düşünürken, kendimize dair hayal ettiğimiz, olmak istediğimiz ideal halimizle olduğumuz mevcut hal arasındaki mesafenin utanç ve gurur/onur duygularının inşasında nasıl etkili olduğunu açıklamaktadır.³ 1990'da feminist felsefeci Sandra Lee Bartky, utançla tahakküm mekanizmaları arasındaki ilişkiye baktığında, kadınlarda çok daha yaygın görülen utanç duygusunun, onların madun pozisyonda tahakküm altına alınmalarının temel duygusal mekanizmalarından biri olduğunu öne sürmüştür.⁴ Pierre Bourdieu de *Eril Tahakküm* kitabında, hükmedilenlerin farkında olmadıkları pratik edimlerinden biri olarak sayar utancı:⁵

Hükmedenlerle hükmedilenler arasındaki büyümlü sınırın tanınma ve kabullenilmesine yönelik pratik edimler, sembolik gücün büyümlü tarafından tetiklenir; hükmedilenler de dayatılan sınırlamaları zımnen kabullenmek suretiyle kendilerine uygulanan tahakküme çoğu zaman bilmeden, kimi zaman da istemeden katkıda bulunurlar. Bu pratik edimler çoğu zaman bedensel duygular (utanç, aşağılanma, çekingenlik, kaygı, suçluluk) veya tutku ya da hassasiyetler (aşk, hayranlık, saygı) biçimini alır.

Feminist psikanalist Juliet Mitchell, ünlü kitabı *Psikanaliz ve Feminizm*'in (1974) başlangıcında "psikanalize düşen görev, düşünceleri ve insan toplumunun yasalarını bilinçdışı yollardan nasıl miras aldığımızı çözümlemektir" der.⁶ Bu yazıda açılan yollardan ilerleyerek utanç duygusunu yüzyıllardır

3 Janine Chasseguet-Smirgel, *Kadın Cinselliği*, çev. Özge Kanlı, Sfenks Kitap: İstanbul, 2020, s. 15.

4 Sandra Lee Bartky, *Femininity and Domination*, Routledge: New York, 1990, s. 85.

5 Pierre Bourdieu, *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz, Bağlam Yayınları: İstanbul, 2015, s. 55.

6 Juliet Mitchell, *Psikanaliz ve Feminizm*, çev. Ayşe Kurtulmuş, Yaprak Yayınları: İstanbul, 1984, s. 8.

sürdürülen biyolojik cinsiyete dayalı kültürel kodlamalarla şekillenen ve kadınların ve erkek olmayanların, erk sahibi erk-eklere tabiiyetini, ikili cinsiyet rejiminin süregitmesini sağlayan intrapsişik süreçlerden biri olarak kavramsallaştırmaya çalışacağım. Ayrıca, ülkemizde ve dünyada yükselen neoliberal muhafazakâr politikanın ve otoriter rejimlerin kadınları utançla nasıl hizaya sokmaya çalıştıklarına göz atıp bu tahakküm mekanizmalarına karşı dünyada ve ülkemizde utandırılma duygusuna direnenlerin eylemliliklerine değineceğim.

II. Meşum Bir Kavram Olarak Utanç Duygusunun Gelişimi

Cennet günleri belki de rahimden başlayarak bebeklik günlerine benzer, ekmek elden su gölden... Yaradılış öyküsü belki bir yandan da her bir insanın tekil varoluşunun hikâyesini hatırlatır bize. Bebekler yaşamlarının başlangıcında, bilgi ağacının meyvesini yemeden önce utançtan azadedirler, çünkü utanç kendimiz ve ötekiler üzerine düşünebildiğimiz bir zamanda ortaya çıkar ve ötekilerle ilişkimizde şekillenen bir duygudur. Bir ötekinin gözünde nasıl göründüğümüzle ilişkili kendimizin çıkarımı ile utancı hissederiz: “bana öyle bir bakış attı ki, rezil oldum”, “yer yarılrsa içine girsem” kelimeleri ile hissettiğimiz derin duyguyu ifade ederiz.

Dünyaya geldiğimiz zaman kendi elimize kolumuza sahip çıkamazken, henüz yeryüzünün mutfağından değil annemizin memesinden beslenirken utancın öncülleri olup olmadığı tartışmalıdır. Sıklıkla bebekler utanç nedir bilmez diye düşünürüz, çünkü ebeveynler de minnacık bebeğin her yaptığını olağan karşılarlar. Bebek büyüdükçe kendi bedeni ile ilgilenmesi, haz araması sırasındaki bazı davranışları, örneğin parmak emmesi, cinsel organlarına dokunması, dışkıya dokunması, onunla oynaması gibi davranışları zaman içinde bakımverenlerin yüzünde hoşnutsuz bir ifadenin oluşmasına yol açar ve bu ifade bebeğin utanç duygusunu hissetmesinin öncüllerini ortaya çıkarır. Bebekler sosyalleşmeye ve kültüre uyum sağlamaya başladıkları sırada, yani ortalama 18 aydan sonra, utanç önemli bir düzenleyici duygudur: bebek büyüyüp bedeni üzerine denetim kazandıkça dışkılamak, işlemek, mastürbasyon yapmak gibi bedensel eylemlere gizlilik, yasak getirilir. Bedenden köklense de elbette sadece bedenle sınırlı kalmaz utanç.

Freud’un önemli kavramlarından birisi olan *Hilfflosigkeit* (bebeğin birincil âcizliği) kendi başının çaresine bakamamak olarak anlaşılabilir. Rahmin içinin ekmek elden su gölden halinden henüz kendine yetecek becerileri olmaksızın

dünyaya saliverilen bebeğin, ötekine muhtaçlığıyla yaşadığı sancıyla baş etmesinin yolu, dünyayı kendinden ibaret sandığı birincil narsisizmdir. Dünya üzerinde sevgi adına bildiğimiz her şeyi kapsayan libido, önce öznenin kendisine yatırılır; birincil narsisizm budur ve zamanla da etrafındaki ötekilere yatırılır. Freud “Narsisizm Üzerine” makalesinde narsisizmin temel duygulanımsal deneyimi olarak gördüğü utanç, bir kişinin ego (ben, benlik) idealinden ve öz saygısından uzak düşmesiyle ilgili temel bir duygulanımdır.⁷ Bebek olarak acımız karşısında dünyayı kendimizden ibaret sandığımız dönem olarak nitelendirebileceğimiz birincil narsisizm dönemi, kendimizden farklı ötekileri fark edip onlar tarafından sevmeyi arzuladığımız bir ikincil narsisizm dönemine ilerler normal gelişimde. Yani kendimize tahsis edilmiş cennetten kovulurken ötekilerin gözlerinde kendi mükemmel yansılarımızı aramak için onların isteklerinin, ikazlarının, sınırlarının, iyinin ve kötünün farkına varmaya başlarız. Chasseguet-Smirgel’e göre, insanı çocukluğunun narsistik mükemmellik durumundan koparan şey, ötekilerin uyarılarının ve kendi eleştirel yargılama yetisinin toplamıdır.⁸ Ben ideali, ilkel narsisizmden köken alır, kendimize dair büyümlü bir tasavvurdur, kendi olmak istediğimiz birçok hayali kapsar. Utanç, kendi ben idealimizden oldukça uzaklaştığımız anda yaşadığımız histir. Kendi varoluşumuza dair kendi zihnimizdeki tahayyülü (yani psikolojik deyişle ben ideali) gerçekleştiremediğimizi fark ettiğimiz anda duyduğumuz yıkıcı, yakıcı bir duygu olarak toplumsal ilişkilerin kökeninde de önemli bir yer tutar.

Chasseguet-Smirgel, ben idealinin gelişiminden söz ederken çocuğun kayıp narsisizmine şekil veren (dolayısıyla onu sınırlandıran), ideallere yönelten özdeşleşmeler yoluyla özerkleşmeye –kendi ayaklarının üstünde kendi kararlarını vermeye– iten şeyleri sıralarken, Oidipus karmaşasından söz eder, ancak onun yanına çocuğun kendisi için önemli ötekilerden kurtulma, bağımsızlaşma arzusuyla birleşen eğitimi ekler.⁹ Yani kendi kendimizle büyülenmekten vazgeçerken ötekilere öykünürüz, onların bizden beklediklerini yapabilen, becerebilen bir hale gelmeye başladıkça, bir yandan kendi özerk alanımızı inşa etmeye başlarız ve bu sırada henüz devletli olmayan, yani belki de ‘aile terbiyesi’ ile başlayıp hayat bilgisi ile devam eden eğitim

7 Sigmund Freud, *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, çev. Banu Büyükkal, ed. Saffet Murat Tura, Metis Yayınları Ötekini Dinlemek Dizisi: İstanbul, 1998 (1914).

8 Janine Chasseguet-Smirgel, *Ben Ideali*, çev. Nesrin Tura, Metis Yayınları Ötekini Dinlemek Dizisi: İstanbul, 2005, s. 24.

9 Age, s. 21.

de gündelik hayat içinde nasıl davranmamız gerektiğine dair bizi şekillendirmeye başlar.

Bu çerçevede, bir diğer önemli sözcük ise “hicap”tır. Hicap TDK’ya göre hem utanma, utanç, sıkılma hem de perde, örtünme anlamına gelerek utancı kadınla oldukça güçlü bir şekilde ilişkilendiren bir yerde duruyor. Hatırlarsınız, İzmir’in Karaburun ilçesindeki okul müdürü Şahin Özdemir, Necip Fazl’ın söylediği iddia edilen “Örtüsüz kadın, perdesiz eve benzer ya satılıktır ya kiralık” sözü ile söylev verir öğrencilerine ve sonra müdürlükten alınır. Millî Eğitim Bakanlığı tarafından esefle ‘kınama’ cezası aldıktan sonra ‘hicap duymadan’ öğretmen olarak yaşamına devam eder.¹⁰ “Edep” ise TDK’ya göre toplum töresine uygun davranma ve iyi ahlak, incelik, terbiye anlamına gelmektedir. Ne yaparsak edepsiz olacağımızı bildiren töreler, gelenekler, ötekilerin bizi kınayan ayıplayan bakışları ile birleşerek iç dünyamızı şekillendirir. Sofra adabını düşünelim mesela; ne zaman öğreniriz, nasıl öğreniriz, kimden öğreniriz ve ona uyamadığımızda hissettiğimiz duygu nedir? Popüler internet sitesi Onedio durumu güzel bir başlıkla özetliyor: *Yemek Masasında Rezil Değil Vezir Olmanıza Yardımcı Olacak 11 Sofra Adabı Kuralı*.¹¹

Freud’un metinlerinde “küçük vahşi” ya da “majesteleri” olarak anılan bebek, hareket etmeye başladığı zaman “cıss”larla ve “çok ayıp”la işaret edilen yasaklarla, utançla örülü bir eğitim yaşamına adım atmış olur. Kendinden yapması bekleneni yaptığında, yani mesela işlemek ya da dışkılamak için bu işe tesis edilmiş tuvalet gibi mekânları kullanmaya başlarsa ve ebeveynin arzusuna uygun olarak örneğin sabahları evden çıkmadan bu işi hallederse çocuk kendi yaptığından memnundur. Annesi tarafından da bu başarısı tasdik edilir ve kendini kültürün isteğince annesinin de verdiği terbiye ile kontrol etmeyi başaran çocuk, annesinin “biz bezi çıkardık, tuvalete çiş yapmaya başladık” muştusu ile kendisiyle gururlanmaya başlar. Utancın karşısında yer alan duygunun kıvanç, gurur olduğunu da vurgulamamız gerekir. Ancak bezin çıkması küçük vahşinin anneden, annenin de küçük vahşiden artık tamamen ayrılmasının da dönüm noktasıdır; örneğin “biz

10 Emre Ordu, “‘Örtüsüz Kadın Perdesiz Eve Benzer’ Demişti: O Müdür Öğretmen Olarak Göreve Döndü”, *Onedio*, 06.12.2019: <https://onedio.com/haber/ortusuz-kadin-perdesiz-eve-benzer-demisti-o-mudur-ogretmen-olarak-goreve-dondu-891363> (Erişim Tarihi: 1.4.2023).

11 Gurme Rehberi, “Yemek Masasında Rezil Değil Vezir Olmanıza Yardımcı Olacak 11 Sofra Adabı Kuralı”, *Onedio*, 14.04.2016: <https://onedio.com/haber/yemek-masasında-rezil-değil-vezir-olmanıza-yardımcı-olacak-11-sofra-adabi-kurali-705263> (Erişim Tarihi: 1.4.2023).

okumayı öğrendik” cümlesini annelerin ağzından pek de kolay duymayız. Tuvalet eğitimi tamamlanırken kadınların ve erkeklerin bedenlerinin kültürel olarak anlamlandırılmaya başlandığı, içimizdeki narı dürtüp duran dürtülerin, arzuların sel olup çağıladığı, ebeveynlerle evlenilemeyeceği yasasının tanındığı, aksi takdirde başımıza olmayacak işler geleceğini öğrendiğimiz Oidipal/fallik döneme doğru adım atarız. Utanç da sadece fizyolojik olarak bedenin kontrolü ile sınırlı olmaktan çıkarak ötekilerin yanındaki tüm davranışlarımızı kapsamaya başlar.

Utancın gelişmeye başladığı aşamada, insan yavrusunun yaşamına girmeye ve şekillenmeye başlayan iki önemli unsur olarak konuşmaya ve konuşulanı anlamaya başlamayı, yani dile düşmeyi(!) ve bedenin cinsiyetlenmesini göz önünde tutabiliriz. Felsefeci, psikanalist ve feminist Julia Kristeva’nın deyişiyle insanın yazgısını belirleyen konuşan bir varlık olmasının yanı sıra arzulayan bir varlık olmasına yani dile düştüğümüz anda bedene de sığılmaya çalışmamıza, *kairosa* (bir karar ve davranışın ortaya çıkması için kaçırılmaması gereken en uygun, elverişli an) şapka çıkaralım!¹² Düşünen, konuşan ve arzulayan bir varlık olarak insanın dramı tam da bu kavşaklarda şekillenir. Dil ancak öteki ile kurulur, nerede doğmuşsak o coğrafyanın dilini konuşuruz ve zihnimiz o dille kendini anlamaya ve o dille kendini anlatmaya başlar. Her dil duyguları tasnifler, sınıflandırır, her kültürün duygu dağarcığı dilini etkiler; utanç, mahcubiyet, rezil olmak, ayıp, edep, hicap, ar gibi türlü çeşit ifade olan dilimize karşın bazı dillerde ‘ayıp’ nedir pek belli değildir...

Utanç bir başka boyutuyla, öteki ile ilişkimizde şekillenen bir duygudur. Utanç hissi gelişmeye başlarken öteki bizi dikizleyen bakışları ve yasaklayan, kınayan ya da takdir eden sözcükleri ile bize yapabileceğimizin makbul ve kabul edilen sınırlarını bildirir. Ama biz o Büyük Öteki tarafından tabiri yerindeyse –bitmek bilmeyen eksikliğimizle– tamamlanmayı şiddetle arzularız. Thomas J. Scheff (1990) utanç ve gururu duyguların kişinin başkalarıyla arasındaki bağın durumunu gözlemeye yarayan birincil toplumsal duygular olarak niteler ve utancın dış normlara uymamanın bedeli olarak itibar kaybı ile cezalandırıldığını söyler.¹³ Bedenin kontrolü ile başlayan utanç/gurur döngüsü kısa zamanda tüm davranışlara ve sosyal varoluş şekline yansımaya başlar. Böylelikle utanç bir yönüyle, kendimizi sosyal alanlarda, ötekilerle ilişkimizde bedenimizden

12 Julia Kristeva, *Desire in Language*, Columbia University Press: New York, 1980, s. 232.

13 Thomas J. Scheff, “The Ubiquity of Hidden Shame in Modernity”, *Cultural Sociology*, 2014, C.8, S.2, s. 129-141.

başlayarak kontrol altında tutmamızı, sınırlamamızı sağlayan bir kontrol aracı olarak işe yarar. Utanılacak şeyler söylemeyerek, eylemeyerek kendimizi ötekilerin ‘gözünde’ kıymetli addederiz ve ötekilerin edalarından, bakışlarından sezdiğimiz onay kendimize duyduğumuz saygının, yani özsaygının, kendilik değerinin temel yapıtaşlarından birisi olarak işe yarar. Bedenin cinsiyetli bir anlama ulaşması da büyük oranda aynı gelişimsel zamanlarda gerçekleşir.

III. Kadına Yakışan Bir Duygu Olarak Utanç

Bayanlar ve Baylar! Bir konuşmaya hazırlandığım tüm süre boyunca içsel bir güçlkle savaşıyorum. Sanki sizinle konuşacak yetenekte biri olduğumdan emin hissetmiyorum kendimi (...) Bu dersi sizlere tavsiye etmek için iki şey söylemek isterim. Bir defa gözlemlenmiş olgular dışında öne sürmüyor, spekülasyonlara da neredeyse hiç yer vermiyor ve ilginizi çekmek açısından hiçbir şeyin gerisinde kalmayacak ilginize layık bir konuyu içeriyor. Tarih boyunca insanlar kadınsallık bilmecesi üzerine kafa yormaktan geri kalmamışlardır. Siz erkek olanlar bu konu üzerinde kafa yormaktan kaçamazsınız. Kadınlar için bu geçerli değil – siz sorunun kendisisiniz.¹⁴

Freud psikanaliz üzerine ilk derslerini 1915 ve 1916’da Viyana Psikiyatri Kliniği’nde geniş bir dinleyici topluluğu önünde verir. Ancak 1933’te çene-sindeki tümör onun konuşma yapmasına engel oluşturduğu için kendini bir amfide hayal ettiğini söyleyerek yeni konferans metinleri hazırlar. Bu konferanslardan birinin başlığı “Kadınlık”tır. Bu metin epigrafta okuduğunuz mahcup bir açıklama, bir özür ile başlar ve sonrasında konunun başlığını dinleyiciyi cezbedecek şekilde sunar Freud. Spekülasyon yapmadığını, gözlemlerine dayandığını iddia ettiği konferans boyunca kadın cinsel doyumu-nun klitoristen vajinaya doğru yer değiştirerek geliştiği (!), kadınların penis kıskançlığı ile Oidipal dönemde pek gelişmemiş bir süperegoya sahip olduğu varsayımları gibi birçok şey üzerinde ‘keyifle’ durmakla kalmayıp kadınların örgü örmesini, dokuma yapmasını ‘penis eksikliği’ nedeniyle cinsel organ çevresindeki kıllarla oynaması ile ilişkilendirip ya sabır çekmemize yol açan çağdaş psikanalizin, günümüz ruhbiliminin itiraz ettiği birçok varsayımda bulunur. Erkekler ise uluorta karıştırıp dururlar hiç yüzleri kızarmadan genitallerini:

14 Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine Yeni Araştırmalar ve Bulgular*, çev. Kamuran Şipal, Say Yayınları: İstanbul, 2015, s. 161.

Freud'un kadınların klitoral hazdan vazgeçmelerini olgunluk nişanı olarak görmesi ünlü *Gray's Anatomy* kitabı yazarlarını etkilemiş midir? Bu meşhur anatomi kitabında 1901'den itibaren var olan klitoris 1948 basımında sosyal hijyen ve ahlak gereği silinmiştir. Ancak 2000'li yıllarda kadınlarda orgazmın vajinal bir tarafının olmadığı gösterilir.

Freud'un kadınlık konferansının kendinden sonraki ruhbilimciler için ilham verici yanı anatomik cinsiyetin ötesinde erillik ve dişillliği ruhsal, psişik karakterler olarak görmesidir. Toplumsal cinsiyet normlarına ilişkin atıflara, aktif olanın eril, pasifin dişil olmasının fitrat ile ilişkilendirilmesine memelilerden başlayarak itiraz eder ve kadını pasif konuma iten geleneklerin etkisini küçümsemek gerektiğini söyleyerek patriyarkanın iç dünyamızı nasıl yapılandırdığı üzerine düşünmemiz için bir ışık yakar Freud. Anatomik cinsiyetin insanın ruh halini nasıl şekillendirdiği kültür ve geleneklere bağlıdır. Utancı da bu bağlamda ele alır; kadın için *par excellence* bir özellik olarak tanımlanan utancın aslında *bir gelenek sorunu* olduğunu söyler. Ancak cümlelerin sonunda, kadınların erkeklerden daha çok deneyimledikleri utancı yine penis eksikliğinin gizlenmesine bağlar. Utanç örtbas etmek istediğimiz eksikliklerimizle ilişkilidir ancak allaşına eksik olan sadece penis midir? İnsanın kendi var olma halinden utanç duyması cinsiyetle sınırlı mıdır? Penisin varlığı insanı hem (zalim?) ötekilerin hem de tüm ceberutluğuyla dünyanın karşısında hissettiği natamam halinden kurtarır mı? Irk, etnisite, sınıf gibi birçok durumun hissettirdiği eksiklik utanca yol açmaz mı?

IV. Kadın Doğulmaz, Olunur!

Freud'un utanç duygusunun toplumsal olarak kadın için adeta mükemmel bir özellik olarak nitelendirildiğini söylemesi kamusal alanda eril iktidarın yapılanmasının bir aracı olarak utanca dikkat etmemizi sağlayabilir. Psikanalist Gülgün Alptekin, yine bir psikanalist olan Doris Bernstein'in kadınlarda süpergonun gelişimi üzerine yazdıklarını özetleyerek başlar:¹⁵ Bernstein bir bebek dünyaya geldiği zaman ilk soruların cinsiyeti olduğunu, anne babanın doğumdan çok önce bebekle ilgili fantezilerinin olduğunu, bebekle ilk iletişimin ebeveynlerinin hayallerinin karşılanıp karşılanmamasından etkilendiğini belirtmiştir. Bebekten beklentilerin ve iletilen mesajların cinsiyete göre farklı olduğu, kız ve erkek bebeklere daha ayrı dav-

15 Gülgün Alptekin, "Kadınlarda Üstbenlik Gelişimi", *Psikanaliz Yazıları 2: Psikanaliz ve Kadın*, Bağlam Yayınları: İstanbul, 2001, s. 17-32.

ranıldığı, daha değişik ve farklı sıklıklarla sarıldığı, farklı konuşulduğu, farklı oyuncaklar verildiği, kız ve erkek bebeklerin beden deneyimlerinin, motor gelişimlerinin farklı olduğunu belirtmiştir. Birçok yazar küçük kız çocuklarının daha kolay toplumsal olduğunu, daha uslu, düzenli, temiz ve itaatkâr olduğunu bildirmiştir.

Alptekin, çocuğun gelişiminde bağırsak kontrolünün gelişimi ile bedensel kendiliğin farkındalığının arttığını, anneyle ilişkisinde çocuğun bağımsızlaşmaya başladığını ve kimlik duygusunun gelişmeye başladığını söyler ve henüz tam gelişmemiş benlik, kendinden beklenenlerle ve kısıtlamalarla tam başa çıkamadığı zaman, öfke duygusunun geliştiğini ve özeleştirme yapabilme işlevinin başlamasında öfkenin kendine yönlendirilmesinin öneminin büyük olduğunu dile getirir. Öfke oğlan çocuğa yakışan, kız çocuğa yakıştırılmayan bir duygudur. Kendimizi utandıran bir durumda hissettiğimizde ya hınçla utandıran ötekine öfkeleniriz ya da yer yarılrsa içine girsek arzusu ile gözden kaybolup utancımızla susarız. Kadınlara yönelik yasakların, sınırlamaların, kuralların çok daha katı olduğu toplumlarda kadınların erken gelişim dönemlerinden itibaren kendilerinden beklenenleri karşılamakta zorlandıkça çok daha fazla yetersiz hissettiklerini tahmin edebiliriz ve hissedilen yetersizliğin öfkesinin dışı vurumu yine meşum patriyarkal sistemin buyurgan söyleminde *kadın kısmına* yakışmayacak şekilde yer bulduğu için kadının öfkesinin daha kolay içe dönerek erkeklerden çok daha sık bir şekilde kendini sindiren ve susturan bir utanç deneyimine dönüşebileceğini öngörebiliriz. Coşku Çelik, *Feminist Bellek*'e yazdığı 'mansplaining' maddesinde kavramı ortaya atan yazar Rebecca Solnit'in hikâyesini anlatır; bir toplantıda sözünü kesen bir erkek, Rebecca'ya son kitabını, yazarın o olduğunu bilmeden –sadece tanıtım yazısını okuduğu halde– ve araya girmesine izin vermeden konuştuğu için yazarın o olduğunu öğrenmeden anlatır; açıklar durur ("açıklama").¹⁶ Her alanda kadınlardan çok bilme iddiasındaki erkekler tam da örnekteki gibi bir tanıtım yazısı okuyup, sözü bir silah gibi ellerinden hiç bırakmadan tutarak konuşmaya ve kadınlara açıklamaya devam ediyorlar ancak tam da burada o konu hakkında yazmış, çokça şey okumuş kadınlar neden kendilerini eksik, yetersiz bir şey söyleyecekleri korkusuyla yani bilemezsem rezil olurum düşüncesiyle sessiz bırakıyorlar? Kadınların pasifliği, suskunluğu 'bilen özne' olma konusunda çekincelerinden ve bilemezlerse utanç duymaya meyletmelerinden kaynaklanıyor olabilir mi?

16 Coşku Çelik, "Mansplaining", *Feminist Bellek*: <https://feministbellek.org/mansplaining/> (Erişim Tarihi: 1.4.2023).

Tam da burada bireylerin anlamlama (signifiante) pratikleri üzerine düşünen Kristeva, bireyin tarihsel bir özne olarak kendi çağındaki yükselen sınıfların ideolojik ve politik beklentilerine uymak için geçecekleri bir anlamlama sürecinin, toplumsal-ekonomik nedenleri ele almadan anlaşılamayacağını söyler. Dolayısıyla bebeklerin büyüme, özne olma süreci bir anlamlama sürecidir. Bu gelişim çizgisinde toplumsallığa doğru kayarken bebeğin cinsiyetli bir şekilde var olmasında topluma egemen olan kadınlık ve erkeklik yapılanmasının, toplumsal cinsiyet rollerinin yani kültürün getirdiklerinin ve dayattıklarının önemli olduğunu fark edebiliriz. Sosyolog Deborah Lupton, duygunun bilinçdışı yapılanışını ele alırken cinsiyetlenmeye değinir ve psikodinamik perspektifin bireylerin kendi üzerinde tahakküm kurulmasına nasıl da aktif olarak katıldıklarını fark etmemizi sağladığının altını çizer.¹⁷ Erkeklerin kadınların üzerinde kurduğu tahakküme kadınlar nasıl dahil olur sorusuna ya da popüler mecraların “ama bu erkekleri de kadınlar yetiştirmiyor mu?” nidasına dönersek, kadınların bu sürece farkında olmadıkları bilinçdışı süreçlerin uzantısı arzular, fanteziler ve elbette duygular eşliğinde nasıl dahil olduklarını görebiliriz. Walbott ve Scherer’in de söylediği gibi farklı kültürlerde ve tarih boyunca neyin utanç verici olduğu elbette değişir.¹⁸ Ancak utanç oluşturacak davranışların toplumun mevcut kültürel normlarına, (genel!) ahlakına, törelerine, değerlerine aykırı olduğunu tespit edebiliriz. Utancın kültürel belirleyicilerinin cinsiyetle önemli bir ilişkisi vardır. Neyin utanç verici olduğu ve neyin gururla sergilenebileceğini cinsiyete dayalı tahakküm pratiklerinin hiyerarşisi belirlemektedir.¹⁹ “Oğlum aç göster amcalara” ile “Aman kızım çok ayıp, kapat bacaklarını” hikâyeleri ile büyürken erkeklerden beklenen güçken kadınlardan beklenen ölçülülük, örtülülük olabilir.

Silvia Federici, Avrupa’da cinsel davranışların kontrol altına alınmasında MS 4. yüzyılda Hıristiyanlığın devlet dini olmasından sonra ruhban sınıfının, cinsel arzusunun kadınlara erkekler karşısında güç sağladığını fark ederek, cinsellikten uzak durmayı kutsallıkla ilişkilendirdiklerini anlatır.²⁰ Kilise erkeklerle kadın-

17 Deborah Lupton, *Duygusal Yaşantı Sosyo-kültürel bir İnceleme*, çev. Mustafa Cemal, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2002.

18 Wallbott H.G., Scherer K.R., “Cultural determinants in experiencing shame and guilt”, *Self-conscious emotions: The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride*, ed. J. P. Tangney & K. W. Fischer, Guilford Press: New York, 1995, s. 465-487.

19 Ten Houten W.D., “Social dominance hierarchy and the pride-shame system”, *Journal of Political Power*, 2017, S.10, C.1, s. 94-114.

20 Silvia Federici, *Caliban ve Cadı Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*, çev. Öznur Karakaş, Otonom Yayıncılık: İstanbul, 2011.

ların hangi pozisyonda sevişebileceklerini, hangi günler sevişileceğini bildiren bir cinsellik ilmihali hazırlar ve cinselliğe yeni bir önem atfeder. Böylece kadınlar ve cinsellik, utanç nesnesi haline getirilmiştir. Ortaçağ boyunca kadınlar hapsedilerek, yakılarak zapturapt altına alınmaya çalışılırlar; yüzyıllar boyunca erkeklerden belirgin olarak farklı giysilerin içine hapsedilirler ve böylece arzu nesnesi olan kadın bedeni gözden uzak tutulmaya çalışılır.²¹ Ortaçağın şiddetle, işkenceyle, ölümle tımar edilen bedenlerini düzenlemeyi yeniçağ da bırakmaz ama bu sefer akli bedenden ayırır; tamahkârlık, ihtiyat, sorumluluk duygusu ve kendine hâkim olma gibi 'aklın güçleri'ne karşın uçarılık, atıllık, kişinin yaşam enerjisinin israf edilmesi gibi 'bedenin aşağılık içgüdüleri'ni, yani Caliban'ı anlatır Shakespeare'den Hobbes'a ve Descartes'a uzanan yolda erk-ek tımar ediciler... Bu anlatılarla patriyarkanın inşası ve bekâsı elbette yakından ilişkilidir. Tam da bu dönemde çatal bıçak kullanımı, masada nasıl davranılacağı, nasıl ne kadar şaka yapılacağı ya da nerede şarkı söylenebileceği gibi gündelik yaşam işlevlerini düzenleyen görgü kuralları ortaya çıkar.

1894 yılında Ahmet Midhat Efendi, *Avrupa'da Adab-ı Muaşeret yahud Alaf-ranga* kitabı ile Osmanlı'ya taşır Avrupa'nın adabını. Erenköy Kız Lisesi öğretmenlerinden Feliha Sedat, 1932 yılında *Genç Kızlara Muaşeret Usulleri* kitabında evde verilen terbiyenin üstüne Freud'un *par excellence*'ine göz kırpan cümleler buyurur:

Genç kız hafif, fakat temiz ve itinalı bir deniz kıyafetine muhtaçtır. (...) Deniz banyosuna kiminle geliyorsanız ancak onlarla bir arada bulunmalı. Umumi bir yer olan plajda münasebet tesisinin çirkin ve bayağı bir iş olduğunu kabul etmelidir. (...) Plaj ve deniz kıyafeti herkesin bildiği şeylerdir. Yalnız kadın mayosu ile genç kız mayosu arasında dekolte itibarıyla bir fark olacağı, çok açık dekolte mayoların genç kıza gitmeyeceğini artık söylemeye lüzum görmüyorum. Bunu herhangi bir taassup tesiriyle iddia ettiğimiz zannı hâsıl olmasın... Hiçbir erkeğin bulunamayacağı, yalnız kadınların girebileceği bir deniz hamamında da genç kız, dekoltesi daha az mayoyu tercih etmelidir. *Temiz ruhlu bir genç kızın benliğindeki hicap hissi, yarı beline kadar açık bir mayoyu nerede ve kimin arasında olursa olsun kullanmaktan kendini men'eder.*²²

21 Ancak diyalektik bir bakış açısıyla bir yandan da örtünün kendisi arzu uyandıran hale dönüşmez mi? Arzu uyandıracak halde bedeni sergilemek çok ayıptır, günahdır, hiç utanmıyor musun bunu giymeye ile başlayan cümleler bugün bile bu yazıyı okuyan kadınların içinde yankılanmaya başlamadı mı?

22 Feliha Sedat, *Genç Kızlara Muaşeret Usulleri*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi: İstanbul, 1932, s. 112.

Feliha Sedat, muaşeret usullerini anlatırken farkında mıdır bilmeyiz ama temiz genç kızlara yaraşan *hicap* hissinin kişinin kendisini uygunsuz davranışlardan nasıl da menetmesine yol açtığını açıkça beyan eder. Hicap hissi özdenetimi sağlamada etkili bir araçtır. Böylelikle utancın bir başka niteliğini de bize fark ettirir; utanç özdeşünümsel bir şekilde oluşur, yani eskilerin deyimi ile kendimiz üzerine tefekkür ettiğimizde yaptığımızın edebe, adaba uygun olup olmadığını denetleyen bir yargı eşliğinde utanırız.

V. Erkeğin Bakışı, Kadının Utancı

Psikanalizin başlangıç öykülerinden olan Oidipus babasını öldürüp annesinden çocuklar peydahladığının farkına vardığında yani hakikati anladığında, gözlerine mil çekerek kendini kör eder. Freud, Oidipus'u babaya duyulan haset ile babanın katli ve anneye duyulan arzu ile ensest eksenlerinde tanımlar ama neden kendini kör eder Oidipus? Psikanalist Benjamin Killborne ise Oidipus'u annesi babası tarafından görülmemenin acısı ile yoğurulan bir büyüme öyküsü, kimlik karmaşası, utanç, insanın ıstırapı ve çaresizliği ile ilgili bir öykü olarak yorumlamaktadır.²³ Ancak belki de kör olmak, ötekilerin bakışlarından kaçmanın tek gerçek çözümüdür.

Sartre'ın utanç konusundaki görüşleri psikanalitik bakışı, özellikle Lacan'ı ve onu izleyenlerin utancı kavramsallaştırmasını etkiler. Sartre ilişkisellikten ve bu ilişkisellik içindeki öz değerlendirmeden söz eder. Kapı deliğinden birilerini gözetlerken bir başkasının "bakışlarına" yakalanan birinin utancını ele alır *Varlık ve Hiçlik* kitabında: "Utanç, başkası karşısında kendinden utançtır, bu iki yapı ayrılmazdır" derken iki değerli noktanın altını çizer: Öncelikle utanç, kendi oluş halimize dair bir şeydir, "olduğumuzdan" utanç duyarız.²⁴ İkincil olarak ise öznenin utancını kendiyle ilişkili olan yerden çıkararak kişilerarası alana taşır; utanç, birisine yakalanmanın utancıdır ve "görölmekle" ilişkilidir.²⁵

Öteki karşısında kendimizden utandığımızı söyleyen Sartre'a göre ancak

23 Benjamin Kilborne, *Utanç ve Haset Görünüm Kaygısı ve Kemgöz*, çev. Burçak Erdal, ed. Sibel Mercan, Bilgi Yayınları Psike İstanbul Psikanaliz Kitaplığı Şimdi ve Burada -IV: İstanbul, 2014, s. 86-87.

24 Suçluluk ise tekil davranışların sonucunda hissettiğimiz nispeten iyi huylu bir duygudur ve ruhsal açıdan süpergoyla ilişkilidir; değerler, ahlak, din gibi kökenini, kendi ideal egomuz kadar ebeveynden de alan bir yapının ürünüdür. Suçluluk, bedeli ödenen, cezası çekilen ve insana utançtan yerin dibine girme hissi kadar yıkıcı şeyler yaşatmayan bir duygulanımdır.

25 Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları: İstanbul, 2009, s. 307-320.

başka bir öznenin nesnesi olduğumuzda özne oluruz. Utanç, bir özne olarak yalnızca kendimiz için değil, başkası için varlık olduğumuzu anlamının kaçınılmaz deneyimidir. Bernard Penot'nun aktarımıyla Freud da özne olmanın kendi dışına yerleşmeyle mümkün olduğunu düşünmektedir.²⁶ Lacan, özne konusunda Sartre'dan etkilenir, ötekiliği iki kavramla bize sunar: Büyük Öteki (Le grand Autre, L'Autre) ve nesne küçük a (objet petite a). Büyük Öteki, sembolik, sosyal işleyişi düzenleyen ve düşüncelerimizi ve eylemlerimizi yapılandıran ritüelleri ve kuralları (örneğin, hukuk, din, eğitim, tıp) içeren alandır. Nesne küçük a ise paradoksal bir kavramdır, çünkü a nesnesi dünyadaki herhangi bir nesne değildir; aksine olumsuzluktur, ötekinde arayıp da bulamadığımız, aramaya devam ettiğimiz, bin acılı hazların kaynağıdır.²⁷ Biz dönelim Büyük Öteki'ye... Foucault, Panoptikon'da sürekli gözetlenme hissinin getirdiği özdenetimden, sansürden söz eder, ötekinin içimize oturmuş hali tarafından sürekli gözetlendiğimizi düşündüğümüz bir evrende kendimize dair fantezilerimizle ötekinin bakışları, ötekinin arzusu ile kendi arzularımız arasındaki milimetrik dengeyi sağlamak kadınlar için pek zordur.

Psikanalist John Steiner, utançla başa çıkabilmek için hastaların iç dünyalarına çekildikleri bir "ruhsal inzivaya" sığındıklarından söz etmektedir. İnziva utancın üstünü kapatan, diğer insanlardan kaçmamızı sağlayan bir örtüdür.²⁸ Hem Ön-Hint-Avrupa dillerinde hem de Hami-Sami dillerinde utanç (skem-kem /Hijab) örtü/örtünmek kelimesinden türemiştir. Evlerin perdesi ve kadınların örtüsü utancı gizleyen kumaşlardır. Eğer utancı örtmek için örtülerden söz ediyorsak, bir yandan da bakıştan söz ediyoruz demektir. Erk-eklerin bakışı insanların topluluk halinde yaşamalarını, kültürü ve dolayısıyla da kamusal ilişkileri nasıl düzenler? Mahrem olan nedir? Mahremi kim, ne kadar görebilir? Feminist psikanalist Monique Cournut-Janin, kadınlıkla kadınsı arasında ayrım yapar: kadınlık ötekine gösterilen ve dolayısıyla ötekinin gözünde, bakışında şekillenen bir boyuttayken, kadınsı cinsel duyarlı bölgelerle bağlantılıdır.²⁹ Ötekinin

26 Bernard Penot, *Freudyan Özne Tutkusu Dürtüsellik ve Anlamlılık arasında*, çev. Perge Akgün, Bağlam Yayınları Düş Düşün Dizisi: İstanbul, 2001.

27 Parman (2002) nesne küçük a'nın "bilinçdışının yapısında bir delik" olduğunu söyler. Arzu ettiğimiz, ötekinde bulmayı beklediğimiz, yitirdiğimiz, zevkle, hazla ilişkili hep eksik kalacak ve hep peşinden koştuğumuz küçücük bir eksik – ama bu bir başka zamanın, bir başka yazının konusu. Talat Parman, "Jacques Lacan'da dürtü kuramı ve nesne küçük a", *Psikanaliz Yazıları*, S. 4, 2002, s. 47-56.

28 John Steiner, "Görme ve görülme: klinik ortamda utanç", *Uluslararası Psikanaliz Yılığ 2016-Ölüm Dürtüsü*. 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 2016, s. 61-76.

29 Monique Cournut-Janin, *Kadınsı ve Kadınlık*, Bağlam Yayınları: İstanbul, 2012, s. 120-127.

gözünde şekillenen bir olgu olarak kadınlık, bakıştan maluldür. Kadın dediğin ne giyecek, nasıl görünecek, bedenini nasıl taşıyacak, nasıl adım atacak buyuran eril zihin her daim ‘dikiz’ halinde kadınlara bakıp durur.

Utanç içindeki kadınlarsa kimsenin gözüne görünmek istemez. Belki bunun en canlı örneklerinden biri 2022 yılı Şubat’ında Esra Erol’un ekranda görünmek istemeyen gencecik bir kadına verdiği ahlak dersi! On sekiz yaşındaki bir genç kadın komşusu olan bir erkekle birlikte, erkek evlidir ve kendisinden oldukça büyüktür, bu genel ahlaki duruma Esra Erol el atar. Ailesi genç kadının eve dönmesini istemektedir, kadın stüdyoya çağrılır, kendisi de evine ‘dönmek’ isteyerek stüdyoya gelen kadın kamera önüne çıkmak istememektedir. Kameralar onu çekmeye başlayınca çılglık atmaya, yüzünü saklamaya başlar. Ancak Medya Ombudsmanı Faruk Bildirici’nin ifadesiyle “insan ilişkileri üzerine ahkâm kesen” Esra Erol bunca çaba harcadığı bir olayı ekranlarda sergilemeden “çözmek” istememektedir ve bağırmağa başlar genç kadına: “Çekmeyin şunu. Aynı isyanı bedenini korumak için de göster! Kendine bunu mu layık görüyorsun? Bu tepkileri size zarar veren insanlara kullanın. SİZİ KORUMAYA ÇALIŞAN İNSANLARA DEĞİL! Bu kadar olmaz ya. Cinnet geçireceğim ya!” Esra Erol ve benzeri birçok popüler ‘kadın!’ programının başrol(!) sunucuları sık sık çeşitli şekillerde şiddete maruz kalan kadınları kendi kabahatleri(!) üzerinden yargılayarak, kınayarak, tabiri yerindeyse seyircinin bakışları önünde onları rezil ederek korumaktadır(!) ve öteki kadınlara da ayaklarını denk almazlarsa ne duruma düşeceklerine dair hadlerini bilmelerini işaret etmektedir. Utanç hisseden bir kadının ifşa edilmesi diğer kadınların da ayaklarını denk almaları yönünde bir uyarı olarak –tam da burada Bourdieu’ye dönersek– *sembolik şiddet* içermektedir ve eril tahakkümün utançla nasıl inşa edildiğini anlamaya çalışırken –kınayan, ayıplayan– bakışların önemini anımsatır.

Eril bakış kavramını geliştiren feminist sinema kuramcısı Laura Mulvey, Umut Tümay Arslan’ın deyişiyle ‘patriyarkal bilinçdışının işleyişini tanımaya imkân vereceği düşüncesiyle psikanalizi politik bir silah olarak kullanmayı’ önermektedir.³⁰ Umut Tümay Arslan *Feminist Bellek* için kaleme aldığı Eril Bakış maddesine; “... kadınlarla erkekler arasında duygusal, düşünsel ve maddi düzlemlerde eşitsizliği kuran ve ayakta tutan bir bakış biçimini anlatır. Bu bakış biçimi kadınları görsel ve duygusal olarak heteroseksüel

30 Umut Tümay Arslan, “Eril Bakış”, *Feminist Bellek*, <https://feministbellek.org/eril-bakis/> (Erişim Tarihi: 1.4.2023).

erkek arzusunun bir nesnesi olarak konumlandırırken, kadınların duygularını, düşüncelerini, zevklerini, eril bakış tarafından onaylanmaktan daha az önemli, hatta çoğu zaman önemsiz hale getirir; kadınların kendilerini değersiz hissetmelerine neden olan onay arayışını sürekli kılacak rızayı örgütler” diyerek başlamaktadır.

Freud, görme arzusu, görme merakı dediği skopofiliyi tanımlarken günümüz insanının neredeyse uyanık olduğu her anı bir ekran karşısında geçireceğini aklına getirmemiştir sanırım. Görsel medyanın insanların zihnini, yaşamını nasıl şekillendirdiği üzerine düşünürken; etkin ve iktidar sahibi erkeklerin görsel keyiflerini merkeze koyarak üretilen film ve dizilerin kadınlara nasıl olurlarsa arzu uyandıran bakışları üzerlerinde toplayacakları ve neler yaparlarsa ‘rezil olacakları’ tekrar tekrar anlattığını hatırlayabiliriz. Yeşilçam’dan güncel Türkiye dizilerine uzanan haz yolculuğunda eril bakış, meydanı sadece görmek istediği ‘kadın’ bedenleri ile donatmamakta, aynı zamanda söz dinleyen, oturmasını kalkmasını bilen, itaatkâr, erkeğine bağlı ve hizmette kusur etmeyen, ‘namuslu’ kadınları öne çıkarıp, bu söyleme itaat etmeyen kadınları şeytanlaştırıp sefaletle düşürerek ‘makbul’ kadını şekillendirmeye çalışmaktadır. Son dönem Türk dizilerinde *Bir Başkadır* ile başlayıp *Ömer*’le devam eden, *Kızılılık Şerbeti* ile taçlanan yeni bir dizi anlatıcılığı “makbul olmaya çalışan kadınların” utanç ile muhasebesine bol bol yer vermektedir. *Bir Başkadır*’da utançla susan, susturulan ve deliren kadınlar konuşmaya başlamakta, *Ömer*’de annesinin sık sık “Tüm mahalleye bizi rezil ettin!” dediği kadının erdemli halleri göz önüne serilmekte yani heteropatriyarkal hazzın gözüne tabiri yerindeyse limon sıkılmaktadır. Bu yazı yazıldığı sırada gösterimde olan RTÜK tarafından cezalandırılması ile izleyici kitlesini çoğaltan hatta 18.03.2023 tarihinde Habertürk sitesinde yer alan habere göre *Zirvenin Adı Kızılılık Şerbeti* olan dizide ise kendi ayakları üzerinde duran kentli ‘modern’ kadınlarla muhafazakâr erkekler, aileler arasındaki yamuk ilişkilerin tahakküm ve direniş mekanizmaları ele alınıyor. Dizide sık sık “Hiç mi utanma arlanma kalmadı, edep, insan hicap duyar, rezil oldum, rezil ettin” cümlelerini duymak mümkün.

Zehra Çelenk “Kızılılık Şerbeti Övüyoruz: Huzurunuz Bozulsun!” başlığıyla başlıyor nefis yazısına: “Kadın alttan alsa olmuyor, üste çıksa hazmedilemiyor, tevazu gösterse tepesine çıkılıyor, artık sabır gösteremeyip isyan ettiği anda da mağdurken şirret, cadı ilan ediliyor. Üstelik bu, karşısındaki erkeğin devasa defolarına rağmen yapılıyor. Sesini çıkarmadan sessizce ağlayıp sabreden, ‘kan

kusup kızılılık şerbeti içtim' diyen kadın makbul sayılıyor."³¹ Çelenk, kalbinde bir ilkyardım çantasıyla dolaşan kadınlardan gına geldiğini bildirerek yazıyı sonlandırıyor. Netflix gibi platformlardaki dizilerin –her ne kadar erkeklerin göz zevkine uygun bedenleri seyirlik olarak sunsalar da– cinsiyet kimliği ve cinsel yönelim çeşitliliğini dünyanın zihnine yaydığını, homofobi ve trans-fobinin azalmasına yol açtığını biliyoruz. İsyan eden kadınları edepsizlikle, utanmazlıkla suçlayan ve susmasını buyuran hâkim ideolojinin kırılmasına da yeni Türkiye dizileri aracılık edecek mi, göreceğiz.

VI. Kadın Bedeninin Utançla İmtihanı

Küçük kızın dişilik rolünü isteksizce kabullenişinin, normal şartlarda yalnızca babasının ayartıcı tutumlarından değil, –şaşırtıcı bir biçimde– küçük oğlan çocuklarının aşağılayıcı tutumlarından da kuvvetle destek gördüğüne inanıyorum.³²

Psikanalist Elda Abreveya (2013) kadınlığın gelişiminde Oidipal dönemden itibaren kadınlık maskesi olarak nitelendirilen –kadının dışarıya gösterdiği, sergilediği bedenine ilişkin yüzeysel özelliklere, yani kıyafeti, saç, makyajı– özellikleri, kendi annesi kadar kendi yaşıtı kız arkadaşlarından da öğrendiği kadınlığa ilişkin bir sosyalleşme döneminden söz eder.³³ Yani okula, eğitime ve sosyal yaşama karışmaya başlayan kız çocuğu kadınlığı diğer kadınlarda gördükleri ile inşa eder ve bu da gözle görünen birtakım özelliklerin benimsenmesi ile olur. Bu aşamada kadınlar diğer kadınlardan neler öğrenir? Kadınlar, beden pratiklerine dair etraflarındaki kadınlardan neler öğrenir?

Bu konu hakkında düşünmeye biyolojik olarak XX genetik koduna sahip bir kadın bedeninin aylık âdet kanamaları ile başlayabiliriz. Çok eski zamanlardan bu yana âdet kanı sıklıkla kirli, pis, iğrenç olarak nitelendirilmektedir. Âdet görmeye başlamak (menarş) bir yandan da biyolojik olarak doğurganlığın bir işareti olarak görülür ve bazı kültürlerde ise çocukluktan cinsel olarak aktif

31 Zehra Çelenk, "Kızılılık Şerbeti Övüyoruz Huzurunuz Bozulsun", *Gazete Duvar*, 30.03.2023, <https://www.gazeteduvar.com.tr/kizilcik-serbeti-ovuyoruz-huzurunuz-bozulsun-makale-1610748> (Erişim Tarihi: 1.4.2023).

32 Edith Jacobson, *Kendilik ve Nesne Dünyası*, çev. Selim Yazgan, Metis Yayınları Ötekini Dinlemek: İstanbul, 2004, s. 69.

33 Elda Abreveya, *Kadınlığın Uzun ve Dolambaçlı Yolu*, Bağlam Yayınları, Düş Düşün Dizisi: İstanbul, 2013, s. 164-166.

olabilecek bir konuma geçişi de temsil eden bir işaret olarak değer görür. Birçok kültürde âdet görmeye başlayan kadınlara bunu saklamaları ve bu konuda susmaları söylenir. Bu nedenle âdet kanının ötekiler tarafından görülmesi kadınlar için sıklıkla utanç verici bir durum olarak deneyimlenir. Simone de Beauvoir'ın *Bir Genç Kızın Anıları*'nda yer alan kendi büyüme öyküsüne kulak verelim.

Temmuz ortalarında, sıcakların boğucu, bunaltıcı bir yoğunlukla toplandığı günlerde arkadaşlarımdan birinde kalıyorduk. Bir sabah dehşet içinde uyandım. Geceliğimi kirletmişim. Hemen kalktım, yıkadım; giyindim. Çamaşırlarımı yeniden pisledim. Madeleine'in üstü kapalı kehanetleri çoktan aklımdan çıkmıştı. Ne gibi belalı bir hastalığa tutuldum acaba diye düşünüyordum. Endişeli ve biraz da suçluluk duygusuyla kıvranarak, utana sıkıla anneme açtım durumu. Annem "Artık büyük kız" olduğumu söyledi ve beni son derece rahatsız bir biçimde sarıp sarmaladı. Bu başıma gelenlerde benim bir suçum olmadığını anlayanca bayağı rahatladım. Hatta, kendime yönelik bütün önemli olaylarda olduğu gibi, bu kez de belirli bir gurur duydum. Annem, bunu fısıl fısıl arkadaşlarına anlatırken pek aldırmadım. Ama o akşam, Rennes sokağındaki evimize döndüğümüzde, babam da alaylı alaylı takılmaz mı bana, utancımdan yerin dibine geçesim geldi. Kadın kısmının, bu yüzkarası gizi, erkeklerden sakladıklarını sanırdım. Babamın, beni hep tinsel bir varlık gözüyle gördüğüne inanırdım. Böyle birdenbire, beni sadece basit bir organizma olarak görmesinden dehşete kapılmışım. Bir daha babamın yüzüne bakamam diye düşünüyordum.³⁴

Kişisel olan politiktir şiarı ile yola çıkan feminist araştırma yöntemleri birçok kişinin tek bir kutucukta toplanmasına, bölünmesine, çarpılmasına, ortalanmasına yani hesaplanmasına değil biricik olanın bilindik sesine kulak vermenin kıymetini gözetiyor. Jackson ve Formagge, 2013 tarihli araştırmalarında genç kadınlarla ilk âdet görmeye başladıkları dönem hakkında derinlemesine görüşmeler yapmışlardır ve katılımcılardan biri âdet görmeye başladıktan sonra beyaz giymeyi bıraktığını anlatmıştır.³⁵ Bir diğeri pet ya da tamponlarla erkek çocukları dalga geçtiği için onları nasıl saklamaya çalıştığından

34 Simone de Beauvoir. *Bir Genç Kızın Anıları*, 6. Basım, çev. Seçkin Selvi, Payel Yayınları: İstanbul, 2017, s. 174-175.

35 Jackson TE, Falmagne JR. "Women wearing white: Discourses of menstruation and the experience of menarche", *Feminism & Psychology*, S.23, C.3, 2013, s. 379-398.

söz etmektedir. Ortaokulda, lisede kız çocuklarının çantalarını karıştıran zalim ve alaycı erkek çocuklarının petleri, tamponları herkese ifşa edip kızları utandırmaktan büyük keyif almaları hangimize yabancı? Pet ve tampon reklamlarında da sık sık hijyenden söz edilir, dışarıdan hiç fark edilmemesi, çok emici olması nedeniyle rahatlıkla beyaz pantolonların giyilebileceği sergilenir. Böylelikle petler, tamponlar menstrüasyonun ötekilerin bakışları ile fark edilmesini engellediklerini söyleyerek bu utanılması gereken durumun altını çizerler.

Kadın bedeninin gelişmekte olduğunu gösteren diğer işaretler de menstrüasyonla benzer bir duygu politikası ile kadın bedeninin denetimini sağlamaktadır. Li ve Braun, 19-35 yaş arasında genç kadınlarla pubik kıllar ve onların yok edilmesi üzerine görüştiklerinde, pubik kılların mahrem alanının başlangıcına işaret ettiği, kirli ve kötü oldukları, bikiniden dışarı taşmalarının utanç verici olduğuna dair yaygın söylemlerle karşılaşmışlardır.³⁶ Kendi kadınlık deneyimi-me döndüğümde de bırakın 'bikini' bölgesini bacağımda, kolumda, yüzümde olan kılların fark edilmesini ve hayatımın farklı yaş dönümlerinde etraftaki yakın erkeklerin, "kaşların çıkmış", "bıyıkların çıkmış", "bacağımda uzun bir kıl var" gibi "şefkatli, yakın, uyarıcı!" ifadelerinin beni nasıl utandırdığını net bir şekilde hatırlıyorum. Hatta şimdilerde bile tüm feminist bilincime rağmen (!) bacağımdaki belli belirsiz tek bir tüyün bile hemen örtbas edilmesi gerektiğini bildiren bir iç sesim neyin üstünü ve neden örtmeye çalışıyor acaba? Aşamadım gitti bu kıl tüy meselesini diye düşünmekse ayrı bir eksikliğime delalet ederek başka bir yerden başımı öne eğdiriyor.

Memelerin büyümesi ise her daim göz önünde olması nedeniyle daha da zorlu bir konu. Çocuk bedeninin girintili olan haline karşın çıkıntılarla bir kadın bedenine sahip olmak... Artık 'genç kız' olduğunuzu cümle âleme ilan eden, koşarken, oynarken etrafınızdakilerin gözünün takıldığı, küçük olmasının ayrı büyük olmasının ayrı dert olduğu memeler. O memeleri saklamak, kambur durmak, memelerin uçlarını da kamufle edecek bir sütyen takmak ama takılan sütyenin belli olmasından da ayrı utanmakla dolu bir dönem olarak deneyimleniyor büyümekte olan çocuklar tarafından. Yine sevgili Simone de Beauvoir'ın ilk gençliğimde okuduğum zaman çokça tanıdık gelen cümlelerine kulak verdiğimizde, utancın büyümekte olan kadınlara mahsus şekilde bedeni kontrol etme aracı olarak nasıl şekillenmeye başladığını duyabiliriz.

36 Li A.Y., Braun V., "Pubic hair and its removal: A practice beyond the personal", *Feminism & Psychology*, S.27, C.3, 2017.

O yaşlardayken, uygunsuz sözünün bende uyandırdığı çağrışım, bedenimizin ‘dışkı’ atmak gibi işlevlerine bağlı kalıyordu. Daha sonraları, sadece bu gibi “işlevlerin değil, bedenimizin tümüyle iğrenç ve utanç verici olduğunu öğrendim. Bu yüzden de vücudun sakınılması, saklanması gerekliydi, insanın çamaşırları veya çok sınırlı bazı yerleri dışında çıplak etini göstermesi uygunsuzluğun ta kendisiydi. Giyim kuşamdaki bazı ayrıntılarla, belirli bazı davranışlar da göstermecilik denilen türdeki uygunsuzluktu. Bu alandaki kısıtlamalar özellikle kadınlara uygulanan yasaklar çerçevesine giriyordu. Gerçek bir ‘hanımefendi’nin, göğüslerini fazla açmaması, kısa etek giymemesi, saçlarını boyatmaması ya da kıvırtmaması, yüzünü gözünü boyamaması gerekirdi.³⁷

Kadın bedeni ve utanç üstüne yazacaklarımız, düşüneceklerimiz bitmez. Ancak kadın bedeninin her halinin utanç verici şekilde görülmesi sanki erinliğe geçiş aşamasında başlayıp ömür boyu devam ediyor. Kadın bedeninin giysilerle ne kadar örtüldüğü ayrı bir dert. Çıplak kadın bedeni ise en yakın ya da nam-ı diğer mahrem ilişkilerde her daim zorlu bir mevzu. Mesela selülitler, birçok tıp kitabında ismi şöylesine bir geçer, yaygınlığını araştıran çok az sayıda araştırma vardır ancak bu konu tedavisi hakkında yazılan makalelere göz atsanız hep aynı ibare ile karşılaşsınız: “Erinlik (puberte) sonrası dönemde kadınlarda yaygın olarak görülen...” Hemen her yetişkin kadında, östrojen etkisiyle ortaya çıkan selülitler ne zamandan bu yana utanç verici diye düşünürsek tarihi hiç de eski değil. Rubens’in resimlerinden hatırlayabileceğiniz gibi 17. yüzyılda selülitler tombul ve güzel kadınların derilerinin makbul bir parçası. 1873’te Émile Littré and Charles-Philippe Robin adında iki Fransız doktor yayımladıkları tıp sözlüğünde ilk defa selülitten söz ediyorlar. 1933 yılında Fransa’da *Votre Beauté* magazin dergisi kadınların inatçı sorunu selülitlerden söz ediyor, ancak 20. yüzyılda İngilizce yayın dünyasına ilk defa –sıkı durun, *Vogue* dergisi ile– 1968 yılında giriyor.³⁸ O zamandan bu yana selülitler tüm kadınların utanmaları gereken bir mevzu olarak hayatımızda ve işin ticari boyutlarına kremlere, makinelere, ünlülerin selülitlerini yakalamak için mesai yapan magazin muhabirlerine hiç değinmeden geçeceğim. Ancak kadın bedeninin olağan görünümünü yapmadığı egzersizler, içtiği kahveler, yediği ‘sağlıksız’ yiyeceklerle bağlanarak sürekli kendi bedeninden utandırılan kadınlara ne iyi gelir?

37 Agy. s. 142.

38 Miller K, “*Cellulite Isn’t Real. This Is How It Was Invented*”, 2018: <https://www.refinery29.com/en-us/what-is-cellulite-definition-fat-shaming-history> (Erişim Tarihi: 2.1.2022).

Bonnie Mann, kadınların duyduğu utancı daimî utanç ve boğucu utanç (ubiquitous shame/unbounded shame) olarak ikiye ayırıyor. Kadınların sadece kadın oldukları için sürekli hissettikleri utanç durumunu daimî utanç olarak isimlendiriyor.³⁹ Dilimizde de “kız gibi”, “karı gibi” gibi ifadelerle kadınların eksik, “aşağılık durumlarının” altı çiziliyor. Boğucu utancı ise sıklıkla içinden çıkılmaz bir durumla eşleşen ağır, yoğun, intihar düşünceleri ile giden amansız, kurtuluş olmayan, tehlikeli bir durum olarak tanımlıyor Mann ve örnek olarak Amanda Todd’dan söz ediyor. Ben size bu olayı bir psikiyatrist olarak daha ayrıntılı anlatmak istiyorum: On iki yaşındaki Amanda bir grup arkadaşı ile web cam kullanarak eğlenmekte, yeni insanlarla tanışmak istemektedir, bu sırada kendi yaşında olduğunu söyleyen birisine memelerini gösterir. Aydın Çoban’da o anı kaçırmaz, ekran görüntüsü alır. 43 yaşındadır, böyle anların fotoğrafını kaçırmamak ve bunu öteki erkeklere göstererek erkeklik gururunu beslemek hoşuna gitmektedir Aydın Çoban’ın, böyle yapan birçok başka erkek gibi. Bir yıl sonra, Amanda’nın nasıl olduğunu anlamadığı bir şekilde Çoban ona internetten ulaşır; okulunu, adresini, arkadaşlarını bilmektedir ve daha fazla ‘göstermesini’ istemektedir. Fotoğraflarını ailesine, arkadaşlarına yaymakla tehdit eder ve bir yılbaşı arifesinde gece 4’te polis Amanda’nın oturduğu evin kapısını çalar: Çocuk bedeninin, yeni gelişmekte olan memelerinin fotoğrafları internete, çocuk porno sitelerine yayılmıştır. O andan sonra Amanda’nın anksiyetesi, deppesyonu⁴⁰ ve panik atağı ortaya çıkar, alkol ve madde kullanmaya başlar, okulunu değiştirir. Bir yıl sonra adam Amanda’yı yine tehdit eder ve Amanda’nın ‘memişlerinin’ fotoğrafını kapak fotoğrafı olarak kullandığı bir facebook hesabı açmıştır ve yeni okuldaki arkadaşlarını eklemiştir.⁴¹ Amanda her gece ağlar, kendi ifadesiyle bir kez daha tüm arkadaşlarını ve ‘saygınlığını’ kaybetmiştir, kimse ondan hoşlanmamaktadır, isim takarlar, kınarlar, yargırlar. “Ben bu fotoğrafı hiçbir zaman geri alamayacağım, hep bir yerlerde var olacak” demektedir, kendini kesmeye başlar, öğle araları arkadaşsız, yalnız yemektedir yemeklerini. Başka bir okula geçer. Orada da yemekte, kütüphanede yalnız takılmaktadır. Bu sırada eskiden tanıdığı bir erkek arkadaşı ile yazışmaya başlar, bu çocuk kız arkadaşının tatilde olduğu zaman Amanda’yı çağırır. Amanda onun kendisinden hoşlandığını düşünmektedir ve birlikte

39 Bonnie Mann, “Femininity, Shame, and Redemption”, *Hypatia*, S. 33, 2018, s. 402-417.

40 Çektiği videoda depresyon yerine “deppesyon” yazacak kadar küçüktür henüz Amanda.

41 Amanda’nın memelerinden “memiş” diye söz eder Aydın Çoban.

takılırlar. Bir hafta sonra okuldayken dışarı çıkmasını söyleyen bir mesaj alır. Bu oğlanın kız arkadaşı yanında içlerinde oğlanın da olduğu 15 kadar kişi varken, okul bahçesinde 50 kadar diğer çocuğun önünde Amanda'yı itip kakmaya başlar ve kimsenin ondan hoşlanmadığını söyleyerek bağır-maktadır. Bu sırada bir oğlan bağırır, "zimbala onu!" ve kız Amanda'yı devirir ve yumruklamaya başlar. Çocuklar durumu izler ama kimse onun yanına gelmez, yerde tek başına yatıyordur. Öğretmenler koşar yanına ama Amanda kaçır bir yere saklanır, babası onu bulur ve eve götürür. Evde çamaşır suyu içerek intihar girişiminde bulunur, "çamaşır suyu beni içeriden öldürüyordu ve gerçekten ölmek istiyordum" demektedir. Midesi yıkanır, eve döndüğünde Facebook'ta onu yumruklayan kızın yazdıklarını okur, "o bunu hak etti, keşke ölse, saçlarındaki çamuru yıkadın mı?" Ancak kimsenin umurunda değildir; annesi ile başka bir şehre taşınırlar. Bu okulda da altı ay sonra diğer çocuklar çamaşır suyu fotoğrafları paylaşır onu etiketler ve farklı bir marka çamaşır suyu denemesini önerirler. Yani Amanda'nın peşini ne Adnan Çoban ne de öteki çocuklar bırakır. 7 Eylül 2012'de Amanda bir video çeker, küçük defter sayfalarından hazırladığı kartlara kendi hikâyesini yazar, hiç konuşmadan bu kartlarla 'sessizce' anlatır hikâyesini. Altı hafta sonra intihar eder ve yaşamını yitirir.

Elbette Amanda Todd'dan çok Aydın Çoban'dan söz etmek gerekiyor bu dünyada ama Amanda'nın öyküsü ne yazık ki sadece maruz kaldığı kötücüllükle ilişkili değil. Aslında bu kötücüllüğü cinsiyetlenmiş yaşantımızla birlikte düşünmek gerekiyor. Sizce on iki yaşındaki bir erkek çocuğun memelerini çıplak görseydik ne olurdu? Ya da daha da ileri gidelim on iki yaşındaki bir erkek çocuğun penisini diğer çocuklar görse, bu onun ömür boyu, geçit vermeyecek derecede ağır bir utanç duygusu ile boğulmasına yol açar mı? Açar mıydı? "Aptal sürtük" derler miydi okuldaki diğer çocuklar arkasından? Muhtemelen kızların pek çoğu bu konuda konuşamazdı bile. Erkekliğin şanından deyip unutulur muydu, unutulur mu acaba bir süre sonra? Elbette birçok pedofilin erkek çocuklarını hedef aldıklarını da biliyoruz ve orada da bitmeyen bir utanç söz konusu. Ancak o utanca bile baktığımızda cinsel şiddete maruz kalan yetişkin erkeklerin kendilerini "kadın gibi güçsüz" hissettikleri için de çok utandıklarını görüyoruz. Güçsüz olmak kadın olmak ve daimî bir utanç varken altı üstü bir çift memenin görülmesi ile o her daim olan utanç durumunu yok edici, boğucu bir utanca kolayca dönüştürebiliyor. Ancak Amanda'nın videosunun en ilgi çekici tarafı belki bunları sese değil de yazıya dökmesi, içini yok etmek

isteyen bir çocuğun, içini çamaşır suları ile temizlemek, ortadan kaldırmak isteyen bir çocuğun sessiz çığlığını duyuyoruz hazırladığı videoda.

VII. Bir Kadın Olarak Sus!*

... siz öyle bir söz söylediniz ki ben asıl o zaman mahcup oldum ve yerin dibine girdim.

Aylin Nazlıaka 'vajina' deyince Bülent Arıncı, 12 Aralık 2012

Schipper, Âdem ve Havva'ya dair bir Cava hikâyesinden söz eder; balaylarında melekler Âdem'e Havva'yı gerçekten sevip sevmediğini sorarlar. Âdem itiraf eder; evet seviyordur. Havva ise aynı soruya daha ketum bir şekilde yanıt verir: "Kalbimin derinliklerinde kocamı seviyorum fakat görünüşte aşktan söz etmem."⁴² Ve böylece rolleri belirlenir; erkek sevebilen, kadınsa sevse bile bundan söz etmeyendir. Neden sevdiğini bile söyleyemez Havva?

Feminist psikologlar Carol Gilligan ve Naomi Snider, patriyarkanın varlığını nasıl koruduğuna, sürdürdüğüne bakarken onurlu bir erkek ve iyi bir kadın olmak için neyin gerektiğini yapılandıran, kültürel olarak kutsayan ve sosyal olarak zorlayan belirleyicilerin utançla nasıl yapılandığına bakmışlardır.⁴³ Ata-erki erkekleri utanç duyacak bir konumda olmamak için duygularından, duygulanmaktan uzak durmaya, kadınları utanç duydukları konularda susmaya, sessizliğe ve görülmez kılacak bir karanlığa gömülmeye itmektedir. İkili cinsiyet rejiminin dışında kalanları da tıpkı kadınlara yaptığı gibi 'örtülere gizleyerek' görünmez kılan tahakküm pratikleri sırtlarını utanca dayamaktadır. Kadınların bedenleri ve cinsel yaşamları hakkında konuşmalarını engelleyen mahremiyet örtüsünü kim örtmüştür, neden örtülmüştür ve ne işe yaramaktadır bu? Tam da burada 'vicdanın sesi' Bülent Arıncı'ya bir kere daha kulak verelim:

Ahlaken bir geriye gidiş var. Hayâ meselesi çok önemlidir. Hayâ yani utanma duygusu. Hadis-i şerif öyle diyor. Hayâ güzeldir, kadında olsa daha güzeldir. Hayâ yalnız kadın için değil, erkek için bütün mahlukat için de önemlidir. Nerede öyle yüzüne baktığımız zaman, yüzü hafifçe kızarabilecek, boynunu öne eğecek, gözünü bizden kaçırabilecek iffet sembolü hayâ sembolü kızlarımız? Hamdolsun

42 Mineke Schipper, *Adem ile Havva Her Yerde*, çev. Arlet İncidüzen, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2012, s. 151.

43 Carol Gilligan, Naomi Snider, "The Loss of Pleasure, or Why We Are Still Talking about Oedipus", *Contemporary Psychoanalysis*, S.53, C.3, 2017, s. 173-195.

burada çok var da Allah bütün yavrularımıza buna bağışlasın. Çünkü hadis öyle diyor. Utanmıyorsan ne istiyorsan yap. Ne istiyorsan yapacaksın önce utanma duygusunu atacaksın. Ama atamayacağız, utanacağız arkadaşlar.⁴⁴

İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Öğretim Üyesi Fatmagül Berktaş, Arınç'ın söylemini *Bianet*'e 18 Eylül 2012'de şöyle değerlendirir:

Kafalarında bir kadın fıtratı var. Bu tamamen doğaya dayalı anlayış, ki sadece İslami anlayışta var olan bir şey değildir. Bütün ataerkil zihniyet ve pratiklerde var olan bir anlayış. Kadın doğaya, duygulara aittir ve aynı zamanda en mükemmel biçimde nedeni ve maddeyi temsil eder. Buna karşılık erkek aklı, zihni, kültürü, uygarlığı temsil eder.⁴⁵

Din tarihçisi Eliade'ın sözünü hatırlatır beyanının sonunda: “Kutsallaşma ya da yüceltme olan her yerde tahakküm gizlidir.” Berktaş'ın sözlerini utanç üzerinden düşünürsek fıtrata uymayan kadınların hissettiği duygu nedir? Bu duygu onlara nasıl aşılanır? Nasıl inşa edilir?

Son yıllardan bir dizi örneği bu minvalde hatırlayabiliriz. 2015 yılı başlarında Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın konvoyu geçerken birçok ilde protesto etme yöntemi olarak insanlar sırtını dönüyorlardı. 1 Haziran 2015'te Iğdır'da da HDP merkezi önünde birçok kadın Cumhurbaşkanı geçerken sırtlarını dönünce, 'yüzüne bakılmayan' Erdoğan, peşi sıra gittiği Erzurum'da bu kadınları hedef almıştı: “Affedersiniz edebim müsaade etmiyor tabii, sırtlarını dönerek işaret yapıyorlar. Ne anlama geldiği belli de tabii edebimiz müsaade etmez. Ya sizde zerre kadar nezaket varsa, haysiyet varsa, siyasette yer parlamentodur. Orada konuşursunuz. Meydanlarda konuşursunuz. Kalkıp da bu tür tehditlerle, bu tür affedersiniz ahlaki olmayan yöntemlerle bir yere varamazsınız.”⁴⁶ Kadınların yaptıkları eylemler –affedersiniz– ile başlayan cümleler kurdurur muhafazakâr politikacılara sık sık, elbette ahlaki değerlerdir ve utanma arlanma yoktur!

44 Hilmi Hacaloğlu, “Bülent Arınç'a ‘Kahkaha’ Tepkisi”, *Amerikanın Sesi*, 29.07.2014: <https://www.voaturkce.com/a/bulent-arinca-kahkaha-tepkisi/1967252.html> (Erişim Tarihi: 1.4.2023).

45 Yüce Yöney, “Bu Yekten Kadın Düşmanlığı”, *Bianet*, 18.09.2012: <https://m.bianet.org/cocuk/siyaset/140927-bu-yekten-kadin-dusmanligi>, (Erişim Tarihi: 1.4.2023).

46 “Erdoğan'dan Sırt Dönene Kadınlara Anlamı Belli de Edebimiz Müsaade Etmez!”, *Diken*, 1.6.2015: <https://www.diken.com.tr/erdogandan-sirt-donen-protestocu-kadinklara-anlami-belli-de-edebimiz-musaade-etmez/> (Erişim Tarihi: 1.4.2023).

Utanması gerekenin kim olduğu ülkemizin politik gündeminde epeyce tartışmalıdır. Kadınların ne yapip ne yapamayacağını sınırı parti liderleri arasında da belirlenir. 2021 yılında Meral Akşener Bingöl'ü ziyaret ederken bir kişinin sözel şiddetine, tacizine maruz kalır, 'kadın' olan parti başkanını korumak için atılan Lütfü Türkkan o kişiye hakaret eder, iter, kakar ve bu nedenle dokunulmazlığı kaldırılır. 9.11.2021'de Akşener olayı açıklarken internet haber sitesine göre ağzını bozar: "Lütfü Türkkan bir hata yaptı. Karşısındaki, Genel Başkanına hem de kadın genel başkanına, ağza alınmayacak küfürler hakaretler etmiş ahlaksız bir adam da olsa, koruma içgüdülerine sinirlerine hâkim olması gerekirdi. (...) Memleketi geziyoruz. Milletimizi dinliyor, dertlerine çözümler üretiyoruz. Zannetmeyin harlayarak, gürleyerek beni geri çekeceksiniz. Her dükkânın içinde A Haber'inize provokasyon yaptırabilirsiniz, her dükkânın kapısında porno sitesi gezenlere yavşak yavşak konuşanlara provokasyon yaptırabilirsiniz. Biz gezmeye, milletimizin sesi olmaya devam edeceğiz."⁴⁷ dedikten sonra Erdoğan'dan 16 Kasım'da yanıt gelir:⁴⁸

"Şu İyi Parti'nin başındaki kadın, bu kadın nasıl küfrediyor? Beni bağışla-yın, parlamento çatısının altında yavşaklar diyecek kadar ileri giden bir kadın. Bunda ne edep var ne adap var. Başkanı bu şekilde küfrederse, onun milletvekili ondan farklı olur mu? Çünkü üzüm üzüme baka baka kararır. Sen bir kadınsın ya, bir kadın nasıl oluyor da bu şekilde küfrediyor. Bunların suyu kaynadı ama bunların suyunu tam manasıyla kaynatmaya var mıyız? 2023'e hazır mıyız? İnşallah Haziran 2023'te bunların işini bitirelim." Ancak utanmaz, arlanmaz, edep sahibi olmayan bir kadın küfreder demiştir açıkça, ancak kendisi de 4.02.23'te Aydın'da miting yaparken "ağzını bozar": "14 Mayıs'ta bunlara öyle çakalım ki bir daha belini doğrultmasınlar."⁴⁹ Bu sefer yanıt Akşener'den yükselir: "Edep Yahu!"⁵⁰

47 "Meral Akşener Ağzını Fena Bozdu: Yavşak Yavşak Konuşup Yazanların Provokasyonu", *İnternet Haber*, 9.11.2021: <https://www.internethaber.com/meral-aksener-agzini-fena-bozdu-yavsak-yavsak-konusup-yazanlarin-provokasyonu-video-galerisi-2218273.htm> (Erişim Tarihi: 1.4.2023).

48 "Cumhurbaşkanı Erdoğan'dan Meral Akşener'e küfür tepkisi: Bunda ne adap var ne de edep!", *Posta*, 16.11.2021: <https://www.posta.com.tr/siyaset/son-dakika-cumhurbaskani-erdogandan-meral-aksenere-kufur-tepkisi-bunda-ne-adap-var-ne-de-edep-2401094> (Erişim Tarihi: 1.4.2023).

49 "Erdoğan: 14 Mayıs'ta bunlara öyle çakalım ki bellerini doğrultmasınlar", *Cumhuriyet*, 04.02.2023, <https://www.cumhuriyet.com.tr/siyaset/erdogan-14-mayista-bunlara-oy-le-cakalim-ki-bir-daha-bellerini-dogrultamasinlar-2048215> (Erişim Tarihi: 04.02.2023)

50 "Muhalefetten Erdoğan'a Çakalım Tepkisi: Edep Yahu", *Independent Türkçe*, 4.02.2023: <https://www.indyturk.com/node/607271/siyaset/muhalefetten-erdogana-cakalim-tepkisi-edep-yahu> (Erişim Tarihi: 04.02.2023)

VIII. Utanca Karşı Kolektif Direniş

Kadınlar olarak, tahammülü imkânsız yapılar içindeki payımızın farkına varmamızı sağlayacak bir dil bulmamız önemli olabilir – fakat bu öyle bir dil olmalı ki bizi ne basitçe kurban olarak resmetsin ne de çektiğimiz sıkıntının yegâne müsebbibi olarak.

Jacqueline Rose, 1986⁵¹

Sara Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası* (2004) kitabının girişinde önemli bir soru sorar: “Kolektif direniş formları karşısında iktidar ilişkileri nasıl bu kadar zorlu ve dayanıklı kalabilir?”⁵² Kitabında utançtan söz ederken, Avustralya ulusunun Aborjinlere yapılanlar için bireysel suçluluk yerine milli utanç duymasının gerekliliğinden söz eden Avustralya Genel Valisi’nin sözlerinden yola çıkarak –ulusal utancın yerlilerin acısına yakınlığı barışma umudunun, geçmiş anlaşmazlıkların düzeldiği ‘birlikte yaşanılan’ bir geleceğin anahtarı olabilir– çıkarımında bulunur. Kırımları, acımasız cinayetleri, katliamları gerçekleştirenler bunları yaptıklarından gerçekten utanç duyabilirler mi bilemiyorum, ancak faillere eşlik edenler, onların yakınları ve genel olarak aynı idealleri paylaşan topluluk, utanç duygusunu şiddetle yaşayabilir ve utanç hissi ile kendilerini yeniden yapılandırabilirler. Ancak ne yazık ki ağır düzeyde utanç, sıklıkla örtbas edilmeye çalışılan bir şeydir. Ancak başımıza iş açmayacak, utansak da kabullenip tekrar utanç duymamak için çabalayacağımız düzeydeki bir utanç duygusu dönüşümü, değişimi sağlayabilir. Soykırımların pek çoğuna baktığımızda faillerin ve kurbanların sustuğunu görüyoruz. Kurbanların susmasında en etkili olan durum, hissettikleri güçsüzlüğün acısı yani utançtır. Judith Herman, *Travma ve İyileşme* (1992) kitabına faillerin kurbandan ve seyircilerden sessizlik beklediğini söyleyerek başlar. Politik şiddetten işkenceye pek çok kötülük türünün failleri için karşılığını bulan bu ifade, cinsel şiddette çok daha belirgin olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵³ Herman, cinsellik savaşında kadınların cinsel ve ev içi deneyimleri hakkında konuşmalarının ‘mahrem hayat’ gerekçesi ile engellendiğini ve kadınların korku ve utanç içinde susturulduğunu anlatır. #Metoo hareketi de utanç

51 Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Verso: Londra, New York, 2020 (1986), s. 25.

52 Sara Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, Sel Yayıncılık: İstanbul, 2014, s. 22.

53 Judith Herman, *Travma ve İyileşme, Şiddetin Sonuçları, Ev İçi Şiddetten Siyasal Teröre*, çev. Tamer Tosun, Literatür Yayıncılık: İstanbul, 2007.

içinde susan kadınların değil faillerin utanç duymasını sağlamayı hedefleyen bir politik eylemliliktir.

Yazının sonlarına doğru, #metoo hareketinden önce utançlarıyla başa çıkmaya çalışan bir grup kadının öyküsüne de değinmek istiyorum. II. Dünya Savaşı sırasında Japon askerleri işgal ettikleri, yakıp yıktıkları tüm ülkelerdeki, şehirlerdeki tercihen 13-40 yaşları arasındaki kadınlara “imparator adına” savaş ganimeti olarak el koyuyordu ve Japon İmparatoru Hirohito da bu “ganimetleri” cesur askerlerine ikram ediyordu. Çinli, Tayvanlı, Koreli, Filipinli, Endonezyalı, Hollandalı kadınlar gündüz bakım işlerini üstlenirken geceleri de seks kölesi olarak hizmet veriyordu. Bu kadınlar ‘İmparatorun Hediyesi’, ‘Rahatlama Kadınları (Ah-Ma kadınları)’ ya da ‘genel tuvalet’ gibi isimlerle anılmaktaydı. Yaklaşık 200-300 bin civarında oldukları tahmin edilen kadınların %90’ının savaş sırasında yaşamını kaybettiği tahmin ediliyor. Savaşın bitmesinden tam tamına 47 yıl sonra üç Ah-Ma kadını ilk defa kamusal alanda konuşmaya başlamıştır. Konuşmak, görünür olmak çok zordur ve bu nedenle vücutlarının üst kısmını örten siyah bir perdenin arkasından, seçilmiş az sayıda gazeteci ve aktiviste yürek burkucu hikâyelerini yakıcı, boğucu bir utanç içinde anlatırlar.⁵⁴ Savaşın bitiminden sonra kadınlar susarak uluslarının onurunu, ailelerinin onurunu ve kendi onurlarını korumaya çalışmışlardır, ancak bu ağır yaşantıların örtbas edilmesi ile imparator 1989’a kadar imparatorluğunu sürdürebilecektir.

Savaşın bitiminden 50 yıl sonra feminist aktivistler, insan hakları savunucuları bu kadınların hissettiği utanç üzerine çalışmaya başladılar ve utanç duyması gereken faillere karşı kamusal alanda pek çok politik eylem düzenlediler. Ah-Ma kadınlarının olduğu her ülkede Japon büyükelçiliklerinin karşısına yerleştirilen Ah-Ma kadını heykelleri gibi kamusal alanda görünür ve bilinir kılmak ve tanınırlık kazandırmak için mücadele verdiler. Ah-Ma kadınları bir araya gelerek öykülerini anlatmaya başladıklarında torunları bile “babaanne bizi çok utandırıyor!” diyerek susmalarını istedi, ancak kadınlar susmadı, bir araya gelip çeşitli etkinliklerle, sanatsal üretimlerle yaşadıklarını anlatmaya devam ettiler, ediyorlar. Bu kadınlardan Iwar Tanah, yaşadıklarını anlattığı belgeselde “Artık utanç duymuyorum!” diyordu.⁵⁵

54 Felicia M. Yap, “Between Silence and Narration: European and Asian Women on War Brutalities in Japanese-Occupied Territories”, *Gendered Wars, Gendered memories, Genocide and Political Violences* ed. Altınay A, Petö A., Routledge: Londra, 2016, s. 67-79.

55 2014 yılında Hsiu-ching Wu tarafından çekilen *Song of the Reed* belgeseli aracılığıyla bu öyküye ulaşabilirsiniz.

IX. Kibirden Onura Giden Mücadele

Hükmedenin hüküm sürme pratiklerinin en etkili araçlarından biri dilin yapılandırması. Gündelik dildeki erkek olmayan her şeyin aşağılama içeren bir şekilde kullanılmasına çokça örnek verebiliriz ama tam da burada “yerli ve milli” dilimiz lubuncaya şapka çıkaralım. Anjelik Kelavgil (2021), “lubunca üzerine notlar” yazısının bir başlığını “bir direniş olarak lubunca” koymuştur.⁵⁶ Lubuncayı “Türk-Sünni-Erkek tipolojisinin hüküm sürdüğü makbul alanın dışında kalanların yan yana dayanıştığı gettolarda ortaya çıkan bir direniş dili” olarak tanımlar. Çingene dilinde seks işçisi anlamına gelen lubinden türetilen lubun ve lubunyadan köken aldığını ve cis-hetero Türk erkeğinin egemenlik krizleri sonucu ortaya çıktığını söylediği 80 askeri darbesi sırasında hedef alınan lubunyanların işkencehanelerde bu dili daha da yeşerttiklerini, dallandırıp budaklandırıdıklarını anlatır.

Fotoğraf sanatçısı Alp Sime ise 2021’de Martch Art Project’te Laki (lubunca ahlak polisi) isimli sergisi ile ilgili galerinin web sitesinden ulaşabileceğiniz röportajında lubuncayı baskı, tehlike ve gizlenme ihtiyacından doğan bir dil olarak nitelendiriyor. LGBTQ+ ve özellikle de trans bireylerin utanç kültürünün uzun süredir kurbanı olduğunu dile getirdikten sonra utandırılmak ile mücadele edemezsek hep beraber korku kültürüne doğru gideceğimizi söylüyor. Lubunca bir mücadele ve direniş aracı.

Dünyanın dört bir yanında kuir deneyimle oluşan yeni dillerin temel işleyiş şekillerinden birisi utandırılmak üzere söylenen kelimeleri alıp yapıbozuma uğratarak utanç yaratmayacak şekilde kullanıma açmak oluyor. Örneğin gey kelimesi Viktoryen çağda ahlaksızca zevkusefaya düşkün anlamına gelirken, 19. yüzyılda seks işçiliği yapan kadın ve eşcinsel erkekler için kullanılmaya başlanmıştır. 1955’lerde erkek eşcinseller için aşağılayıcı bir şekilde kullanılmaya başlanan bu kelimeyi ‘gay’ler sahiplenir ve ‘onur’lu bir anlamla yeniden kullanıma açarlar. Merriam Webster sözlüğü *pride* (onur) kelimesinin ahlaksızlıktan mukavemete dönüşen anlamının izini sürer.⁵⁷ 13. yüzyılda kibir gibi olumsuz tınılarla kullanılan *pride*, 14. yüzyılda özsaygıyı içeren ancak olumlu ve olumsuz çağrışımları olan bir kelime olarak atıl durumdayken, 28 Haziran 1969’da Stonewall İsyanı sırasında yeniden keşfedilerek utanca karşı gururu

56 Anjelik Kelavgil, “Lubunca üzerine Notlar”, *Kaos-GL*, 21.05.2021: <https://kaosgl.org/gokkusagi-forumu-kose-yazisi/lubunca-uzerine-notlar> (Erişim Tarihi 01.05.2023)

57 Merriam Webster Dictionary, “pride”: <https://www.merriam-webster.com/words-at-play/pride-meaning-word-history> (Erişim Tarihi: 1.4.2023).

simgeleyen bir şekilde büyük harfle yazılan Gay Pride'a evrilir. Elbette ülkemizde feminist hareketin de dilin dönüşümündeki etkisini anmadan geçmek olmaz, 'kadın' kelimesinin karşısına 'kız' olmayı yerleştiren ataerkil zihniyetin 'bayan' vurgusunu ortadan kaldırmak için 'Ören Bayan' imgesini 'Sensin Bayan'a çeviren İç Mihrak'a minnettarız!

Bu yazıda patriyarkanın hükmünü sürdürmesinin temel araçlarından bir olarak utancı ele aldım ve bu tahakkümü durdurmaya engel olan temel mekanizmalardan birinin de hükmedilenin, mağdurun, kurbanın, ezilenin utanç nedeniyle susması/susturulması olduğunu göstermeye çalıştım. Tam da burada, cinsiyet düzlemindeki hükmeden hükmedilen ilişkisine dinamit koyacak feminist ve kuir politika deneyimlerinde utancın dönüştürülmesinin ve sahibine iade edilmesinin nasıl etkili olduğunu hatırlayarak umutla bitirmek istiyorum.

Kaynakça

- Abreveya E., *Kadınlığın Uzun ve Dolambaçlı Yolu*, Bağlam Yayınları, Düş Düşün Dizisi: İstanbul, 2013.
- Ahmed S., *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, Sel Yayıncılık: İstanbul, 2004-2014.
- Arslan, U. T., "Eril Bakış", *Feminist Bellek*, <https://feministbellek.org/eril-bakis/> (Erişim Tarihi: 1.4.2023).
- Bartky S. L., *Femininity and Domination*, Routledge: New York, 1990.
- Beauvoir S., *Bir Genç Kızın Anıları*, çev. Seçkin Selvi, Payel Yayınları: İstanbul, 6. Basım, 2017.
- Bourdieu P., *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz, Bağlam Yayınları: İstanbul, 2015.
- Chasseguet-Smirgel J., *Ben İdeali*, çev. Nesrin Tura, Metis Yayınları Ötekini Dinlemek Dizisi: İstanbul, 2005.
- Chasseguet-Smirgel J., *Kadın Cinselliği*, çev. Özge Kanlı, Sfenks Kitap: İstanbul, 2020.
- Cournut-Janin M., *Kadınsı ve Kadınlık*, Bağlam Yayınları: İstanbul, 2012.
- Çelik C., "Mansplaining", *Feminist Bellek*: <https://feministbellek.org/mansplaining/> (Erişim Tarihi: 1.4.2023).
- Çelenk Z., "Kızılık Şerbeti Övüyoruz Huzurunuz Bozulsun", *Gazete Duvar*, 30.03.2023, <https://www.gazeteduvar.com.tr/kizilik-serbeti-ovuyoruz-huzurunuz-bozulsun-makale-1610748> (Erişim Tarihi: 1.4.2023).
- Ordu E., "Örtüsüz Kadın Perdesiz Eve Benzer' Demisti: O Müdür Öğretmen Olarak Göreve Döndü", *Onedio*, 06.12.2019: <https://onedio.com/haber/ortusuz-kadin-perdesiz-eve-benzer-demisti-omudur-ogretmen-olarak-goreve-dondu-891363>
- Federici S., *Caliban ve Cadı Kadınlar: Beden ve İlksel Birikim*, çev. Öznur Karakaş, Otonom Yayıncılık: İstanbul, 2011.

- Freud S., *Narsizm Üzerine ve Şchreber Vakası*, çev. Banu Büyükkal, ed. Saffet Murat Tura, Metis Yayınları Ötekini Dinlemek Dizisi: İstanbul, 1998 (1914).
- Gurme Rehberi, "Yemek Masasında Rezil Değil Vezir Olmanıza Yardımcı Olacak 11 Sofra Adabı Kuralı", *Onedio*, 14.04.2016: <https://onedio.com/haber/yemek-masasinda-rezil-degil-vezir-olmaniza-yardimci-olacak-11-sofra-adabi-kurali-705263> (Erişim Tarihi: 1.4.2023).
- Gilligan C., Snider N., "The Loss of Pleasure, or Why We Are Still Talking about Oedipus", *Contemporary Psychoanalysis*, S.53, C.3, 2017, s. 173-195.
- Hacaloğlu H., "Bülent Arınç'a 'Kahkaha' Tepkisi", *Amerikanın Sesi*, 29.07.2014: <https://www.voaturkce.com/a/bulent-arinca-kahkaha-tepkisi/1967252.html> (Erişim Tarihi: 1.4.2023).
- Herman J., *Travma ve İyileşme, Şiddetin Sonuçları, Ev İçi Şiddetten Siyasal Teröre*, çev. Tamer Tosun, Literatür Yayıncılık: İstanbul, 2007.
- Jackson T. E., Falmagne J.R., "Women wearing white: Discourses of menstruation and the experience of menarche", *Feminism & Psychology*, S.23, C.3, 2013, s. 379-398.
- Jacobson E., *Kendilik ve Nesne Dünyası*, çev. Selim Yazgan, Metis Yayınları Ötekini Dinlemek Serisi: İstanbul, 2004.
- Kelavgil A., "Lubunca üzerine Notlar", *Kaos-GL*, 21.05.2021: <https://kaosgl.org/gokkusagi-forumu-kose-yazisi/lubunca-uzerine-notlar> (Erişim Tarihi 01.05.2023).
- Kilborne B., *Utanc ve Haset Görünüm Kaygısı ve Kemgöz*, çev. Burçak Erdal, ed. Sibel Mercan, Bilgi Yayınları Psike İstanbul Psikanaliz Kitaplığı Şimdi ve Burada -IV: İstanbul, 2014.
- Kristeva J., *Desire in Language*, Columbia University Press, New York, 1980.
- Li A.Y., Braun V., "Pubic hair and its removal: A practice beyond the personal", *Feminism & Psychology*, S.27, C.3, 2017.
- Lupton D., *Duygusal Yaşantı Sosyo-kültürel bir İnceleme*, çev. Mustafa Cemal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002.
- Mann B., "Femininity, Shame, and Redemption", *Hypatia*, S. 33, 2018, s. 402-417.
- Miller K., "Cellulite Isn't Real. This Is How It Was Invented", 2018: <https://www.refinery29.com/en-us/what-is-cellulite-definition-fat-shaming-history> (Erişim Tarihi: 2.1.2022).
- Mitchell J., *Psikanaliz ve Feminizm*, çev. Ayşe Kurtulmuş, Yaprak Yayınları, İstanbul, 1984.
- Parman T., "Jacques Lacan'da dürtü kuramı ve nesne küçük a", *Psikanaliz Yazıları*, S. 4, 2002, s. 47-56.
- Penot B., *Freudyen Özne Tutkusu Dürtüsellik ve Anlamlılık Arasında*, çev. Perge Akgün, Bağlam Yayınları Düş Düşün Dizisi: İstanbul, 2001.
- Rose J., *Sexuality in the Field of Vision*, Verso: Londra, 2020 (1986).
- Sartre J. P., *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları: İstanbul, 2009.
- Schipper M., *Adem ile Havva Her Yerde*, çev. Arlet İncidüzen, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2012.
- Sedat F., *Genç Kızlara Muaşeret Usulleri*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi: İstanbul, 1932.
- Steiner J., "Görme ve görülme: klinik ortamda utanç", *Uluslararası Psikanaliz Yıllığı 2016-Ölüm Dürtüsü*. 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 2016, s. 61-76.
- Ten Houten W.D., "Social dominance hierarchy and the pride-shame system", *Journal of Political Power*, 2017, S.10, C.1, s. 94-114.

- Wallbott H. G., Scherer K.R., “Cultural determinants in experiencing shame and guilt”, *Self-conscious emotions: The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride*, ed. J. P. Tangney & K. W. Fischer, Guilford Press: New York, 1995, s. 465-487.
- Yap F. M., “Between Silence and Narration: European and Asian Women on War Brutalities in Japanese-Occupied Territories”, *Gendered Wars, Gendered memories, Genocide and Political Violences* ed. Altınay A, Petö A., Routledge: Londra, 2016, s. 67-79.
- Yüney Y., “Bu Yekten Kadın Düşmanlığı”, *Bianet*, 18.09.2012: <https://m.bianet.org/cocuk/siyaset/140927-bu-yekten-kadin-dusmanligi>, (Erişim Tarihi: 1.4.2023).

Dudaklarımda Arzu:

Yeşilçam'ın Ergenliği, Türkan Şoray'ın Utancı

AYÇA ÇİFTÇİ

Utancı üzerine sinema bağlamında düşünmeye başladığımda ilk olarak aklıma geçmişten birtakım gündelik, sıradan anların görüntüsü ve duygusu üşüştü. Aile evindeyim; tam olarak kaç yaşındayım bilmiyorum ama akşamları odama kapanmak yerine annem ve babamla oturmayı tercih edecek kadar ve cinsellik hakkında en ufak bir fikrim olmayacak kadar küçüğüm hâlâ. Akşam ailece en rahat pozisyonları alıp televizyonda film izlerken, birden bir öpüşme sahnesi başlıyor. Ya da daha fenası –gösterildiği kadarıyla da olsa– bir sevişme sahnesi. Utançtan kızarıyorum. Televizyona bakmamaya çalışıyorum ama bakmamaya çalışmamın çok görünür olmamasına da çalışıyorum. Utancımın da utanıyorum. Oysa elbette rahat rahat izlemek, öpüşmenin sevişmenin neye benzediğini anlamak isterdim. Hatta mümkün olsa o sahneleri durdurup geri sarmak, tekrar tekrar oynatmak, dondurmak, incelemek, çalışmak isterdim. Ama o anları gördüğümü gören ebeveynlerimin varlığının verdiği gerilimle, hemen bitsin istiyorum bu sahne. Onların olduğu yöne asla bakmasam da annem ve babamın da gerildiklerini hissediyorum. Öpüşen, sevişen insanları birlikte izleyen aile üyelerinin birbirinden utancı. Kanal değiştirilse bir türlü, değiştirilmese bir türlü. Oturma odasında ailece yaşanan bu küçük toplu utanç anları sayısız kere yaşanmış gibi. Bazı seferlerde gerilime dayanamayan annemin kanalı değiştirdiğini de hatırladığımı sanıyorum.

Yani aklıma ilk önce *izleyicinin utancı* geliyor. Oysa sinemanın en büyük vaatlerinden birinin utançtan azade bir gözetleme hazzı olduğu, psikanalizden beslenen film teorisinin hâlâ en sık yüzünü döndüğü düşüncelerden biri. Voyörizm: İzleyicinin, kendisine geri dönüp bakamayacak, bakışa karşılık

veremeyecek insanları görünmez bir pozisyondan, gizlice izleme lüksü. Bakışımızın nesnesi olanların, yani film dünyasının içindeki insanların, onları dikizleyen bakışlarımızı yakalama şansı yok ama ya aynı 'suçu' paylaştığımız diğer izleyiciler? Büyük bir sinema salonunda ya da bir evin küçük oturma odasında, aynı hazzı ve suçu paylaşanların birbirinden duyduğu utanç?

Sonra, zihnim bu anıdan biraz daha ileri bir zamana sığıyor. Lise yılları; hâlâ ailemle yaşıyorum ama artık aileden kurtarılmış bölge olan odamı mecbur olmadıkça asla terk etmiyorum; akşamları da televizyon karşısında annem ve babamla buluşmuyorum. Aile evini terk ettikten sonraki hayatım başlayana kadar geçecek süreye sabretmemin tek yolu odama kapanmak. Ama, o yıllarda artık hiçbir muhabbetimin kalmadığı annemle bir ortak zevkimiz var; paylaştığımız ender anlardan biri, gündüz televizyonda döndürüle döndürüle yayımlanan Yeşilçam filmlerini seyretmek, özellikle de melodramları. Odamdan çıkmamı ve kendisiyle vakit geçirmemi sağlayabilecek bir fırsat olduğunu bildiği için, televizyonda ne zaman bir Yeşilçam melodramına denk gelse hemen neşeyle seslenip beni yanına çağırıyor. Son derece çatışmalı olan ilişkimiz için bir ateşkes ortamı sağlıyor çünkü Yeşilçam. Hiç sevmediğim Türk kahvesini sadece o zamanlar içiyorum, ikimize ait o Yeşilçam ritüelinin parçası olmuş çünkü, bozasım yok. Bu filmler yukarıda anlattığım gibi, bazı 'yabancı filmler'in yarattığı türden bir paylaşılan utanç dalgasına sebep olmuyor evimizde, aile içinde.

İmtina Taktikleri

Linda Williams, 1960'lara kadarki Amerikan filmlerinde "hayatın şehvi gerçeklerinin itinayla –ve genelde absürt bir şekilde– dışarıda bırakıldığını", uzun yıllar boyunca "sadece öpüşen" Amerikan sinemasının bu anlamda bir "uzatmalı ergenlik" geçirdiğini söylüyor.¹ Williams özellikle, 1930'ların muhafazakârlaşan Amerika'sında filmlere dönük sansür uygulamalarını baştan engellemek için Hollywood'un kendi içinde uygulamaya soktuğu bir otosansür mekanizması olan *Production Code*'un (film endüstrisi yasaları) yürürlükte olduğu 1934-1966 arasındaki döneme odaklanıyor. Bu dönem boyunca, "seksin bayağı biçimlerinin" yasaklandığını, yasanın bundan kastettiğinin de "tutku dolu sahneler" olduğunu aktarıyor ve bu yoğun sansür yıllarında çekilmiş filmlerin cinselliği dışarıda bırakmak için nasıl stratejiler geliştirdiğine bakıyor.² "Uzatmalı

1 Linda Williams, *Screening Sex*, Duke University Press: Londra, 2008, s. 2.

2 *Age*, s. 33.

ergenlik” tanımı şu yüzden ilgi çekici; cinselliğin farkında olan, cinselliğin sınırlarında gezen ama sınırı geçemeyen bir hale işaret ediyor. Cinselliğin bir gündem olmadığı değil de yokluğuyla büyük bir gündem olduğu bir hal. Williams, ele aldığı dönemin filmlerinde bir “gizil (*latent*) cinsel bilgi” olduğunu söylüyor; “bu filmler seks diye bir şeyin varlığını aynı anda hem biliyor hem de bilmiyor gibi görünüyorlar” diyor.³

Annemle birlikte “utanmadan” izlediğimiz filmleri şimdi Williams’ın kavramlarıyla birlikte hatırlamak istiyorum. Anlatının merkezinde heteroseksüel büyük aşk hikâyelerinin yer aldığı Yeşilçam melodramlarının cinsellik fikriyle olan garip dansını düşünmek için “uzatmalı ergenlik” kavramı güzel bir başlangıç noktası olabilir. Çünkü, birbirleri olmadan yaşayamayan, isteseler de birbirlerinden vazgeçemeyen, ölüme kadar birbirlerini unutamayan, aşklarını tüm varlık nedenleri olarak yaşayan kadın ve erkeğin en üst düzeyde yüceltilmiş aşklarının hikâyesini anlatan bu filmlerin, âşıkaların birbirleri üzerindeki çekim gücünü ve hissettikleri derin tutkuyu, cinselliği ya tamamen dışarıda bırakarak ya da cinsellik fikrine ancak ucundan temas ederek seyirciye iletebilmeleri çok ilginç aslında.

Türkiye’de sinemanın bir eğlence biçimi olarak popülerleştiği 1950’lerden 1970’lerin sonuna kadar uzanan Yeşilçam’ın yapısı ve işleyişi Hollywood’unkinden çok farklı olsa da bizde de sinemanın “uzatmalı bir ergenlik” evresi geçirdiğini söyleyebilir miyiz? Hays Yasası gibi, cinselliğe dair temsillerin sınırlarını yasaklarla keskin ve net bir şekilde tanımlayan, filmlerdeki öpüşme anlarının süresini bile saniyelerle ölçen türden bir sansür yasası olmasa da Yeşilçam sinemacılarına neyin “müstehcen” ve bu anlamda kabul edilemez olduğunu bildiren sansür uygulamaları vardı. Türkiye’de 1930’lardan 1986’ya kadar olan dönemde filmlerin “kontrolünü” yürüten Merkez Film Kontrol Komisyonu’nun raporlarını inceleyen Dilek Kaya, özellikle 1960’lı ve 1970’li yıllardaki, yani Yeşilçam’ın altın çağı olarak bilinen dönemdeki sansür pratiklerine bakıyor; bu dönem boyunca tamamı ya da belli bölümleri sansürlenmiş filmlerin çoğunun ise “toplumun ahlak ve terbiyesine aykırılık” nedeniyle sansüre uğradığını saptıyor.⁴ “Sansür raporları söylemsel olarak ahlak kavramının tanımını, her şeyden önce, cinselliği ve cinsel aktiviteyi kontrol altında tutmak

³ Age, s. 14.

⁴ Dilek Kaya, “Film Censorship during the Golden Era of Turkish Cinema”, *Silencing Cinema: Film Censorship around the World*, (ed. Daniel Biltereyst ve Roel VandeWinkel), Palgrave Macmillan: New York, 2013, 131-148, s. 133.

üzerinden inşa eder, dolayısıyla da bu raporlar, perdede çıplaklık ve seksin mahzurlu görüldüğü sayısız örnek içerirler” diyor.⁵ Bu raporlarda asıl ilginç olanın ise, çıplaklık ve seks temsillerinin yasaklanmasından ziyade, sinema perdesinde neyin ‘çıplaklık’, neyin ‘seks’ addedildiğine dair yaklaşımların aşırı muhafazakârlığı olduğunu söylüyor. Bu sansürcü bakışın filmlerde görülen her türden çıplak bedeni ve her türden cinselliği müstehcenlikle eşleştirdiğini; sadece sevişmenin değil dudak dudağa öpüşme ya da omzun öpülmesinin bile ‘cinsellik içeren sahne’ olarak kodlandığını, sadece tamamen çıplak bedenlerin değil kısmen görülen çıplak bacakların, bikinili bedenlerin, dar kıyafetlerin bile çıplaklık yasağı kapsamında ele alınabildiğini anlatıyor.⁶

Sansür, sinemada müstehcenliğin kapsama alanını belirleyen tek etken değil tabii ama belli bir coğrafyanın belli bir döneminde neyin edebe aykırı bulunduğunu, cinselliğe dair nelerin “utanç verici” ilan edildiğini anlamak için çok somut bir veri. Diğer yandan, sansürün her zaman bir *otosansür üslubu* yaratma potansiyeli de var. Buradan bakınca Linda Williams'ın yaptığının da Hays dönemi filmlerinin sansürden kaçmak için geliştirdikleri otosansürün dilini, üslubunu incelemek olduğunu söyleyebiliriz. Yeşilçam filmlerinin ahlaki kodlarına dair yaptığı okumada Nilgün Abisel, bu filmleri eleştirirken “sansür olgusunu her zaman göz önünde bulundurmak gerektiğini” not ediyor.⁷ O dönemde “bir filmin senarist ve yönetmeninin her şeyden önce çok yoğun bir ‘otosansür’ uygulayıcısı olmak zorunda” olduğunu, “sansür kılıcını sürekli olarak başlarının üzerinde hissedenden” sinemacıların “bu içsel mekanizmayı” devreye sokmak durumunda kaldıklarını vurguluyor.⁸ Yeşilçam filmleri ile utanç kavramını bir arada ele almanın bir yolu, bu mekanizmanın nasıl içselleştirildiği üzerine düşünmek olabilir. Yani, otosansür ve utanç ilişkisi üzerine düşünmek; cinselliğe dair sansür uygulamalarının çizdiği sınırların içinde kalabilmek için filmlerin ne gibi *temsilden imtina taktikleri* geliştirdiğine bakmak.

Sansür yasalarının, uygulamalarının ve uygulayıcılarının başvurduğu söylemler, tahayyül edilmiş bir topluma atfedilen varsayımsal birtakım ahlaki değer yargılarını kendine meşruiyet dayanağı olarak sunar her zaman. Bu anlamda hayali, soyut, çoğul bir ‘izleyici’nin “genel ahlak ve terbiye” kriterlerini öne sürer. Bunun Yeşilçam bağlamında akla getirdiği bir kavram da ‘aile

5 Age, s. 134.

6 Agy.

7 Nilgün Abisel, *Türk Sineması Üzerine Yazılar*, Phoenix Yayınevi: Ankara, 2005, s. 73.

8 Age, s. 100-101.

filmleri'. 70'lerde seks filmleri furçasının ortaya çıkışının ardından kullanıma sokulan ve geleneksel Yeşilçam filmlerini dönemin patlayan erotik filmlerinden ayıran, izleyiciye bu anlamda kılavuzluk eden bir etiket. Bu kavram Türkiye'de tarihsel olarak seks filmleri furçası döneminde kullanıma girmiş olsa da Nilgün Abisel'in de dediği gibi "aile filmleri" kavramını genellemeye kullanarak Yeşilçam'da seks filmleri furçasının öncesinde ve sonrasında üretilmiş filmleri de bu tanımın içinde düşünmek mümkün.

Burada zihnim, annemle izlediğimiz Yeşilçam filmlerinin düşündürdüğü *izleyicinin utancı* meselesine dönüyor. 'Aile filmi' tam da bu demek; ailecek utanmadan izlenebilecek filmler. Düşününce, Yeşilçam bağlamında 'aile filmi' aslında 'aile değerleri filmi' demek; yani bu etiketin işlevi, hedeflenen seyircinin somut anlamda aileler olması değil, seyirciye bu filmlerin soyut 'aile değerleri'ne uygun olduğu bilgisinin iletilmesi. Varsayılan ortak aile değerleriyle uyumlayacak şeyler barındırmayan filmler.

Eksiltelen Sevişmeler

Aile filmlerinin *cinsel masumiyet vaadi*, Yeşilçam'ın altın çağının en popüler türü olan melodramın yerleşik kodlarıyla da son derece uyumluydu. Steve Neale, "Melodramlarda fantazinin merkezinde, çiftin cinsellik yoluyla değil aşk ile birleşmesi vardır"⁹ ve bunun için "cinsellik ya bastırılmalı ya da yüceltilmelidir" diyor ve de erkeğin kadını dudaktan değil alından öpmesini örnek gösteriyor.¹⁰ Neale'in bu sözleriyle birlikte aklımızda, sayısız Yeşilçam filminde benzerini gördüğümüz kavuşma anları canlanabilir hemen. Bazen kamera kadın ve erkeğe yaklaşır, yaklaşır; dudaklar birbirine yaklaşır, yaklaşır; bakışlar birbirine sabitlenir ve nihayetinde zirve ânının bunca ertelenişine hiç denk düşmeyen bir şekilde, erkek kadının yanağına, alınına ya da eline minik bir öpücük kondurur sadece. Ya da film boyunca şahit olduğumuz sayısız engel nihayet aşılmıştır, karakterler mutlu sona doğru/birbirlerine doğru koşarlar, koşarlar; o âna kadar çektikleri onca çileyi ve karşılaştıkları sayısız engeli temsil edecek şekilde uzar bu koşu, ve sonunda orta noktada buluştuklarında, bunca erteleme ardından, sarılmakla yetinirler. Ya da dudaklarının nihayet buluşacağı o son anda tereddütsüz bir koreografiyle başlarını tam aynı anda aynı yöne çevirirler; yanak yanağa verip bir tür *yanak öpüşmesi*yle mutlu yüzlerini kameraya dönerler.

⁹ Steve Neale, "Melodrama and Tears, *Screen*, C.27, S. 6, Kasım-Aralık 1986, 6-23, s. 13.

¹⁰ *Age*, s. 15.

Bu örneklerde, Linda Williams'ın bahsettiği türden cinsellik deneyimi öpüşmekten ibaret olan filmler değil, öpüşmeyi bile son anda gerçekleşmeyen bir ihtimal olarak deneyimleyen, o ihtimalin havada asılı olduğu sürenin kendisini bir tür cinsellik ânı olarak yaşayan filmler var. Bu örneklerde cinsellik sadece izleyicinin görüş alanının değil, öykünün de dışında bırakılır. Anlatıda yaşanıp da anlatımda dışarıda bırakılan bir şey değildir cinsellik. Alına kondurulan öpücükler, öpüşen yanaklar, ihtirassızca sarılan bedenler bize, bu âşıkların fiziksel temasının sadece gözümüzle gördüğümüz kadar olduğunu garanti ederler.

Başka örneklerdeyse karakterlerimiz öpüşür, sevişir, biz de bunu biliriz ama görmeyiz. Yani cinsel temas öyküde gerçekleşir aslında, ama bu temas anları birtakım estetik taktiklerle anlatımın dışında bırakılır. Williams, perdedeki öpüşmelerin “aşırı ve şehvetli” bir noktaya varmaması için, *Production Code* dönemi Hollywood filmlerinin öpüşme anlarını sekteye uğratmanın türlü taktiklerini geliştirdiğini söylüyor ve bu taktiklere *osculum interruptum* adını veriyor. *Osculum interruptum*'un sahnenin bir kararmayla sonlanması, başka bir plana kesilmesi ya da o planın içinde izleyicinin görüş alanının kısıtlanması gibi anlatım teknikleriyle gerçekleşebileceği gibi, karakterlerden birinin tam o anda bir sakarlık yapması, mesela içki kadehini devirmesi gibi öykü içi engellerle de olabileceğini anlatıyor.¹¹ Yeşilçam'da da bu ve benzeri sayısız *osculum interruptum* ânı bulmak mümkün.

Sonbahar Rüzgarları'nda (Muzaffer Arslan, 1969), Nalan (Türkan Şoray) ve Kemal'in (Ediz Hun) yeşilliklerle kaplı ıssız doğada gezinip büyük aşklarını birbirlerine ilk kez itiraf ettikleri sahnenin sonunda, ikisi beraber çimenlik alanda yere yatarlar. Bedenleri yerde uzanır halde yüzleri birbirine yaklaşılmaya başladığı anda kamera hızla onlardan uzaklaşmaya başlar, ölçeği giderek genişletir. Kadın ve erkeğin dudaklarının birbirine yaklaşmasıyla eşzamanlı olarak kamera onlardan adeta kaçarcasına uzaklaşır. Yakın yüz çekimlerle başlayan bu plan, ölçeğin giderek genişlemesiyle birlikte, öpüşen ikiliyi manzaranın içinde seçilmeyecek kadar küçük kılan bir tabloya ulaşarak son bulur.

Çile'de (Yücel Çakmaklı, 1972), Elif (Türkan Şoray) ile Kenan'ın (Ediz Hun) aşklarını ilk kez birbirlerine itiraf ettikleri sahne ise, botanik bahçesi gibi bir yerde, rengârenk çiçeklerin içinde gerçekleşir. Sonunda yan yana gelip öpüş-

¹¹ Age, s. 38.

tükleri anda kadrajın ön planındaki büyük bir çiçek tam dudaklarına denk gelerek aksiyonu izleyiciden gizler. Bir mizansen ögesi olarak çiçek, hem romantizm ifade eden ve üreme iması içeren ama hem de cinselliği sansürleyen çifte işleviyle *Buğulu Gözler*'de (Safa Önal, 1970) de önemli bir rol oynar. Bu kez imtina taktığı kadraj düzenlemesiyle değil, kamera hareketiyle gerçekleşir. Canan (Türkan Şoray) ile Faruk'un (Murat Soydan) evlenmelerini takip eden bir sahnede, Canan evde hazırlık yapmış heyecanla Faruk'u bekler, Faruk gelir, ayakta kavuşup sarılırlar, o anda kamera ani ve sert bir hareketle onları terk edip masadaki çiçeğe odaklanır birden. Linda Williams'ın dediği gibi, kamera bir sevişmenin gerçekleştiğinin bilinciyle tam o anlarda "başka tarafa bakar" sanki.¹² Kameranın bu hareketi, bir şeyden utançla gözlerini kaçırmaya benzer. Kameranın izleyicinin yerine gözlerini kaçırdığını düşünebiliriz ya da bu kamera hareketinin izleyiciyi utançla gözlerini kaçırان bir bakışla özdeşleştirdiğini. Çiçekten âşıklara geri döndüğümüzdeyse, belli ki aradan zaman geçmiştir: Faruk koltukta gazete okurken Canan da ona kahve ikram etmektedir. En sık kullanılan taktikle, sevişme eylemi elips (zaman atlaması/eksilti) ile dışarıda bırakılmıştır.

Filmlerde zaman atlamaları her zaman vardır ama bunlar zaman atlaması olarak hissedilmezler bile. Ama Williams'ın dediği gibi, cinsel aktiviteyi eksilttiği/dışarıda bıraktığı/kestiği anda elips görünür hale gelir; kurguda zaman atlamasının kendisine dikkati çektiği bir andır bu.¹³ Buna iyi bir örnek, *Siyah Gül* (Ülkü Erakalın, 1966) filmindeki 'eksiltelen sevişme' sahnesi. Bu sahnede Murat (Ediz Hun) bir samanlıkta bulunduğu Gül'e (Türkan Şoray) aşkını ilan eder, sonra çenesini tutup tam onu öpecekken Gül kaçır, kadrajın sınırındaki tahta bir kolonun arkasına geçerek görünmez olur. Murat onun peşinden kadraj dışına doğru hareket edip görüş alanımızdan çıktığında, kadrajın sınırındaki tahta kolonun üzerinde ellerin kavuştuğunu görürüz önce. Bir süre birbirini okşayan elleri izleriz, sonra eller yavaş yavaş aşağıya iner ve onlar da kadrajı terk eder. Sadece birkaç saniye sonra, Gül dağılmış saçlarına samanlar karışmış halde ve ağlamaklı bir ifadeyle alttan kadrajın içine geri girer, sonra kamera sola hareket eder ve samanlık yığnında üstü çıplak bir şekilde oturmuş sigara içen Murat'ı görürüz. Görüş alanımızdan kaçırılan cinselliğin gerçekleştiği bilgisi, kendisine dikkat çeken bir elips ile iletilir.

¹² Age, s. 53.

¹³ Age, s. 40.

Leyla'ların Utancı

Yukarıda andığım örneklerden daha fazla ilgimi çeken bir *imtina taktiği* var. Yeşilçam filmlerinde cinselliğin dışarıda bırakılışını utanç kavramıyla birlikte düşünmeye başladığımda aslında gözümde ilk canlanan görüntüler, kadın karakterlerinin utanç anları oldu. Melodramlara yakışır abartılı oyunculuklarla, büyük bedensel dışavurumlarla, söze dönüşemeyen tuhaf seslerle dışa vurulan kadınsı utançlar.

Yeşilçam melodramlarının pek çoğunda, cinsel aktivitenin ikamesi olarak da işlev görebilen kilit önemde bir cinsel tansiyon ânı var. Genelde, kadın ve erkeğin birbirlerine olan aşklarını ilk kez hissettikleri ya da ilk kez itiraf ettikleri an bu. Cinsel arzunun salınımıyla hapsedilişi, varlığıyla inkârı, gösterilmesiyle gizlenmesi, açığa vurulmasıyla bastırılması arasında geçen o kısa ânın nasıl tasarlandığına, nasıl kısa tutulduğuna, nasıl sonlandığına farklı örneklerde bakınca, müstehcenliğin kapsama alanının nasıl kadın karakterlerin cinselliğe koydukları sınırlarla çizildiğini fark etmeye başlıyor insan.

Bir kadın karakteri pek çok benzerinin içinden cımbızlayıp onun cinsellik ihtimaliyle yüklü bir andaki hallerine yakından bakalım. Leyla; Türkan Şoray'ın canlandığı bu genç kadın, babasının şoför olarak çalıştığı bir zengin köşkte büyümüş, şimdi orada hizmetçilik yapıyor. Çocukluğunu birlikte geçirdiği evin oğlu Murat (Murat Soydan), küçük yaşta yurtdışına eğitim için gönderilmiş. Yıllar sonra, ikisi de artık yetişkin insanlarken eve dönüyor. Mehmet Dinler'in 1969 yapımı *Sana Dönmeyeceğim* filminin öyküsü, bu yeniden karşılaşma noktasında başlıyor. Leyla ile Murat arasındaki çekimin ilk kez kendini dışa vurduğu sahnede, köşkün yakınındaki ıssız deniz kenarında vakit geçirip sohbet ediyorlar, birlikte geçirdikleri çocukluk yıllarını anıyorlar. Murat çocukken tepede bir yere yaptığı kuş yuvasını Leyla'ya uzaktan göstermeye çalışırken, aynı perspektifi paylaşmak için bedenleri birbirine yaklaşıyor, kamera da onlara. O anda Leyla'nın dengesi hafif bozuluyor, Murat onu tutuyor, birbirlerine bir anlığına istemsizce sarılıyorlar, Murat Leyla'yı kavıyor, dudakları birbirine çok yakın haldeler. Kadın ve erkeğin profilleri bize, yüzleri birbirlerine dönük olarak arzuyla donakaldıkları bu sinemasal ânı çok iyi tanıyoruz. *Sana Dönmeyeceğim*'de arzuyla ve mümkünlerin geriliğiyle yüklü bu ân çok kısa sürüyor. Leyla bir anda yüzünü (kameraya/bize doğru) çevirerek kadrajdaki profil silüetler dengesini bozup öpüşme ihtimalini sona erdiriyor. Hemen ardından da küçük, huzursuz, tuhaf bir "Ah" sesi çıkarıp, bedenine zorla hareket veriyormuş

gibi garip bir ivmeyle belden yukarısını ileri doğru savurarak kadrajdan dışarı kaçıyor.

Bu örnekte, öpüşmenin aniden kesintiye uğraması değil, hiç başlayamaması söz konusu. Williams'ın eğlenceli Latince kavram buluşunu devam ettirsek, 'sekteye uğratılan' değil de 'daha baştan engellenen' bu öpüşmeler için *osculum interruptum* yerine *osculum obstructum* gibi bir kavram mı kullanmalı acaba? Cinsel tansiyonla yüklü bu ânı sona erdiren şeyse, ne sahnenin kararması gibi estetik bir müdahale ne de öykü düzleminde bu ânı delen başka bir aksiyonun gerçekleşmesi. *Osculum obstructum*'u Leyla'nın utancına borçluyuz. O kadar yoğun bir utanç duyuyor ki, görünmez olmak istiyor/yok olmak istiyor ve sinemada varlığı yokluğu tanımlayan alandan, kadrajdan dışarı atıyor kendisini. 'Utançtan yerin dibine girmek' deyiminin sinemadaki karşılığı gibi; 'utançtan kadraj dışına fırlamak'. Bu ânı da çok iyi tanıyoruz. Cinsellik ihtimalinin, arzusundan utanan kadının kaçışıyla sonlanması bir konvansiyon. Utançla kadraj dışına fırlamak, özel olarak kadın karakterlere atanmış bir jest. Arzusundan utanan bir erkek karakterin kadrajlara sığamadığını pek hayal edemiyoruz bile.

Murat'ın yanından kaçtıktan hemen sonraki sahnede Leyla'yı evde yere oturmuş, yatağına kapanmış halde ağlarken görüyoruz. Bakışlarını yukarı kaldırmış, ağlayarak şu duayı ediyor: "Oh Allah'ım, bana kuvvet ver. Dizlerim, ellerim titremesin onu görüncə. Kalbim fırlayacak gibi çarpmasın. Bana kuvvet ver, kendi yolumdan ayırma beni yarabbi. Korktuğum duygulardan uzak tut beni." Jest ve mimik fazlalığıyla, aralarda acılı iç çekiş ve inleme nidalarıyla ettiği bu dua, Leyla'nın bir önceki sahnede neden Murat'tan/kadrajdan/görüş alanımızdan kaçtığını ifade ediyor. Kaçtığı şey, korkulacak bir duygu olarak tanımladığı ve kontrolden çıkan beden olarak deneyimlediği arzu.

Bir de yine Türkan Şoray tarafından canlandırılan bir başka Leyla'nın kendi arzusuyla mücadele ânına bakalım. *Aşk Mabudesi* (Nejat Saydam, 1969) filminde Leyla, önceleri çadır tiyatrolarında çalışan, sonra gazinoda fındık fıstık satmaya başlayan yoksul ve kimsesiz bir genç kadın. Yakışıklı ve zengin yazar Ekrem'le (Cüneyt Arkın) gazinoda tanışıyorlar ve Leyla bir süre kaçsa da Ekrem'in 'ısrarlı çabaları' sonuç veriyor ve buluşmaya başlıyorlar. Çiftin birbirlerine duydukları cinsel arzusunun ilk kez ortaya çıktığı ve cinsel temas ihtimalinin bir soru olarak havada salındığı sahnede olanlara ve bu olanların görsel koreografisine bakalım. Ekrem bu buluşma için bir restoranı kapattırmış; buraya adımlarını attıkları andan itibaren bazen sözlü bazen fiziksel olarak karşılık bulan bir kaçma-kovalama dinamiği başlıyor

aralarında. Leyla Ekrem'i "başka kızlara benzemediğine", Ekrem de Leyla'yı "başka kızlar gibi görmediğine" ikna etme mücadelesi veriyor. Aralarındaki söz düellosu sürerken ayakta yan yana, yüz yüze geldikleri ve cinsel arzusunun açığa çıktığı o an, Leyla bakışlarını kaçırıyor. Ekrem "Gözlerimin içine bak" diye sarsıyor onu. Bedeni hâlâ Ekrem'e dönük ama sanki boynu kırılmışçasına kafası geriye doğru atılmış bir halde, Ekrem'in uyguladığı fiziksel güçle sallanıyor Leyla. Sonunda Ekrem Leyla'yı fiziksel zorla kendine çevirdiğinde, yakın plan çekimlerinde ikisinin karşılıklı birbirlerinin gözlerinin içine bakışlarını izliyoruz. Ama yine, çok kısa bir an sürüyor bu. Leyla yüzünü bize/kameraya doğru dönerek yine bakışlarını kaçırıyor. Erkekten kaçırılan yüz ve o yüzün dışı vurduğu duygular, bizim seyrimize açılıyor. Kadın utancı seyirlik hale geliyor.

Bakışlarını erkekten kaçırın kadının utanan yüzünü bize döndüğü bu an da kadrajdan kaçma ânı gibi yine çok tanıdık. Kristyn Gorton'ın dediği gibi, "sinemada arzuyu kurmanın başlıca yollarından biri bakıştır"; "bir filmde iki kişi arasında kurulan bakışma ânı genellikle arzu yüklü duyguları temsil eder ve genelde izleyicilerin bu yakınlık türünü algılamalarına yetecek kadar uzun tutulur bu an".¹⁴ Arzunun dile getirilemediği ve hayata geçirilemediği melodramlar için çok daha güçlü bir şekilde geçerlidir bu. Ama arzusunun taşıyıcısı olan gözler aynı zamanda utancın da taşıyıcısıdır. Silvan Tompkins bakış ile utanç duygusu arasında yakın bir ilişki olduğunu, çünkü gözlerin utanç mesajlarının hem ileticisi hem alıcısı olduğunu söyler. O yüzden yüz, başka duygularda olduğundan çok daha özel ve güçlü bir rol üstlenir utanç duygusunda.¹⁵ Leyla'nın Ekrem'den bakışlarını kaçırmak için harcadığı aşırı çaba ve bu çabanın izleyiciye tanıdıklığı bu yüzden önemli. Kadın karakterin hem arzusundan kaçtığı (bakmayı reddederek) hem de utancını gizlemeye çalıştığı (gözlerini saklayarak) bir an bu.

Aşk Mabudesi'ndeki bu sahnenin finalinde, artık sular durulmuşken ve Ekrem kısa bir anlığına restoranın üst katına çıkmışken, Leyla birden arka masada sevişen bir kadınla erkek görüyor. Dramatik bir müzik eşliğinde Leyla'nın sevişen çiftte dehşet içinde bakışına *zoom* yapıyor kamera, sonra sevişen çiftte *zoom* ile yaklaşıyor; dramatik müzik eşliğinde ikisi arasında gidip gelmeye

14 Kristyn Gorton, *Theorising Desire: From Freud to Feminism to Film*, Palgrave Macmillan: New York, 2008, s. 65.

15 Silvan Tompkins, "Shame-Humiliation and Contempt-Disgust", *Shame and Its Sisters: A Silvan Tompkins Reader*, (ed. Eve Kosofsky Sedgwick, Adam Frank), Duke University Press: Durham, 1995, 133-178, s. 136-137.

devam ediyoruz. Film diliyle altı kalın kalın çizilen büyük bir şok ânı. Sevişen çiftin olduğu masada şöyle bir tablo var: Adam bir sandalyede oturmuş, yan sandalyedeki kadın çıplak bacaklarını uzatarak adamın kucağına yatmış, kadının yüzü görünmüyor, adam üzerine yumulmuş, masada devrik bir şarap şişesi. Bu tablonun kendi içindeki tuhaf tasarımı bir yana, Ekrem'in kapattığı restoranda, onca zaman boyunca hemen arkalarında –hem de sevişmekte olan– bir çiftin olması, onları daha önce fark etmemiş olmaları mantıken imkânsız. Böyle düşününce, ancak Leyla'nın halüsinasyonu olabilecek kadar gerçekdışı bir görüntü bu. İster gerçek olsun ister hayal, her halükârda, bu sahne boyunca Ekrem ile Leyla arasında uzayıp giden kaçma-kovalama koreografisini açıklayan bir işlevi var bu sevişen çift tablosunun; Leyla'nın duyduğu korkunun cisimleştiği, muhteviyatının açık edildiği bir an bu. *Sana Dönmeyeceğim*'de cinsel tansiyonu takip eden sahnede Leyla'nın ettiği duayla aynı açıklayıcı işlevi görüyor bir bakıma.

Bu sahneleri izlerken ilk kez bu netlikte fark ettiğim şey, Yeşilçam'ın cinsel masumiyet vaadinin yükünü sıklıkla ve çok büyük ölçüde kadın karakterlerin taşıdığı. İzleyicinin utanmamasının garantisinin, kadın karakterlerin iyice keskinleştirilmiş utanç duygusu olduğu. Pek çok filmde cinsellik ihtimalinin gerçekleşmeden sönmelenmesi için öykü-içi meşruiyetin, kadın karaktere atanan yüksek utanç duygusundan devşirildiği. Cinsellik temsilinden imtina taktiklerinden en önemlisinin, kadın karakteri utandırmak olduğu.

Kadın “Hayır” Derse...

Cinsel arzusundan utanan, arzusunu bir hastalık gibi yaşayan, arzusundan başına musallat olmuş bir illet gibi bahseden kadınlar. Arzu yüzeye çıktığı anda elini yüzünü gözünü kaçırان, olmadı kadrajdan kaçan kadınlar. Ve onları kovalayan erkekler. *Selvi Boylum Al Yazmalım* (Atıf Yılmaz, 1977) gibi dönemin filmleri arasından sıyrılan, melodram kodlarını yeni bir yere taşıyan ve kadın ile erkek arasındaki karşılıklı rızayı sıcacık hissedebildiğimiz bir filme bile şimdi yeniden dönüp bakınca, bazı anlar ne kadar tüyler ürpertici. Yaya olarak çamurların içine bata çıka evine su taşıyan köylü Asya'yı (Türkan Şoray) kocaman kamyonuyla kovalayan, onu köşeye sıkıştıran, onun korkusuyla eğlenen İlyas'ı (Kadir İnanır) hatırlayalım. Asya'nın ıssız kimsesiz bir yerde bir erkek tarafından kamyonla kovalanışını Cahit Berkay'ın kültleşmiş müziği eşliğinde romantik bir an olarak izleyişimizi. Şimdi bakınca, Asya'nın yerine koyunca kendimizi, ne kadar dehşet verici bir taciz ânı.

Yeşilçam filmlerinde ısrarlı erkek tacizinin flört olarak meşrulaştırılması bugünden bakınca daha net gördüğümüz ve üzerine konuştuğumuz bir şey. Ama bunun nedeninin kadın karakterin “evet” diyememesi oluşu üzerine o kadar konuşmuyoruz sanki. Bu yazı için Yeşilçam filmlerini yeniden izlerken, ortaokul yıllarında tacizkâr erkek yaşitlerimin sınıfta gülüşerek bağıra bağıra söyledikleri ve o zamanlar aklıma takılmış, sırrını çözmeye çalıştığım bir söz dolanıyor kafamda: “Kadın belki derse evet demektir, hayır derse belki demektir”. Yabancıysa olduğum cinsellik evrenine dair bir ‘bilgi’ gibi algılıyorum bunu, bu cümle bana cinselliğe dair bir şey öğretecekmişçesine anlamaya çalışıyorum, kafam karışıyor. Çirkin, tekinsiz, ürkütücü bir his var bu tekerleme gibi cümlede. Ama o yıllarda cinselliğin bana ulaşma biçimlerinde o hep var ve cinselliğe dair merakımı hiçbir yetişkinin gidermediği o yıllarda, benden çok daha bilgili görünen erkek yaşitlerimden duyduğum her şeye, bilgiye giden yol muamelesi yapıyorum kaçınılmaz olarak.

Hep kaçan, hep kovalanan; sevdiğinde, âşık olduğunda, arzuladığında bile “hayır” diyen, seviştiğinde de bunu ancak “teslim olarak” yapabilen Yeşilçam kadınlarını şimdi yeniden izlerken, ortaokul anılarımın ucuna ondan yıllar sonra duyacağım “Hayır hayır demektir” sloganı, bunun “Evet evet demektir” şeklinde revize edilişi ve şimdilerde çokça konuştuğumuz “hevesli evet” (*enthusiastic yes*) kavramı da ekleniyor tabii. Şimdi düşününce, annemle izlediğimiz o filmlerdeki kadınlar “belki derse evet, hayır derse belki demektir” gerçekten de. Çünkü bu filmleri üreten erkekler, yarattıkları kadın karakterlerin lügatına “evet” kelimesini eklememişti.

Yeşilçam'da “evet” demeyi bilen kadınlar da var tabii. Onlar *arsız* kadınlar. Arsız; utanması olmayan demek, utanmaz demek. Ama aynı zamanda açgözlü, doymak bilmeyen, çok şey isteyen de demek. Arzu ile utanç arasındaki ilişki üzerine düşünmek için ne kadar elverişli bir kelime. Arsız kelimesini üreten ve kullanan bir kültürde, isteklerine sınır koymamanın, arzularına ket vurmamanın, utanmazca bir şey olarak görüldüğünü düşünebiliriz herhalde. Arsızlıkta hep bir aşırılık var; arzunun aşırılığından gelen bir taşkınlık. Yeşilçam filmlerinin ‘kötü kadınları’ da hep bu aşırılıkla damgalıdır. Elleri kadehlerle, pahalı kıyafetleriyle dans ederlerken, arkadaşlarıyla eğlenip yüksek perdeden şen kahkahalar atarken, lüks otomobilleriyle gezerken, en çok da seksi kombi-nezonlarını giyip flörtöz bir şekilde erkeklere sevişme çağrısı yaparlarken, hep bir aşırılık vardır hallerinde. Hem cinselliklerinde hem gündelik yaşamlarının her ânında ortaya çıkan bir açgözlülük; libidinal haz ve arzunun fazlalığı.

Tüketme arzularını, sahip olma arzularını, sevişme arzularını kontrol altına alamayan, hep hazzın peşinde koşan, hep daha fazlasını isteyen, doyumsuz kadınlar. Nemfomanyak kadınlar. Bedenlerine söz geçiremeyenler.

Yeşilçam melodram kalıplarında iyi/kötü zıtlığına denk düşen ruh/beden ikiliğinde kendilerine ruh atanmış olan iyi kadınlar içinse bedensel olan her şey yabancıdır; bedenlerine yabancılardır. O yüzden de hem cinsel arzunun taşıyıcısı olan hem de arzu semptomlarını dışa vuran bedenleriyle ne yapacaklarını bilemezler. Leyla'nın ettiği duada dillendirdiği türden "titreyen eller, çarpan kalp, çözülen dizler" gibi, bedenin kontrolden çıktığına işaret eden semptomlardan korkarlar. Arzu dolu anlarda Peter Brooks'un tabiriyle "histerize edilmiş beden"lere dönüşürler; bu, "başka hiçbir yere yazılamayacak ve sözlü olarak da dile getirilemeyecek son derece duygusal anlamların yazıldığı yere dönüşen bir bedendir".¹⁶ Melodram türü üzerine ünlü çalışmasında Brooks, "çıkışsız arzu"yu (*desire in an impasse*) temsil eden histerize edilmiş bedenin "umumiyetle kurbanlaştırılan bir kadının bedeni" olduğunu söylüyor; arzunun bu bedenin üzerine bir imkânsızlığın tarihini, çıkışsız arzunun öyküsünü yazdığını söylüyor.¹⁷

Arzu dillendirilemeyince dile gelen kadın bedenlerinin tuhaf halleri; tir tir titreyen bedenler, şekilden şekle giren dudaklar, dört bir yana fır dönen gözler. Yeşilçam'ın kadınlarının oyunculuk performanslarındaki o aşırılık, o büyüklük, utançla bastırılan arzuları bedene yazar. Sevdigiyle yan yana göz göze burun buruna geldiğinde, sanki boyun kırılmışçasına kontrolsüz hareketlerle geriye, sağa sola salınan başlar; belden kopacakmış gibi tuhaf bir ivmeyle sevgiliden uzağa savrulan bedenler; arzusundan utanan kadınların bedenlerini nasıl büyük güçlkle kontrol altına aldığıın ifadesi. Lügatına "evet" eklenmemiş kadın karakterlerin histerize edilmiş bedenleriyle dolu Yeşilçam melodramları.

Yıldızın Utancı

Bu filmleri izlerken bir noktada aklım karakterden oyuncuya kaymaya başlıyor; *karakterin utancından oyuncunun utancına*. Utanç bölgesinin sınırlarını kadın bir film yıldızı için kimler çizer? Kimlerden utanır? Nasıl utandırılır?

Baştan beri en çok Türkan Şoray var aklımda. Yazıdaki tüm örnekleri onun filmlerinden seçmem tesadüf değil. Film evreni dışındaki gerçek insanı,

16 Peter Brooks, *The Melodramatic Imagination: Balzac, Henry James, Melodrama, and the Mode of Excess*, Yale University Press: New Haven, 1995, s. xi.

17 Age, s. xii.

oyuncu Türkan Şoray'ı düşündüğümde, karşısındakinin gözlerinin içine pek bakamayan, sesi titrek çıkan, sanki tüm bedeni hep hafiften titreyen, utangaç tavırlı bir kadın geliyor gözümün önüne. Hepimizin gözünde onun başka bir imgesinin canlandığını biliyorum. Benimki bir sürü Türkan Şoray'dan biri; Türkan Şoray o imgelerin hepsinin toplamı.

Otobiyografik kitabı *Sinemam ve Ben*'de Şoray'ın, *Zorlu Damat* (Hulki Saner, 1962) filminin çekimleri sırasında Ayhan Işık'la öpüşmesi gerektiğini öğrendiğinde daha önce hiç öpüşmemiş genç bir kadın olarak ne kadar zorlandığından bahsettiği bir bölüm var.¹⁸ Hayatındaki ilk öpüşmesini kameraların önünde yaşayan genç Türkan Şoray'ı o sette hayal ediyorum. Muhtemelen tamamı ya da neredeyse tamamı erkeklerden oluşan bir set ortamında; yönetmeni, görüntü yönetmeni, sesçisi, kameramanı, ışıkçısı, set amiri ve daha bir sürü erkekle çevrelenmiş halde, onların bakışlarının tam merkezinde öpüşmesi gereken genç bir kadın. Bir yandan öpüşmeyi bilmemekten, deneyimsizliğinden utanıyor belki, bir yandan tüm bakışlar üzerindeyken öpüşmekten. Yıllar önce okuduğum bir Delphine Seyrig söyleşisi geliyor aklıma. Chantal Akerman'ın *Jeanne Dielman, 23, quai du commerce, 1080 Bruxelles* (1975) filminin çekimleri sırasında, film ekibinin çok büyük bölümünün kadınlardan oluştuğu bir set ortamında rol yapmanın performansına ne kadar etki ettiğini anlatıyordu Seyrig:

Setlerde genellikle erkekler tarafından izlenmenin ne kadar kısıtlayıcı olduğunun farkına varmaya başladım. Bir kadın, tamamı erkeklerden oluşan bir dünyada –film endüstrisinde– yabancıdır. Bu filmde oyunculuk yaparken etrafımın kadınlarla çevrili olmasını istedim ki tam olarak Jeanne Dielman gibi davranabileyim. Kadınlarla dolu bir odada yürüme şekliniz, erkeklerle dolu bir odadaki yürüyüşünüzden farklıdır – aynı şekilde soyunmaz, aynı şekilde yıkanmaz ya da saçınızı aynı şekilde taramazsınız. Rolümü oynarken kadın gözleri tarafından izlenmek çok önemli bir şey.¹⁹

Film sektöründe kadın olmak, erkeklerin arasında kadın olmak demek. Bilinçli bir kararla ve radikal bir çabayla kadın ağırlıklı kurulan istisnai setler dışında bu böyle; geçmişten bugüne böyle. Bir kadın film yıldızını utandırma potansiyeli olan bakışların ilki de bitmiş filmi görece izleyicilerden önce, kameradan

18 Türkan Şoray, *Sinemam ve Ben*, İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul 2017, s. 33.

19 Marsha Kinder, "Reflections on Jeanne Dielman", *Film Quarterly*, 1977, C. 30, S. 4, 2-8, s. 6.

da önce, kameranın arkasındaki film ekibinin bakışları olmalı. Temsile değil, perdedeki yıldıza değil, gerçek insana bakan dolaylımsız bakışlar.

Yeşilçam'da cinsellik ile utanç arasındaki ilişkiyi düşünürken aklımın karakterden oyuncuya kaymasının nedenlerinden biri de Türkan Şoray kanunları tabii. Şoray yıldızlaşıp Yeşilçam sinemasının "Sultan"ına dönüştüğünde, meşhur "Türkan Şoray kanunları"nı açıklıyor ve dönemin prodüktörleri de öyle ya da böyle buna saygı göstermek zorunda kalıyorlar. Aslında 1967 yılında *Pazar* dergisinde yayımlanan kanunların sadece bir maddesi cinsellik içeren sahnelerle ilgili. Ünlü yıldızın filmlerde öpüşmeyeceğini ve "açık sahnelerde" rol almayacağını bildiren dördüncü madde. Ama en çok bu madde ilgi görüyor; o günden bugüne "Türkan Şoray Kanunları" dendiğinde sadece bu madde kastedilmeye başlanıyor. Diğer maddelerin ne olduğunu –hatta belki varlığını– pek çok insan bilmiyor bile.

Yıllar sonra, sinemamızda kadın temsilleri dönüşmeye başlarken Türkan Şoray'ın bu kuralları geride bırakmakta ne kadar zorlandığı, kendi yıldız imgesinin bir oyuncu üzerinde ne kadar güçlü bir baskı kurabildiğini gösteriyor. 1980 sonrasında, film endüstrisinin bir süredir içinde bulunduğu kriz yeni arayışları tetiklemişken, Yeşilçam sinemasının eski kalıpları terk edilmeye çalışılırken, bir yandan da darbe sonrası Türkiye'sinde feminist hareketin sesi daha gür duyulmaya başlarken çekilen filmler, sinemamızda daha önce görülmemiş türden kadın imgeleri üretiyorlardı. Bugün 'kadın filmleri' etike-tiyle anılan ve en çok Atıf Yılmaz imzasıyla eşleştirilen bu filmlerle birlikte, beyazperdenin kadın karakterleri ve sinemanın sunduğu kadınlık hikâyeleri dönüşüyordu. Asuman Suner'in dediği gibi, bu kadın karakterlerin en önemli yeniliği, cinselliklerini yaşama biçimiydi: "Yeşilçam sinemasında utanç, düşkünlük ve günahla özdeşleştirilen, yalnızca kötü kadınlara yakıştırılan cinsel arzular, kadın filmleriyle birlikte farklı toplumsal kesimlerden sıradan kadınların yaşam deneyimlerinin bir parçası haline" geliyordu.²⁰ 'Özgürleşen kadın', her şeyden çok, öpüşen, sevişen, arzusu olan ve arzusunun peşinden gidebilen, bu anlamda özgürleşen kadındı.

Kadın karakterlerle birlikte bu rolleri canlandıran kadın oyuncuların yıldız imgeleri de dönüşüyordu. Suner'in de dediği gibi, Müjde Ar ve Hale Soygazı gibi yeni oyuncular doğrudan bu yeni filmlerle birlikte sıfırdan yıldızlaşırken,

20 Asuman Suner, *Hayalet Ev: Yen, Türk Sinemasında Aidiyet, Kimlik ve Bellek*, Metis Yayınları: İstanbul, 2006: s. 294-295.

Yeşilçam'ın altın çağında ünlenmiş kadın oyuncular için tabuların yıkılması, yıldız imgelerinin dönüşmesi gerekiyordu. Bunun ne kadar zor olduğunu Türkan Şoray şöyle anlatıyor:

Seyircimiz bizi sevgilisi, eşi, kızkardeşi, ablası gibi görüyordu. Dolayısıyla soyunma ve öpüşme sahnelerinden rahatsız olabiliirdi. Bazen yaşayan bir karakteri canlandırmak için gerekirse soyunmanın, sevişme sahnesi çevirmenin gerektiğini biliyordum ama benim için seyirciyle olan bağlılığım daha önemliydi.²¹

Ömer Kavur'un *Ah Güzel İstanbul* (1981) filmi için teklif geldiğinde de o dönemde sinemada yaşanan değişime ayak uyduramazsa "çağdışı kalacağını" düşünmesine rağmen bu filmdeki sevişme sahnesinde rol almaya cesaret edemediğini, yine seyircisini düşündüğünü anlatıyor kitabında.²² Şoray'ın bu açıklamaları, bir kadın yıldızı utandıran bakışlara izleyicinininkileri ekliyor. Ama somut izleyicilerin olası yargılarının baskısıyla birlikte, ya da ondan daha ziyade, bir oyuncunun kendi yıldız imgesinin içine nasıl sıkıştığını ve bu imgeyi değiştirmeye nasıl utandığını ifade ediyor bu sözler.

Bu imgenin içinde sadece Türkan Şoray'ın kendisi yok; Leyla'lar da var. Sadece bir oyuncu olarak kendisinin cinsellik konusunda çizdiği sınırlar yok, Leyla'lar için filmlerin çizdiği sınırlar da var. Çünkü yıldız sistemi içinde, yıllar boyunca benzer karakterleri canlandıran bir oyuncunun gerçek kimliği ile perdedeki kimliği iç içe geçmeye başlar. Gledhill, *persona* kavramını şöyle açıklıyor: "Belli bir türdeki filmlerde peş peşe oynanan her bir rol, oyuncunun *persona*'sını sağlamlaştırır; sonunda artık yaptığı şey bir rolü oynamak değil, o rolü kendi bedeni, kişiliği ve geçmiş rollerinden oluşan bütünsel yapıya entegre etmektir."²³ Nilgün Abisel "Oyuncunun oynadığı rol ile özel hayatı arasındaki bu kaygan geçişkenliği"²⁴ Yeşilçam bağlamında şöyle ifade ediyor: "Özellikle aile filmlerinde kadın yıldızların, canlandırdıkları tiplerle özdeşleşen belirli tavırları vardır. Öpüşmek bile onlara yasaktır."²⁵ Türkan Şoray'ın nasıl karakterler canlandıracağına dair yerleşik beklentileri belirleyen sistem aynı zamanda, hep belli özelliklere sahip karakterleri canlandıran Türkan Şoray'ın

²¹ *Age*, s. 6.

²² *Age*, s. 269.

²³ Christine Gledhill, "Signs of Melodrama", *Stardom: Industry of Desire* (ed. Christine Gledhill) Routledge: Londra, 1991, 210-234, s. 218.

²⁴ *Age*, s. 217.

²⁵ *Age*, s. 94.

nasıl bir insan olduğuna dair beklentileri de şekillendirir. Buradan bakınca, aklımın karakterden oyuncuya kayması çok doğal. Tekrar tekrar canlandırdığı Leyla'ların arzularından duydukları utanç, bir yıldız olarak Türkan Şoray için utancın sınırlarını belirleyen belki de en önemli etken.

Yeşilçam dönemi basınının Türkan Şoray'ın açıkladığı meslekî kuralların içinden cinsellikle ilgili olan maddeyi cımbızlayıp buna yoğun ilgi göstermesi, on yıllar sonra bugün hâlâ magazin basınının birtakım kadın oyunculara “Türkan Şoray kanunları” olup olmadığını sorup durması, bu kavramın medya tarafından 60'lardan günümüze popüler kültürümüze kazınması, bir kadın yıldız neden utanır, kimlerden utanır, nasıl utandırılır sorusuna bir cevap daha veriyor.

Agah Özgüç'ün *Türk Sinemasının Kadınları* kitabı da bu cevabı pekiştiriyor. Her bir kadın oyuncuyu filmlerde ne kadar soyunduğu/soyunmadığı, ne kadar seviştiği/sevişmediği üzerinden tanımlayan bölümler, yıldız imgelerini her şeyden çok cinsellik ekseninde tanımlayan bir film kültürünün izlerini yoğun bir şekilde taşıyor. Kitapta hem Özgüç'ün kadın yıldızlara dair kendi yorumları hem de Yeşilçam döneminin basınından yaptığı alıntılar, Türkan Şoray gibi oyuncuların sadece setlerde değil film kültürünü ören farklı alanlarda da hüküm süren erkek bakışlarının merkezinde yıldızlaştıklarını hatırlatıyor. Mesela, Neriman Köksal'ın “dozunu kaçırsa da olgun ve dolgun cinselliğini sergilediği”²⁶ filmlerden, Fatma Girik'in “öne doğru fırlayan iri göğüsleri, bacakları ve ıpslak giysisi içindeki dolgun vücudunun tüm yuvarlaklarıyla”²⁷ sergilediği filmlerden bahseden Özgüç'ün yazdıklarını bugün şaşkınlıkla okuyorum. Diğer yandan, cinselliğini sergilemekte ileri gittiği düşünülen kadın oyunculara birtakım yazarların nasıl parmak salladığına dair örnek alıntılar da var kitapta. Bunları okurken, Yeşilçam döneminde aynı film setleri gibi sinema basınının da tamamı ya da neredeyse tamamı erkeklerden oluştuğu gerçeğini düşünüyorum. Yıldız imgelerinin kurulmasında en büyük rolü oynayan sinema basınının, bir kadın oyuncu için utanç bölgesini belirlemekteki payını da düşünüyorum o yüzden.

Ah *Güzel İstanbul* teklifini reddettikten sonra biraz da pişman olan Türkan Şoray, birkaç yıl sonra Atıf Yılmaz'ın *Mine* (1983) filminde rol almayı kabul ediyor. “Mine filmi oyunculuk kariyerimin dönüm noktalarından biridir. Bu filmde

26 Agah Özgüç, *Türk Sinemasının Kadınları*, Agora Kitaplığı: İstanbul, 2008, s. 65-66

27 Age, s. 128

kendi koyduğum tabuları yıllar sonra ilk kez yıktım”²⁸ diyen Şoray, filmdeki sevişme sahnesinin neden gerekli olduğunu ve böyle bir sahnede yer almayı neden kabul ettiğini anlatmaya çalışıyor kitabında. On yıllar sonra yazdığı otobiyografisinde hâlâ bunu açıklama ihtiyacı duyuyor, çünkü *Mine*'nin vizyona girdiği günlerde, sevişme sahnesinden görseller “Utanc Fotoğrafları” manşetiyle basında yayımlanıyor. 1980 sonrası sinemada esen değişim rüzgârlarına kapılmak isteyen ama korkup buna hemen cesaret edemeyen, sonunda ikna olup *Mine*'de rol alan, yerleşik yıldız imgesini kırmayı göze alan ve bu yüzden basın tarafından utandırılan 1980'lerin Türkan Şoray'ı üzerine düşünmek için önce bu filmde canlandırdığı kadın karakterin utancına bakmak istiyorum.

Leyla'lardan Mine'ye Kopuşlar ve Süreklilikler

Mine'nin açılışında kamera, komodinin üzerinde çalışan küçük bir fandan yataкта yatmış horlayarak uyuyan adama doğru hareket ediyor. Sonra, adamın uyku esnasında yanındaki kadının bedenine uzanan elini takip ediyor ve bu eli ittiren kadının yüzüne doğru ilerleyip orada kalıyor. Uyku tutmamış gözleriyle, o anın ötesinde yılların mutsuzluğunu taşıyan yüz ifadesiyle, dekolte beyaz geceliğiyle ve tüm güzelliğiyle yatan Mine. Kalkıyor, mutfığa gidip bir ilaç içiyor, musluğu açıp ter içinde kalmış yüzünü ve vücudunu ıslatıyor. Ardından evin bahçesine çıkıyor; geceliğiyle ay ışığında yarı uzanmış bir pozla banka oturuyor.

Filmin bu açılış bölümünü izleyen hiç kimsenin burada basitçe bir yaz gecesinde uyuyamayan, sırf sıcaktan ter döken bir kadın görmesi mümkün olamaz herhalde. Laura Mulvey'nin ünlü ifadesiyle, tüm görsel öğeler, Mine'nin bak-ılası-lığını (*to-be-looked-at-ness*)²⁹ ortaya sermek üzere tasarlanmış durumda. Sahnenin ışık tasarımıyla Mine'nin üzerindeki geceliğe kadar her şey cinselliği çağrıştıracak şekilde seçilmiş. Mine'yi ilk gördüğümüz karede yüzündeki mutsuzluğun o anı aşip zamanda genişlemesi gibi, bu uyku uyutmayan hafakanların da o gecenin ötesinde bir tarihi olduğunu izleyiciye sezdirmeye çalışan ve abartılı bir oyunculukla kurulan beden dili de öyle. Yanındaki erkeğin itici temsili ve Mine'nin onun elini bedeninden uzaklaştırışı ise, bu cinsellikle yüklü kadın portresini belli bir açmazın içine yerleştiriyor.

Herhangi bir filmde, izleyicinin bir karakterle ilk karşılaşma anı çok önemli, çünkü bu 'ilk intiba' anının nasıl tasarlandığı, filmin o karakteri nasıl kurmak

²⁸ Age, s. 282

²⁹ Laura Mulvey, “Visual Pleasure and Narrative Cinema”, *Screen*, 1975, C. 16, S. 3, 14-26, s. 25

istediğine dair pek çok şeyi bir çırpıda anlatıverebilir bize. *Mine* filminin açılış sahnesinde Mine'ye dair verilen izlenim, onun arzulamadığı bir adamla evli, arzudan 'yanıp tutuşan' bir kadın olduğu. Dahası, filmi bu sahneyle açmak da, karakteri izleyiciye ilk kez böyle bir ânın içinde tanıtmak da, Mine ile ilgili en önemli özelliğin – ve de bu filmin asıl meselesinin – Mine'nin tatminsiz cinsel arzuları olduğunu hissettiriyor bize.

Sonradan öğreniyoruz: Mine, genç yaşta sevmediği bir adamla evlendirilmiş ve evliliği boyunca mutsuz olmuş bir kadın. İstasyon şefi kocası Cemil'in işi nedeniyle taşındıkları küçük bir kasabada yaşıyorlar. Kasabanın neredeyse tüm erkeklerinin arzuladığı ve tüm kadınlarının kıskandığı Mine'nin buradaki tek dostu, kendisi gibi buranın yabancıları olan öğretmen Perihan. Filmin hikâyesi özetle, Perihan'ın kardeşi İlhan ile Mine arasında serpilen aşkı, bu aşkın kasabalılarda yarattığı öfke ve şiddeti, nihayetinde Mine ile İlhan'ın herkesi karşılımlara alarak ve tüm tabuları yıkarak aşklarının ve arzularının peşinden gitmelerini anlatıyor.

Türkan Şoray için hem çok tanıdık hem çok yabancı bir rol olmalı bu. Yabancı, çünkü cinsel arzusu olan, hatta her şeyden çok cinsel arzusuyla tanımlanan bir kadın karakter, sinemamız için de Türkan Şoray'ın persona'sı için de yepyeni bir şey. Dahası, "evet" diyebilen bir kadın bu. Filmin ilerleyen bir noktasında, İlhan'ın kapısını çalıp "seviş benimle" dediği ve seviştikleri sahne, kadın cinselliğinin temsili açısından hem Yeşilçam'dan hem de Yeşilçam'ın Türkan Şoray'ından büyük bir kopuş ânı. Ama diğer yandan, o büyük âna gelene kadar, Mine'nin bastırılmış arzuları aynı Yeşilçam'da olduğu gibi hastalık çağrışımı arzu metaforlarıyla ifade ediliyor ve yine en çok "histerize edilmiş" kadın bedeninde dışa vuruluyor. Mesela, İlhan'ın yazdığı ve imzalayarak kendisine hediye ettiği romanı evde tek başınayken okuyan Mine'nin hali. Göğsü deli gibi inip kalkarak, dudakları abartılı bir şekilde titreyerek okuyor kitabı. Elbisesinin bir omzu düşük. Karnına ağırlar giriyor. Açıkça fiziksel acı çeken bir yüz ifadesiyle bir sağa bir sola çevirip duruyor başını. Kelimenin tam anlamıyla, arzuyla kıvranan bedenini uzun uzun izliyoruz.

Ya da Perihan'ın evinde İlhan'la ilk kez yalnız kaldıkları sahne. Oda küçük; Mine divanda oturuyor, sandalyede oturan İlhan'la aralarındaki mesafe daracak. Mine'nin gözleri İlhan'ın bakışlarıyla buluşmamak için tedirginlikle dört yana dönüp duruyor, elleri kendilerine yer bulamıyor, bedeni nefessiz kalmış halde resmen tir tir titriyor. O kadar abartılı, o kadar gözle görülür bir şey oluyor ki Mine'nin bedenine o anda, İlhan "Neyiniz var?" diye soruyor.

Panikle “Bilmem, fenalaştım birden” diyen Mine kendisini hemen odadan dışarı atıveriyor. Mutfığa gidip Perihan'dan su istiyor, ona da “çarpıntım var” diye açıklıyor bu tuhaf halini. “Fenalaşma” olarak, “çarpıntı” olarak, hastalık terminolojisiyle söze dökülen/sözden kaçırılan arzu, 1980'lerin dönüşen sine-masında yine kadın bedenine yazılıyor. Bir Türkan Şoray karakteri daha, yine arzusundan duyduğu utancı taşıyamayarak, büyük bir çabayla hareket ettirdiği bedenini kadraj dışına zorla taşıyor. Görünmez oluyor; arzusunu görünmez kılıyor. Görsel olarak bütün bedeninin cinsel arzusunun göstergesine dönüştüğü o anda, arzusunu saklamak için bedenini kaçırıyor.

Bu sahneleri şimdi yeniden izlerken, 80 sonrasında Yeşilçam kalıplarını kıran 'kadın filmleri'nin en önemlilerinden birinde, Türkan Şoray'ın bir kere daha bir kadın karakterin “çıkişsız arzu”sunu bedenine kazıyarak ifade etmek durumunda oluşunu düşünüyorum. Oyuncu bedenini cinsel arzuyu hem bas-tıran hem de istemsizce –ve bastırıldığı ölçüde aşırılıkla– dışavuran bir yüzey olarak kullanışını. Bu rolü, bedenini böyle kullanmayı, ne kadar iyi bildiğini.

Ama *Mine*'de farklı olan belki, bu anların uzayan süresi. Mine'nin bedeninin girdiği halleri o kadar ayrıntıyla inceliyor ki kamera, arzudan duyulan utanç uzun uzun izlenebilen bir şey haline geliyor. Bu anlamda, *osculum interruptum* ya da *osculum obstructum*'u kadın karakterin yükseltilmiş utancına borçlu ol-duğumuz Yeşilçam filmlerindeki gibi cinsellik ihtimalini yarıda kesen, cinsellik fikrini engelleyen işlevsel bir rol oynamıyor. Tam tersine, cinsellik fikrinde sabit kalmamızı sağlıyor. Histerize edilmiş beden, kadının cinselliğini saklayan bir şey olmaktan çıkmaya başlıyor; uzun uzun gözlemlediğimiz ölçüde bu beden sakladığı şeyi açıkça vurgular hale geliyor. Yeşilçam'dan çok iyi tanıdığımız o beden dilinin aynısını kullanmak ama bu bedeni böyle ayrıntıyla ve uzun bir süre incelemek, Yeşilçam'ın eğdiği büktüğü sakladığı cinsel arzuyu en saf haliyle görünür kılıyor.

Mine'de cinsellik, sadece Mine'nin değil tüm kasabanın portresini çizen ana tema. Mine'nin sürekli olarak türlü erkekler tarafından taciz edilışinin ötesinde, kasabahıların halleri tavırları ve birbirleriyle kurdukları ilişkiler de hep cinsellikle yüklü. Mine ve kocası Cemil'in yakın sosyal çevresindeki herkes sürekli seksten konuşuyor, daimî olarak birbirleriyle flört ediyor, toplu buluşmalarda masa altından birbirinin bacaklarını okşuyor, birbirle-rinin eşleriyle gizlice sevişiyor. Mine'nin her daim ölçülü, mesafeli, terbiyeli halleriyle diğer herkesin “'arsızlığı' arasında büyük bir tezat çiziyor film ve Mine bu tezata da yaslanılarak iyice melekleştiriliyor. O kadar ki, sanki

Yeşilçam'ın nemfomanyak arsız kötü kadınlarının yerini bu filmde tüm kasaba halkı almış.

Türkan Şoray'ın kurallarını yıktığı, değişime ayak uydurduğu, kendi yıldız imgesinden özgürleştiği film, bir yandan da Şoray'ı sevişse de masum kılmak için çok çabıyor. Sevişmenin “yüz kızartıcı” bir suç olmaktan çıkması için, Mine karakterinin hikâyesine özenle bir dizi ayrıntı yerleştiriliyor. Kendisine doğru düzgün annelik yapmayan, “fazlasıyla süse, gezmeye meraklı” bir annesi olduğunu, bu anne tarafından sevmediği bir erkekle zorla evlendirildiğini öğrenmemiz boşuna değil. Kocasının itici bir erkek olarak sunulması da. Sadece öykü düzeyinde değil, görsel olarak da Mine'nin masumiyeti açıkça vurgulanıyor; filmin başından sonuna hep saflığın, temizliğin sembolü beyaz elbiseler içinde bir melek gibi gezerken görüyoruz onu. Bir de kırmızı elbiseler giyen bir kadın var mesela; “eczacının karısı” Esin. Bu genç kadın flörtöz tavırlarıyla, yüksek perdeden attığı kahkahalarıyla, müteahhit Tarık'la olan gizli ilişkisiyle filmin evreninde açıkça onaylanmayan bir karakter. Mine ile İlhan'ın sevişmesini önceleyen “büyük bir aşk” var; o beyaz elbiseler kadar tertemiz duygular var. Bunun zıt ucunda, hem Esin hem de tanıdığımız diğer tüm kasabalılar için, dizginlenmeyen cinsel arzularla zıvanadan çıkmış abartılı bir portre çiziyor film. Dönemin cinsel özgürleşmesini temsil eden toplumsal portre buysa eğer, hiç de parlak bir portre değil bu.

“Türkan Şoray kanunları”nın yıkıldığı filmde ünlü yıldız sevişse de masumiyetini yitirmesin diye ne çok karakteri, ne çok arzuyu, ne çok özgürlüğü, ne çok kadın kahkahasını harcamayı tercih ediyor film. Filmin bir noktasında İlhan, kasabalıların dedikodularından, tacizlerinden ve baskılarından yılmış olan Mine'ye şöyle diyor: “Asıl utanması gereken diğerleri”. 80'ler sinemasında belli ki hâlâ birilerinin ille de utanması lazım. Sinemamızın cinsel özgürleşme koduyla okunan döneminde, bu dönemi işaretleyen en önemli filmlerden biri olarak andığımız bir filmde, cinsel arzu yine kötücüllükle eşleniyor ve bir Türkan Şoray karakteri daha, masumiyetin temsilcisine dönüşüyor.

Mine'yi kafamda bu meselelerle yeniden ziyaret edince, daha önceki izlemelerimde fark etmediğim tekinsiz bir anlam, çok belirgin bir şekilde yüzeye çıkıyor. Bir karakter olarak Mine ile bir film yıldızı olarak Türkan Şoray arasında gördüğüm benzerlikler, “bir yıldız nelerden, kimlerden utanır?” sorusuna da yeni cevaplar veriyor.

Filmin bir sahnesinde Mine, arkadaşı Perihan'a “Hep gözetleniyormuşum gibi. Kurtulamıyorum bu duygudan” diyor. Gerçekten de öyle; her an bütün

gözler kelimenin gerçek anlamıyla onun üzerinde. Pencereden kafasını her uzatışında, evinin bahçesine her inişinde, çarşıya her çıkışında bütün (ama resmen bütün) gözler ona dönüyor. İlhan ve Perihan'la birlikte çay bahçesine gittikleri sahnede mesela, orada işi gücü muhabbeti bırakıp gözlerini hiç ayırmadan Mine'ye bakan kalabalığın görüntüsü neredeyse absürd. Doktor kasabaya ziyarete gelmiş İlhan'a tüm kasabalıların yakalandığı bir hastalıktan bahsediyor; "Mine Hanım hastalığı". Gerçekten de durum hastalık seviyesinde; filmin çizdiği tablo o derece abartılı. O kadar ki, herkesin her an izlediği, merak ettiği, hakkında konuştuğu, kıskandığı, arzuladığı bu kadın karakter, ancak Türkan Şoray ayarında büyük bir yıldızın canlandırmasıyla ikna edici olabilirdi herhalde; temsilin gerçeklikten bir şeyleri ödünç almasıyla.

Minelerin evi istasyon binasının üst katında, yani kasabanın merkezinde, her an göz önünde olan bir yerde. O pencere sanki sinemanın beyaz perdesi. Kasabalılar pencerenin önünde durup Mine'nin pencereye çıkmasını bekliyorlar. Geceleri tam bir sinema perdesi gibi karanlığın içinde ışık saçıyor bazen o pencere (ve Mine). İnsanlar toplanıp izliyorlar. Mine'nin tüm hayatı, gizlenme ihtiyacı duymayan, hak iddialı bakışlarla çevrili; onu aynı anda hem arzulayan hem baskılayan, hem bir arzu nesnesinden ibaret görüp hem namus üzerinden sürekli yargılayan gözlerle. Kasabanın geniş ve soyut anlamda toplumu temsil ettiği bu filmde, Mine ile Türkan Şoray arasındaki paralellikler, toplumun gözlerini her an üzerinde hisseden bir yıldızın tüm ulusun bakışları altında duyduğu utancı düşündürüyor. Namuslu bir arzu nesnesi olma baskısı kuran bakışların merkezinde yaşanan Yeşilçam yıldızlığını.

Leyla Nereye Bakıyor?

İzleyicinin, karakterin, oyuncunun utancının iç içe geçtiği, Leyla'ların utancının Mine'ye, Mine'ninkinin Türkan Şoray'a bulaştığı bu serbest düşünce hattını takip ederken dönüp yeniden bakmak istediğim filmleri YouTube'dan bulup izledim. Kimilerinin bazı sahneleri sansürlüydü. Mesela *Aşk Mabudesi*'nin bu yazıda andığım sahnesinde masada sevişen çift, filmin YouTube'da bulduğum kopyasında yok. Ekrem restoranın üst katına çıkıyor, Leyla yalnız kalıyor, dönüp bir yöne şaşkınlık ve dehşetle bir an bakıyor ama neye baktığını görmeden pat diye bir sonraki sahneye geçiyoruz. Yeşilçam'ın cinsel masumiyet vaadi ve temsilden imtina taktikleri yeterli görülmemiş. Ama diğer yandan, mesela *Mine*'yi ararken karşıma filminden kesilip YouTube'a ayrıca yüklenmiş birtakım fragmanlar çıkıyor; bu videolara uygun görülen isimlerden birkaçı

şöyle: “Mine ve İlhan Tüm Ahlak Kurallarına Karşı Geliyor!”, “Mine’yi Rahat Bırakmıyorlar!”, “Mine, Baskılara Daha Fazla Dayanamıyor!”, “Mine’nin Evine Baskın!”. Cinsellik vaat eden bir görselle eşleştirilen ve başlığı ille de ünlemle biten bu videolardan bir dolu var.

1983’te *Mine* filminde Türkan Şoray’ın sevişmesini tam sayfa haber yapan, haberi “Utanç Fotoğrafları” olarak sunarken filmin sevişme sahnesinden kareleri büyük büyük açan *Hafta Sonu* gazetesinin bir yandan cinselliği kışkırtırken bir yandan da cinselliği utanç verici ilan eden tavrının devamını bugünün film izleme mecralarında buluyorum. Sonra gözüm *Mine*’nin altındaki izleyici yorumlarına kayıyor ve yazı boyunca düşündüğüm şeylerin karşılıklarını orada görüp yorumlarda kaybolup gidiyorum.

Kaynakça

- Abisel, N., *Türk Sineması Üzerine Yazılar*, Phoenix Yayınevi: Ankara, 2005.
- Brooks, P., *The Melodramatic Imagination: Balzac, Henry James, Melodrama, and the Mode of Excess*, Yale University Press: New Haven, 1995.
- Gledhill C., “Signs of Melodrama”, *Stardom: Industry of Desire* (ed. Christine Gledhill) Routledge: Londra, 1991, s. 210-234.
- Gorton, K., *Theorising Desire: From Freud to Feminism to Film*, Palgrave Macmillan: New York, 2008.
- Kaya, D., “Film Censorship during the Golden Era of Turkish Cinema”, *Silencing Cinema: Film Censorship around the World*, (ed. Daniel Biltereyst ve Roel VandeWinkel), Palgrave Macmillan: New York, 2013, s. 131-148.
- Kinder, M., “Reflections on Jeanne Dielman”, *Film Quarterly*, 1977, C. 30, S. 4, s. 2-8.
- Mulvey, L., “Visual Pleasure and Narrative Cinema”, *Screen*, 1975, C. 16, S. 3, s. 14-26.
- Neale, S., “Melodrama and Tears”, *Screen*, C.27, S. 6, Kasım-Aralık 1986, s. 6-23.
- Özgüç, A., *Türk Sinemasının Kadınları*, Agora Kitaplığı: İstanbul, 2008.
- Suner, A., *Hayalet Ev: Yen, Türk Sinemasında Aidiyet, Kimlik ve Bellek*, Metis Yayınları: İstanbul, 2006.
- Şoray, T., *Sinemam ve Ben*, İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 2017.
- Tomkins, S., “Shame-Humiliation and Contempt-Disgust”, *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, (ed. Eve Kosofsky Sedgwick, Adam Frank), Duke University Press: Durham, 1995, s. 133-178.
- Williams, L., *Screening Sex*, Duke University Press: Durham, 2008.

Sevgili Günlük

NAZLI CEM

22 Temmuz 2000

Sevgili günlük,

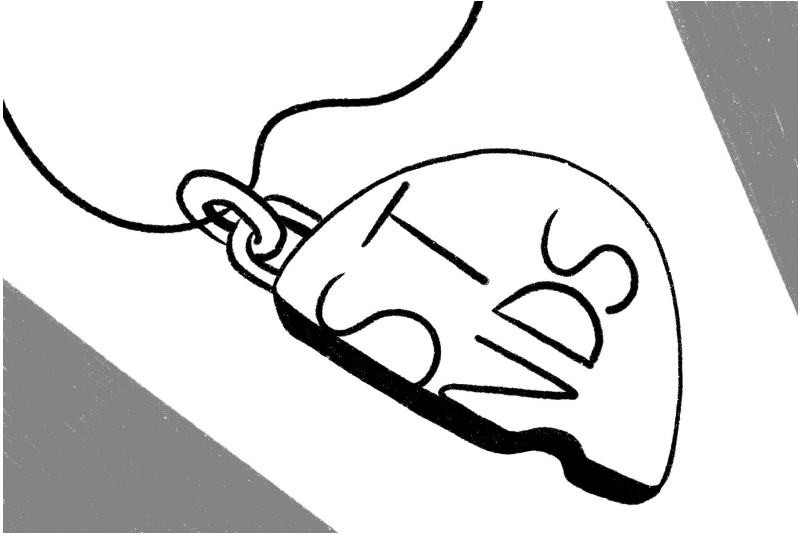
Merve Hanım genç kız olmuş, artık ocuk değilmiş. Yakında regl bekliyorumuş. Annesi de zaten bu yaşta olmuş. Neyse, artık benimle takılmak istemiyormuş. İstediğini yapabilir tabii ki ama bence bunu kafasına İrem soktu. Çünkü Merve kötü biri değil, sadece karaktersiz. Bunu zaten Ceren olayından da biliyoruz. İrem salağını sitede Merve'den başka kimse sevmiyor. Bu başta haksızlık diye düşünmüştüm ama şimdi çok iyi anlıyorum neden sevilmediğini. Kıskanç bir yılan olduğu için.



11 yaşındayım ve en yakın arkadaşım Merve tarafından terk ediliyorum. Bu Merve'nin beni ilk üzüşü değil. Önceden yaptıkları için Merve'yi affettim (ben-den hiç özür dilemiş miydi hatırlamıyorum ama affettim). Şimdi ise kalkmış benim hâlâ çocuk olduğumu, kendisinin ise genç kız olduğu için bir çocukla arkadaş olamayacağını iddia ediyor. Regl *bekliyormuş* diye! Merve, aramızda sadece bir yaş var, eğer sen regl bekliyorsan, ben de regl bekliyorum. Ama yok, arada çok fark varmış, o hemen bu sene olacağını hissediyormuş (bir de bana bunları söylerken karnını tutuyor, delireceğim).

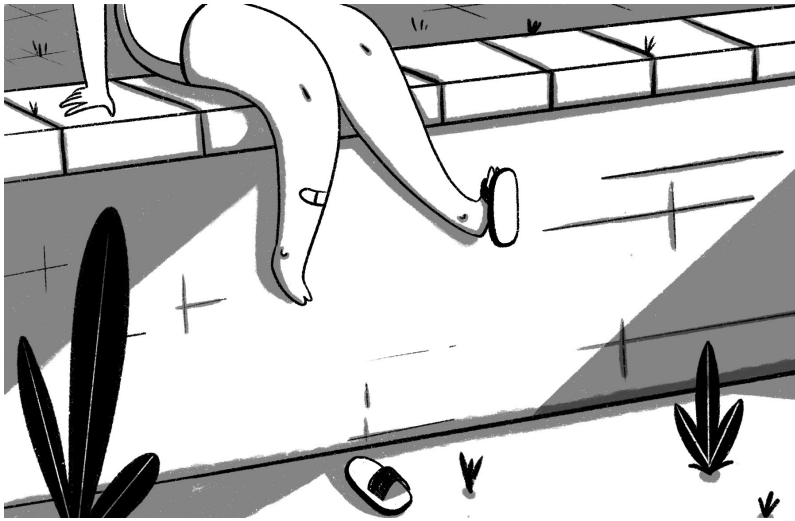
Merve aslında beni ağır bir şeyle itham ediyor. Bu yaşta hiçbirimiz çocuk olmak istemiyoruz. Artık saklambaç oynamak yerine, bizden büyüklerin yaptığı gibi parkta kızlı erkekli oturup konuşmak istiyoruz (hem belki ilk aşkımızı da yaşarız). Bunları yapmayı zaten ikimiz de istiyoruz ama belli ki Merve bunları bensiz yapmak istiyor. O regl bekliyor ve sütyen takıyor, bu yüzden de artık benimle görülmek istemiyor. Aramızdaki bir yaş farka rağmen benimle anlaşabiliyor olmasından utanıyor.

Ama ben Merve'nin bunları kendi başına düşünmediğine inanıyorum. İrem yılanının dolduruşuna geldiğini çok iyi biliyorum. Keşke yaşımı büyütebilsem ya da İrem'i öldürebilsem. Gerçi genç kız olduğunu iddia etmesine rağmen İrem'in gazına gelip benimle arkadaşlığını kesmek isteyen biriyle ben arkadaş olmak istiyor muyum acaba? Karaktersiz işte. Halbuki benim için karakter çok önemli. Sonuçta ben kendi kararlarını kendi veren, mantığıyla hareket eden ve bundan gurur duyan 11 yaşında bir çocuğum.



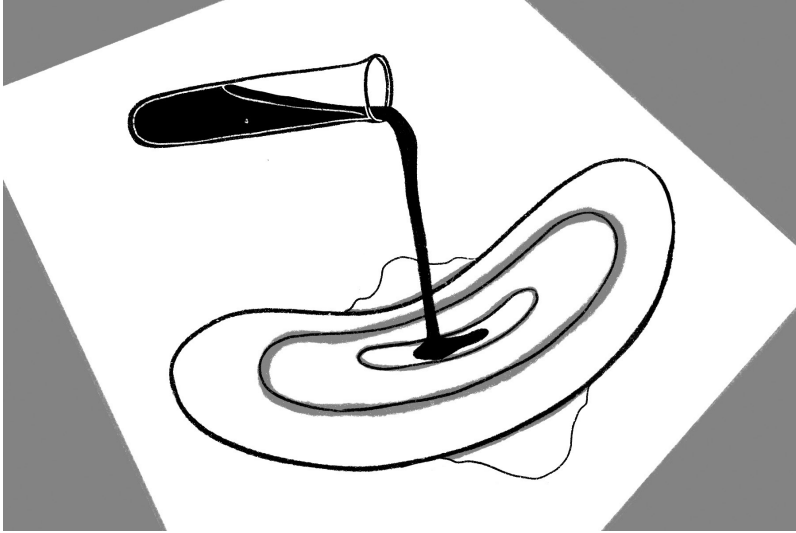
Merve'yle arkadaşlığımızın bitmesine üzülmek yerine sinirleniyorum çünkü şimdi anneme neden akşamları arkadaşlarımla parka gitmediğimi açıklamak zorunda kalacağım ve bunu hiç istemiyorum. Zaten arkadaşlarımla aramdaki sorunları kendim halletmem gerektiğini ve şikâyet etmemem gerektiğini biliyorum. Annem bana böyle öğretti. Mızımız çocuklar şikâyet eder ve ben mızımız değilim. Bunu anneme anlatacağıma bütün yazı arkadaşsız geçirmeyi tercih ederim. Hem ya annem benim arkadaşsız kalmama üzülüp Merve'ye bir şey derse? O zaman Merve benim her şeyini koşup annesine anlatan bir çocuk olduğumu düşünür ve ben Merve'ye daha fazla koz vermek istemiyorum.

Kendimi bu sebebe inandırıyorum ama aslında anneme Merve'nin artık benimle arkadaş olmak istemediğini anlatmaya utanıyorum. Arkadaşsız kalmak, bir arkadaş tarafından istenmemek çok utanç verici ve ben annemin benim istenmeyen biri olduğumu bilmesini istemiyorum. Hem ya bir de annem Merve'ye hak verirse? 'Evet kızım Merve artık genç kız oldu, seninle ne yapsın?' derse? Bir de annemin gözünde böyle küçülemem. Hele bir de anlatırken ağlamaya başlarsam bu işin içinden hiç çıkamam. Kendimi bu utanç sarmalından kurtarmak için de anneme Merve hakkında hiçbir şey anlatmıyorum. Annemi şüphelendirmemek için akşamları çıkıp kendi başıma dolaşıyorum ve kendime çocuk olmadığımı kanıtlamak için saklambaç oynayanların yanından (onlara ne kadar katılmak istesem de) geçip gidiyorum. Merve'yle bütün yaz konuşmuyorum. Böylece ben, arkadaşı tarafından terk edilen (hem de İrem'in önünde), bunu kimsenin öğrenmesini istemeyen ve (olur da birileri öğrenirse) duygularını kontrol edememekten korktuğu için duygusuz olmaya çalışan 11 yaşında bir çocuk oluyorum.



22 sene sonra tekrar bu olayı hatırlarken, uzun yıllar devam eden (belki de hala) duygusallık korkum üzerine düşünüyorum. Kızlar ağlar, oğlanlar ağlamaz. Kızlar duygusaldır, oğlanlar değildir. Duygular utanç verici ise ve kızlar duygusalsa, kız olmak da mı utanç vericidir? Yıllarca bu utançtan kaçmak için, *diğer kızlar* gibi olmadığımı kanıtlamak için duygulardan arınmaya çalıştığımı hatırlıyorum. Merve'yi de duygusal olduğu için utandırmaya çalıştığımı tahmin ediyorum. Duygusal gelişimini tamamlayamamış biriyle arkadaşlığını bitirmek isteyen Merve'ye şimdi hak veriyorum (İrem'i hâlâ sevmiyorum).

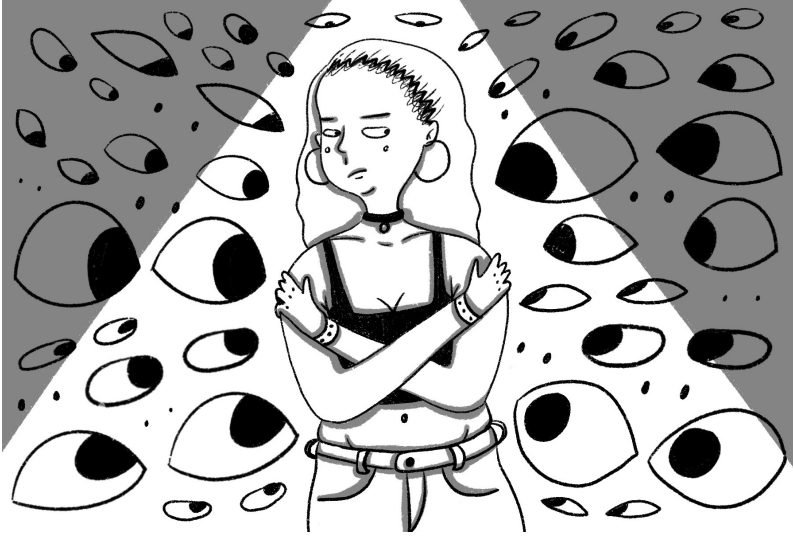
Bir sonraki sene Merve'yle arkadaşlığımız hiçbir şey olmamış gibi kaldığı yerden devam ediyor. O yaz ben de regl oluyorum. Başta çok seviniyorum, kendimi genç kız gibi hissediyorum. Belki saçlarımı farklı bir şekilde kestirim, artık kazağımı belime pantolonuma izi geçen kanı örtmek için bağlarım, geceleri yatarken yatağa kan geçmesin diye külodumun üstüne tayt giyerim, bakkaldan utana sıkıla ped alırım, fanila giymek yerine sütyen takarım. Benim de karnım ağrır, beden eğitimi dersine girmemek için izin isterim, oğlanlarla top oynamayı keserim. Yani artık ben de aynı Merve gibi bir genç kız olurum.



Ama bunları yaşamaya başlayınca hiç de heyecan verici olmadıklarını fark ediyorum. Saçlarımı kestirince hiç de genç kız gibi görünmüyorum ve üzülüyorum. Hülya Avşar regl iken beyaz giyip tenis oynuyor ve kıyafetleri hiç lekelenmiyor. Oysa ben ve arkadaşlarım yine ped reklamlarından öğrendiğimiz üzere paranoyakça sürekli arkamızı kontrol ediyoruz çünkü bizim pantolon-

larımız lekeleniyor. Kontrol etmemize rağmen lekeleniyor ve bu beline kazak bağlayıp gülüp geçilecek bir şey değil. Zaten ped satın alırken de saklamak gerekiyormuş çünkü ayıpmış. Çünkü heyecanlanmak yerine aslında regl olmaktan da utanmam gerekiyormuş.

Bir de sütyen çıkıyor başıma. Sütyen takmak iğrenç bir şey; hem sıkıyor, hem kaşındırıyor. Ama memelerim büyüdükçe takmak da istiyorum çünkü insanlar bakıyor. Tuhaf tuhaf insanlar memelerime bakıyor. Yaşıtlarım da bakıyor, büyük adamlar da bakıyor. Kadınlar da 'Aaa bunun memeleri çıkmış!' diye bakıyor. Herkes memelerim hakkında fikir beyanında bulunuyor, sözleriyle ya da gözleriyle. Önceki sene regl olmadığım için utanıyordum, şimdi de regl olduğum için. Merve bunlarla nasıl baş ediyor çok şaşıyorum. O her şeyi daha kolay kabul etmiş gibi duruyor, sanki olan biten onu çok da rahatsız etmiyor. Ben her geçen gün daha da batarken, Merve daha da *güzel, saygılı ve edepli bir genç kız* oluyor.



22 sene sonra Merve'yi düşünmeye devam ederken yine Merve'nin her şeyi sorgusuz sualsiz kabullenen karakersiz bir insan olduğunu düşünüyorum. Sanki az önce Merve'ye hak vermemişim gibi, regl beklediği için beni bir yaz yalnızlığa terk ettiği için sinirleniyorum. Sanki başıma gelen her şeyin sorumlusu Merve'ymiş gibi sinirleniyorum hem de (olamaz mı?). Merve'nin artık çocuğu var. Acaba hamileyken de arkadaşlarına 'Ben artık çocuk bekliyorum, sizinle arkadaşlık edemem' dedi mi? Hatta bunu ona İrem mi söyledi?



Kendi kendime gülerken bir anda yine utanç basıyor. Merve'yi en son ne zaman gördüğümü bile hatırlamıyorum, neden hâlâ bunları düşünüyorum? Düşündükçe neden hâlâ o günkü gibi içim sızlıyor? Merve bunları hatırlamıyordur bile. Normal olan da o zaten heralde, kadın hayatına devam etmiş (karaktersiz de olsa). Devam edemeyen benim. Utanan yine benim (acaba benim karakterimin temeli de utanmak mı?). Acaba Merve'yi ve kendimi gerçekten ne zaman affedebileceğim? Acaba bu utanç ve hüznün hep benimle mi kalacak?

Ne Yanlış ne de Yalnız: Utanç, Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik

BİRKAN TAŞ

Toplumsal cinsiyet ve kuir çalışmaları konusunda çığır açan eserlere imza atmış Amerikalı şair ve akademisyen Eve Kosofsky Sedgwick'e göre bir insanın kişiliğini en çok etkileyen ve şekillendiren duygu utançtır. Sedgwick, kişiliği, kısa süreli yaşanmış olsa bile, utanç deneyimlerinin insanın kendisi ve çevresiyle kurduğu ilişkiler üzerinde bıraktığı kalıcı dönüşümlerin sicili olarak yorumlar.¹ Benlik ve aidiyet mefhumları ile yakından ilintilendirdiği utancı hem bireysel hem de bulaşıcılığı nedeniyle toplumsal bir duygu olarak ele alır. Diğer duygulardan farklı olarak başkalarının bakışlarından ya da toplumsal ideallerden soyutlanması mümkün olmayan utanç hem bireysel hem de sosyal bir duygudur. Sedgwick'in okumasında utanç, kişinin başkalarıyla girdiği ilişkilerde ya da iletişimde sekteye uğrayan anları imler. Diğer duygulardan farklı bir biçimde başkasının gerçek ya da hayali bakışı olmadan utançtan bahsetmek mümkün değildir. Utanç insanı yerin dibine sokar, utanan insan yüzünü kapatıp başını aşağı eğer. Utancın yarattığı görünürlük ve utancın başkaları tarafından görülmesi utancın yoğunluğunu artırır. Bu yüzden ne kadar yalnız yaşanırsa yaşansın, utanç benlik duygusunu sürekli şekillendiren toplumsal bir duygudur.

Bu yazıda, Sedgwick'in çizdiği çerçeve ekseninde utancı, sosyal ve politik bir duygu olarak toplumsal cinsiyet ve cinsellik eksenlerinde ele alırken utancın yol gösterebileceği sosyallikler ve dayanışma biçimlerine yoğunlaşıyorum. Utancı gururun karşıtı, negatif ve bu sebeple bertaraf edilmesi gereken bir

1 Eve K. Sedgwick, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, 2003, s. 62.

duygu olarak ele almak yerine, hem kontrol mekanizması hem de farklı bir araya geliş biçimlerine olanak veren kuir bir duygulanım şeklinde irdeleri-yorum. Utancın cinsellik ve kimlik kavramları üzerindeki etkin rolünü şu sorular üzerinden tartışmaya açmayı hedefliyorum: Utanç ve gururu birbirine zıt iki duygu olarak okumak yerine birbirini tamamlayan, biri olmadan diğerini de izah edemeyeceğimiz bir ikili olarak ele almak mümkün müdür? Türkiye’de “Ne yalnızsın ne de yanlış” mottosuyla hareket eden onur yürüyüşlerinin bir amacının da utandırılmış, utangaç yetişmiş, kendini hatalı ya da hasta olarak görmüş insanların kolektif bir biçimde farklı görünürlük ve bir araya gelme biçimleri yaratarak utanç dolu geçmişleriyle yüzleşmeleri olduğu söylenebilir mi? “Utanç değil ‘onur’ duyuyoruz demek için” bir araya gelen kitleler ne gibi bir duygulanımsal ilişkiler ağı içinde hareket eder?² Toplumsal cinsiyet ve cinsellik eksenlerinde utancın kültürel politikalarının izini sürmek eyleme gücünü hareket ettirmede ve farklı gruplar arasında dayanışma sağlamada nasıl bir potansiyele sahiptir? Bu sorular eşliğinde utancın izlerini sürerek, utancı yok edilebilecek veya tamamıyla unut(tur)ulabilecek bir kavram olarak okumaktansa, benliğin bir parçası olan yapısal bir duygu olarak ele alıyorum.

Klinik psikolog Alan Downs’un 2005 yılında yayımlanan, uluslararası ses getiren, birçok ülkede en çok satanlar listesine giren ve birçok dile çevrilen kitabında eşcinsel erkekler için üç aşamalı bir utanç modeli sunduğu *Kadife Öfke* kitabını inceleyerek ve kuir ve duygulanım teorilerinden yararlanarak utancın zaman, duygulanım ve politika eksenlerinde kesişimsel bir okumasını amaçlıyorum. Downs’ın lineer bir çerçeve ekseninde geride bırakılması gereken negatif bir duygu olarak ele aldığı utancı Sedgwick’in çizdiği çerçeve ekseninde tartışmaya açmak hem utancın pozitif potansiyelleri üzerinde düşünmeye hem de Sedgwick’in teorilerini Türkiye bağlamında tartışmaya olanak verebilir. Utancı salt negatif, anormal, istenmeyen ve geçmişe ait olan bir duygu olarak görmeyi reddeden kuir kuramcılarının çalışmaları bu anlamıyla kuir teoride önemli bir yer tutar ve cinsel yönelim ve heteronormatif kodları duyguların kültürel politikaları üzerinden yeniden düşünmemizi sağlayarak daha kapsayıcı bir okuma sunar. Yazının sonunda ise farklı kimlik gruplarına mensup kişilerin yaşadıkları utanç deneyimlerini paylaşmanın politik bir örgütlenmeye mahal verip veremeyeceğini tartışmaya açmaya fayda sağ-

2 “İstanbul Valiliği LGBT Onur Yürüyüşü’ne izin vermeyeceğini açıkladı”, *CNN Türk*, 17 Haziran 2016, (Erişim tarihi: 30 Mart 2023.) <https://www.cnnturk.com/turkiye/istanbul-valiligi-lgbt-onur-yuruyusune-izin-vermeyecegini-acikladi>

layacağını düşündüğüm *Tamam mıyız?* (Çağan Irmak, 2013) filmine kısaca odaklanacağım. Utanç ile şekillenmiş dayanışma bazlı bir sosyallik arayışını içerdiğini düşündüğüm için, filmin Türkiye bağlamında, sosyal bağları güçlendirmede utancın rolüne dair tartışmalara katkı sunacağını umuyorum. Bunu yaparken, utancı, idealize edilen normların nasıl şekillendiğini, içselleştirildiğini ve nasıl dönüştürülebileceğini düşünmeye katkı sağlayan bir duygu olarak konumlandırıyorum. Spinoza'nın deyişiyle duygulanım "beden üzerindeki eylemin gücünün artması ya da azalmasıyla bedende meydana gelen değişiklikler[dir]."³ Utancın ilişkilendirildiği yaşama, düşünme ya da kavrama biçimlerine odaklanmak "duyguların bedenleri nasıl 'oluşturduğu' ve 'şekillendirdiği' üzerine" düşünmemizi de sağlayacaktır.⁴

Utanç Kültürü

Psikanaliz, psikiyatri ve nörobilim tarihleri üzerine uzmanlaşmış akademisyen Ruth Leys, özellikle Batı Avrupa ve Amerika'da yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren duyguların kültürel politikaları bağlamında çok önemli bir paradigma değişimi olduğunu savunur.⁵ Leys'e göre bu dönemde daha önce toplumsal yaşamda varlığı en çok hissedilen ve insanların yaşamlarını şekillendiren suçluluk duygusu etkisini kaybetmeye başlarken, utanç daha hâkim bir duygu olarak öne çıkar. Özellikle yirminci yüzyılın ortalarından itibaren, bir kişinin yaptığı eylemlere odaklanmasına sebebiyet veren suçluluk duygusu yerine, kişilik ve kimlik ile ilişkili olan utanç duygusunun daha fazla hissedilmeye ve toplumsal hayatta görünür olmaya başladığı savını ortaya atar. Kişiye "nasıl böyle bir şey yapabildim?" ya da "neden böyle davrandım?" şeklinde sorular sorduran suçluluk duygusu ahlaki bir çerçevede kişinin yaptığı eylemlere odaklanmasını gerektirirken, utanç "ben neden böyle birisiyim?" minvalindeki sorularla kişinin benliği ve karakteri ile kurduğu ilişkiyi sorgulamasına sebebiyet verir. Leys, Batı Avrupa ve Amerika'da eylemlere odaklanan suçluluk duygusundan, kişiselliği ve kimliği ilgilendiren utanç kültürüne dönük bu değişimi kimlik politikalarına yönelik ilgi ile birlikte okur. Bu duygulanımsal değişimi, kişiyi yeniden dizayn edilebilecek bir biçimde konumlandıran neoliberal politikaların kişisellik ve kimlik vurgusu ile beraber değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Bunlara ek olarak, 1970'lerden itibaren ikinci dalga

3 Akt.: Sara Ahmed, *Mutluluk Vaadi*, çev. Deniz Mayadağ, Sel Yayıncılık: İstanbul, 2014, s. 13.

4 Age, s. 12.

5 Ruth Leys, *From Guilt to Shame: Auschwitz and After*, Princeton University Press, 2007.

feminist yazında sıklıkla irdelenen duyguların kültürel politikalarının açtığı yeni sorular, bağlamlar ve kavramsallaştırmaları ve de 1990'lardan itibaren Sedgwick'in yeniden okunmasıyla psikolog Silvan Tomkins'in duygulanım kuramına yönelik artan ilgiyi utanma duygusuna yönelik akademik çalışmaların sayısındaki artışın nedenleri arasında gösterir.

Leys'in analizinin merkezinde travma çalışmaları ve özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndaki toplama kamplarında hayatta kalan insanların duyduğu suçluluk duygusunun psikanalitik çözümlemeleri yer alır. Bu çalışmalarda suçluluk duygusu, öznenin diğer insanlarla kontrol edilemeyen, bilinçdışı bir özdeşleşme ve birleşmesi ile açıklanır.⁶ Özdeşleşmek ve birleşmek istenen insanlar travmaya neden olan saldırganlar dahi olabilir. Travmatik deneyimleri ortaya çıkaran ve etkisini artıran da bu kontrol edilemeyen özdeşleşme ve birleşme arzusudur. Suç işlememiş birinin hayatta kaldığı için suçluluk duyması öznenin mimetik özdeşleşmeye olan savunmasızlığı ile açıklanır. Leys, Sedgwick ve onun takipçilerini travma çalışmalarına hâkim olan hayatta kalma suçluluğu teşhisini reddeden anti-psikanalitik bir ekolün temsilcileri olarak konumlandırır. Aynı zamanda, kontrol edilemeyen bir özdeşleşmeyi içeren psikanalitik bir okumanın reddini suçluluk duygusundan utanca evrilen daha geniş, postmodern bir kültürel değişim çerçevesinde okur. Belirli bir yolda hareket etmek için gerçek ya da farazi niyetler, faillik ya da sorumluluk gibi daha önemli konular ile alakalı olduğunu düşündüğü suçluluk duygusundan, boş ve tekbenci kimliğe yönelik sorular sorduran utanma duygusuna yönelik ilgiyi eleştirir. Bir başka deyişle Leys, suçluluk duygusundan utanca yönelen ilgiyi reddedilmesi gereken bir paradigma değişimi olarak okur. Zira, Leys'e göre suçluluk duygusu insanın failliği, sorumluluğu ya da ne yaptığı gibi ahlaki sorularla ilintiliyken, utanç içi boş, kişisel ya da etik olarak tarafsız bir alanı imgeler.⁷ Oysa Sedgwick'in utanca olan ilgisi, kültürel düzen içinde ötekileştirilmiş, baskı altına alınmış grupların deneyimledikleri duygu ile farklılıkları ve kimlikleri hakkında sordukları sorular üzerinedir. Bu yönüyle utanç ilişkisel ve toplumsaldır ve zaman zaman suçluluk duygusu ile birlikte tecrübe edilir. Bu sebeple Leys, suçluluk duygusu ve utancı karşılıklı iki kutup içinde ele alırken, utanca yönelik akademik çalışmaların tahakküm ilişkileri, benlik, toplumsal yaşam gibi konularda açtığı önemli tartışmaları da es geçmiş olur.

6 Age, s. 10.

7 Age, s. 131.

Sedgwick'in utanç ile ilgili çalışmalarında başvurduğu Silvan Tomkins'in duygulanım teorisinde utanç, evrensel ve doğuştan gelen bir duygu olarak sekiz –bazen dokuz– duygulanımdan biridir.⁸ Tomkins, ilgi, şaşkınlık, neşe, öfke, korku, sıkıntı, tikslenme ve daha sonraki yazılarında hor görme ile birlikte utancı temel duygulanım kümesi içinde ele alır. Tomkins'in duygulanım kuramının önemli noktalarından biri, dürtülerden farklı olarak duygulanımların nesnesinin herhangi bir obje olabileceği savıdır. Örneğin susuzluk dürtüsünün nesnesi su iken, korkunun nesnesi herhangi bir obje ya da başka bir duygu olabileceği için çok çeşitlidir. Leys'in Tomkins ve Sedgwick'i eleştirdiği noktalardan biri, duygulanımların nesnelerinin sunduğu bu çeşitliliğin anlam, amaç ya da niyet gibi kavramların içini boşalttığı iddiasıdır. Oysa duygulanım ve nesneler arasındaki ilişkinin çok çeşitli olabileceğini savunmak, kurulan ilişkilerin hiçbir anlamı ya da niyetinin olmadığı anlamına gelmez. Tomkins'in yazılarında ilgi ile ikili bir karşılıklı üzerine kurulan utanç, ilginin azalması sonucu etkinleşir. Yani, utanma duygusu ancak bir kişinin başka birine ya da duruma ilgisinin sekteye uğraması ile ortaya çıkar. Ötekine yönelik herhangi bir ilgi ya da alaka olmadan bir kişinin utanması mümkün değildir. Başka bir deyişle, utanç tam da kişi kendini heyecanlı ya da neşeli hissettiğinde ortaya çıkar. Utanç bu iyi hissin önünü keser, ancak bu iyi hissi sürdürme isteğini engellemez. Bu yönüyle, utanan kişi başkasıyla bir ilişki içindeyken kendini aforoz edilmiş hisseder. Kişi gözlerini kaçırarak kendi benliğini olumsuzlarken aynı zamanda bu olumsuzlamayı görünür kılar utancıyla. Çünkü “Utancın çıkmazı, başkaları tarafından görüldüğünde utanç olarak daha da yoğunlaşmasıdır.”⁹ Bu olumsuzlama ya da başarısızlık hissi, öteki gibi olmayı isteyen, tanınmak isteyen, ortak bir “biz” algısı üzerine şekillenen bir ideal içerir. Feminist kuram, postkolonyal teori ve kuir kuramı alanlarında çalışmaları olan Sara Ahmed'in de üzerinde durduğu gibi:

Öteki tarafından tanınma isteğinin yanı sıra öteki “gibi olma” arzusu içeren sevgi vasıtasıyla, ötekinin bir yaklaşımı olarak ideal benlik üretilir. Sevgi vasıtasıyla, topluluğa ait benlik olarak bir ideal benlik üretilir; bu ideal yaklaşık bir “biz”dir. Eğer utanç duyuyorsak, sevgi pratikleriyle bize verilmiş olan “bir

8 Silvan Tomkins, *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, (ed. Eve Kosofsky Sedgwick ve Adam Frank), Duke University Press: Durham, 1995.

9 Sara Ahmed, *Mutluluk Vaadi*, çev. Deniz Mayadağ, Sel Yayıncılık: İstanbul, 2014, s. 132.

ideal”e yaklaşık olarak benzemeyi başaramadığımız için utanırız. Utançta açığa çıkan sevgi başarısızlığıdır, sevgimizi teşhir eden ve gösteren bir başarısızlık.¹⁰

Her ne kadar Ahmed, Tomkins’in bahsettiği ilgiyi sevgi olarak yorumlasa da, iki anlatıda da öne çıkan unsur, utancın sosyalliğe olan bağıdır. Bu yüzden, Leys’in iddia ettiği gibi duygulanımların nesnelerinin çok çeşitli olabilmesi, bu ilişkilerin anlamsız olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, bu çeşitliliğin ve duygulanımların nesnelerine odaklanmak, bu ilişkilerde mana kazanan kişi, durum ya da duygulara ne gibi anlamlar yüklendiği, bu anlamların kimler tarafından nasıl sabitlenmeye çalışıldığı, nasıl sekteye uğradığı ve yüklenen bu anlamların içinde bulunduğu güç ilişkilerini yorumlamaya katkı sağlayacağı için, politik bir alan açar. Bu yönüyle utancın politikasına yoğunlaşmak anti-sosyal kuir kuramını tartışmak için de uygun bir olanak sağlar.

Kuirliği sosyalliğin antitezi olarak yorumlayarak evlilik, evlat edinme ve tanınma için eşit haklara odaklanan asimilasyonist gey ve lezbiyen siyasetini eleştiren antisosyal tez, (kuir) öznelere kendilerine atfedilen olumsuzluğu benimsemelerini ve geleceğe yönelik her türlü yatırımı reddetmelerini savunur. Lee Edelman, anti-sosyal kuir teorisinin kapsamlı bir ifadesini sunan *Gelecek Yok: Kuir Teorisi ve Ölüm Dürtüsü* (2004) adlı kitabında, gelecek için tüm umutların terk edilmesi gerektiğini savunur. Daha iyi bir gelecek umudunun, toplumsal ve politik düzenin egemen ideolojisi olan, kuir direniş olasılığını hiçe sayan ve heteronormativiteye mutlak bir ayrıcalık veren “üreme fütürizmi” ile dolu ve ondan ayrılamaz olduğunu belirtir.¹¹ Geleceği terk edip olumsuzluğu kucaklayan kişiler toplumun tanımladığı heteronormatif ve cinsiyetçi değerlere meydan okur. Edelman’ın analizinde bu olumsuzlama, umudun ileriye dönük, (yeniden) üretici ve olumlayıcı siyasetini reddederek etik değerini kazanır. Bu meydan okuma aynı zamanda heteronormatif düzen içine eklemlenme ya da normallik algısını, yani hâkim toplumsal idealleri reddedeceği için kuir bireylerin sıkça ve tehlikeli boyutlarda deneyimlediği utanma duygusunun azalması olarak da yorumlanabilir.

Edelman’ın antisosyallik tartışmalarını, toplumla uyumlu olmak ya da utanç ile sekteye uğramış toplumsal bağları onarmak adına ana akım toplumsal norm-

10 Age, s. 135. Ulusal utancı tartıştığı bölümde Ahmed “Eğer (hetero)normatifi güvence altına almada utancın rolünü yeniden düşünürsek, ulusal utancın bir yeniden üretim anlatısı olarak görev yaptığını anlayabiliriz” der. İyi vatandaş idealine uymayan kuir ve milli anlatılar içinde kendilerine yer bulamayan ötekiler “utanç verici ve verimsizdirler”, s. 137.

11 Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press: Durham ve Londra, 2004, s. 2.

ları sorgulamadan içselleştiren LGBTİ+ politikalarını eleştirmek bağlamında önemli buluyorum. Utanç duymamak için çekirdek aile, askerlik, din, vatandaşlık ya da ulus-devlet gibi kurguları sorgulamadan kabul etmek, bu normları idealize etmek istemeyen ve bu kurumlara erişimi olmayan marjinalize olmuş grupları daha da marjinalize etme riski taşır. Utanç ve gururu bir madalyonun iki yüzü gibi okursak, utanç üzerinden bedenler ve topluluklar üzerinde kurulan tahakküm ilişkilerini sorgulamamız ve utancı mobilize ederek politik özneler oluşturmayı yeniden düşünmemiz gerekir. Bu da utanmazlık ya da onurla üzeri kaplanmış bir utanç anlatısı yerine kamusal alanda utanca daha çok yer açmak ve hafızalarımızdaki utancı tamamen silmek yerine ona kolektif alanlar açmak ile mümkün olabilir. Eğer Tomkins ve Sedgwick'in yazdığı gibi utanç ancak kişiye keyif veren ya da kişinin ilgisini çeken bir durumda ortaya çıkıyorsa, hayâ etmenin hayatın vazgeçilmez bir parçası olduğu ve bunun toptan reddinin imkânsızlığı da aşikârdır. Bu yüzden, Edelman'ın hatlarını çizdiği gelecek tahayyülünü, her ne kadar utanç ile bire bir ilgilenmese de, utancın toptan reddi olarak okuyabiliriz. Ancak böylesine bir reddedişin ne mümkün ne de verimli olacağını düşünüyorum. Bunun yerine sosyal bağları güçlendirmede utancın rolüne odaklanmayı daha önemli buluyorum. Utanç, Leys'in belirttiği gibi bir kaçış ya da hareketsizlik alanı ya da Edelman'ın analizindeki gibi salt negatif bir alanı imlemez. Utancın nesnelerinin çeşitliliğine odaklanmak içi boş bir bireysellikten ziyade, Sedgwick'in önerdiği gibi benlik ile ilgili dönüşümlerin yaşandığı dayanışma ve kolektif mücadele alanlarıyla da ilgilenmeyi gerektirir.

Onurla Örtülü Utanç

Batı Avrupa felsefesinde mantık ya da aklın altında ve karşısında konumlandırılan, beyaz, erkek ve Avrupalı olmayan gruplara atfedilen duyguların bir baskı ya da kontrol mekanizması olarak nasıl işlevselleştirildiğini sorgulayan ırkçılık karşıtı yazarların çalışmaları, utanma duygusunun daha belirgin bir şekilde akademide tartışılmaya başlamasına zemin hazırlamıştır. Utancı onun karşısına yerleştiren iki kutuplu yaklaşımları sorgulayan bu çalışmalar, duyguların yarattığı zamansal ve mekânsal politikaları irdeleyerek kavramsal ve yöntemsel olarak yeni eleştiri ve düşünce alanları açmıştır. Bu çalışmalar, utancı girift güç ağları içerisinde, istenildiği an geride bırakılacak, üstesinden gelinebilecek negatif bir duygu olarak görmek yerine, politik bir duygu olarak benlik, aidiyet ve kişilik kavramlarını anlamaya ve çözümlemeye katkı sunacak

bireysellik ve toplumsallık arasında bir yere konumlandırır. Bu çerçevede edebiyat eleştirmeni Michael Warner'ın cinsellik bağlamında normal kavramını sorguladığı kitabında utancımız ile ne yapacağız sorusuna cevabı, utanç ile yüzleşmek, zor da olsa utancın bıraktığı izlerin peşine düşmek, utanç üzerine ilginç sorular sormak ve utancın pozitif potansiyelleri üzerine düşünmektir.¹²

Utanma duygusu, mevcut ya da hayal edilen bir başkasının bakışı altında, insanı küçültten ve eksik hissettiren etkisinden dolayı bir teşhir ve baskı mekanizması işlevi görebilir. Bu genel çerçeve içinde utanma duygusu özellikle kadınlığı ve heteroseksüel olmayan ilişki biçimlerini baskı altına almak için heteroseksist sistemlerde varlığını sürdürür. Kadının bedeni ve cinselliği hakkında konuşmasını ahlaki bir çerçeveye oturtarak ayıplayan ve bu konuları kamusal alanda paylaşılmaması gereken konular olarak kurgulayan, cinsellik hakkında konuşan bir kadını cinsel obje ya da ahlaksız olarak ele alan bir bakış açısidir bu. Bu bağlamda, feminist ve kuir yazında utanca yönelik artan ilginin nedenleri arasında, utan(dır)ma ve patolojikleştirmeye örülü tarihsel anlatıları tersyüz ederek heteroseksizmi, toksik erkeklik ve cinsiyetçi normalleştirme araçlarını utancın açtığı politik olanaklar sayesinde sorgulamayı sayabiliriz. Erkeklik ve kadınlık ikili kutupluluğu üzerine kurulu bu cinsiyetçi ve homofobik söylemde, erkekliğin başarısı kadınlığa ve efemine olmaya koyduğu mesafe ile şekillenir. Efemine bir erkek kendisini kadınlık ile mesafelendirmediği için utanç kaynağıdır. Çünkü utancın toplumsal cinsiyet ile olan ilişkisini inceleyen akademisyen Kaye Mitchell'ın da dediği gibi heteroseksist patriyarkal söylemde kadınlık utanılacak bir durumdur.¹³ Maskülen kadınların yiğit, gözü pek, mert; efemine erkeklerin ise kırık, yumuşak adlandırılmasının nedeni kadın(sı)lığın utanç kaynağı olarak kodlanmasıdır. Bu bağlamda, kadın-erkek, heteroseksüel-homoseksüel, maskülen-feminen gibi ikili karşıtlıklar üzerine kurulu bir (toplumsal) cinsiyet ve cinsellik söylemini yetersiz ve baskıcı bulan kuir kuramları aynı zamanda geçmiş-gelecek, utanç-gurur, normal-anormal, negatif-pozitif gibi biri diğerini dışladığı varsayılan ikili kutuplaşmaların da ötesine geçmeyi amaçlar.

2005 yılında yayımlanan *Kadife Öfke* adlı kitabında klinik psikolog Alan Downs, utancın eşcinsel erkeklerin zihinsel esenliği üzerinde zayıflatıcı etkileri

12 Michael Warner, *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Free Press: New York, 1999, s. 3.

13 Kaye Mitchell, *Writing Shame: Gender, Contemporary Literature and Negative Affect*, Edinburgh University Press, 2021, s. 247.

olduğu, depresyona ve madde bağımlılığına yol açtığı ve hatta kuir bireyleri intihara sürüklediği tezi üzerinden yola çıkarak üç aşamalı bir utanç analizi sunar. Birleşik Krallık ve Amerika Birleşik Devletleri'nde, satışları her yıl kademeli olarak artan ve bir kült statüsüne ulaşan kitapta, klinik psikoloji alanındaki deneyimlerini de paylaşan Downs, “batı dünyasındaki ve belki de tüm evrendeki tüm eşcinsel erkekler için evrensel olması muhtemel” üç aşamalı bir model sunar.¹⁴ Toplumsal ve kültürel özgünlükleri göz ardı eden bu model tüm eşcinsel erkekler için evrensel bir norm olarak aslen bir Amerikan dünya görüşünü dayatır. Downs'ın modelinin ilk aşamasında (“utançtan bunalma”), heteroseksüel değerlerin egemen olduğu bir kültürde büyüyen gey erkekler utançla boğulurlar ve kendilerinde “iğrenç, anormal ve özünde seilmeyen” bir şey olduğunu hissederler.¹⁵ Bu içselleştirilmiş utanç, eşcinsel (erkek) çocuğun “ergen gelişiminin normal, sağlıklı aşamalarını izlemesini” engeller.¹⁶ Downs'a göre intihar, bu aşamada eşcinsel olmanın utancından kaçınmanın bir yoludur. İkinci aşamada (“utancı telafi etme”), gey erkekler, “mutlu, tatmin edici ve nihayetinde utançtan arınmış” yaşamlar yaratma mücadelesinin bir parçası olarak, doğrulama peşinde koşarak utancı telafi etmeye çalışırlar.¹⁷ Utanç üzüntü kaynağı olduğu için, bundan kaçınmak “genç bir gey erkeğin hayatındaki *en güçlü, itici güç*” haline gelir.¹⁸ Bu, eşcinsel bir çocuğun gerçek tutkularının peşinden gitmesini engellediği gibi, başarısız hissetmesine sebep verdiği için öfkelenmesine ya da depresyona girmesine sebep olur.¹⁹ Öfke ve utanç duyguları inkâr edildiğinden eşcinsel erkekler bu duyguların yaşamlarındaki temel öneminin farkına varamaz.²⁰ Üçüncü aşamada (“özgünlüğü geliştirmek”) eşcinsel erkekler “utançtan özgürlüğe” doğru ilerlerken toksik utanca toptan veda ederler ve gerçekten yaşamaya değer bir hayata başlarlar.²¹ Bu üç aşamalı lineer modelde eşcinsel erkek utancını geride bırakarak “başarıya” doğru ilerler.²² Bununla birlikte, Downs'ın modeli, tanımlanmış bir son nokta sunmaz ve bu anlamda krize didaktik bir yanıt vermez. Aksine, üçüncü

14 Alan Downs, *Velvet Rage: Overcoming the Pain of Growing Up Gay in a Straight Man's World*, Da Capo Press, 2006, s. 3.

15 *Age*, s. 12.

16 *Age*, s. 21.

17 *Age*, s. 21-22.

18 *Age*, s. 29 (vurgu orijinalde).

19 *Age*, s. 33.

20 *Age*, s. 35.

21 *Age*, s. 106.

22 *Age*, s. 96-97.

aşamayı “devam eden bir belirsizlik zamanı” olarak ele alır.²³ Ancak Downs, belirsizliğe ve kriz sıkıntısına yer açarken, çözüm yine de yalnızca “yönetme, susturma ve utançtan kaçınma” yoluyla mümkün olur; utancın zayıflatıcı etkileri ortadan kaldırıldığında kriz yönetilebilir hale gelir.²⁴

Downs utancı sadece problem yaratan bir duygu olarak depresyon, intihar, ilişki sorunları ve madde bağımlılığı ile ilişkilendirir. Ancak, Sedgwick’e göre duyguları “öncelikle yapı açısından tanımlamak her zaman niteliksel bir yanlış anlamadır” çünkü duygular “indirgenemez bir biçimde fenomenolojiktir.”²⁵ Bir başka deyişle, hiçbir duygu su götürmez bir şekilde iyi ya da kötü değildir. Acı haz verebilir; başkasının mutsuzluğundan zevk alınabilir; utandırılmak cinsel haz verebilir. Dolayısıyla Sedgwick’in duygulanım kuramı, Downs’ın lineer utanç modelini yeniden düşünmeye yardım edebilir. Tomkins’in duygulanım teorisine atıfta bulunan Sedgwick utancın ana hatlarını şöyle çizer:

Hemen hemen her şeye bağlanabilir ve her şeyin anlamını kalıcı olarak yoğunlaştırır veya değiştirir: vücudun bir bölgesi, bir duyu sistemi, yasaklanmış veya gerçekten izin verilen bir davranış, öfke veya uyarılma gibi başka bir duygu, adlandırılmış bir kimlik, diğer insanların kendine karşı davranışlarını yorumlamak için bir senaryo. Bu nedenle, herhangi birinin karakteri veya kişiliği, uçucu utanç duygusunun kişinin hem kendisine hem de başkalarına yönelik ilişkisel ve yorumlayıcı stratejilerinde çok daha kalıcı, yapısal değişiklikler oluşturduğu, son derece bireysel tarihlerin bir kayıdır.²⁶

Downs’un sunduğu özcü ve evrenselci çerçeveden farklı olarak Sedgwick utancı başkalaşım, yeniden çerçeveleme ve yeniden biçimlendirme eksenlerinde ele alır.²⁷ Downs’ın kitabında utanç, benliği “kusurlu” olarak yorumlamak için bir senaryo yaratıp öfke gibi başka bir duygu aracılığı ile yoğunlaşabilirken, Sedgwick’e göre, normalleşmeye karşı kuir direnişin kökleri tam olarak utançla ilgili ilk deneyimlerden kaynaklanabilir. Sedgwick “doğrudan bireysel ya da grup utancından kurtulmayı ya da onu geri almayı amaçlayan terapötik ya da politik stratejileri” eleştirirken Downs’ın modelinden belirgin bir şekilde farklı-

²³ Age, s. 111.

²⁴ Age, s. 116.

²⁵ Eve K. Sedgwick, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, 2003, s. 53.

²⁶ Age, s. 62.

²⁷ Age, s. 63.

lık gösterir.²⁸ Sedgwick, kişiliği utancın “son derece bireysel tarihlerinin kaydı” ile ilişkilendirse de, utanç “hem sosyallikten kaynaklanır hem de toplumsallığı amaçlar.”²⁹ Bir başka deyişle, utanç bedenler arasındaki karşılaşmalar arasındaki etkileşimde ortaya çıkan sosyal bir duygudur. Bu nedenle, utancın ortadan kaldırılması her zaman imkânsız ve nihayetinde verimsiz olacaktır. Aslında, Tomkins’in modelinde kişi kendisine olan ilgisini sürdürdüğü ya da kendinden keyif aldığı ölçüde kendinden utanabilir. Kendisini tamamen reddederse, utancın yerini aşağılama ve tiksinti alır. Diğer tüm duygulanımların aksine, utanç benliğin benlik tarafından deneyimlenmesidir. Bu yönüyle, Downs utancı geride bırakabilecek, izleri tamamıyla silinebilecek ve kolayca gurura evrilebilecek bir duygu olarak tartışırken, utancın açabileceği farklı düşünme, umut etme ve sosyallik biçimlerini göz ardı eder. His ve duyguları hem araştırma konusu hem de analiz çerçevesi olarak ele alan Ann Cvetkovich’in *Duyguların Arşivi: Travma, Cinsellik ve Lezbiyen Halk Kültürleri* (2003) kitabında yazdığı gibi “[utancı] kabul edilebilir kılmak için [onu] dağınıklığından arındırmak yerine, utanç için ... kamusal alan içinde bir alan sağlamamız gerekiyor.”³⁰

Onur ve Utancı Kamusallaştırmak

David Halperin *Gey Utancı* (2009) adlı kitabında eşcinsel onurun cinsel özgürlük için geniş bir toplumsal hareketin toplanma çağrısı olduğunu yazar.³¹ Halperin’e göre eşcinsel onur hareketleri, kendisine bağlı olan kişisel ve toplumsal utancı ortadan kaldırarak eşcinsel erotizme atfedilen yaftaları tamamen ortadan kaldırmayı amaçlar. Bununla birlikte Halperin, yeni topluluk biçimleri yaratmaya olanak sağlayacak utanç duygusunun yeniden düşünülmesi ve göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgular.³² Bu şekilde utanç hakkında sorular sormak, utancın bıraktığı izlerin peşinden gitmek, utandırılmış bireylerin bir araya gelerek utançları ile neler yapabilecekleri konusunda istişare etmeleri bir umut alanı açabilir. Bu, kolektif bir eşcinsel utancının politik olarak onur hareketlerinden daha önemli ya da belirleyici olduğu anlamına gelmez. Gurur ya da onurun sunduğu güvenli bir gelecek vaadinin, utanç tarihlerinin üstesinden gelinerek elde edilebileceği fikrine karşı çıkar. Bu yönüyle, *Kadife Öfke*

²⁸ Age, s. 59.

²⁹ Age, s. 37.

³⁰ Ann Cvetkovich, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Duke University Press: Durham, 2003, s. 63.

³¹ David Halperin ve Valerie Traub, *Gay Shame*, University of Chicago Press, 2009, s. 3.

³² Age, s. 4-5.

utancı yalnızca acı ve tehlikeyle ilişkilendirdiği ve bir kutupluluk içinde utancı gururun tam karşısına sabit bir şekilde oturttuğu için eksik bir okuma sunduğunu düşünüyorum. Utanç verici geçmiş gelişmeye engel, onurlu ve gururlu bir gelecek anlatısını ise umut, normallik ve topluma dahil olmak ile ilişkilendiren bu çerçeve, geçmiş ve gelecek, utanç ve gurur gibi kavramları ikili karşıtlıklara oturtarak birbirlerini dışlayan unsurlar olarak ele alır. Oysa geçmişin tam olarak geçip bitmediğini, geçmişin izlerinin şimdide nasıl sürdüğünü ve gururun içinde barınan utancın aslında yok olmadığını tartışmak da gerekir. Utancın son derece acı verici olabileceğini, romantize edilmemesi gerektiğini ve uzun süreli tecrübe edildiğinde kişiyi intihara kadar sürükleyebileceğini göz önünde bulundurmakla birlikte, utancın sosyal bir duygu olduğunu ve ondan tamamen kurtulunamayacağını vurgulamak önemlidir. Çünkü umut vadeden politik bir kuir mücadele, utancı başarıyla ortadan kaldırmakla değil, onur ile olduğu kadar utanç ile de verimli bir şekilde ilişki kurmayı gerektirir. Bu eleştirinin ortaya çıkışı, özellikle Amerika ve Batı Avrupa’da son birkaç on yılın gey ve lezbiyen hareketlerine egemen olan duygusal bir yönelim olan “onur” a yönelik söylemlerde yaşanan artışa karşı bir cevap olarak izah edilebilir.

Utancın “üstesinden gelinecek,” “ortadan kaldırılacak,” “elveda denilecek” ya da “ötesine geçilecek” bir duygulanım olarak tanımlandığı *Kadife Öfke*’nin aksine, Halperin (tıpkı Sedgwick, Cvetkovich ve Ahmed gibi) utancın kuir kolektivite ve topluluk inşası için yeni olanaklar sunabileceğini savunur. Bu bağlamda onur ya da gurur kavramları kendinden sorumlu, kendi kendini yöneten rasyonel bir yetişkinlik anlatısı içinde ortaya çıkar.³³ Bu yönüyle utandırma ya da aşağılama amacıyla kullanılan kuir (*queer*) kelimesinin aktivist ve akademisyenler tarafından yeniden kullanılması gurur-utanç ikiliğine bir karşı çıkış olarak da okunabilir. Kelimenin bir kuram, metodoloji ve yeni kolektivitelere olanak sağlayan düşünme ve eyleme biçimlerini harekete geçirerek gündelik hayatta ve akademide ikili karşıtlıkları ve normları tersyüz etmesi, utanç ve onur ikiliği bağlamında da değerlendirilmelidir. Kuir kuramın kurucularından sayılan Sedgwick’in de belirttiği gibi kuir kelimesini politik olarak güçlü kılan unsurlardan biri utanç deneyimlerine set çekmek ya da kendini bu utanç deneyimlerinden ayırmak yerine bu sahnelerle sıkı sıkı bağlı olmasıdır. Sedgwick’in deyiimiyle hiçbir olumlu ıslah kuir kelimesini utançla olan bağlarından koparamayacaktır. Kuir sözcüğünün yeniden kazanılması etrafında

33 *Age*, s. 6.

şekillenen politik mücadeleler, utancı sorunsallaştırarak yeni politikalar üretir ve utanma duygusundan arınmak yerine bu duygunun geçmiş ve şimdi arasında ne gibi köprüler kurduğu ve hangi güç ilişkileri temelinde şekillendiği konularına yönelir. Utandırma ve aşağılama amaçlı kullanılan kuir sözcüğü (tıpkı Türkçedeki ibne kelimesi gibi) tam da içerisinde utancı hep barındıracak olması nedeniyle politik ve tesirli bir kavram olarak işlevini sürdürecektir.

Utanç Değil Onur Duyuyoruz

O dönemki adıyla kadın ve aileden sorumlu devlet bakanı Aliye Kavaf, 2010 yılında Hürriyet gazetesinde yayımlanan bir röportajda “eşcinselliğin biyolojik bir bozukluk, bir hastalık” ve “tedavi edilmesi gereken bir şey” olduğunu belirtmişti.³⁴ Bu örnekte görüldüğü gibi, eşcinselliğin hastalık olarak yaftalandığı ulusal devlet söyleminde, toplumsal ahlaka, aile kurumuna ve kamu düzenine aykırı görülen bu yönelim, onuru lekeleyen bir utanç kaynağı olarak patolojikleştirilir. Kadına yönelik şiddete karşı mücadele kapsamında Avrupa Konseyi tarafından imzaya açılan ve Türkiye’nin ilk imzayı attığı İstanbul Sözleşmesi’nden cumhurbaşkanının isteğiyle çekilmesinin nedenlerinden biri de sözleşmenin temel haklar, eşitlik ve ayrımcılık yapılmaması hususlarını düzenleyen dördüncü maddesinde yer alan ‘cinsel yönelim’ ifadesiydi. Utancın bulaşıcılığı, eşcinselliği bulaşıcı hastalık ve sapkınlık olarak mimleyen ulusal anlatı ile ilişkilendirildiğinde toplumsal izolasyona, ötekileştirmeye ve cinsel yönelimin saklanması yol açar. Kişi aynı zamanda hem özne olur hem de bu öznenin altı, hastalık, ayıplama ya da ifşa edilme endişesi gibi baskıcı unsurlarla oyulur. Sedgwick’in bahsettiği sicil üzerinden düşünürsek, kuir bireyler için utanç, bir toplumda idealize edilen cinsel normlar ya da sosyal kodlar çerçevesinde, sekteye uğrayan ya da yeniden tesis edilmesi düşünülen ilginin vücuttaki kayıdır. Bu normlar heteronormatif ve cinsiyetçi arzular ve davranışlar üzerine kurulduğu için kuir bireylerin kimliklerinin oluşumunda utanç çok önemli bir yere sahiptir. Çok küçük yaşlardan itibaren cinsel yönelimlerini saklamak zorunda kalan, hissettikleri arzulardan utanan ya da utandırılmak zorunda bırakılan ve böylelikle ‘utangaç’ yetişen öznelerdir Sedgwick’in kuir özneleri. Bu bağlamda, benlik ve sosyallik arasında olduğu kadar içe dönüklük ve toplumsallık arasında da güçlü bir yer tutar utanma duygusu. Utanç duyan kuir birey teşhir olduğu kadar saklanmak ister ve bu duygu çok küçük yaştan

34 “Eşcinsellik Hastalık, Tedavi Edilmeli,” *Hürriyet*, 7 Mart 2010, <http://www.hurriyet.com.tr/pazar/14031207.asp> (Erişim tarihi: 30 Mart 2023.)

itibaren kendisine dair güven eksikliği, başarısızlık, öfke, öz olumsuzlama ve başkalarını hayal kırıklığına uğratma endişesi gibi farklı ve birbiriyle iç içe geçmiş hislere evrilir. Bu yüzden Batı’da olduğu gibi Türkiye’de cinsel eşitlik için mücadele etmek aynı zamanda toplumsal olarak dayatılan heteroseksüel olmayan cinsel kimliklerin bir utanç kaynağı olmadığını vurgulayan bir bedenselliğe ve görselliğe dayanır.

657 sayılı Devlet Memurları Kanunu’nun 125/E-g maddesinde, “Memurluk sıfatı ile bağdaşmayacak nitelik ve derecede yüz kızartıcı ve utanç verici hareketlerde bulunmak” devlet memurluğundan atılmayı gerektiren fiil ve haller arasında yer alır. Bu utanç verici hareketlerin ne olduğu belirtilmemiş olsa da Uluslararası Af Örgütü’nün (Amnesty International) LGBTİ+ bireylerinin yaşadıkları zorluklar üzerine yayımladığı raporda bu maddenin LGBTİ+ bireyleri işten çıkarmak için kullanıldığı saptanmıştır.³⁵ Türkiye Anayasası’nda cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği temelli ayrımcılığı yasaklayan bir düzenleme bulunmadığı için LGBTİ+ bireylerin eşitlik hakları türlü şekilde ihlal edilmektedir. Türkiye’de nefret suçlarına ve kolluk kuvvetlerinin şiddetine sistematik bir biçimde maruz bırakılan, barınma ve istihdam konularında ayrımcılıkla mücadele eden LGBTİ+’lar bu yüzden cinsel yönelimlerini saklamak zorunda kalır. Bu yönüyle, Haziran ayının sonlarında 1969 yılında Amerika’da gerçekleşen Stonewall direnişinin yıldönümünü kutlamak amacıyla başlayan ve daha sonraları dünya genelinde, Türkiye’de de 1993 yılında, “Cinsel Özgürlük Haftası” ismiyle kutlanmaya başlayan onur yürüyüşlerini utançtan bağımsız değerlendiremeyiz. Utancın bıraktığı izleri görmezden gelerek, utancı geçmişte bırakan bir söylem, sadece onuru apolitikleştirme riskiyle karşı karşıya kalmaz, aynı zamanda kuşaklar arası duygulanımsal bir kopukluk yaratır. Utanç ile bezeli tarihselliği dışlayarak tüketim odaklı bir çerçevede kutlanan onur haftalarını bu sebeple utancın reddi olarak değil, homofobik hâkim söylemlere karşı politik bir ses yükseltiş ve kamusal alanlarda görünürlük yaratma çabası olarak ele almak daha yapıcıdır. Bir başka deyişle utancı onur ya da gurur söylemleriyle gizlemek ya da bastırmak yerine bu utancı kullanılan sloganlarla, politik hareketliliğin parçası olan söylemsel düzlemde, sanatsal ve görsel üretimlerde, birbirimizle kurduğumuz ilişkilerde görünür kılmak gerekir. Türkiye’deki onur yürüyüşlerinde de sıklıkla vurgulanan “utanç değil ‘onur’ duyuyoruz” söylemi

35 “Ne hastalık ne de bir suç: Türkiye’de lezbiyen, gey, biseksüel ve trans bireyler eşitlik istiyor”, *Amnesty International*, 2011, https://bianet.org/files/doc_files/000/000/249/original/LGBT_Rapor_TR_small.pdf (Erişim tarihi: 30 Mart 2023.)

utancı onurun zıddı olarak konumlandırırken, utancı geride bırakılmış bir duygu olarak kodlar. Ancak cinsel kimlik ve edimlerdeki utancı ortadan kaldırmak için kurulan anlatıda onuru utancın tam karşıtı olarak kurgulamak, bir önceki bölümde de ele aldığım gibi, utancı geçmişte kalması gereken bir duygu olarak doğrusal bir zaman algısı zeminine oturtma riski taşır. Böylesine gelişimsel bir anlatı çerçevesinde ancak utançlarını gurura çevirebilenler geleceğe umutla bakabilir. Bu anlatıda utanç geçmişte yaşanan kötü anıları anlamak ve açıklamakta kullanılan, ancak şimdiki zamanda yeri olmayan bir zamansallıkta varlığını sürdürür. Geçmişte yaşanan utanç anlarını düzeltmek ya da bu anların üstesinden gelmek onur yürüyüşleriyle perçinlendiğinde, utanç sadece ortadan kalktığı zaman anlam kazanmış olur ve böylesine bir dürtü, utancıyla başarıyla yüzleşememiş kişiler üzerinde bir baskı yaratabilir.

Utanıcı gurura dönüştürmek ya da utanç birikimlerini tamamıyla ortadan kaldırmayı amaçlamak yerine, şimdiye dek utançtan tamamen kurtulmanın imkânsızlığını savundum. Utanç dolu geçmişleri başarıyla geride bırakabilmiş gururlu yetişkinleri içeren ve kırılgnalık-dayanıklılık, geçmiş-gelecek, negatif-pozitif, utanç-gurur çerçevesinde biri diğerini dışlayan ikilikler oluşturarak iki seçenek arasında zorunlu bir seçim yapmayı gerektiren anlatıların her iki seçeneği de içeren bir düşünme biçimini tahayyül etmeyi dışladığını tartıştım. Peki eğer heteronormatif, cinsiyetçi ya da ırkçı ideallere bağlı olmayan insanlar, utancın caydırıcılığından muaf mıdır? Eğer utanç normatif ideallere bağlılığı ve bu ideallerden sapmanın caydırıcı bir tezahürü olarak düşünülürse, kişi kuir arzuları nedeniyle utanç duymamayı başarabilir mi? Kuir özne, “sevdiklerini ‘başarısızlığa uğrattığı’ için kötü hissederek ‘kötülüğü’ sanki kendisininmiş gibi” üstlenmekten vazgeçebilir mi?³⁶ Tekrar Sedgwick’e dönersek, “Utanç, kişinin ne olduğuna bağlı kötü bir duygudur: bu nedenle kişi, utancı deneyimlerken *bir şeydir*.”³⁷ Sedgwick’in yazılarında bahsettiği utancın yarattığı ‘şeyleştirme’ her ne kadar olumsuzlanma olarak geçici bir süre yaşanıyor olsa da, kişilik ve benlik oluşumunu anlamak ve açıklamak konusunda belirleyici bir yere sahiptir. Kişinin kendisiyle kurduğu bu can sıkıcı, gurur kırıcı, azap verici ilişkilene biçimini ortaya çıkaran ve yoğunlaştıran bir duygudur utanç. Emmanuel Levinas’ın deyişyle “kendinden kaçmanın imkânsızlığı” ile alaka-

36 Sara Ahmed, *Mutluluk Vaadi*, çev. Deniz Mayadağ, Sel Yayıncılık: İstanbul, 2014, s. 136.

37 Eve. K. Sedgwick, “Queer Performativity: Henry James’s The Art of the Novel”, *GLQ*, Gordon and Breach Science Publishers SA, C.1, S.1, 1993, 1-16, s. 12. <https://doi.org/10.1215/10642684-1-1-1>

lıdır.³⁸ Bu imkânsızlık her zaman, içselleştirilmiş de olsa, başka bir insanın ya da insan topluluğunun varlığıyla ortaya çıkar. Utancın sosyalliği bağlamında, bu kitabın alt başlıklarından biri olan “utancın reddi” bu anlamda önemli bir tartışma konusudur. Çevrimiçi utandırmadan beden utandırmasına uzanan geniş bir çerçevede, utanç kuir, kadın, öteki, engelli, şişman, yoksul, azınlık gibi öznelere hedef alan dışlayıcı bir söylem içinde kendine yer bulur. Zira sosyal idealler var olduğu sürece, utanç da var olacaktır. Bir başka deyişle, utandırmanın belirli grupları hedef alarak onları anormal olarak yaftalamasına karşı geliştirilecek politik tavrın utançtan tamamen kurtulmakla mümkün olamayacağını savunuyorum. Utancın adaletsiz eylemlere karşı davranışları yeniden gözden geçirmeyi sağlayan bir özneleşme durumuna işaret etmesi, bu politik tavrın önemli bir unsurudur. Peki bu farklı utandırma biçimleri birbirinden nasıl ayırt edilir? Hangi tür utanç iyi ya da kötü, gerekli ya da gereksizdir? Utancı salt negatif ya da pozitif bir duygu olarak görmek yerine, hangi durumlarda negatif ya da hangi durumlarda pozitif potansiyeller kazandığını ayırt etmenin yolları nelerdir? Bir sonraki bölümde bu sorular eşliğinde konuyu biraz açmaya çalışacağım.

Tamam mıyız?

Yazının bu bölümünde, ‘utançtan kurtulma’ anlatılarının iyi bir örneği olduğunu düşündüğüm için dizi ve film yönetmeni Çağan Irmak’ın Hakan Günday’ın romanlarından esinlenerek senaryosunu da yazdığı 2013 yılında vizyona giren *Tamam mıyız?* filmini tartışmanın merkezine oturtacağım. Eşcinsel ve sakat iki bireyin deneyimledikleri dışlanma ve utanca kesişimsel bir bakış getirme iddiasında olan bu filmde utancın geride bırakılması öncelik kazandığı için filmin yukarıda hatlarını çizdiğim tartışmaları özetleyen ilginç bir örnek sunduğunu düşünüyorum. Film doğuştan kolları ve bacakları olmayan tekerlekli sandalye kullanıcısı İhsan (Aras Bulut İynemli) ile heykeltıraş Temmuz’un (Deniz Celiloğlu) tesadüfen tanışması ve kurdukları ilişki üzerinedir. Heykeltıraş Temmuz, Aras Bulut İynemli’nin özel efektlerle kolları ve bacakları ‘gizlenmiş’ bir şekilde canlandırdığı İhsan’ı hiç tanınamasına rağmen onu birkaç kez rüyasında görür ve rüyada İhsan, Temmuz’a “kurtuluşumuz yakın” diyerek onu bulmasını ister. Çok içki içtiği ve sorumsuz davrandığı için sevgilisi tarafından terk edilen Temmuz zor günler geçirmektedir. Bir gün İhsan’ı annesiyle birlikte

38 Akt.: Kaye Mitchell, *Writing Shame: Gender, Contemporary Literature and Negative Affect*, Edinburgh University Press, 2021, s. 3.

otobüse binerken görür ve onları takip etmeye başlar. Gönüllü olarak sosyal hizmetlerde çalıştığı ve haftanın üç günü engellilere kitap okuduğu yalanını söyler ve hazırladığı sahte belgelerle kitap okuma maksadıyla düzenli olarak İhsan'ın evini ziyaret etmeye başlar. Bu yalanı yutmayan İhsan, ona asıl amacını sorduğunda Temmuz "... benim senden istediğim bir şey var galiba. Ne olduğunu bilmiyorum ama galiba biz birbirimize yardım edeceğiz" karşılığını verir. Aynı rüyayı gören İhsan, neden böyle doğduğunu öğrenmek için ölmek istediğini söyler, ancak kendi kendisini öldüremediği için Temmuz'dan yardım ister. Temmuz ona neden ölmek istediğini sorduğunda "bir kıza sarılıp onu öpemeyeceğim bile, daha ne olsun?" diyen İhsan güler yüzlüdür ve her zaman ona destek olan annesine de yük olduğunu düşünür. İhsan'ın anlattıklarına üzülen Temmuz onu öldürmeyi iki şartla kabul eder: kitabı okumayı bitireceklerdir ve İhsan'ın hayatında en çok yapmak istediği şeyi ölmeden önce birlikte yapacaklardır. Titanik'teki bir sahneden esinlenerek, yüksek bir yere çıkıp kollarını açarak "ben dünyanın kralıyım" diye bağırmağı İhsan'ın hayali.

Film aileleri ve toplum tarafından farklı biçimlerde baskıya uğramış eşcinsel ve sakat iki bireyin arkadaşlığına odaklanırken Temmuz'un İhsan'ı neden sevdiği ya da ona neden yardım etmek istediği konusunda herhangi bir ipucu vermez. Bu da bu arkadaşlığı politik bir zeminde baskıya uğramış, ötekileştirilmiş, utandırılmış iki bireyin yoldaşlık ilişkisi olarak okumayı zorlaştırır. Alkol problemleri olan, sevgilisi tarafından terk edilen ve işini kaybeden Temmuz, İhsan sayesinde hayatına düzen getirir. İhsan ile olan ilişkisinin kendisine ne yapmak istediğini hatırlattığını söyleyen Temmuz, evde babasından şiddet gördüğü için İhsan'ı birkaç günlüğüne kendi evinde misafir eder. İhsan'a onun gibi başka ve doğuştan farklı olduğunu ve kendisine benzeyen bedenlerden hoşlandığını açıklar. Eşcinselliğin küçük bir detay olduğunu, aslında herkesin aynı hayatı yaşadığını söyleyen Temmuz'u anlayışla karşılar İhsan. Birlikte kaldıkları sürede Temmuz, İhsan'ın bütün işlerini halletmesine yardım eder, onu kucağında taşıyarak duş aldırır ya da tuvaletini yapmasına yardımcı olur. Duş ve tuvalet sahnelerindeki bedensel yakınlık ve 'mahremiyet sınırlarının aşılması' aynı zamanda birbirlerinden utanmadıklarını ve bundan sonra utanmayacaklarını gösteren anlar olarak okunabilir. Temmuz'un annesi İhsan'a profesyonel bakıcı tutmak istese de İhsan ileride Temmuz'un kendisinden sıkılacağını ve hep yük olarak kalacağını düşündüğü için ölmek istemeye devam eder. Temmuz ise İhsan'ı yaşatmaya inat ettiğini söyleyerek İhsan'a "sen benim kanatlarımsın" der ve kucağında taşıyarak onu yüksek bir yere çıkarır. İhsan'ı ölümden vazgeçiren

Temmuz “tamam mıyız?” diye sorduğunda “tamamız” cevabını alır İhsan’dan. Filmin son sahnesinde Temmuz bir yelek ile kucığında taşıdığı İhsan’a “hadi şimdi aç kollarını, bağır!” der ve yavaşça kendi kollarını İhsan’ın kollarıymış gibi kaldırır. Mutluluktan ağlayan İhsan “ben dünyanın kralıyım” diye bağırır ve hem Temmuz hem İhsan kâh gülüp kâh ağlarken film biter.

“Başka ve doğuştan farklı” iki bireyin farklılıkları yüzünden dışlanması, babaları ve toplumun geniş kesimlerince bir yük ya da hata gibi görünmeleri, sakat ve eşcinsel bireylerin yaşadıkları utanç ve dışlanmaya dair kesişimsel bir okumanın izlerini taşır. Ancak rüya ve yalanlarla başlayan bu ilişkide, Temmuz’un İhsan’a neden yardım etmek istediği ve İhsan’ın kendisine yalan söyleyen ve sahte belgelerle evine gelen birine nasıl olup da güvendiği kısmı tartışmaya değerdir. Temmuz, İhsan’ın kolları olup onun hayalini gerçekleştirirken, İhsan Temmuz’a büyük bir özgüven ve yaşama tutkusu sağlar. Filmin sonlarına doğru homofobik babasıyla yüzleşen Temmuz “Hatırlıyor musun? Benden utandığını, benim bir hata olduğumu söylemiştin? Sana göre bir hataysam eğer, bu senin hatan... O yüzden benden utanmaya hakkın bile yok” diyerek İhsan ile kurduğu arkadaşlığın verdiği güçle utancıyla yüzleşmeye başlar. Benzer biçimde babasından psikolojik ve fiziksel şiddet gören İhsan için ise utancının kaynağı bir yük olması ve heteroseksüel bir ilişki içinde bulunamayacağı düşüncesindendir. İhsan kurtuluşu sakatlığı ile barışmasında ya da medikal bir söylem içerisinde bedensel bir eksiklik olarak görülen sakatlığını politik bir söyleme dönüştürerek bulmaz. Her ne kadar eşcinsellik yakın zamana kadar bir akıl hastalığı ya da Türkiye’deki anaakım söylemlerde hâlâ bir hastalık olarak görülse de film sakat ve eşcinsel kişilerin yaşadığı utanç duygusunu politik bir düzlemde ziyade rastlantısal bir bireysellik çerçevesinde ele alır. İhsan utancı, kız arkadaşına sarılıp öpemeyeceği için, bir başka deyişle heteroseksüel ilişkilenebileceği biçimlerine eklemelenemeyeceğini düşündüğü için hisseder. Temmuz’un homofobik babası için de bu durum bir utanç sebebidir. Sakatlık ve cinsellik eksenlerinde şekillenen farklı utanç duyma ve utandırılma tecrübelerinin ortak noktası heteroseksüelliğe eklemelenememekte yatar. Bu gelecek tahayyülüne dahil olamamak İhsan’ın intihar etmesi için temel nedendir. Filmin son sahnesinde Temmuz’un İhsan’ın kolları olması ikisinin de ‘tamam’ hissetmesine yeterlidir.

Film her ne kadar sakat ve kuir iki bireyin benzer biçimde kendilerini hata ya da eksik gibi görmeleri, toplum tarafından dışlanmaları ve bundan duydukları utanç üzerine düşünmek için ilginç bir bağlam sunsa da, Downs’ın hatlarını çizdiği lineer bir düzlemde utancı aniden geride bırakılabilecek bir

duygu olarak yeniden üretir. İhsan, kendisini öldürmek istemesine sebebiyet veren utancından ancak sakat olmayan bir bireyin nedeni belli olmayan ilgisi sayesinde kurtulur. Temmuz ise sadece gördüğü rüya sayesinde İhsan'a yardım eder. Film, sakatlığın eksiklik, acınası bir durum, fiziksel bir bozukluk olarak görüldüğü egemen sakatlık karşıtı anlatıyı sürdürür. İhsan'a sokakta annesiyle dolaşırken acımayla bakan birkaç kişi dışında bu utanç bireysel bir trajedi anlatısından öteye gitmez. Fedakâr anne, kötücül baba betimlemeleri, toplumsal, ekonomik ve kültürel engeller ve baskıların sakatlık üzerindeki etkisini es geçerken, sakatlığı bireysel bir talihsizliğe indirger. Bu bireysel talihsizlikten çıkış yolu, sakat olmayan bir insanın nedensiz ilgisinden ve sakat bireyin filmin sonunda sakat değilmiş gibi gösterilmesinden geçer. Temmuz içinse babasıyla yüzleşmesi dışında cinsel kimliğine ait toplumsal ya da kültürel bir çerçeve göremeyiz. Film, sosyal bağları güçlendirmede utancın rolüne dair emareler taşısa da rastlantı ve ailevi sorunların aşılması üzerine kurulu bir kurtuluş anlatısı dayanışma bazlı bir sosyallikten uzaktır. Böylesine bir anlatıyı, utancı toplumsallığından soyutlayıp her an geride bırakılabilecek bireysel bir duygu olarak konumlandığı için sorunlu buluyorum. Filmin başında İhsan'ın Temmuz'un rüyasında ona "kurtuluşumuz yakın" demesi ile örneklendiği üzere, bu kurtuluş politik bir mücadele üzerine değil şans ve rastlantı üzerine kurulur. Bu yüzden filmin önerdiği 'kurtuluş'u, Türkiye'de ilkelerden ziyade günü kurtarmaya ya da bireysel kazanımlara dayalı bir 'kurtuluş' mücadelesi ile paralel okuyorum. Utancın kişi ve toplum, birey ve kamu, ben ve diğeri arasında belirleyici ve üretken rolünü es geçen, Türkiye'deki politik söylemde sıklıkla duyduğumuz 'geçmiş geçmişte kaldı' tarzı bir anlatıdır bu. Son olarak, her ne kadar filmin, sakatlık ve eşcinselliği kültürel, sosyal ve politik katmanlarını tartışmaya açmadan verili iki kimlik olarak sunduğunu ve bu sebeple utanç üzerine kurulu bir dayanışmanın önünü kestiğini düşünsem de, Türkiye bağlamında sakat ve eşcinsel iki bireyin utanç dolu geçmişlerini merkezine alan yegâne öykülerden biri olduğu için kıymetli olduğunu düşünüyorum.

Utançsız Bir Gelecek

Kaye Mitchell utancın politik potansiyelleri üzerine düşünürken utancın topluluk, dayanışma ve kolektivite biçimlerini ne derece mümkün kıldığını ve ne derece engellediğini tartışmaya açar.³⁹ Kişiyi gizlenme ihtiyacına iten utanç,

39 Kaye Mitchell, *Writing Shame: Gender, Contemporary Literature and Negative Affect*, Edinburgh University Press, 2021.

sosyalliği ve bulaşıcılığı nedeniyle utan(dırıl)mış toplulukların bir araya gelerek müşterek bir duygulanımsal birliktelik ve alternatif kamusal alanlar yaratmasını sağlayabilir. Kuir kuramcı Heather Love'a göre ise de, utanç ve acı dolu geçmiş düzeltme dürtüsü zorluklarla kapsamlı bir biçimde ilgilenmeyi zorlaştırır.⁴⁰ Love, düzeltilemeyen, kurtarılamayan ya da düzeltilmesi ve kurtarılması mümkün olmayan utanç ya da dışlanma deneyimlerine alan açmamız için utancı yeniden gözden geçirmemizi önerir, her ne kadar bu gözden geçiriş travmatik ve acı dolu olsa da. Utanç hakkında yazmanın getirdiği utanma duygusu, yazı ve utanç arasındaki yapısal ilişki, utanmayı paylaşmanın yoğunlaştırdığı utanma duygusu bu gözden geçirmeyi daha da zorlaştırır. Utanç hakkında yazmak sadece utancı teşhir etmez veya katartik bir şekilde utancı geride bırakmaya yardım etmez. Elbette, utançtan kurtulmayı amaçlayan bir çare arayışı aynı zamanda bir umut arayışıdır. Ancak bir durumu problem ve çözüm ya da başarı ve başarısızlık kutupluluğuna hapsedmek, krizle başa çıkmanın tek olası yanıtı değildir. Gurur/onur ve utanç ikiliği de bu kutuplaşma üzerine kurulur. Gurur/onur, kendini oluşturma pratiklerini şekillendiren bir varoluşsal kesinlik biçimi olarak ortaya çıkar: acı, utanç ve ıstırapın görünmez hale getirildiği güvenli bir geleceği sembolize eder.

Özetle, sosyal ideallerin ve normların uğradığı sekteler sonucu ortaya çıkan utanç, insanın önemli bulduğu bir kişi ya da durum karşısında, gerçek ya da hayali bir tanığın bakışı altında kişinin kendi kendisiyle kurduğu ilişkinin altını oyar. Bu sebeple utanma duygusu değer verilen bir durum, kişi ya da topluluk karşısında, ben ve diğeri ekseninde disiplin edici bir araç olarak da ortaya çıkar çoğu zaman. Utanan ya da utandırılan kişi, idealize edilmiş ortak bir akıl, algı ya da idealin dışında yer olan bir öteki olarak, başkaları gibi olmadığı ya da başkaları tarafından onaylanmadığı için, yerin dibine geçip yalnız kalmak ve saklanmak isteyebilir. Bu yüzden utancın tezahürü önemsizleş(tir)mek, itibarsızlaş(tır)mak ve başkasının karşısında kendini değersiz hissetmek ile alakalıdır. Gurur kırıcı, kişinin kendisine duyduğu güveni azaltan, kaçınılması gereken bir duygu olarak kişiyi görünür kılar ve bu görünürlük bir öz olumsuzlama olarak tecrübe edilir. Her ne kadar bireysel bir duygu olarak görülse de Sedgwick'in analizinde açıkça ortaya serdiği gibi utancı sekteye uğramış ilişkiler ağları çerçevesinde ele aldığımızda, neyin utanç verici, neyin utanç kaynağı olduğu toplumsal kodlarla belirlenmiş ve zaman içinde değişse de

40 Heather Love, *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*, Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press, 2007.

utanca yönelmek idealize edilmiş normların istenmeyen öznelere, yaşam ve düşünce biçimlerini ve bunlara ne gibi ahlaki değerler atfedildiğini anlamak adına bir olanak sağlar. Utanç kişinin kendini tanıma ve tanımlaması ile bağlantılıdır ve utancı yeniden gözden geçirmek mevcut tahakküm, varoluş ve sosyallik ilişkilerini analiz etmek ve daha özgür ve adil olanlarını hayal etmek ve yaşama geçirmek için önemli bir zemin sunar.

Kaynakça

- Ahmed, S., *Mutluluk Vaadi*, çev. Deniz Mayadağ, Sel Yayıncılık: İstanbul, 2016.
- Cvetkovich, A., *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Duke University Press: Durham, 2003.
- Downs, A., *Velvet Rage: Overcoming the Pain of Growing Up Gay in a Straight Man's World*, Da Capo Press: Boston, 2006.
- Edelman, L., *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press: Durham ve Londra, 2004.
- "Eşcinsellik Hastalık, Tedavi Edilmeli," *Hürriyet*, 7 Mart 2010: <http://www.hurriyet.com.tr/pazar/14031207.asp> (Erişim tarihi: 30 Mart 2023).
- Halperin, D. ve Valerie T., *Gay Shame*, University of Chicago Press, 2009.
- Leys, R., *From Guilt to Shame: Auschwitz and After*, Princeton University Press, 2007.
- Love, H., *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*, Harvard University Press: Cambridge, MA ve Londra, 2007.
- Mitchell, K., *Writing Shame: Gender, Contemporary Literature and Negative Affect*, Edinburgh University Press: Edinburgh, 2021.
- Sedgwick, E. K., *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, 2003.
- , "Queer Performativity: Henry James's The Art of the Novel", *GLQ*, Gordon and Breach Science Publishers SA, C.1, S.1, 1993, 1-16. <https://doi.org/10.1215/10642684-1-1-1>
- Tomkins, S., *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, (ed. Eve Kosofsky Sedgwick ve Adam Frank), Duke University Press: Durham, 1995.
- "Ne hastalık ne de bir suç: Türkiye'de lezbiyen, gey, biseksüel ve trans bireyler eşitlik istiyor", *Uluslararası Af Örgütü*, 2011: https://bianet.org/files/doc_files/000/000/249/original/LGBT_Rapor_TR_small.pdf (Erişim tarihi: 30 Mart 2023).
- Warner, M., *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Free Press: New York, 1999.

Gurur ve Utanç: LGBTİ+'lara Yönelik Kamusal Utandırma, HIVfobi ve Bazı Diğer Şeyler

BAWER

Yedi yaşında, annemin eteğini giymiş ayna karşısında kendime bakıyordum. Babama yakalandım. Suratıma okkalı bir tokat atıp, “utanmıyor musun?” diye bağırdı.

1989 yazında zorla gönderildiğim Kuran kursuna bir gün şort giyerek gittim. Beni falakaya yatıran cami imamının ağzından aynı söyler çıktı, “utanmıyor musun?”.

Gözüme sürme çektiğimde annem aynı soruyu sormuştu ve “evet”ten başka bir yanıtı kabul etmediği her halinden belliydi. Rahmetli, kısacık hayatının sayısız anında bu soruyu sormaktan vazgeçmedi.

Yengeme radyodan şarkı istedim diye beni döven dayım, eşcinsel olduğunu düşündüğüm ve benimle flört eden, yakınlaştığımız sırada birden öfkelenip saçlarını avuçlayan ve bağırmaya başlayan iş arkadaşım, ortaokulda bana zorla ödevini yaptıran zorba sıra arkadaşım, televizyonda LGBTİ+ haklarını anlattığım yayını izleyen komşu, yazdığım kitabı okuyan akraba, ateist olduğumu öğrenen imam kuzenim, gözaltına alındığımda beni sorgulayan ve işkence eden polis... hepsi, hayatımın farklı dönemlerinde, farklı nedenlerle hep aynı soruyu ısrarla tekrar tekrar sordular: “UTANMIYOR MUSUN?”

Bazılarına cevap verdiğimi, bazılarına bir şey diyecek dermanımın olmadığını (o sırada dayak yiyor oluyordum ve tahmin edersiniz ki şartlar karşılıklı konuşmaya uygun değildi), bazılarını duymazdan geldiğimi hatırlıyorum. Ancak, bu lanet soru geçmişte, artık yaşamadığım mahallelerde, yıllardır görme-

diğim akrabalarla ilgili tatsız anılarda, annemin cenazesinde, babamın şimdi kendisinin bile hatırlamak istemediği geçmişinde, dayılarımın tokatlarında, dayak yediğim köşe başlarında, yani geçmişte kalmadı. Benimle birlikte her yere geldi. Açıldıktan ve örgütlendikten, kendimi yeniden doğurduktan ve çirkin ördek yavruluğundan kuğuluğa transfer olduğumdan beri bu soru farklı şekillerde yeniden karşıma çıkıyor. Peki neden LGBTİ+'ların utanmasını istiyorlar? Neden kamusal ya da özel alanda utandırmak bizlere karşı kullanılan acımasız ve adaletsiz bir silaha dönüşüyor?

Stonewall: Korkuya ve utanca yeter denilen o an

LGBTİ+ mücadelesinin tarihi de varlığı da onur/gurur kavramı üzerine kuruludur. Hareketin sokağa çıkmasının miladı olarak tarihlenen 1969'daki Stonewall ayaklanmalarını takip eden yıl New York şehrinde düzenlenen "Eşcinsel Onur Yürüyüşü" büyük bir eşiği de aşmış oldu. Ayaklanma, yıllardır süren polis/devlet/kilise/medya/toplum baskısına karşı ortaya çıkmıştı. Hayatın çeperlerine itilen, gözden uzak olmaları istenen ve herhangi bir hak ve alan talep etmemeleri için sürekli baskılanan LGBTİ+ topluluğu için bardak 28 Haziran 1969'daki polis baskınında taşmış, öfke ve isyan, utanç ve korkuya galip gelmişti. Her ne kadar beyaz geyler Stonewall'un tarihini kendileri gibi beyazlaştırmaya çalışsalar da¹, bugün artık tanıkların anlattıklarından biliyoruz ki isyanı başlatan ve sürdürenler aslında o gün bile orta ve üst sınıf beyaz gey ve lezbiyenler tarafından pek de hoş karşılanmayan ve "bizi kötü temsil ediyor" diye ötelenen yoksul ve çoğunluğu siyah ve Latin LGBTİ+'lardı.²

Ancak bu insanların üst orta sınıf beyaz gey ve lezbiyenler tarafından sevilmemesi sadece yoksul ya da beyaz olmamaları değildi; asıl sorun partileyen, madde kullanan, çarka çıkan, orada burada sikişen (beyaz orta ve üst sınıf "sikişmez", "seks" ya da "aşk" yapardı), asit atan, sarhoş olan, seks işçiliği yapan, "bayağı", "eğitimsiz", "oturup kalkmasını bilmeyen", sistemin yutmakta ve sindirmekte zorlandığı, bu nedenle de sürekli bir şekilde tükürdüğü insanlar olmalarıydı. Her allahın günü derilerinin renginden içtikleri ota, giydikleri topuklulardan sürdükleri ruja kadar, türlü sebeplerle sosyal

1 Buna örnek olarak 2015 tarihli *Stonewall* (Roland Emmerich) filmine bakılabilir.

2 O tarihte henüz terminolojide LGBTİ+'nın bugün kapsadığı kimlikler yoktu ancak varoluşlar oradaydı ve bugün artık onları dahil etmeden bu tarihi anlatmak hem vicdani hem de politik olarak bana doğru gelmiyor.

hayatta utandırılan, aşağılanan ve şiddete uğrayan bu insanlar, tüm bunlar yetmezmiş gibi bir de beyaz gey ve lezbiyenler tarafından aynı muameleyi görüyorlardı. Polise kafa tuttuklarında, kariyer sahibi, zengin ve bazıları gizli bazıları açık gey ve lezbiyenler hem isyanı hem de isyancıları karalayan kervana katılmışlardı bile. *Bizi temsil etmiyorlar! Bizi kötü temsil etmiyorlar! Biz onlar gibi değiliz!*

Benzer bir hikâye, Stonewall isyanına katılanlardan da geldi. Porto Riko-lu trans kadın aktivist Sylvia Rivera, 1973 Onur Yürüyüşü'nde yaptığı “Ya’ll Better Quiet Down” başlıklı o meşhur konuşmada yoldaşlarından gördüğü muameleye öfkelerini dile getirmişti.

Hapse girdim, tecavüze uğradım. Ve dövüldüm. Birçok kez hem de! Erkekler tarafından, eşcinsel sığınağına ait olmayan heteroseksüel erkekler. Ama benim için bir şey yapar mısınız? Hayır. Bana gidip ‘kuyruğumu’ bacaklarımin arasına sıkıştırmamı söylüyorsunuz. Bu pislige katlanmayacağım. Dövüldüm! Burnum kırıldı. Hapse atıldım. İşimi kaybettim. Eşcinsel özgürlüğü için da-iremi kaybettim ve siz bana böyle mi davranıyorsunuz? Derdiniz ne? Bunu bir düşünün!³

Rivera öfkeliydi ve sonuna kadar haklıydı. İsyan ve sonrasındaki süreç birkaç yıl içinde onu var eden, ateşini yakanları dışarıda tutmaya çalışıyor, yok sayıyor ve türlü nedenlerle ayıplıyordu; “devrim, evlatlarını yemeye girişmişti”... Rivera beyaz geylere ve dayanışma görmediği, aksine onu yok sayıp kadınlığını sorgulayan beyaz feminist kadınlara kızgındı.

İnsanlar hepimiz için bir şeyler yapmaya çalışıyor, beyaz orta sınıf kulübüne mensup kadınlar ve erkekler için değil.⁴

Hepimiz için bir şeyler yapmaya çalışan insanlar, çoğunluğu siyah ve Latin olan yoksul, alt sınıf lubunyalardı. LGBTİ+ topluluğu onca kazanıma ve görünürlüğe rağmen bugün hâlâ hem içinde hem de dışarıda bu dışlayıcı tavırla mücadele ediyor. Ayrıcalıklılar “diğerleriyle” bir tutulmamak için kendilerini ayırıyor ve bunu yaparken o klasik yöntemle, utandırmaya başvuruyor. Beyaz-

3 Sylvia Rivera, *Y’all Better Quiet Down*, 1973 (Çeviri bana ait): <https://www.tbr.fun/sylvia-rivera-yall-better-quiet-down-1973/>

4 Age.

lardan beyaz olmayanlara, cis'lerden⁵ trans ve non-binary'lere⁶, varsıllardan yoksullara, Batıdakilerden Doğudakilere, zalimin silahı bugün artık birazcık güce ve iktidara erişenin elinde beliriveriyor.

Stonewall'dan öncesi

LGBTİ+ hareketi için Stonewall bir milat olsa da aslında son yıllarda mücadele tarihinin çok daha eskilere dayandığını öğrendiğimiz araştırmalar yayımlanmakta. Örneğin Channing Gerard Joseph, 31 Ocak 2020'de *The Nation*'da yayımlanan "The First Drag Queen Was a Former Slave" (*İlk Drag Kraliçesi Eski Bir Köleydi*) makalesinde bu tarihi 1888'e kadar çekiyor.⁷ Bilhan Gözcü'nün velvele.net için çevirdiği queer araştırmacı Chloe Cuthbert de yazısına Joseph'in araştırmasına konu olan baskın ve kişilerle ilgili şu hatırlatmayla başlıyor:

Birleşik Devletler'de queer aktivizmin başlangıcını düşündüğümüzde aklımıza ilk Stonewall gelir. Stonewall ayaklanması 28 Haziran 1969'un ilk saatlerinde New York, Manhattan'da, Greenwich Village semtindeki Stonewall Inn isimli bir bara yapılan polis baskınına karşı, LGBTQ camianın mensuplarınca başlatılan bir dizi spontan, şiddet içeren eylemlerdi. Ancak Güney California Üniversitesi Annenberg İletişim ve Gazetecilik Okulu öğretim üyesi, tarih araştırmacısı, gazeteci ve eski drag kraliçesi Channing Gerard Joseph 15 yılı aşkın bir süre önce başlayan araştırmalarına dayanarak queer aktivizmin Stonewall'dan bir asır

5 Natrans veya cis ("sis" şeklinde okunur), sahip olduğu cinsiyet kimliği, doğumda kendisine atanan cinsiyetle örtüşen kişilere denilir. Cis- ön eki Latince "bu taraftaki" anlamına gelmekte olup, cinsiyet kimliği bağlamında kullanımının küresel olarak popülerleşmesi son on yılda trans hakları aktivistlerince gerçekleştirilmiştir. Natrans terimi ise 2013 yılında kaybettiğimiz trans aktivist Aligül Arıkan tarafından Türkçe literatüre kazandırılmıştır. Kaynak: *Kaos GL Çeviri Sözlüğü*, Hazırlayan: Deniz Gedizlioğlu, 2020: <https://kaosgldernegi.org/images/library/cevirisozlugu2020.pdf>

6 İkilik dışı, na-binary, ya da "non-binary" ("Nan-bayn'ri" şeklinde okunur) "İki şeyden oluşmayan, iki şeye işaret etmeyen ve iki şeyden ibaret olmayan" anlamına gelen "non-binary" sözcüğü, cinsiyet kimliğini ikili cinsiyet rejiminin sunduğu kadın ve erkek kategorilerinin içinde tanımlamayan insanları kapsayan bir şemsiye terimdir. Bir cinsiyet kimliği olmasının yanı sıra, varlığı itibarıyla cinsiyet deneyiminin iki kategoriden oluştuğu düşüncesini de hedef alır. Cinsiyet kimliğinin sabit ve birbirinden ayrılmış kategoriler halinde değil, bir spektrum içinde görülmesi gerektiği düşüncesiyle sıkı sıkıya bağlıdır. Dolayısıyla iki non-binary insanın kendi cinsiyetini algılayışı çoğu kez birbirinden farklı olacaktır. Kaynak: *Kaos GL Çeviri Sözlüğü*, Hazırlayan: Deniz Gedizlioğlu, 2020: <https://kaosgldernegi.org/images/library/cevirisozlugu2020.pdf>

7 Channing Gerard Joseph, "The First Drag Queen Was a Former Slave", *The Nation*, 31.01.2020: <https://www.thenation.com/article/society/drag-queen-slave-ball/>

önce başladığını söylüyor. Joseph'in Columbia Üniversitesi'ndeki araştırması yolunu 1888 yılında Washington Post'ta yayımlanmış ve siyah erkeklerin kadın gibi giyindiği bir 'Zenci Batakhanesi'ne yönelik polis baskınıyla ilişkili ayrıntılar veren makalelere çıkardı.”⁸

Burada konunun kendisi kadar, baskının yapıldığı yeri tanımlarken kullanılan kelimeler de mühim: “zenci batakhanesi”. Son yıllarda bu kavramın kullanımına dair çokça tartışma dönüyor ancak beyazları ikna etmek de deveye hendek atlatmaktan zor. Washington Post'un kullandığı ifadedeki iğrenme hissi buralardan bile hissediliyor. İngilizcede “n-word”⁹ olarak revize edilen ve dolaşıma sokulan bu ifadenin Türkiye'de hâlâ kullanılıyor olması ve buradaki sorunu görmezden gelmek bazen saç baş yolduran cinsten. Ancak, her ne kadar Türkiyeli siyahlar ifadenin sorununa işaret edip neden kullanılmaması gerektiğini açıklasalar da “Türkiye'de ırkçılık yoktur!” naraları atanların bir kulağından giriyor diğerinden çıkıyor. Festus Okey'in gözaltında öldürülmesi ve adaletin tecelli etmesine yönelik engellemeler hafızalarımızda taze.¹⁰ Bugün Türkiye'de yaşayan Afrikalı siyahlar yaşadıkları kötü muameleleri burada hâlâ köle olarak görülmelerine bağlıyorlar.¹¹ Ama *Türkiye'de ırkçılık yok!* Washington Post'un baskını aktarırken kullandığı kelimeler elbette ki medyaya dair de çok fazla şey söylüyor. Basın “diğerleriyle” ya da “ötekilerle” ilgili haberlerde neye dikkat çekeceğini, kelimelerini egemeni nasıl güvende ve ayrıcalıklı hissettireceğini düşünerek seçiyor. Her daim muzaffer bir asker olan medya, görevini bir asırdan fazla zamandır alnının aklıyla sürdürüyor ve her kamusal utandırma vakasında/hikâyesinde ilk taşı, tüm günahlarına rağmen atan olmaya devam ediyor.

Maryland'deki baskına dönelim.

8 Chloe Cuthbert, “İlk Drag Kraliçesi Eski Bir Köleydi” (çev. Bilhan Gözcü), *Velvele*, 26.06.2020: <https://velvele.net/2020/06/26/ilk-drag-kralicesi-eski-bir-koleydi/>

9 Kenan Erçel, “ABD'ye Özgü Kavramlar Sözlüğü – ‘N Kelimesi’ (The N-Word)”, *Birikim* dergisi, 18.07.2018: <https://birikimdergisi.com/haftalik/9013/abdye-ozgu-kavramlar-sozlugu-n-kelimesi-the-n-word>

10 “Festus Okey Davası: Ayrımcılık boyutu için mücadele devam edecek”, *Bianet*, 18.03.2021: <https://m.bianet.org/bianet/print/241015-festus-okey-davasi-ayrimcilik-boyutu-icin-mucadele-devam-edecek>

11 Arif Koşar & Vedat Yalvaç, “Türkiye'de Afrikalı göçmenler: ‘Yaşadığımız haksızlıkların nedeni hâlâ köle olarak görülmemiz’”, *Euronews*, 20.09.202: <https://tr.euronews.com/2020/09/18/turkiye-de-siyahiler-yasad-g-m-z-haks-zl-klar-n-nedeni-hala-kole-olarak-gorulmemiz>

Cuthbert yaşananları kısaca şöyle özetliyor:

William Dorsey Swann 1858'de Maryland'de bir köle olarak doğdu. Balolarına katılanların çoğu gibi 1862 yılında Abraham Lincoln'ün Özgürleşme Bildirgesi gereğince kölelikten azat edildi.

Swann'ın toplantıları modern balo salonu sahneleriyle benzerlikler gösteriyordu. Çoğu queer toplulukta olduğu gibi, “annelerin” ve “kraliçelerin” öncülük ettiği bir aile olma hissi vardı. Bu baloları tasvir ederken kullanılan “poz vermek”, “pistte süzülme” ve “vogue” gibi ifadeler bugün hâlâ drag camiada kullanılıyor.

Swann'ın balalarında bulunmanın tabiatında, polis baloya katılanların isimlerini gazetede basmaya başlamasıyla apaçık hale gelen tehlikeler vardı. Erkekler halka açık bir biçimde aşağılandı, dövüldü ve başka şiddet eylemlerinin hedefi oldu.¹²

Son cümleyi tekrar yazmak istiyorum: “Erkekler halka açık bir biçimde aşağılandı, dövüldü ve başka şiddet eylemlerinin hedefi oldu.”

Fobiklerin LGBTİ+’lara yapmaktan asla usanmadıkları kamusal utandırmanın tarihi sandığımızdan çok daha eskilere dayanıyor. Swann, kötü muameleyi sadece lubunya olduğu için değil, başka lubunyalı cesaretlendirdiği, varlığından utanmadığı ve elbette siyah olduğu için de görüyor.

Polis Swann'ı genelev işletmekle alakalı yasaya dayanarak tutuklamış. İşin aslı bu olmamasına rağmen, polis böyle bir suç atfederek onu işkence ve benzeri başka şiddet eylemlerine göğüs germek zorunda kalacağı on aylık bir cezaya mahkûm etmiş. Onun hikâyesini günümüze taşıyan akademisyen Channing Gerard Joseph makalesinde şöyle diyor:

Afrikalı Amerikalılar için bütünüyle yeni bir özgürlük ve özerklik biçiminin ortaya çıktığı bir dönemde Swann ve hanesindeki uşaklar, arabacılar, aşçılar, yani düzenli olarak crossdressing baloları tertipleyip bu hak için mücadele eden ilk Amerikalılar muhtemelen çağdaş queer şölen ve protestoların temelini atmıştı.¹³

Biz bugün artık şunu biliyoruz. LGBTİ+’ların geçmişte gördükleri kötü muameleler, işkenceler, ayrımcılıklar ve daha nice fenalıklar nedeniyle canları yandı, korktular, utandırıldılar ancak her bir hikâye zulmedenlerin tahminlerinin ak-

12 Age, Chloe Cuthbert, “İlk Drag Kraliçesi Eski Bir Köleydi”.

13 Age, Channing Gerard Joseph, “The First Drag Queen Was a Former Slave”.

sine, diğer lubunyaları cesaretlendirdi ve o direnişlerden cesaret alan başkaları hapsedildikleri dolapları yıktı ve isyan etti. Hikâyesinin dizginlerini eline alıp onu şanlandırdı ve bugünlere getirdi. O zamanki başkan Grover Cleveland'la iletişim kurup özel af isteyen Swann'ın talebi reddedildi, ancak bu eylemi bir Amerikalının (tüm kıtadan bahsediyorum) queer camiyayı savunmak adına yasal bir adım attığı ilk eylem olarak kayıtlara geçti.

Meksikalı LGBTİ+'ları dolaptan çıkaran balo

Swann'ın başına gelenlerin ve yaptıklarının LGBTİ+ mücadelesinin Stonewall'la başladığını söyleyen ezberi yeniden düşünmemiz gerektirdiği muhakkak. Bu ezberin ABD merkezli olduğunu yüzümüze vuran bir hikâyeden haberdar olduk yakınlarda. Meksika tarihinin en büyük "skandallarından" birini anlatan Netflix filmi *El baile de los 41* (41 Kişilik Dans) sayesinde öğrendiğimiz bu hikâye, bizlere mücadele tarihimizin ilk adımlarından bazılarının ABD dışında atıldığını anlatıyor. David Pablos'un yönettiği filme konu olan baskınla ilgili Meksika gazetelerini ve bloglarını incelemiş, konuyla ilgili küçük bir araştırma yapmış ve bu bilgileri derlemiştim. "Meksikalı LGBTİ+'ları dolaptan çıkaran 41 kişilik dans" başlıklı yazımdan alıntılar yapacağım.

Polis 17 Kasım 1901 sabahının erken saatlerinde isimsiz bir ihbar aldı ve aşırı gürültü geldiği bildirilen bugün artık adı Ezequiel Montes olan La Paz caddesindeki 4 numaralı binaya baskın yaptı. Polisin tesadüfen oradan geçerken gürültüyü duyup içeri girdiğini söyleyen kaynaklar da mevcut.

Jandarmalar geldiğinde bir partinin ortasındaydılar. Kapıyı onlara kadın gibi giyinmiş, kendini bir eteğin içine sokuşturmış, sakalları ve bıyığı tıraşlı, dili de kendisi gibi tatlı bir adam açtı. Ancak kapıda karşıladıkları partiye katılmaya gelmemişti ve orada bulunan herkesi tutukladılar.

El Popular gazetesi 21 Kasım 1901 günü baskını böyle duyurdu fakat her haber böyle 'nazik' yazılmamıştı.

El hijo del Ahuizotle gazetesi "Sodom'un hizmetindeki aristokrasisi" manşetini attı. *El Universal*, "efeminelere dansı" demişti. "Çirkin", "iğrenç", "karı kılıklılar", "ahlaksızlar", "ibneler" Meksika gazetelerinde kullanılan diğer ifadelerdi.¹⁴

14 Bawer, "Meksikalı LGBTİ+'ları dolaptan çıkaran 41 kişilik dans", *Velvele*, 27.05.2021: <https://velvele.net/2021/05/27/meksikalı-lgbtıları-dolaptan-cikaran-41-kisilik-dans/>

La Gacetilla Callejera gazetesinde sanatçı Guadalupe Posada, partiyi yukarıdaki anlayışın bir yansıması olarak resmetmiş, partideki özellikle “kadın kıyafeti” giyenleri karikatürize ederek halkta bu insanlara karşı duyulan öfkeyi perçinlemiş, baskında gözaltına alınanlar daha sonra insan içine çıkamaz hale getirilmişti. LGBTİ+’lara yönelik kamusal utandırma ya da kamusal alanda utandırmanın ilk örneklerinden biri olduğunu öğrendiğimiz baskın ve sonrasında yaşananlar 1876-1911 yılları arasında Meksika’nın başkanı olan ve sağcılarla liberaller tarafından çok övülen asker Porfirio Díaz döneminde yaşanmıştı. Yoksul halk ve devrimcilerin diktatör olarak çağırdığı Díaz’ın bu baskınla ilgisiyse sadece o dönem “başkan” olması değildi. İddialara göre baskında aslında bir kişi daha vardı ve gizlenen bu isim kızı Amanda Díaz ile evli olan damadı Ignacio de la Torre y Mier idi.

Dönemi anlatanlara göre Ignacio’nun baloda olduğu bilgisi medyadan ve halktan gizlenmiş, bir sır olarak tutulmaya çalışılmış. Zaten mutsuz olan evli çift için bu olaydan sonra her şey daha da zorlaşmış. 1917 yılının sonlarında, Díaz devrildikten sonra başkan olan Venustiano Carranza tarafından tutuklanmakla tehdit edilen Ignacio, önce Başkent Meksiko’ya 133 km uzaklıktaki Puebla’ya kaçmış, ardından da ABD’ye giden bir buharlı gemiye binerek New York’a gitmiş. 1 Nisan 1918’de de orada hayata gözlerini yummuş. Ölümüne kadar Meksika’da kalan Amanda, kocasının bıraktığı borçları ödemek için birçok mülkünü satmak zorunda kalmış. Amanda’nın yaşananlardan sonra depresyona girdiği ve hayatının kalanında bununla yaşadığı söyleniyor. 22 Ağustos 1962’de, 95 yaşındayken vefat etmiş.

Filmde, baskında tutuklanan 41 kişinin halkın önünde aşağılandıklarını, hakarete uğradıklarını, saçlarının kesildiğini ve şiddete uğradıklarını izliyoruz. Bazı kaynaklara göre içlerinden sadece on ikisi ceza almış. Ceza olarak bir askeri kışlada patates doğrayıp tuvalet temizlemişler. Diğerleri nüfuzlarını kullanarak bir şekilde paçayı kurtarmışlar. Yaşananların utancı ise garip bir biçimde 41 sayısına kalmış. Konuyla ilgili okuduğum yazı ve haberlerde bugün Meksika’da 41 sayısının hâlâ uğursuz kabul edildiği yazıyordu. Koca bir millet, yüzyıldan fazla bir süre önce yaşanmış bir olayın utancıyla yaşıyor ve 41 sayısı bu utancı onlara hatırlatan bir sembole dönüşüyor.

41 sayısı Meksika’da bu olaydan beri eşcinsellikle ilişkilendiriliyor ve geylere atıfta bulunmak için kullanılıyor. Bu nedenle bu rakamdan uzak duran ya da uğursuz sayan çok sayıda kişi var. Rakam artık toplumsal bir tabunun ve fobik bir kolektif hafızanın sembolü ve bugün hâlâ uğursuz ya da ayıp sayanlar var.

Ülkedeki birçok gökdelenin 41. katı yok; 40, 42 diye devam ediyor. Orduda 41 no'lu tabur yok, oteller bu sayıyı odalarda kullanmıyorlar. Baskının laneti en çok 41 sayısının omuzlarında sürüyor.¹⁵

İlk okuduğumda inanamadım ancak kolektif hafıza da böyle bir şey. Yıllar evvel yaşanmış şeyler kuşaktan kuşağa ve üstüne kona kona, bir çeşit kulaktan kulağa oyunu gibi aktarılıyor ve ikiye katlanarak natrans hetero erkek egemen toplumların adına ahlak dediği de aslında bu anlatılarla şekilleniyor. Bugün hâlâ milyonlarca insan doğmadıkları dönemlerde yaşanan şeylerden dolayı korku ve panik hissediyor, öfke ve nefret besliyor ya da utanıyor.

AIDS krizi: Dünyanın bütün vicdansızlıkları

Koronavirüs salgının başlarında, henüz virüse dair çok da bir şey bilmiyor ve anlamıyorken birçok sosyolog, köşe yazarı, araştırmacı, televizyon yorumcusu ve bilim insanları içinde bulunduğumuz durumu AIDS pandemisiyle kıyasladı. Hem çok erken hem de biraz cahilce bulduğumu söylemem gerek bu yorumları. Çok da sinirlenmişim üstelik. Çünkü birbiriyle kıyaslanamayacak iki durum arasında kurulmaya çalışılan zoraki bağ pek de gerçekleri yansıtmıyordu. HIV/AIDS bugün artık kontrol altında tutulabilen bir virüs. Ancak bu mücadele bugünlere çok çetrefilli yolları ve zorlukları aşarak geldi. Bu durumun, nesilden nesile aktarılan korkunun, nefretin, utancın ve paniğin en can yakıcı ve sarsıcı örneklerinden biri hiç kuşkusuz ki AIDS pandemisi. Utanç üzerine yapılan her çalışmada, yazılan her makalede, yapılan her konuşmada mutlaka bahsi geçmesi gereken, bugün dönemi bilmeyenlere anlatılması gereken çok zor bir zaman. Pozitif-iz Derneği'nin dile getirdiği gibi, "HIV/AIDS'in ilk ortaya çıktığı 1980'li yıllardan günümüze uzun bir yol katedildi. 90'lı yılların ortalarına kadar etkin tedavisi yoktu ve ne yazık ki kayıplar fazlaydı. 1996 yılında kullanıma başlanılan güçlü ilaçlar ile HIV tıpkı şeker ya da tansiyon hastalığı gibi kronik bir sağlık durumu olarak tanımlanmaya başlandı. Günümüzde, alımı çok daha kolay ve yan etkileri azaltılmış ilaçlar ve sağlık kuruluşlarının sağladığı tedavi ve bakım hizmetleri sayesinde HIV pozitif bireyler, herkes gibi uzun ve sağlıklı bir yaşam sürdürebiliyorlar."¹⁶ Birleşmiş Milletler HIV ve AIDS ortak programının (UNAIDS) verilerine göre, enfeksiyonun ortaya çıkmasından 2019 sonuna kadar geçen sürede 32 milyon 700 bin kişi AIDS bağlantılı nedenlerle öldü. Sadece

¹⁵ Age, Bawer, "Meksikalı LGBTİ+'ları dolaptan çıkaran 41 kişilik dans".

¹⁶ Pozitif-iz Derneği: <https://www.pozitifiz.org/hiv-ve-aids>

2019 yılında aynı nedenle ölenlerin sayısı 690 bin. Bu alanda çalışan derneklerin hepsi bu ölümlerin virüsten dolayı değil, fırsat eşitsizliğinden kaynaklandığını söylüyor. HIV/AIDS tedavisinde büyük yol katedilmesine rağmen hâlâ aşı yok; ancak 2019 Aralık ayında Çin’de ortaya çıkan ve şu ana kadar 1,5 milyon üzerinde kişinin ölümüne neden olan yeni tip koronavirüsü için aşı bir yıl gibi bir sürede bulundu. Covid için aşının hızla bulunması ancak AIDS pandemisini yaşayan dünyanın, değil aşı, tedavi için bile çok yavaş davranması, bize bir kere daha hangi hayatların “daha değerli” olduğunu gösteriyor.

80’lerden bugüne uzanan bir utandırma

İlk vakalar görülmeye başladığında bunun hızlıca eşcinsel erkekleri etkileyen bir hastalık olduğu algısı yaratılmıştı. Çeşitli yerlerde hastaneler dolup taşıyor ve birer birer insanlar ölüyorken, o hastanelerin önünde toplananlar ellerinde “eşcinsel kanseri” yazan pankartlar taşıyor ve içerideki hastalara hakaretler ediyorlardı. Şaşırtıcı olmayacak bir biçimde dindar sağcı yobazlar olan bu kalabalıklar salgını “Tanrı’nın laneti” olarak tanımlıyor, virüsle yaşayan/mücadele edenlerin de yine Tanrı tarafından cezalandırıldığını söylüyorlardı. O kalabalıkların bütün argümanları medya tarafından her gün durmaksızın tekrar tekrar, çarpıtılarak servis ediliyor, üstüne yeni yanlış bilgiler eklenerek pozitif insanlara yönelik bir nefret ve utandırma dalgası yaratılıyordu. ABD’de eşcinsel erkeklere yönelik fobi her gün bu panik, korku, damgalama ve utandırmayla birlikte büyüyor, zaten sayısız sorunla mücadele etmek durumunda kalan pozitif insanların hayatları daha da zorlaşıyordu.

Britanya’ya önce haberi gelen “AIDS krizi” ilk vakaların görülmesi ile birlikte tıpkı ABD’deki gibi bir kâbusa dönüştü. Muhafazakâr faşist Margaret Thatcher (ruhu pas tutsun!) liderliğindeki iktidar, tedavi için bütçe ayırmak, pozitif insanlara yönelik stigmatı önlemeye çalışmak ya da doğru bilgiyi yaymak yerine, –şaşırtıcı olmayan bir biçimde– ABD’li meslektaş Ronald Reagan’ın (ruhu pas tutsun!) sürdürdüğü yanlış ve ayrımcı yöntemleri seçti ve Britanya’daki eşcinseller için de durum freni patlamış bir arabanın yokuş aşağı gitmesi gibi bir hal aldı. Act Up isimli aktivist grup, tam da böyle bir ortamda, yanlış bilgiler, korku, panik, ayrımcılık pozitif olan/olmayan lubunlarının hayatlarını her geçen gün daha da zorlaştırdığı sırada ortaya çıktı. Yaptıkları eylemlerle konuya dikkat çekiyor, pazar ayinlerini basıp kiliseyi protesto ediyor, siyasetçilerin yollarını kesiyor, AIDS pandemisine ve pozitif insanların yaşadıkları ayrımcılığa dikkat çekiyorlardı. HIV pozitif insanlar devletler tarafından ölüme

terk edildiler ve bunun en birincil sebebi pozitif kişilerin eşcinseller olduğunun düşünülmesi ve başlarına gelenleri hak ettikleri kanısıydı.¹⁷

HIV/AIDS aktivizmi, konuyla ilgili bu kadar çok olumlu gelişme yaşanmasına ve artık virüsün kontrol edilebiliyor olmasına rağmen neredeyse ilk günden beri aynı şeylerle mücadele ediyor: doğru olmayan, korku ve panik yaratmak amacıyla dolaşıma sokulan bilgiler, damgalama ve damgalama kaynaklı ayrımcılık. Mücadeleyi sürdüren açık pozitif kişilerin özellikle ilk yıllarda yaşadıkları dehşet vericiydi. Dünyadan çok sayıda hikâye var ancak ben Türkiye'deki durumu anlamamıza da yardımcı olacağını düşündüğüm bir örnekle devam edeceğim. Ancak öncesinde, Türkiye'deki durumu anlayabilmemiz için o dönem yaşananları özetlemek iyi olur kanaatindeyim. Serdar Soydan, 10 Ocak 2018'de yayımlanan, iki yazıdan oluşan "Seksenlerde devr-i âlem" başlıklı dosyasında şunları yazmış:

Aslında sadece Türkiye değil, tüm dünya HIV/AIDS konusunda LGBTİ varoluş açısından kötü bir sınav vermiştir. Virüs ve yol açtığı hastalık tablosu (sendrom) LGBTİ bireylere yönelik bir saldırı aracına dönüştürülmüş, homofobi ve transfo-biyi görünür kılmıştır. Hatta halihazırda, artık HIV/AIDS hakkında pek çok şey bilmemize rağmen, kılmaktadır da. Zira Kızılay'ın kan verme formlarında "Son bir yıl içinde yabancı uyruklu biriyle ya da eşcinsel bir ilişkide bulundunuz mu?" sorusunun yer almasının ve eşcinsel ilişkilere giren bireylerden kan almamasının temelinde de HIV/AIDS'in ortaya çıktığı 80'li yılların başında ayyuka çıkan homofobi yer almaktadır. Kızılay başkanı da kan almamaların nedenini 'eşcinsellerin AIDS açısından riskli grupta yer almaları' olarak açıklamaktadır.¹⁸ (Bu uygulamanın ABD'de ve birçok başka ülkede de aynı olduğunu da hatırlatmak isterim.)

17 Bu dönemi anlatan çok sayıda belgesel, film ve dizi var. Ancak son zamanlarda ekranlara gelen ve büyük ilgi gören iki tanesini özellikle anmak isterim. İlki Ryan Murphy'nin yönettiği, senarist ekibi ve oyuncu kadrosunda "beyaz olmayan" trans kadınların yer aldığı üç sezondan oluşan *Pose* dizisi. Diğeri ise 2021'in başlarında ekrana gelen İngiltere yapımı, adını Pet Shop Boys'un ünlü şarkısından alan, Russell T. Davies'in yönettiği *It's A Sin*. Her ne kadar aynı dönemde trans topluluğunun yaşadıklarını es geçmiş olsa da, iki dizi de dönemin kaydını doğru bir perspektiften tutan önemli yapımlar. İkisini önceki yıllarda izlediğimiz benzerlerinden ayıran ise karakterleri birer mağdur/kurban olarak göstermemeleri ve AIDS krizinin sorumlusu olan iktidarları, kiliseyi ve medyayı ifşa ediyor olmaları. İki dizi de AIDS aktivizminin ilk yıllarına dair de önemli şeyler aktarıyor ve bunu dönemin tanıklarının anlattıklarına dayandırdığı için de kıymetli. Ayrıca, Sarah Schulman'ın ACT UP'in tarihini anlattığı kitabını da yine bu bağlamda tavsiye ederim: Sarah Schulman, *Let the Record Show: A Political History of ACT UP New York, 1987-1993*, Stuttgart: Macmillan Publishers, 2021.

18 Serdar Soydan, "Seksenlerde devr-i âlem II", *Unlimitedrag*, 10.1.2018: <https://www.unlimitedrag.com/post/seksenlerde-devr-i-alem-2>

Soydan AIDS'in "çağın vebası", "seks kanseri", yazısında yer vermese de "eşcinsel kanseri" olarak adlandırılmaya başlandığı 80'li yılların başındaki haberlerdeki eşcinsel vurgusuna dikkat çekmiş. Verdiği örneklerden bazıları insanın kanını donduruyor.

3 Temmuz 1983 tarihli Cumhuriyet gazetesi haberinin başlığı Homoseksüel Kanı'dır. Haberde Stockholm'de yapılan Uluslararası Hemofili Kongresi'nde homoseksüellerin kan vermesinin yasaklanmasının istendiği söylenmektedir. 20 Temmuz 1983 tarihli bir diğer haberde AIDS'in en çok homoseksüellerde görüldüğü vurgulanır ve Amerika'da "birçok kişi homoseksüellerle aynı işyerinde çalışmak istemiyor," denir.

Amerikan Sağlık Bakanlığı pozitif olanların yüzde 70'nin eşcinsel olduğunu açıklamasına rağmen iktidarlar, medya ve toplum kalan yüzde 30'u görmezden gelir ve HIV/AIDS'i eşcinsellerle özdeşleştirmeye devam eder.

1983 Eylül'ünde İsveç'te tüm eşcinsel erkeklerin muayene edileceği ortaya çıkar. İsveçli doktorlar eşcinselleri, eş değiştirmelerin yaygın olduğu saunalardan uzak durmaya davet eder. 1984 Kasım'ındaysa Avustralya'da eşcinsellerin kan bağışlamasını yasaklayan ve kan bağışında bulunanların ise para ve hapis cezasına çarptırılmasını öngören bir yasanın parlamentoya sunulduğu haber verilir.¹⁹

AIDS'i eşcinsellerle birlikte anmadaki kasıtlı ısrar kamusal alanda utandırılma, ayrımcılık, en temel insan haklarından mahrum bırakılma gibi şeylerle sürerken, işler 80'lerin ortasında fiziksel şiddete de dönüşmeye başlar. Yine Soydan'ın yazısında yer alan 11 Mart 1985 tarihli bir *Cumhuriyet* gazetesinden bir haber: "Londra'da AIDS yüzünden homoseksüellere saldırılar başladı. İngiltere'nin başkentinde bulunan homoseksüeller, kulüp ve publarda hemen her gün tartaklanıyor." Soydan'ın yazısından devam edelim:

1985 Ocak'ında dönemin Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanı Mehmet Aydın, Yankı dergisine şu açıklamayı yapar: Ülkemizde 1983 ve 1984 yıllarında AIDS tanısı konan herhangi bir hastaya rastlanmamıştır. Ancak bakanlığımız bu hastalığa karşı uyarılmıştır. AIDS dünyada yeni tanımlanan bir hastalık olarak kabul

19 Age, Serdar Soydan, "Seksenlerde devr-i âlem II".

edilmektedir. İnsanlarda bağışıklık mekanizmasının azalması ile seyreden bir hastalıktır. Daha ziyade homoseksüellerde görüldüğü söylenmekte ise de örf ve âdetlerimiz, dinimiz, ahlakımız ve aile yapımızın sağlamlığı böyle bir hastalığa karşı avantajımızdır.

“Bizde eşcinsel olmadığı için AIDS de yoktur” şeklinde yorumlanabilecek bu açıklama Türkiye’de LGBTİ+’lar söz konusu olduğunda sağ/sol fark etmeksizin “suçu” hep Batı’ya atan zihniyetin sadece AKP’ye özgü olmadığını da görmek açısından kıymetli. Ülkede işlerin AKP’yle birlikte kötüye gittiğini düşünen, aralarında LGBTİ+’ların da bulunduğu Türkler için sindirmesi zor bu hakikati burada bırakıp dönemin Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanı Mehmet Aydın’ın açıklamasına ve ardından yaşananlara bakalım.

Cahil bir devletin aşırı acıklı hikâyesi

Temmuz 1985’te İzmir’de trans kadınlar “Türkiye’de eşcinseller arasında AIDS hastalığının yaygınlaştığı” haberlerinin ardından şehir dışına sürülmek istenir. İzmir Emniyet Müdürlüğü Asayiş Şube Müdür Yardımcısı “Her türlü hastalığın kaynağı olan bu kişilere İzmir’de yer yok” der. 13 Ağustos 1985 tarihli Milliyet haberinde, Ödemiş’te kocakarı ilaçları kullanarak AIDS hastalığını tedavi edebildiğini iddia eden Veli Gün adında bir sahte doktor yakalanır. Aynı ay, İstanbul Belediye Başkanı Bedrettin Dalan açıkça eşcinselleri hedef gösterir ve “AIDS, homoseksüellere Tanrı’nın bir gazabıdır” açıklamasını yapar. Elbette ki lafı Türkiyeli fobiklerin en sevdiği argümana, Lut Kavmi’ne de getirir: “Böyle bir olay günümüzden yüzlerce yıl önce de olmuştu. Tarihe Lut olayı olarak geçen bu faciada pek çok homoseksüel hayatını kaybetmişti. Ben günümüzde de homoseksüellik olaylarının artması üzerine görülen AIDS hastalığını Lut olayının günümüze yansması olarak görüyorum. Bu Tanrı’nın homoseksüellere gönderdiği bir beladır.”²⁰

Aynı günlerde Kayseri’de *AIDS Hastalığı ve Tedavisi* başlıklı bir konferans veren Prof. Dr. Hüseyin Sipahioğlu, Türkiye’de AIDS’i tanıyacak uzman olmadığı için bu hastalığın belirlenemediğini söyler. Konferansın bilim insanlarının yanı sıra “homoseksüeller ve hayat kadınlarına da açık olacağını” belirten, daha sonra Türkiye AIDS’ten Korunma Derneği Başkanı olacak, Sipahioğlu ismi önemlidir. Kendisi ülke tarihinin en can acıtan ve

20 Age, Serdar Soydan, “Seksenlerde devr-i âlem II”.

utanç verici hikâyelerinden birinin mimarıdır. Sipahioğlu 1985 yılının başında Türkiye’de bir hastasına AIDS tanısı koyduğunu iddia eder. Ekim ayına gelindiğinde bu sayı beşe çıkacaktır (Milliyet, 25 Ekim 1985). Bu yazıda hikâyesini anlatmak istediğim, kayıtlara “Türkiye’nin ilk AIDS hastası” olarak geçen Murtaza Elgin’den bahsetmeden önce onun nasıl bir ortamda açıldığını ve nelere göğüs germek zorunda kaldığını daha iyi anlamamızı istedim.

Türkiye’nin el birliğiyle utandırdığı “M.”nin hikâyesi

Serdar Soydan’ın aynı makalesinde Murtaza Elgin’den önce, 14 Ağustos 1985 tarihli Milliyet gazetesinde yer alan bir habere değiniyor. “AIDS İstanbul’da” başlıklı habere konu olan kişi Almanya’dan gelen Ayhan Özyurt’un pozitif olduğunu ve Berlin’den İstanbul’a gelerek Alman Hastanesi’nde tedavi olmaya başladığını yazıyor. Ancak Özyurt daha sonra hastaneden kaçarak kayıplara karışıyor ve o güne kadar “ihbarı zorunlu hastalıklar”dan biri olmayan HIV/AIDS, 10 Eylül’de alelacele bu statüye alınıyor. Türkiye’de kayıtlara geçen ilk vaka Murtaza Elgin olarak bildiğim için bu yeni bilgi şaşırtıcı oldu. Ancak Ayhan Özyurt’un gündemde kendisine pek de yer bulamaması da bir o kadar ilginç. Hakkında çok az haber yazılmış ve Özyurt eşcinsel olduğunu söylemesine rağmen fobik medyanın radarına garip bir biçimde pek girememiş. Bunda Türkiye’den gitmesinin payı olduğunu düşünüyorum. Dönemin Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanı Mehmet Aydın’ın “bizde yok, Batı’da var” minvalindeki açıklamasını hatırlayınca, bu bakış açısı Özyurt’u medya ve toplum lincinden kurtarmış olabilir. Murtaza Elgin ne yazık ki Özyurt kadar şanslı değildi.

AIDS gazetelerin ilk sayfalarında ilk kez kendisine Elgin sayesinde yer buldu. 2 Kasım 1985 tarihli *Hürriyet* gazetesinde “İşte AIDS’li Türk” başlığıyla yayımlanan haber, tabiri caizse bomba gibi patladı. Elgin’in sanat dünyasında tanınan, ünlülerle çalışmış, dostluk kurmuş biri olması da haberin etkisini artırdı. Onun adını medyanın önüne atan Dr. Hüseyin Sipahioğlu oldu; bunu da etik nedenlerle korkunç derecede yanlış bir yolla yaptı. Yener Bayramoğlu’nun makalesindeki bilgilere göre, Elgin, HIV pozitif olduğunu *Hürriyet* gazetesindeki “İşte AIDS’li Türk” başlıklı haberle öğreniyor. Buradan anlıyoruz ki doktoru Sipahioğlu hastasının gizli bilgilerini basına vermiş ve onu bir hedef haline getirmiş. Her ne kadar gözleri bantlanmış olsa da haberde adı ve soyadının ilk harfleri kullanılsa da müzik hayatına (İbrahim Tatlıses ve Ferdi Tayfur gibi isimlerin vokalistliğini yaptığı, Sezen Aksu, Orhan Gencebay, Belkıs Akkale

gibi isimlerin yakın arkadaşı olduğu gibi) ve cinsel yönelimine dair detaylarla ifşa edilmiş. Haberde şu ifadeler geçiyor:

Soru: Hastanız homoseksüel mi ve şu anda tehlikeli olabilir mi?

Dr. Sipahioğlu: Benim ve diğer Türk ve yabancı bilim adamlarının tüm korkusu bu işte. Elbette ki olabilir. Hatta olabildikenden de öte yakın ilişkide bulundukları ve onların da yakınları büyük bir tehlike çemberi içinde bulunuyor. Hastalık virüsü taşıyan bu kişiyi şimdi ikna etmemiz, hemen tedaviye başlamamız, kontrol altına almamız gerekiyor. Ayrıca yakın ilişkide bulunduğu kişilerin kan serumlarını tetkik etmek de zorunlu hale geldi. Hasta homoseksüeldir.²¹

Sipahioğlu'nun etik kuralları çiğnediği bu açıklamalarının ardından olaylar freni patlamış bir arabanın son sürat yokuş aşağı gitmesine döner ve araba uçurumdan düşene kadar da durmaz. 1985 yılının Kasım ayında başlayan bu süreçte Türkiye'deki neredeyse her kurum ve kişinin katıldığı, bir insanın hayatının didik didik edildiği bir kamusal utandırma, nefret ve ayrımcılık ayinine dönüşür. Hürriyet'te çıkan haberin ardından artık diğer gazetelerin de manşetlerindedir Elgin. Gözüne bant çekilir. Günler geçtikçe bantın boyutları incilir. Yakın olduğu ünlülere yenileri eklenir, onlarla çekildiği fotoğrafları servis edilir. Kısa bir süre sonra ne mahremiyet ne de etik, ne kadar elzem kaygı varsa rafa kaldırılır ve Elgin yüzü, açık adıyla haberleştirilmeye başlanır. "Murti" olarak da anılan Elgin artık her yerde, her gazetede, her dildedir. "AIDS'li Türk" ve "AIDS'li Murti" olarak çağrılır. Kendisine yönelik nefret dalgası ve utandırma kampanyası öyle boyutlara ulaşır, HIV/AIDS'le ilgili öyle yanlış bilgiler ortalığa saçılır ki, dostları onu evinde ziyaret etmekten çekinir ve Elgin giderek yalnızlaştırılır. Utandırmanın bir diğer silahı, yalnızlaştırma ve sosyal izolasyondur.

Ünlü şarkıcıların vokalisti, kendisi de solistlik yapan Murtaza Elgin kısa sürede adeta bir halk düşmanına dönüştürülür. Sahne ışıkları yerini foto muhabirlerin kameralarının patlayan flaşlarına bırakır. İşler öyle bir hale gelir ki devlet olaya müdahil olur ve yetkililer Murtaza Elgin için "özel tıbbi ve polisiye tedbirler" alır. Bu özel tedbirler yakalanma, zorla alıkoyma, zorla test yaptırma ve tecrit koğuşuna kapatmadır. Basın artık bir şiddet ve linç pornografisine döndürdüğü, homofobi ve HIVfobi kustuğu Elgin'le ilgili bu

21 Yener Bayramoğlu, "Border panic over the pandemic: mediated anxieties about migrant sex workers and queers during the AIDS crises in Turkey", *Ethnic and Racial Studies*, S. 44, C. 9, 2021, s. 1589-1606.

haberi de es geçmez ve “Devlet, Murteza’ya El Koydu” gibi başlıklarla duyurur. Bireyler, toplum, polis, medya, devlet... herkes bilgisizdir ancak yaratılan panik ve korku nedeniyle işler kontrolden çıkmış durumdadır. Elgin’e destek olan çok küçük bir gazeteci grubu seslerini duyurmak konusunda etkisiz kalmış, herkes onun hayatının mahvedilmesinde doğrudan ya da dolaylı pay sahibi olmuştur. İşlerin nasıl çığrından çıktığına dair 10 Kasım 1985’te Edirne’de yaşanan korkunç bir olay fikir verebilir.

Polis memuru olan Zafer Akkan, AIDS olduğu korkusuyla karısı Nimet Akkan’ı öldürdükten sonra intihar eder. Geride üç çocuk kalmıştır. Çiftin kanları alınır ve test yapılır. Yaratılan bu karanlık ve cehalet ikliminin bir numaralı mağduru/kurbanı Elgin, 11 Kasım’da *Milliyet* gazetesine kendi hayatını da karartan Hüseyin Sipahioğlu’nu kastederek “Bir doktorun hezeyanı, Edirne’de facia yarattı” der. Türkiye medyası ve toplumu kendisine yeni gündemler bulunca Elgin bir süre manşetlerden nihayet uzak kalabilir. 14 Haziran 1992’de ise yeniden gazete sayfalarında, bu kez vefatıyla yer alır. Onun hayatını cehenneme çevirenler vedası için de nefret dolu bir parti düzenlerler. “AIDS’li Murti öldü”, “Murti’nin Son Nefesi”, “Murti Çamaşır Suyuyla Yıkana-cak”, “Murti’ye Maskeli İmam”, “Murti Kireç Kuyusunda” gibi başlıklar atılır haberlere. Elgin’in cesedi önce ilaçlı suyla yıkanır, ardından naylona sarılır ve çinko tabuta, kireçlenerek konulur ve öyle defnedilir. Yaşarken bulamadığı huzur ve saygı ölü bedeninden de esirgenir. Boynuna bir pranga gibi bağlanan utanç onunla ilgili son haberlerde de kendisine baş köşede yer bulur. Bugün artık tek dileyebileceğimiz ruhunun biraz da olsa huzur bulmuş olması.

Türkiye’deki HIV aktivizmi, Elgin’in yaşadıklarından önemli dersler çıkartarak başladı ve o korkunç deneyim bir anlamda mücadelenin de el feneri oldu, yolu aydınlattı. Bugün HIV alanında çalışan, pozitif insanların yaşadıkları ayrımcılık, damgalama, utandırma ve insan haklarından mahrum bırakmalara dikkat çeken, pozitif insanların yaşadıkları olumsuzlukların iyileştirilmesi için uğraşan çok sayıda dernek, oluşum ve aktivist var. Ancak durum iyileşme gösterse de Elgin’in zamanındaki korkunç manzaranın tortusu bugünlere ne yazık ki ulaşmış durumda. Özellikle sosyal medyada yaklaşık 10 yıldır durmaksızın ve neredeyse her ay en az bir kez HIV gündemi oluyor. Aktivistlerin ve bilim insanlarının açıklamalarına rağmen, hâlâ büyük bir kalabalık virüsü tanımıyor, hakkında ya çok az ya da hiçbir şey bilmiyor, yanlış bilgiler ısrarla dolaşıma sokulmaya devam ediliyor ve pozitif insanlar çeşitli şekillerde kamusal utandırmalara maruz kalıyor.

80 darbesi, Ülker Sokak, Bursa'daki linç, AKP ve trans karşıtları

Kamusal utandırma dünyada ve Türkiye'de LGBTİ+'lara yönelik bir silah olarak yakın geçmişte de bugün de kullanılmaya devam ediyor. Kenan Evren önderliğinde gerçekleşen 1980 Askeri Darbesi'nin yarattığı karanlıktan, haksızlıklardan ve hukuksuzluklardan LGBTİ+ topluluğu da, translar ve geysler başta olmak üzere, payını aldı. Gözaltına alındıktan sonra zorla saçları kesilen, kıyafetleri yırtılan ve makyajları silinen lubunyalardan fotoğrafları çekilip medyada servis edildi. Siyah Pembe Üçgen Derneği'nin dönemin tanıklarıyla kolektif bir şekilde hazırladığı tarih dizisinin ilk kitabı 80'lerde Lubunya Olmak döneme ayna tutan hikâyelerle dolu.

O yıllar benim dehşetle hatırladığım zamanlar. Çok kötü zamanlardı. Polis falan... Kötüydü yani. Sizin kimliğiniz, kişiliğiniz, içiniz, dışınız değil yani tamamen var olmanız onlar için kötü bir şeydi. Senin insanlığın, düşüncen, ailede üzülenler, acı çekenler olması, birilerinin bişeyi olman ilgilendirmiyor onları yani. Bu toplumda olmamalısınız. Bennu (50)

Darbe sabahı Beyoğlu'nda askerlerin yürüme sesine uyandım. Sokağa inicez, makyajımı falan yaptık. Ev basıldı. Bizi askeriye orduvine götürdüler. Karakola teslim etmediler. Hastanemiz vardı bizim: Cancan. Bizi Cancan'a yolladılar. Ordan da çıktık Ahlak'a geldik. Ahlak'ta saçlar kesildi. Sirkeci'de... Seni çuvalın içine koyuyorlar Ahlak'ta. Kediler de var. Kediler seni parçalıyor çuvalın içinde. Beni bıraktılar öğleden sonra saat üç dört gibi... Ben Sultanahmet'e gittim. Bir esnaf dedi ki: Senin bu halin ney?, dedi. Suratım paramparça. Elbiselerim yırtılmış. Her tarafım delik deşik olmuştu..." Filiz (54)

Bir gün beni de otostoptayken aldılar ve nezarete attılar. Üzerinden 2-3 saat geçti geçmedi, sorgu sual bittikten sonra 'Hadi gidiyorsun, araba bulamazsın bu saatte, biz seni bırakalım' dediler. Ben de bindim araca. Sonra bunlar benim gözlerimi ve ellerimi bağladılar, "Hani serbesttim" dedim bunlara, "Dur," dediler "şimdi bırakacağız seni, bir teftiş var, oraya götürüyoruz". Ay korktum, aklıma birini öldürdükleri ve suçu benim üzerime yıkmak istedikleri ihtimali geldi. Beni götürdüler Eski İzmir'in dağlarına, öyle bir yere geldik ki kurtlar köpekler uluyor. Gözlerimi açtılar, aldılar copları, beni dövmeye başladılar. "Utanmıyor musun? Sen bu işi bir daha yapacak mısın? Bir daha yaparsan seni geberteceğiz, öldüreceğiz." Cansel (57)²²

22 "80li Yıllarda Lubunya Olmak", *Kaos GL*, 14.03.2012: <https://kaosgl.org/haber/lsquo80rsquo-lerde-lubunya-olmakrsquo-kitabi-yayinlandi>

Lubunyaların Ülker Sokak'tan tasfiye edilmesi süreci de yine 80 darbesinde kullanılan yöntemleri andırıyordu. Habitat Konferansı için başlayan “temizlikte” sıra lubunyalara geldiğinde yaşananlar 80 Darbesi'nden sonra yapılanlarla aynı. Hortum Süleyman'ın yöntemleri Evren diktatörlüğünü aratmayacak cinstendi.

Yeşil ve fobik Bursa

6 Ağustos 2006 tarihinde Bursa'da, ilden ve il dışından gelen LGBTT bireyler, basın açıklaması için yürümek istemiş ancak emniyet güçlerince engellenmişti. Bursasporlu erkek taraftarlar ise, “biz”i öldürmeye yürürken hiçbir polis engeliyle karşılaşmamış, hatta tam tersi kollanmışlardı. Bursaspor'un erkek taraftarlarının “Trolara ölüm! Oraya geliriz, ananızı şey ederiz!” diye alkış tutup bağırarak günden aklında kalan, bir sivil erkek polisin onları onaylarcasına gülüşüdür. Yani onları engellemekle görevli polis, onların yanında idi...”²³

6 Haziran 2006'da Bursa Gökkuşığı Derneği'nin düzenlediği şehirdeki ilk Onur Yürüyüşü için civar şehirlerden yola çıkmıştık. Ancak yürüyüşün haberi yerel basında panik ve korku yaratan manşetlerle verildiği için günler önce başlayan bir gerginliğe dönüşmüştü süreç. Yerel basının tüm Bursalıları birlik olmaya çağırdığı haberlerde sıklıkla vurgulanan şeylerden biri de utanç ve ve ahlaksızlıktı. Bu ahlaksızları, utanmazları şehrimize sokmayacağız diyorlardı. Öyle de oldu. Hayatımın en ürkütücü deneyimlerinden biri olarak hâlâ hafızamda taze bu olayda maruz kaldığımız şiddetin boyutu travma yaratacak derecedeydi. Bursaspor taraftar grubu Timsahların her maçtan önce yaptıkları yürüyüş saatlerini Onur Yürüyüşü'ne denk getirmeleri ve dernek binasının etrafını yüzlerce erkeğin sarması çok hızlı oldu. Kalabalık bir grup küçük dernek ofisinde mahsur kaldık, polis taraftarları durdurmadı ve saatler süren, artık bir işkenceye dönen o kâbus gibi günde uğradığımız hakaretlerin arasında “utanmıyor musunuz götünüzü siktirmeye” diye bağırانları duyuyorduk. Polis nezaretinde dernek binasından şehri tekrar etmek üzere ayrılırken otobüsümüz taşlanmaya başlamıştı. Her şey herkesin gözleri önünde olmuştu, bu yüz kızartıcı güne vesile olanlarsa bizim utanmamız gerektiğini düşünüyordu. Sonrasında o linç, şehirde bir zafer kazanılmış gibi kutlandı. Bizse dernekler

23 Hasbiye Günaçtı, “Bursa'da 'Erkeklik', LGBTT'leri Linç Etmek İstedi”, *Kaos GL*, 5.1.2011: <https://kaosgl.org/gokkusagi-forumu-kose-yazisi/bursada-lsquoerkeklikrsquo-lgbttleri-linc-etmek-istedi>

olarak açtığımız suç duyurusuna rağmen yaşadığımız şeye sebep olanlarla ilgili herhangi bir hukuki işlem başlatamadık.

AKP'nin demokrasi havariliğine soyunduğu ilk yıllarında, 2002 seçimlerinin öncesinde Recep Tayyip Erdoğan Abbas Güçlü'nün hazırlayıp sunduğu, Kanal D'de yayımlanan Genç Bakış programına katılmış, bir öğrencinin “Bildığımız gibi Türkiye’de eşcinsel vatandaşlarımız var, eşcinsel vatandaşlarımıza Avrupa’da olduğu gibi evlilik hakkı gibi başka haklar tanımayı düşünüyor musunuz, kişisel olarak ne düşünüyorsunuz, eşcinsellere haklar tanınmalı mı tanınmamalı mı?” sorusunu şöyle yanıtlamıştı: “Eşcinsellerin de kendi hak ve özgürlükleri çerçevesinde yasal güvence altına alınması şart. Zaman zaman bazı televizyon ekranlarında onların da muhatap oldukları muameleleri insani bulmuyoruz.”²⁴ Erdoğan elbette bu sözlerini asla tutmadı ve Türkiye’yi LGBTİ+’lar için yaşaması zor bir ülke haline getirdi. 2015’ten beri Onur Yürüyüşleri yasaklanıyor, LGBTİ+ topluluğu kurumları ve bireyleriyle tehdit altında yaşıyor, nefret söyleminin bini bir para. Özellikle Covid salgınının başlarında Diyanet eliyle başlattıkları ve her geçen gün büyüyen savaş, Süleyman Soylu’nun Boğaziçi Direnişi’ni LGBTİ+’lar üzerinden değersizleştirme ve LGBTİ+’ları hedef göstermesiyle başka bir boyuta geçmiş durumda. AKP hepimizin gözleri önünde, yıllar önce haklarını kuracağını iddia ettiği insanları yok etmeye kendisini adanmış durumda. Her gündemde söz dönüp dolaşıp LGBTİ+’lara geliyor artık. Gökkuşağı bayrağını kriminalize etmek için gösterdikleri olağanüstü gayret karşısında söylenecek elbette çok şey var ancak LGBTİ+’ları hedefe koyarken kullandıkları argümanlar yaptıklarının/tavırlarının aslında bir Türkiye devlet/toplum geleneği olduğunu da bir kere daha gösteriyor. Ve elbette çocuklarımız, aile, toplum karşısına konumlandıkları bizleri her fırsatta kamunun gözleri önünde utandırmak için çaba sarf ediyorlar. Çünkü bunun nasıl işe yarayacağını geçmiş hükümetlerden biliyorlar.

AKP’nin yarattığı bu sağcı, yobaz ve ikiye bölünmüş ortamda beliren, kendilerine feminist diyen “trans dışlayıcı” gruptan da bahsetmek istiyorum kısaca. Üç yıldır süren bir savaş hali ne yazık ki LGBTİ+’lar ve trans kapsayıcı feministler için “düşmanın” o kadar da uzakta olmadığını gösterdi. Üç yıldır sistematik olarak trans, non-binary ve queer insanları hedef gösteren, var oluşlarıyla dalga geçen, tartışmaya açan ve bunu akademik ve sol soslu sağcı argümanlarla yapan bir grup insan ve bu garip savaşlarında onların yanında

24 “Erdoğan’dan Eşcinsel Açılımı!”, Kaos GL, 28.05.2012: <https://kaosgl.org/haber/erdoganrsquodan-escinsel-acilimi>

yer almış sayısız kadın düşmanı, şiddet ve taciz faili erkek, “erkek hakları” aktivistleri ve transfobiklerin kol kola girdiği, korkunç bir değersizleştirme ve utandırma içeren bir zorbalığa tanıklık ediyoruz. Ve bu insanların yanında cis-gey, lezbiyen ve biseksüeller de var. Sağ ideolojilerin tarihlerinden tanıdığımız yöntemleri akademik ve sözümona sol/feminist argümanlarla süsleyip sürdürdükleri zorbalık şovunda işler o kadar çirkinleşti ki artık bu psikolojik şiddet dalgası önüne herkesi katmaya başladı. Trans dışlayıcıların en sevdikleri şey hedefe aldıkları insanları utandırmak. Bunu kimi zaman iftiralar, kimi zaman hakaret ve alaya almayla yapıyorlar. Trans kadınların kadınlıklarını, trans erkeklerin erkekliklerini, non-binary’lerin cinsiyet beyanlarını sorguluyor, fotoğraflarını dolaşıma sokarak aşağılıyor, hedef gösteriyor ve onları küçük düşürecek ifadeleri özellikle seçerek her hafta yeni bir gündemle beliriyorlar. Çarpıtılmış bilgiler, öznelere yok sayan argümanlar ve “yanlış çevirilerle” dolaşıma soktukları argümanlar aslında Türkiye’de sağın kullandığı yöntemlere benziyor ve kamusal utandırma da bunun vazgeçilmez bir parçası.

Utancı da sahiplenebilir miyiz?

Bugün artık 42 yaşında, açık yaşayan ve hem Türkiye’de hem de 12 yıldır yaşadığım Barselona’da mücadelesini sürdüren bir lubunya olarak geçmişe daha çok bakıyorum. Ailemin, öğretmenlerimin, sınıf arkadaşlarımdan, akrabalarımın, polis, toplumun ruhumda açtıkları yaraları, korkuları, kaygıları, belirsizlikleri, güvensizlik hissini daha çok düşünüyorum. Artık bir enkaz olduğundan emin olduğum geçmişin üzerine inşa etmeye çalıştığım gerçekliğimin neden hâlâ bu kadar kırılgan olduğunu anlamaya çalışıyorum. Hislerimden, bedenimden, sevdiğim şeylerden, ses tonumdan, giydiklerimden, hareketlerimden, zırlığımdan, benim dışındaki herkese lubunyalığımı hatırlatan her şeyden utanmam ve vazgeçmem için maruz kaldığım şeyleri idrak etmekte çok uzun zaman zorlandım. Hâlâ da bazı şeyleri anlayamıyorum. Ancak, o tuzaklarla dolu engebeli yolda yürüyecek cesareti bulduğum için kendimle gurur duyuyorum.

Aynada gördüğüm insanı, içinde yaşadığım bedeni sevmenin bir yolunu bulmak çok zamanımı aldı. O kadar ki bir erkekle seviştikten sonra utanıyor, kirlendiğimi düşünüyor, koşa koşa duşa girip yıkıyor ve “temizleniyordum”. Suyun kaldırma ve önüne katıp götürme kuvveti “günahları” da, bir pranga gibi ayaklarıma dolanmış utancı da alıp götürüyordu. Öyle sanıyordum. Oysa, bugün hâlâ o hisler benimle birlikte, bir yerlerde, bazı anlarda beni yoklaya-

rak kendilerini hatırlatıyor. Bunun neden olduğunu uzun uzun düşündüm, düşünüyorum. Varabildiğim en ikna edici sonuç, gurur/onur kavramlarıyla tanışır tanışmaz o duyguların kollarına kendimi gözü kapalı atmam ve utanç meselesine dair çok da düşünmemem oldu. O kadar yorgun ve yalnızdım ki, ne bir daha arkama bakmak istedim ne de hatırlamak. Ne olup bittiğini bile tam anlamadığım o heyecan dalgasının cazibesi her şeyi yenmişti çünkü.

Ama bugün, şunu biliyorum. Bunca utanca, utandırılmaya, parmakla gösterilip alay edilmeye rağmen, artık o zamanları, o hisleri başkasına ait şeyler gibi görmüyorum. O utancı sahiplenmeden onur duymanın hep biraz eksik kalacağı kanısındayım ve bu nedenle elimi o çocuğa uzatmaktan korkmuyorum artık. Ona bugünden söyleyeceğim çok şey var. Ama en önemlisi çok uzun yıllar düşman bellediğin utanç seni bugünkü utanmayan, onur duyan gururlu lubunya yaptı demek olurdu sanırım. Bu yüzden hem bireysel hayatlarımızda hem de mücadelemizde utancı daha çok konuşmak, onu anlamak, sindirmek ve analiz etmek için daha çok uğraşmak, birbirimizi bu yönde teşvik etmek ve gurur/onur dediklerimizin nereden geldiğini birbirimize tekrar tekrar hatırlatmamız gerekiyor.

LGBTİ+ mücadelesi kendisini gurur/onur kavramlarının üzerinde inşa etti. Bunu çok anlaşılır nedenlerle yaptı, ancak bugün Batı’da, Avustralya ve Yeni Zelanda’da gelinen nokta artık şirketlerin sponsorluğunda yapılan içi boşaltılmış onur yürüyüşleri ve “festivalleri”. Sonsuz bir hayatta kalma, güçlü olma anlatısına maruz kalıyoruz ama geçmişin yaralarını konuşmuyoruz. Gözümüzü boyayan çok fazla renge ve ışığa maruz bırakılıyoruz. Utanç duygusunu sahiplenmek tam da bu tıkanmış ve artık bazılarımızın memnun olmadığı, ait hissetmediği sponsorlu gurura karşı da durabilmek için bir kapı açabilir. Geçmişte ne oldu, bu şirketler yüzümüze bile bakmıyorken neler yaşadık, neler hissettik, nerelerden yara aldık, neremiz incindi, artık bahsini etmediğimiz tüm o travmaları bugünlere nasıl getirdik, hepsinin üzerinden sanki yeniden yeniden geçmek gerekiyor. Gurur bizi bir karanlık kuyudan Yusuf gibi çekip çıkarmıştı. Şimdi belki de artık o kuyuda olup bitenlerin yarattıklarını iyileştirmek için utanca da sarılmamız gerekiyor olabilir.

Kaynakça

- Bawer, "Meksikalı LGBTİ+'ları dolaptan çıkaran 41 kişilik dans", *Velvle*, 27.05.2021: <https://velvele.net/2021/05/27/meksikalı-lgbtıları-dolaptan-cikaran-41-kisilik-dans/> (Erişim Tarihi: 01.03.2022)
- Bayramoğlu Y., "Border panic over the pandemic: mediated anxieties about migrant sex workers and queers during the AIDS crises in Turkey", *Ethnic and Racial Studies*, S. 44, C. 9, 2021, s. 1589-1606.
- Bayramoğlu Y., "Remembering hope: mediated queer futurity and counterpublics in Turkey's authoritarian times", *New Perspectives on Turkey*, S. 64, 2021, s. 173-195.
- Channing, G. J., "The First Drag Queen Was a Former Slave", *The Nation*, 31.01.2020: <https://www.thenation.com/article/society/drag-queen-slave-ball/> (Erişim Tarihi: 01.03.2022)
- Cuthbert, C., "İlk Drag Kraliçesi Eski Bir Köleydi" (çev. Bilhan Gözcü), *Velvle*, 26.06.2020: <https://velvele.net/2020/06/26/ilk-drag-kralicesi-eski-bir-koleydi/> (Erişim Tarihi: 01.03.2022)
- "Erdoğan'dan Eşcinsel Açılımı!", *Kaos GL*, 28.05.2012: <https://kaosgl.org/haber/erdoganrsquodan-escinsel-acilimi> (Erişim Tarihi: 01.03.2022)
- Erçel K., "ABD'ye Özgü Kavramlar Sözlüğü – 'N Kelimesi' (The N-Word)", *Birikim* dergisi, 18.07.2018: <https://birikimdergisi.com/haftalik/9013/abdye-ozgu-kavramlar-sozlugu-n-kelimesi-the-n-word> (Erişim Tarihi: 01.03.2022)
- "Festus Okey Davası: Ayrımcılık boyutu için mücadele devam edecek", *Bianet*, 18.03.2021: <https://m.bianet.org/bianet/print/241015-festus-okey-davasi-ayrimcilik-boyutu-icin-mucadele-devam-edecek> (Erişim Tarihi: 01.03.2022)
- Günaçtı, H., "Bursa'da 'Erkeklik', LGBTT'leri Linç Etmek İstedi", *Kaos GL*, 5.1.2011: <https://kaosgl.org/gokkusagi-forumu-kose-yazisi/bursada-lsquoerkeklikrsquo-lgbtleri-linc-etmek-istedi> (Erişim Tarihi: 01.03.2022)
- Koşar A. & Yalvaç V., "Türkiye'de Afrikalı göçmenler: 'Yaşadığımız haksızlıkların nedeni hâlâ köle olarak görülmemiz'", *Euronews*, 20.09.202: <https://tr.euronews.com/2020/09/18/turkiye-de-siyahiler-yasad-g-m-z-haks-zl-klar-n-nedeni-hala-kole-olarak-gorulmemiz> (Erişim Tarihi: 01.03.2022)
- Kaos GL Çeviri Sözlüğü*, Hazırlayan: Deniz Gedizlioğlu, 2020: <https://kaosglidernegi.org/images/library/cevirisozlugu2020.pdf> (Erişim Tarihi: 01.03.2022)
- Pozitif-iz Derneği: <https://www.pozitifiz.org/hiv-ve-aids> (Erişim Tarihi: 01.03.2022)
- Rivera S., *Y'all Better Quiet Down*, 1973: <https://www.tbr.fun/sylvia-rivera-yall-better-quiet-down-1973/> (Erişim Tarihi: 01.03.2022)
- Schulman S., *Let the Record Show: A Political History of ACT UP New York, 1987-1993*, Stuttgart: Macmillan Publishers, 2021.
- Soydan S., "Seksenlerde devr-i âlem II", *Unlimiteddrag*, 10.1.2018: <https://www.unlimiteddrag.com/post/seksenlerde-devr-i-alem-2> (Erişim Tarihi: 01.03.2022)
- "80li Yıllarda Lubunya Olmak", *Kaos GL*, 14.03.2012: <https://kaosgl.org/haber/lsquo80rsquolarda-lubunya-olmakrsquo-kitabi-yayinlandi> (Erişim Tarihi: 01.03.2022)



Erinç Seymen
Babişko / Daddy, 2011
Kâğıt üzerine mürekkepli kalem
100 x 70 cm

Yürüyüş

YETKİN NURAL

Hareketlerim sanki hep bir hakaret.
Arsız bir akıntının dolduğu yerdeki rahatsızlığıyla,
yorulup içine doğru terleyen bir beden gibi,
bir sızıntı kadar taşkın ve eksik,
biraz kendisi biraz da fazlası.
Tedirginliğine takılan davetsiz bir kucaklamayla,
devriliyorum kendi üstüme,
kendi yıkıntıda yaşıyorum.

Çıkmaz sokağın sonunda,
paslanan bir mahalle...
Koridorlarına mahkûm dev binalar,
tüm evler ve hiç açılmamış kapıları,
soluk soluğa, uzun bir merdiven.
Öyle ki insan, hayata tırmanırken,
biraz biraz ve ilk başta sadece bazen,
çürüyor.

Yapraklarıyla dallarını gizleyen bir ağaç gibi utanç.
Devrilmenin rüyasıyla rüzgâra yaslanmış,
toprağa tutunan dev bir pençe.
Kurtlu meyveler ve boş kuş yuvaları...
Üstünde gökyüzünün bütün ağırlığı
düşlerinde yangınlar...

Bir girdap bir hortumun yansımasıysa,
yağmur ağlamanın tersiyse,
veya terlemenin.
Bir ada bir gölün ötekisiyse...
O zaman nehirlerle bakmalı,
ve batan gemilere.
Çatlaklara ve eksiklere.
Bir yörünge'nin sonsuz yolculuğunda,
hayallerin sızıp doldurduğu her yere.

Su Altında Kalanlar, İnançlılar, Dövüşenler, Failler, Umursamayanlar ve Utancın Katmanları

ÖZGÜR SEVGİ GÖRAL

I.

Anja Meulenbelt 1976'da yayımlanan ve 70'ler ile 80'ler boyunca çok okunan *Utanç Bitti* kitabında, özel olan politiktir sloganının işaret ettiği gibi, kişisel hayatının tecrübelerini feminist politikanın içindeki güzergâhlarıyla birlikte düşünerek anlatır. Feminist politikanın alameti farikası olan şey ona da olmuştur; feminist politika yapmak aynı zamanda yaşamını ve varoluşunu da geri dönmeyecek biçimde dönüştürmüştür. Kitabını yazarken bir kez daha politikadan ya da kuramdan bahsetmenin aynı zamanda kendi yaşamından bahsetmek olduğunu fark eder. Meulenbelt kitapta, kullandığı kelimelerle, kitabı yazma şekliyle, geçmişle, geçmişte kadınlarla ve erkeklerle kurduğu ilişkilerle, çocuk doğurmuş olmasıyla ve annelik tecrübesiyle, tüm bunların hepsiyle çok açık bir şekilde tartışır, kavga eder ve hesaplaşır. Bazılarıyla hesabını kapatır, bazılarıyla ise hesabı kapatmak zaten mümkün değildir. Tüm bu meselelerle başa çıkmaya çalışırken utanç duygusunu kitabın başlığına çekmekle kalmaz, utanç aynı zamanda kitapta en çok boğuştuğu duygulardan biri olarak da dikkat çeker. Kitabın açılışında, metinde hem feminist politikanın güzergâhlarını hem de kişisel hayatının seyrini birlikte yazmaya karar verdiğini anlatır ve eski notlarını çıkarır. Bu notlara bakmaya başladığı an utanç duygusu ortaya çıkar, böylece utanç ile kitabın daha ilk sayfalarında karşılaşırız. "Sıkıcı bir kitap olacak. Bir yığın sevgili ve kötü geçen, melankolik aşk hikâyeleri. Utanç veren sayfalarla karşılaşıyorum. Bu

aptal boktan tip için nasıl bu duruma düşürmüşüm kendimi. Ya bu bok herif hangisi, Eli mi, Michael mi? Artık bir düzene sokamayacağım artık mümkün olmayan, tarih atılmamış karalamalar. Hepsini öfkeyle tekrar naylon torbaya dolduruyorum.”¹

Kapakta ve kitabın açılışında hemen ortaya çıkan utanç duygusuyla kitabın pek çok yerinde yeniden karşılaşırız. Alışveriş merkezinde gezerken çocuğu Armin kirli elleriyle kıyafetlere dokununca onları utançtan kızarak yerlerine koyar, solcu bir toplantıda başka bir kadınla kıyafetler üzerine fısıldaşırken diğerleri onlara bakınca utanç içinde çenelerini kapatırlar, günlük tutmaya başlar ve günlüğüne yazdıklarını tekrar okurken utanç duygusundan kurtulamaz, çocuğu ve partneriyle sürdürdüğü onu boğan hayattan söz ederken o zamanlar mutsuzluğundan nasıl utandığını anlatır. Utanç kitabın her yerindedir ve feminizm belki de en çok burada iş görür: utanca karşı mücadele ederken, utançtan kurtulurken. Artık kadınlardan hoşlanmaktan, her an çekici olmamaktan, kötü hissetmekten, kadınları ikincilleştiren ve sürekli emeklerine, bedenlerine el koyan bir dünyaya itiraz etmekten utanmaya son verme zamanı. Utanç bitti, utanç bitmeli.

Aşırı duyarlı, fazla duygusal, hatta belki de paranoyak. Kendi ezilişimin ayrıntılarını, diğer kadınların acılarının gündelik ayrıntılarını çiğ bir projektör ışığının altında on kez büyütülmüş gibi görüyorum. Buna karşı direncim yok artık, at gözlüklerim yok, kabuğunu kaybetmiş bir midye gibi ortalık yerde duruyorum. Kendine acıma? Elbette. Bir kendine acıma denizi içinde yüzebilirim, içinde domuzların çamurda yaptığı gibi debelenebilirim.

Kindarlık. Evet, o da mevcut. Ama utanç yok. Utanç bitti.²

Utançtan kurtulmanın en önemli araçlarından biri feminizm. Bize kendimizle ilgili neredeyse her şeyden, büyüyen memelerimizden, bedenimizden, yoğun duygulardan, kavrayışımızdan, öfkemizden, anneliği sevmemekten, başka kadınları arzulamaktan, erkeklerden sıkılmaktan utanmayı vazeden heteroseksist patriyarkaya kafa tutmak; utanmadan, kendinden, aklından, fikrinden, duygundan utanmadan kafa tutmak. Meulenbelt'i okurken bunun ne kadar önemli olduğunu fark ediyor insan. Aslında sadece feminizm değil pek çok başka kurtuluş hareketi de harekete geçmek, mücadele etmek için

1 Anja Meulenbelt, *Utanç Bitti*, çev. İlknur İlhan, Ayrıntı: İstanbul, 1993, s. 21.

2 *Age*, s. 23.

öncelikle utançtan kurtulmaktan söz eder; ya da mücadele etmek utançtan kurtulmanın en önemli yollarından biridir. Sömürü, tahakküm ve eşitsizlik ilişkileri ve sistemleriyle örülü bu dünyada pek çok farklı grup farklı şekillerde kendinden utanmaya zorlanır. Utanır da. O nedenle kurtuluşçu hareketler önce içinden çıktıkları ve politik olarak temsil etme iddiasına soyundukları grubun üyelerinin sahip olduğu utanç duygusunu alaşağı etmeye çalışır. Aslında bunu böyle dışsal bir süreç olarak anlatmak bile pek doğru olmaz, pek çok ezilen, sömürülen ve buna karşı mücadele eden toplumsal kesim için politika yapmak aynı zamanda oldukları şeyden utanmaktan kurtulmaya dair de bir pratiktir. Farklı türde siyah kurtuluş hareketleri utanç duygusuyla farklı biçimlerde uğraşır. Örneğin 1960'larda ortaya çıkan ve Avrupa/Batı merkezciğe karşı Afrika merkezli bir güzellik anlayışını ve haysiyeti savunan "Siyah güzeldir" hareketi aslında en çok da siyahların kendilerine dair duydukları utanç hissine karşı konumlanır. İlk kez 28 Haziran 1970'te, Stonewall isyanının yıldönümü gününde New York, Los Angeles ve Chicago'da düzenlenen Onur Yürüyüşü'nün en önemli temalarından biri, varlığı tanınsa da tanınmasa da LGBTİ+ topluluğuna dayatılan utancı onura ve kimliğini haysiyetle taşımaya çevirmektir. Özellikle 1980'li yılların sonundan itibaren gey ve lezbiyen aktivizminin radikalleşmesinde utancın onura çevrilmesinin ve utanç duygusu yerine öfkenin mobilize edilmesinin önemli bir yeri olur.³ Meulenbelt'in kitabında çok belirgin biçimde karşılaştığımız utançtan kurtulma çabası ikinci dalga feminizmin köktenci solğunun önemli bir parçasıdır aslında; kadınlıkla ilişkilendirilmiş ve utançla silinmesi gereken pek çok pratik ikinci dalga feminizmin militanları tarafından üstlenilir, patriyarkadan sorulacak hesabın bir bölümü de utanç duygusundan kurtulmak olarak tanımlanır. Özellikle küçük bilinç yükseltme gruplarında kadınların en çok konuştuğu konulardan biri utanç duygusundan kurtulmak olur.⁴ Utanç duygusunu dönüştürme meselesi pek çok işçi sınıfı hareketi için de önemli bir tartışma aslında, işçi sınıfı kültürü içinde yetişmenin konuşma biçiminden, bedeni taşımaya insanın her yerine sirayet eden izlerini utanç yerine haysiyetle taşımak pek çok işçi sınıfı hareketinin gündeminde yer almış.⁵

3 James M. Jasper, "Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research", *Annu. Rev. Sociol.*, S. 37, 2011, s. 290.

4 Ellen Rooney, "The literary politics of feminist theory", *The Cambridge Companion to Feminist Literary Theory*, ed. Ellen Rooney, Cambridge University Press: Cambridge, 2006, 73-97 içinde s. 84.

5 Jeff, Goodwin, J. M. Jasper, ve F. A. Polletta, *Passionate Politics*, University of Chicago Press: Chicago, 2001, s. 67.

Dolayısıyla tıpkı farklı feminizmler gibi, işçi sınıfı hareketleri, radikal siyah örgütlülükler, sömürgecilik karşıtı gruplar gibi pek çok kurtuluş hareketi de utanç duygusunu politik bir mesele olarak ele aldı. Bu duygu, bu duygunun kökenleri, bu duyguya nasıl kafa tutulabileceği ya da bu duyguyla nasıl hesaplaşılacağı, utancın çok derinlere sinmiş izlerinin nasıl yok edilebileceği gibi meseleler farklı kurtuluş hareketlerinin çok uzun süredir gündeminde.

1960'ların ulus-ötesi siyah devrimciliğinin en temel meselelerinden biri siyah olmaktan kaynaklanan ve farklı biçimlerde tezahür eden utanç duygusunu aşmak, atmak ve o duygunun ötesine geçmek örneğin. Devrimci pan-Afrikanli enternasyonalizmini ve tüm siyah kurtuluş mücadelelerinin dünya çapındaki birliğini savunan Yeni Afrika Bağımsızlık Hareketi (New Afrikan Independence Movement – NAIM) içindeki tartışmalar bu eğilimi göstermesi açısından önemli. 1965'te grubun kurucularından Milton ve Richard Henry kardeşler Afrika merkezli, ulusötesi bir kültürel pratikten yola çıkarak yerleri ve insanları adlandırırken Afrika dillerinden kelimeler kullanmaya karar verirler ve bu tercih NAIM'in kolektif kimlik inşası açısından önemli bir politik taktik haline gelir. Henry kardeşler kendi isimlerini de Swahi ve Yoruba dillerinde "gerilla, savaşçı ve güçlü" anlamlarına gelen başka isimlerle değiştirirler. İsim değiştirme tartışmasında kardeşlerden biri bu tavrı şöyle savunur: "Afrika'da kimsenin ismi Henry değil. Allah aşkına, bunun bir İrlandalı ismi olduğunu biliyoruz. Bu, çok uzun zaman önce, birilerinin benim ebeveynime sahip olduğunu ve onları becerdiğini gösterir. Bu [isimler] bir utanç işaretidir."⁶ Tüm bu kurtuluş hareketlerinin kolektif olarak ve pek çok farklı ezilen ve sömürülen grup üyesinin bireysel olarak boğuştuğu utanç duygusu öncelikle kolektif olarak inşa edilmiş bir duygudur. Buradaki utanç duygusu örneğin fiziksel korkutma ya da tehdit kaynaklı anlık utanma duygusundan çok başkadır; utanç belirli nüfus grupları, davranış biçimleri, beden hareketleri ya da gündelik alışkanlıklar nezdinde toplumsal ve tarihsel olarak kurulur. Kurtuluş hareketleri ise hem kendi üyelerine hem de temsil ettiklerini iddia ettikleri gruba, toplumsal olarak inşa edilmiş ve belirli sömürü ve tahakküm ilişkilerinin sonucu olarak kurulmuş bu duygudan kurtulmak, onu altetmek, yenmek konusunda cesaret ve güç vermeyi hedefler. Buradaki utanç duygusu, toplumsal olarak inşa edilen ve hem kolektif bir eşitsizlik

6 Paul Karolczyk, "“An African Nation in the Western Hemisphere”" *The New Afrikan Independence Movement and Black Transnational Revolutionary Nationalism*, *Crossing Boundaries. Ethnicity, Race, and National Belonging in a Transnational World*, ed. Brian D. Behnken ve Simon Wendt, Lexington Books: New York, 2013, 123-141 içinde s. 129.

ve sömürü ilişkisinin içinde oluşan hem de onu tahkim eden, kurtulunması gereken ve kurtulunacak bir şeydir. Utanç aslında o utançla damgalanan insanlara ait değildir; utanç haysiyete, onura, direnişe çevrilerek toplumsal eşitsizliklere başkaldırmanın yolu açılır. Utanç biter, zaten mücadele biraz da bu bitmesi gereken utançtan kurtulmak içindir; utandırmak için oluşmuş birikim, ilişki biçimleri politik müdahaleyle yer değiştirmiştir, asıl utanması gerekenler ırkçılar olarak işaretlenir ve utanç tersine çevrilir. Böylece utanç yer değiştirerek ve işaret ettiği ilişkileri dönüştürerek ezilen ve sömürenlerin elinde bir silaha dönüşür. Utanç duygusundan kısmen ya da tamamen kurtulmak o silahlı kuşanmak anlamına gelecektir.

II.

Carlo Ginzburg “Utanç Bağı” adlı makalesine şöyle başlar: “Uzun süre önce bir gün şunu anladım ki insanın ait olduğu ülke, hep dendiği gibi sevdiği ülke değil, adına utandığı ülkedir. Utanç sevgiden daha güçlü bir bağ olabilir.”⁷ Ginzburg makale boyunca utanç kavramının başka kavramlarla ilişkileri ve bu duygunun farklı tezahürleri üzerine düşünür. Önce aralarında normatif bir fark olduğu varsayılarak kurgulanan bir karşıt ikilik ile uğraşır; daha arkaik olduğu varsayılan “utanç kültürleri” ile daha karmaşık ve gelişmiş oldukları varsayılan “suçluluk kültürleri” ayrımının farklı metinler aracılığıyla izini sürer. Pek çok metne bakarak bu karşıt ikiliğin aslında ne kadar yanıltıcı olduğunu gösterir, utanç ve suçluluk arasına katı ayrımlar koymak aslında pek de mümkün değildir. Ginzburg, örneğin *İlyada*’daki örneklerle bakarak utancın oluşturduğu bağın neden yalnızca kendinden utanma eylemine değil, aynı zamanda, ölü ya da diri, başka birinin davranışlarından dolayı utanma eylemine de genişletilebileceğini açıklar. Sonrasında da, Augustinus’un *İtiraflar* metnine odaklanarak, suç ve utanç kültürleri ayrımının cazipliğine kapılmak yerine, suç, utanç, ilk günah ve ilksel suçluluk fikirlerinin geniş Akdeniz havzasında nasıl dolaştığına bakmanın çok daha doğru olacağını, bu kavramlar arasındaki geçişlilikleri vurgulamak gerektiğini anlatır. Utanç duygusunun bu metinlerdeki güzergâhları bize bu kavramı, suç, sorumluluk, onur, haysiyet, korku, saygı, tevazu gibi kavramlarla birlikte düşünmek gerektiğini gösterir. Ginzburg’a göre, özellikle *İtiraflar*’ı dikkatle okursak, Augustinus’un kendi tecrübelerinde suç kültürü ile utanç kültürünün nasıl iç içe geçtiğini görürüz.

7 Carlo Ginzburg, “The Bond of Shame”, *New Left Review*, 120, 2019, s. 35. (çeviri için bkz. <https://www.e-skop.com/skopbulten/pasajlar-utanc-bagi/5590>)

Ginzburg “Utanç Bağı” makalesini Primo Levi’nin utanç üzerine yazdıkları ile bitirir. Primo Levi 1943 yılında Kuzey İtalya’da antifaşist bir partizan grubunun militanı olarak tutuklandı ve 24 yaşındaki partizan, Yahudi ve kimyager Auschwitz’e gönderildi. Kampta kalanların çok büyük bir kısmı hayatını kaybetti, Levi sağ kalan çok küçük azınlığın bir parçasıydı. Hayatı boyunca soykırım ve faşizm üzerine yazdı; *Bunlar da mı İnsan*, *Ateşkes*, *Şimdi Değilse Ne Zaman* ve *Boğulanlar Kurtulanlar* başlıklı kitaplarını kaleme aldı. Son kitabı *Boğulanlar Kurtulanlar* 1986 yılında yayımlandı, kitabın bölümlerinden birinin başlığı “Utanç”. *Boğulanlar Kurtulanlar* kitabının “Utanç” bölümünde Levi, Ginzburg’un çok yerinde olarak altını çizdiği gibi, utanç ve suçluluk kavramlarını birbiriyle geçişken biçimde kullanır.⁸ Farklı suçluluk ve utanç duyguları ve bunların neye işaret ettiği bu bölümün temel meselesidir. Levi önce 1963 yılında yayımlanan ama kendisinin 1947 yılında kaleme aldığı *Ateşkes* kitabında yazdığı bir bölümü alıntılar. Bu bölümde, Auschwitz ölüm kampına giren Rus askerlerinin, “cesetlerle ve can çekişen insanlarla hıncahınç dolu kampı” ilk gördükleri zaman verdikleri tepkiyi anlatır:

Selam vermiyor, gülümsemiyorlardı; acımanın yanı sıra ağızlarını mühürleyen ve gözlerini bu cenaze görüntüsüne bağlayan anlaşılmaz bir çekingenlik ellerini kollarını bağlamış gibiydi. Bizim çok iyi tanıdığımız, seçimlerden sonra ve onur kırıcı bir hakarete tanık olduğumuz ya da uğradığımızda içimizde beliren utancın aynısıydı: Almanların tanımadığı utançtır bu, adil kişinin, bir başkasının işlediği suç karşısında hissettiği utançtır ve o suçun var olması, var olan şeyler dünyasına geri döndürülmesi olanaksız bir biçimde sokulmuş olması, kendi iradesinin bir hiç ya da hemen hemen hiç durumunda olup, savunmada herhangi bir işe yaramaması ona vicdan azabı verir.⁹

Kamptan sağ kalanlar ve kampı özgürleştirenler utanç içindedir, failler ise utanç duygusunu tanımıyordur. Levi sadece utanç ve suçluluk kavramlarını geçişli olarak kullanmakla kalmaz aynı zamanda utanç duygusunun pek çok farklı türünü de anlatır, birbirinden farklı utanç türlerinin anlamları üzerine düşünür. Auschwitz ölüm kampından sağ kurtulan –kendisinin de dahil olduğu– pek çok kişinin, tutukluluk sırasında ve sonrasında hissettiği utanç ve suçluluk duygusunun sayısız tanıklıkla kesinleşmiş ve kanıtlanmış

8 Age, s. 46.

9 Primo Levi, *Boğulanlar Kurtulanlar*, çev. Kemal Atakay, Can: İstanbul, 1996, s. 60.

bir olgu olduğunu belirtir önce. Kimilerine saçma gelebilecek olsa da bu duygu vardır ve Levi için sağ kalanların suçluluk ve utanç duygularının nasıl yorumlanacağı önemlidir.

Sağ kalanların hissettiği utanç ve suçluluk duygusu nasıl yorumlanabilir? Levi burada ilk önce kamplardaki direnç yokluğundan duyulan utanç ve suçluluk duygusunu vurgular. Bu utanç ve suçluluk duygusu sağ kalanların neredeyse tamamı tarafından paylaşılır, ancak çok zor ve gizli koşullarla da olsa siyasi olarak örgütlenenler utanç duygusundan bir miktar azade olmuş olabilirler. “[...] ve daha sonra, olası bir ayaklanma için kampa patlayıcı madde soktuğunu öğrendiğim sessiz ve sakin bir insan olan Sivadjan da aynı biçimde utançtan arınmış olmalıydı.”¹⁰ Burada hissedilen suçluluk ve utanç duygusunun temelini, içinde eritildikleri sisteme karşı hiçbir şey ya da yeterince bir şeyler yapmamış olmanın bilinci ve bu bilincin su yüzüne çıkması olarak yorumlar. Levi’ye göre bu utanç aslında pek de rasyonel değildir çünkü böyle bir aktif direnç geliştirmek, ölüm kamplarının koşullarından ötürü pek mümkün değildir. Levi ölüm kamplarındaki dirençten, daha doğrusu direnç yokluğundan “[...] özellikle hesap vermesi gereken başka suçları olan kişilerin [...] çok fazla ve çok hafif bir biçimde söz ettiğini” söyler. Özellikle 1941 yılında Almanların eline geçen ve yıllardır ölüm kamplarında kalan insanlardan çok daha iyi fiziksel ve ruhsal koşullara sahip olan milyonlarca Sovyet askeri tutuklunun bile çok az aktif direnç gösterdiğinin altını çizer. Üstelik ölüm kamplarının sakinlerine göre çok daha genç, askeri ve siyasal olarak hazırlıklı ve çoğunlukla subay ve astsubaylarla organik bağları olmalarına rağmen. Onların yanında hem fiziksel hem ruhsal olarak çok daha kötü koşullarda olan, askeri bilgiye ve çoğunluk açısından politik örgütlenme bilgisine sahip olmayan, çok uzun süren bir şiddet, aşağılanma ve yalnızlaştırma süreçlerinden sonra kamplara getirilenlerin aktif direnç gösterme konusunda zaten neredeyse hiç şansı yoktur. Peki neden rasyonel olarak neredeyse mümkün olmayan bir direnç yüzünden sağ kalanlar bu pek de rasyonel dayanağı olmayan suçluluk ve utanç duygusuna kapılırlar? Levi bu sorunun cevabını, yani rasyonel açıdan utanılacak pek de bir şey olmamasına rağmen neden sağ kalanların utanç ve suçluluk hissinden kurtulamadığını, tüm bu neredeyse imkânsız koşullara rağmen bazılarının aktif direnç göstermiş olduğunu bilmek ile açıklar. Çünkü bazıları tüm bu koşullara rağmen ve kazanma şanslarının ölüm kampları koşullarında neredeyse sifıra yakın olmasına rağmen direnmiştir; dolayısıyla utanç “[...] özellikle

10 Age, s. 62.

direnç gösterme gücüne ve olanağına sahip olmuş az sayıdaki parıltılı örnek karşısında”¹¹ varlığını sürdürür.

Levi’ye göre çok daha gerçekçi olan diğer utanç ve suçluluk duygusu ise “insanlık dayanışması yönünden başarısız olduğu yönündeki suçlama ya da kendini suçlamadır”.¹² Hayatta kalanların çok azı bir yoldaşına bile isteye zarar vermiştir, bunu yapmış olanlar da hemen o anıyı yok ederler, o nedenle sağ kalanın kendini suçladığı ya da utanç duyduğu şey verdiği zarar değildir; aksine, hemen herkes yardım etmemiş olmaktan dolayı kendini suçlu hisseder. Dayanışma, insanca bir söz, bir öğüt, hatta yalnızca karşıdakini dinleme isteği sürekli ve evrensel bir istek olmasına rağmen ancak nadiren yerine getirilebiliyordu. Dolayısıyla, yeterli dayanışmayı göstermediği için sağ kalanın hissettiği utanç ve suçluluk duygusu, giderek bir başkası yerine yaşıyor olduğu duygusuna dönüşür; “[...] özellikle de daha geniş yürekli, daha duyarlı, daha bilge, daha yararlı, yaşamaya senden daha layık birinin yerine”.¹³ En iyiler, direnenler, dayanışma konusunda en çok uğraşanlar, kapo’lara itiraz edenler, dövüşenler, yeni gelenlere ilk günlerinde hayatta kalabilmenin temel kurallarını açıklamaya çaba gösteren inançlılar, çevresine cesaret ve güven saçanlar, öldüler. Aslında felaketin gerçek tanıkları sağ kalanlar ve onu anlatanlar değildir; felaketin gerçek tanıkları ölenlerdir. “[...] biz hayatta kalanlar gerçek tanıklar değiliz. Bu, yavaş yavaş başkalarının anılarını okuyarak ve yıllar sonra kendi anılarımı yeniden okuyarak farkına vardığım rahatsız edici bir gerçek. Biz hayatta kalanlar anormal bir azınlık, önemsiz bir azınlığız; görevini kötüye kullanan, hünerleri ya da talihleri sayesinde en uç noktayı yaşamamış olanlarız. En uç noktayı yaşayanlar, yani Gorgon’u görenler, yaşadıklarını anlatmak üzere geri dönmediler ya da suskun döndüler; ancak gerçek ‘inançlılar’, su altında kalanlar, dürüst tanıklar, anlattıkları genel bir anlam taşıyacak olanlar onlardır. Onlar kural, biz ise kuralın istisnalarıyız.”¹⁴

Primo Levi’nin “insanlık dayanışması hakkındaki başarısızlık”tan doğan utanç ya da suçluluk duygusunun temelini anlattığı bu satırlarda, sağ kalan açısından, tecrübe ettiği felakete tanıklık etmesinin imkânsızlığına dair çok önemli bir sezgi vardır. Bu sezgi aslında felaket bağlamında önemli bir gerçeği dile getirir; çok büyük bir imhanın ve yıkımın yaşandığı soykırım gibi bir felaket sadece insanları öldürmekle kalmaz, aynı zamanda dil ve

11 Age, s. 63.

12 Age, s. 64.

13 Age, s. 68.

14 Age, s. 69.

tanıklık imkânını da ortadan kaldırır, dilin kapasitesini de yok eder. Dolayısıyla tanıkların ve sağ kalanların tamamı açısından ifade edilmesi imkânsız bir şiddet zuhur etmiştir. Bu imkânsızlık başka felaketler açısından da, örneğin Ermeni Soykırımı bağlamında March Nichanian tarafından da dile getirilir. Nichanian soykırımın hayatta kalan tanıklar tarafından anlatılamayacağını, çünkü soykırımın sadece insanların imha edilmesi değil aynı zamanda tanıklık imkânının ve dilin kapasitesinin de yok edilmesi anlamına geldiğini söyler. Nichanian’a göre Ermeni Soykırımı’nın felaketi, sadece icra ettiği muazzam fiziksel şiddetten değil aynı zamanda dilin kapasitesinin yok edilmesini ve tanığın ortadan kaldırılmasını gerçekleştirmesinden de kaynaklanır. Felaket, tek bir nefeste okunması gereken bir kavram olarak, tanığı-olmayan-olay’dır.¹⁵

O zaman burada Levi’nin söz ettiği utanç, ilk bölümde sözünü ettiğim kurtuluş hareketlerinin dönüştürmek için mücadele ettiği utançtan bambaşka bir utanç türünü imler. Her iki utanç da şüphesiz toplumsal ve tarihsel olarak kurulan bir utanç türüdür ama birincisinden kurtulmak gerekirken ikincisinden kurtulmak imkânsızdır. Primo Levi sağ kalanların utancını ifade ederken, “insanlık dayanışması hakkındaki başarısızlık”tan doğan bu utançtan kurtulmanın imkânsızlığının da farkındadır aslında. Çünkü sağ kalanlar, sadece kendi yazgılarını değil, su altında kalmış olanların, boğulmuş olanların, tanıkların da yazgısını anlatmaya çalışırlar. Gerçek tanık olmamanın, asla konuşamayacak olan tanığın adına ve yerine konuşmanın, ifade edilmesi imkânsız bir şiddeti ifade etmeye çalışmanın ve insanlık dayanışması hakkındaki başarısızlığın utancı. Asla kurtulunamayacak bir utanç. Gerçek tanıkların çoktan yaşamını kaybettiği, dilin kapasitesinin imha edildiği, olup biteni tam olarak anlatamayacakların konuşmaya çalıştığı bir felaketten sağ kalanların utancı. Buradaki utançtan kurtulmak imkânsızdır. İlk kuşak sağ kalanların hissettiği kurtulanamayacak bu utancın izleri kısmen sonraki kuşaklarda görülebilir olsa da daha çok kamptan sağ çıkanlara has gibidir; bu utanç kuşaklar arasında aktarılmaktan çok bir itirazı taşımak anlamına gelir. Bu utanç, felaketi hafifleterek, ağırlığını seyreterek ve olduğundan daha kabul edilir bir olay olarak çerçevelemeye itiraz olarak da yorumlanabilir. Bu nedenle, olduğu şekliyle aktarılmaktan çok ilk kuşak “tanık olamayan tanıklar”da devam eder. Şüphesiz politik aidiyetler ve mücadeleler, hesapsorma ihtimalleri, geçmişin ele alınma biçimlerindeki köklü değişiklikler

15 Marc Nichanian, *Edebiyat ve Felaket*, çev. Ayşegül Sönmezay, İletişim: İstanbul, 2011, s. 27.

burada etki edebilir ama bu utancın gücü tüm bu etkilere galebe çalar gibidir. Kurtulmanın mümkün olmadığı bir utanç, ancak üstlenilebilecek ve taşınabilecek bir utanç. “Sonuna kadar götürülmüş yıkımı, tamamlanmış eylemi kimse anlatmamıştır, tıpkı kimsenin dönüp ölümünü anlatmadığı gibi. Eğer kâğıt kalemleri olsa boğulanlar tanıklık etmeyeceklerdi, çünkü onların ölümü bedensel ölümlerinden önce başlamıştı. Tamamıyla bitip tükenmeden haftalarca ve aylarca önce gözlemlene, hatırlama, olanları değerlendirme ve dile getirme yeteneklerini kaybetmişlerdi. Onlar adına, onların yerine bizler konuşuyoruz.”¹⁶ Primo Levi bu satırları yazdıktan tam bir sene sonra, 1987 yılında, intihar ederek yaşamına son verir.

III.

Doktora tezimi Türkiye’de 1990’lı yıllar boyunca Kürt savaşı bağlamında zorla kaybedilenler üzerine yazdım. 1990’lı yılların yeni özel harp konsepti içinde, özellikle Cizre ve Silopi’ye odaklanarak, zorla kaybetmelerin ne anlama geldiğini, devlet yapısı, hukuk alanı ve gündelik hayat ile hafıza oluşumu bağlamında kavramaya çalıştım. Tezim için hem arşiv malzemesinden hem de kayıp yakınlarıyla yaptığımız yarı yapılandırılmış görüşmelerden yararlandım. Cizre, Silopi ve Şırnak merkezde Kürtçe ve Türkçe olarak yaptığımız toplam 80 görüşme tezimin temelini oluşturdu. O dönemde, 2011 ile 2018 yılları arasında, aynı zamanda kurucusu olduğum Hakikat Adalet Hafıza Merkezi’nde (Hafıza Merkezi) Hafıza Çalışmaları Program Direktörü olarak çalışıyordum. Dolayısıyla, zorla kaybetmeler olgusunu daha iyi kavramak için, bu sürenin tamamında İstanbul, Diyarbakır, Şırnak, Batman ve Mardin’de çoğunlukla kayıp yakınlarıyla ama aynı zamanda avukatlarla, taban örgütü çalışanlarıyla, sivil toplum temsilcileriyle, aktivistlerle 2011 ile 2018 yaptığımız 450 civarında yarı yapılandırılmış görüşmeye de olabildiğince katılmaya çalıştım, katılamadıklarımın da transkripsiyonlarını okudum. Utanç duygusu, suçluluk, üzüntü ve öfke ile karışık bir halde, bu görüşmelerin en başat duygularından biriydi.

Önce zorla kaybetmeler hakkında kısa bir arka plan bilgisi vermek isterim. Türkiye’de geçmişi 1915 Ermeni Soykırımı’na kadar götürülebilecek zorla kaybetmeler ya da kamuoyu önünde yaygın bilinen haliyle kayıplar ya da gözaltında kayıplar, esasen 12 Eylül 1980 askeri darbesinden sonra yaygın bir devlet suçu olarak karşımıza çıkar. Sonrasında, 1990’lı yıllar boyunca

16 Primo Levi, *age*, s. 70.

Kürt savaşının aldığı yeni özel harp stratejisinin bir parçası olarak sistematik bir şekilde kullanılır. Kürdistan'da savaşın derinleştiği ve özel harp ve kontr-gerilla taktiklerini de içeren yeni savaş stratejilerinin uygulamaya konduğu 1993 yılında yapılan bir MGK toplantısından sonra açıklanan 'Alan Hâkimiyetini Yeniden Kurmak ve PKK Örgütünü Bölgede Barındırmamak' stratejisi sonucunda zorla göç ettirme, zorla kaybetmeler ve yasadışı ve keyfi infazların sayısında çok belirgin bir artış olur. Türkiye'de bu suçun yaygın olarak kullanılmaya başlandığı 12 Eylül askeri darbesinden sonra ve sistematik bir hale geldiği 1990'lı yıllar boyunca zorla kaybedilenlere baktığımızda üç farklı profil ile karşılaşırız. İlk grupta silahlı mücadele yürüten sol örgütlerin üyeleri olduğu iddia edilen ve Türkiye'nin batısında yaşayan öğrenciler, işçiler, sendikacılar ve politik militanlar; ikinci grupta kentlerde yaşayan ve sıklıkla da Kürt hareketinin siyasi partilerinin il ve ilçe yöneticileri, Kürt basını çalışanları başta olmak kaydıyla gazeteciler, sendikacılar ve İnsan Hakları Derneği üyeleri gibi yerel toplumun yakından tanıdığı yerel Kürt siyasi liderler; üçüncü ve en geniş grupta ise Olağanüstü Hal (OHAL) bölgesinde yaşayan tüm Kürtler yer alır. Bugün Türkiye'de büyük çoğunluğunu 1990'lı yıllardaki kaybedilenlerin oluşturduğu kayıpların kaç kişi olduğuna dair elimizde kesin veriler yok ama bu alanda çalışmış tüm sivil toplum örgütlerinin verilerini değerlendirirsek bu rakamın 1000 kişi civarında (kesin olmayan bir listeye göre 1353 kişi) olduğunu söyleyebiliriz. Bu rakam sadece Birleşmiş Milletler'in tanımına uygun bir şekilde zorla kaybedilmiş kişilere dair; infaz edilenler ve farklı şekillerde öldürülenleri dahil edersek rakam elbette çok daha yüksek olacaktır. Kaybedilenlerin büyük bir kısmı ise bugün hâlâ mezarsız durumdadır. Örneğin, Hafıza Merkezi'nin verilerine göre zorla kaybedilenlerin yakınlarının büyük bölümü kayıpların bedenlerine ulaşamamıştır, merkezin zorla kaybedildiğini kesinleştirdiği 486 kişiden 277'sinin bedeni hâlâ kayıptır.¹⁷

Şimdi utanç duygusuna geri dönebiliriz. Utanç duygusu, özellikle kayıp yakınlarıyla yaptığımız görüşmelerde çok öne çıkan bir duyguydu. Carlo Ginzburg'un Primo Levi'nin yazdıklarına dair değerlendirmesinde söylediği gibi, suç ile utanç ya da suçlu hissetmek ile utanç duymak çok geçişken bir biçimde kullanıyordu. Kayıp yakınları kendilerini suçlu hissediyorlardı; kay-

17 Özgür Sevgi Göral, *Any Hopes for Truth? A Comparative Analysis of Enforced Disappearances and the Missing in the Middle East, North Africa and the Caucasus*, Hafıza Merkezi: İstanbul, 2019, s. 58-72.

bedilen sevdiklerini yeteri kadar aramamış olmaktan, anısına gerektiği gibi sadık olamamaktan, üzerlerine düşeni yapamamış olmaktan, daha fazla dilekçe vermemiş olmaktan, davaları az takip etmiş olmaktan ve daha pek çok şeyden ötürü kendilerine dair çok derin bir utanç duygusuna sahiptiler.

Ne desem bilmem. Yani hep sorarım kendime, derim biz gerçekten ne yapmışız. Çok uğraştık, koşturduk ama ne yapmışız diye, yani sorduk da her yere ama bir cevap alamadık ki. Bazen diyorum demek yapamamışız. Bizim suçumuz yani, vazifemizi yerine getirememişiz. O olsaydı, beni kaybetselerdi, o bana daha güzel sahip çıkardı diyorum. İçim yanıyor. İçimizde bir yaradır yani, ne yapsak da yetmedi. Allah da yardım etmedi. Biz de tam yapamadık diyorum demek ki. Çok suçluyorum kendimi, çok zor, gözüme uyku girmedi yıllarca ben neden daha çok şey yapamadım diye.¹⁸

Konuşamadım. Yalan yok, yani ben yalan söylesem gittim de, konuşamadım. Biz dahi ağzımızdan çıkaramadık soramadık, korkumuzdan soramadık. Demedik ki bu bizim akrabamız. (...) Halbuki özbeöz babamın kardeşi. Korkumuzdan söyleyemezdik. Korkumuzdan söyleyemedik. İnsan düşündükçe kahroluyor. Söyleyemedik. Korkumuzdan söyleyemedik, demedik ki bu bizim akrabamızdır. Oğlu demedi bu benim babamdır. Hanımı demedi benim kocamdır. Her an için, yani onlar da gümbürtüye gideceklerdi. Biz bunu söyleyemedik herkes biliyor bunu. Herkes bunu biliyor. Biz utanç içindeyiz.¹⁹

Alıntı yaptığım son görüşmeyi çok iyi hatırlıyorum. Silopi’de bir evde görüşmeyi kayıt altına almak için kamerayı açtığımız andan görüşme bitip kamerayı kapadığımız ana kadar kayıp yakını hem hikâyesini anlatmış hem de aralıksız ağlamıştı. O kadar büyük bir utanç içindeydi, anlatırken o kadar kahroluyordu ki dinlerken müdahale etmemekte zorluk çektiğimi hatırlıyorum. Üstelik görüşme boyunca, hikâyesini dinlerken, aslında kaybedilen amcasını bulabilmek için ne kadar çok mercee başvurduğunu, onlarca dilekçe yazdığını, amcasının akıbetini bildiğini iddia eden bazı kişilere para verdiğini, başvurmadığı kurum ve kişi kalmadığını, yani aslında anlattığının aksine amcasını bulmak için çok çırpındığını da fark ettim. Yine de utanç çok baskın hissettiği bir duyguydu. Yaptıkları ona çok yetersiz geliyor, kendini çok suçlu hissediyor ve gerçekten çok güçlü bir biçimde utanç duyuyordu. Bu utanç nedeniyle konuşmaya başlar-

18 Görüşme, Diyarbakır, 25.11.2013.

19 Görüşme, Silopi, 30.11.2012.

ken “biz hiçbir şey yapamadık” demişti, konuşma devam ettikçe aslında yaptığı pek çok şey olduğu ortaya çıkmasına rağmen, arada bu cümle, “biz hiçbir şey yapamadık, üzerimize düşeni yapamadık” cümlesi sürekli tekrar ediyordu. Korkunç bir utanç ve suçluluk duygusunu, iç içe geçmiş bir şekilde, ifade ediyordu. Burada utanç ve suçluluk neredeyse geçişli olarak kullanılıyordu ama şöyle bir farktan da kısmen söz edebiliriz: Utanç kayıp yakınının dışarıdan nasıl görüneceğine dair bir his olarak ifade edilirken suçluluk kayıp yakınının içinde yaşadığı yakıcı bir duygu olarak öne çıkıyordu. Başkalarının önünde kaybını aramamış olmak, yeteri kadar sahip çıkamamış olmak, onun anısına toplum önünde layık olamama hissi daha çok utançla ifade ediliyordu. Öte yandan utanç ve suçluluk aynı zamanda birbirine geçmiş olarak yaşanılıyordu ve utanç içsel hesaplaşmalarda da çok geçen bir duyguydu, dolayısıyla sözünü ettiğim iç ve dış ayrımının mutlak olmadığını vurgulamak isterim.

Utanç duygusunu kayıp yakınlarını pek çoğu farklı şekillerde ifade etti. Üzerine düşeni yapamamış olma hissi, yeteri kadar aramamış olmaya, kaybedilmiş sevdiğinin hesabını güçlü bir şekilde soramamış olmaya, ona yeteri kadar sadık kalamamış olmaya, onun kemiklerini hâlâ bulamamış olmaya dair güçlü bir utanç, suçluluk ve yetersizlik hissi. Bu karmaşık ve çok acılı duygular kayıp yakınlarının tamamının içini kemiriyordu. Üstelik, tekrara düşmek pahasına bir kez daha belirtmek istiyorum, kayıp yakınlarının çok büyük bir çoğunluğu 1990’ların korkunç savaş ve şiddet ortamında kayıplarının akıbetini öğrenmek için büyük bir mücadele vermiş insanlardı. Hiçbir sonuç alamadıkları hukuk kapısını sürekli çalmışlar, verdikleri şikâyet dilekçelerini buruşturup çöpe atan savcılara dert anlatmaya çalışmışlar, beklemenin farklı aşamalarında farklı stratejilerle haber alabilecekleri herkesten sevdiklerinin akıbetini öğrenmeye çalışmışlar, kaybettikleri eşlerinin fotoğrafını hep evin en güzel yerinde, en kıymetli mücevherlerini saklar gibi saklamışlar, başta Cumartesi Anneleri/İnsanları olmak üzere kayıp yakınlarının organize ettiği pek çok politik eylemliliğe katılmışlar, en iyi Türkçe konuşanlarını mahkemelere ifade vermeye göndermişler, 2008 sonrası failer yargılanmaya başlayınca yakınlarını kaybedenlerin gözlerinin içine bakıp Kürtçe ifadelerini vermişlerdi.²⁰ Yine de utanç ve suçluluk, üzerine düşeni yapamamış olma duygusu yakalarını bırakmıyordu. Bu duygu o kadar çok mülakatta o kadar benzer kelimelerle tekrar etti ki görüşme bitip

20 Özgür Sevgi Göral, “‘İmkânsız bir talep’ olarak adaleti beklemek: Kaybedilenler ve yakınları”, *Beklerken Zamanın Bilgisi ve Öznenin Dönüşümü*, ed. Özge Biner ve Zerrin Özlem Biner, İletişim: İstanbul, 2019, s. 45-85.

kayıt cihazını kapatınca, bizi asla bırakmayan ve mutlaka sofralarında ağırlayan bu isimsiz kahramanları hepimiz teselli etmeye çalışırdık. Elinden geleni yapmış olduklarına ne kadar inandığımızı ve bunun aslında ne kadar çok şey olduğunu söyledik.

Başka bir sosyal bilimci, Idelber Avelar, Latin Amerika'daki insanlığa karşı işlenen suçlar ve işkence pratiklerinden yola çıkarak benzer bir olgudan söz eder. Avelar işkence üzerine yazdığı metinlerde önce işkencenin içerdiği dehşeti ya da dehşet verici "fazla"yı anlatır.²¹ Idelbar Avelar işkencenin, işkence edilen kişiden devletin sahip olmadığı türde bir bilgiyi edinmek için değil işkencenin içerdiği acı çektirme ediminin kendisi için yapıldığını ileri sürer. İşkencenin içerdiği dehşet verici fazla, hem fiziksel acıyı hem de işkence edilenin konuşarak yaptığı açıklamaların yarattığı suçluluk duygusunu içerir. Dolayısıyla işkence, öncesinde bilinmeyen bir bilgiyi edinmek anlamına gelmez esasen, bilinen bir bilginin özgül acı teknolojileri ile yeniden üretilmesi anlamına gelir. O nedenle işkenceden geçirilen insanın verdiği bilgileri elde etmekten çok işkence ediminin kendisi işkenceyi yapan devlet görevlileri için önemlidir. Binlerce hatta yüzbinlerce insanı işkenceden geçirebilen bir devlet olduğunun bilgisi, esas önemli olan budur. Yine de Güney Amerika'da işkenceden sağ kalanlarla yaptığı görüşmelerde, işkenceden sağ kalanların ürettiği metinlerde her zaman çok güçlü bir kendini, suçlama, kendine kızma ve kendinden utanma döngüsünü gördüğünü söyler. İşkenceye uğramış kişilerin neredeyse tamamı, işkence altında verdikleri ifadelerden, çok büyük bir utanç duyarlar. Aslında bu ifadelerin çok temel bir önemde olmadığını bilmek onları asla rahatlatmaz. Avelar işkenceden sağ kalmış bu kişilerin, tıpkı kayıp yakınları gibi, kendini suçlama, kendine kızma ve kendinden utanma döngüsü içine hapsediklerini söyler.²² Bu utanç birinci kısımda bahsettiğimiz gibi sadece politik bir mücadele ile, o mücadelenin kendisiyle yenilecek bir utanç değildir çünkü Cizre ve Silopi'de konuştuğum kayıp yakınlarının kahir ekseriyeti zaten Kürt hareketi etrafında siyasallaşmış, oldukça politik bir topluluktur. Bu utanç, bana kalırsa, ikinci bölümde sözünü ettiğim türden kurtulması imkânsız bir utanç kategorisi de değildi. İzleri belki hep kalacak olsa da bu utancın temeli kaybedilenlerin hesabının sorulamamış olmasından kaynaklanıyordu. Dolayısıyla bu utanç taşınan, üstlenilen bir utançtı. Bir gün,

21 Idelbar Avelar, *The Letter of Violence, Essays on Narrative, Ethics and Politics*, Palgrave Macmillan: New York, 2004, s. 34.

22 Age, s. 34.

hukuken ya da politik olarak kaybedilenlerin failleriyle hesaplaşırsa, kemiklerine ulaşırsa ya da adına layık bir hesaplaşma yaşanırsa belki kemikler edinilme bile, taşınan ve üstlenilen bu suçluluk ve utanç duygusu belki biraz hafifleyebilirdi. Burada utancı kurtulanabilir bir duyguya çeviren en önemli unsur, bana göre, devam eden, canlı ve umut veren bir politik mücadeleden, Kürt özgürlük mücadelesinden alınan güç, politik mücadelenin yaşananların hesabını, şu ya da bu biçimde sorma kapasitesine duyulan inançtı. Utanç, *o gün gelene kadar, hesaplaşma günü ya da onurlu bir barışın kurulduğu gün ya da kazandığımız gün* gelene kadar, politik mücadele vesilesiyle kaybın hesabının bir biçimiyle sorulduğu o beklenen güne kadar taşınan, etik olarak taşınması gereken bir duygu gibiydi. Bu utancı üstlenen kayıp yakınları bunu biraz da kaybettiklerine sadakatlerinin bir göstergesi, borçlarını unutmadıklarının bir işareti olarak taşıyorlardı. Ettikleri bütün mücadeleye ve çektikleri tüm çileye rağmen hesap soramamış olmak duygusu onları bu utançtan bir türlü tam olarak kurtaramıyordu.

4.

Bir de pek utanmayanlar var. Utanmayı aklından bile geçirmeyenler, neden utanacakmışım ki diyenler, bu farklı utanç ve suçluluk duygularını pek de umursamayanlar, bu tartışmaların dışında olan çok geniş kesimler. Toplumun çok geniş kesimleri kendi ülkelerinin şimdi'sine ve geçmişlerine bakınca utanmak şöyle dursun, bunu milliyetçi bir kibirle üstleniyorlar. Adorno'nun terimiyle söylersek "geçmişin işlenme biçimleri" açısından utanç aslında önemli bir duyguyken, farklı biçimlerde harekete geçirilmesi bize kapılar açabilecekken bu pek de olmuyor. Çünkü geniş toplumsal kesimler geçmişlerine utanç duygusuyla bakmak istemiyorlar, onu yüceltmek ve pohpohlamak istiyorlar. En azından Türkiye için anlatılan durum bu. Peki Türkiye'de böyle olan durum diğer ülkeler açısından ne kadar farklı? Bunu anlamak için bu konuda kimi anaakım sosyal bilimciler tarafından neredeyse 'mükemmel örnek' olarak anılan Almanya'ya bakabiliriz. 1945 sonrası yeni Avrupa'nın kuruluşunda önemi olan geçmişle hesaplaşma dalgası, aslında Soğuk Savaş'ın hür dünyasının anti-komünizmiyle, reel politik kaygılarıyla ilişkiliydi ve hesaplaşma denen süreç müttefiklerin bir dayatması olarak tezahür ettiğinden, olabildiğince sınırlı tutularak esasen yeni bir yönetim tekniği olarak tasarlanmıştı. Örneğin, 1950'li yılların Almanya'sında son derece sınırlı sayıda failin yargılandığı Nürnberg yargılamalarından sonra Nazilerin ve işbirlikçilerinin

pek çoğu yeni toplumda kendilerine rahatça yer edinebilmişlerdi. Geçmişlerinde işledikleri suçlar yokmuş gibi üniversite, yargı ve bürokrasinin pek çok kademesine kolaylıkla yerleşmişlerdi. Üstelik Soğuk Savaş döneminin kesif anti-komünizmini, Nazi ideolojisinden de çok iyi bildikleri için, belki de en iyi dile getiren ve pratiğe döken kadrolar olmuşlardı.²³ 68 hareketinin radikal soluğu, küçük bir azınlığın yargılandığı ve bir yönetim tekniği olarak Soğuk Savaş ideolojisine uygun bir biçimde depolitize edilmiş “geçmişle yüzleşme” retoriğini alıp gerçek ve radikal bir politik program bağlamında yeniden dile getirerek sokak eylemliliklerinin içine yerleştirdiği için bugün Almanya önemli bir tecrübeyi temsil ediyor. Yine de bu “mükemmel örnek” geçmişin işlenme biçimleriyle ilgili şiddetli bir tartışma içinde. Almanya’da geçmişle hesaplaşma sahasının önemli aktörleri, Holokost’u diğer soykırımlarla, sömürgecilikle, sömürgeci kıyımlarla, örneğin Almanya’nın eski sömürgesi Namibya’da gerçekleştirdiği soykırımla birlikte ele almayı savunan tarihçileri, geçmişte farklı terimlerle yapılmış benzer tartışmaları da hatırlatacak şekilde, yakınlarda yeniden topa tuttular. Bu muhafazakâr yaklaşıma göre, Holokost biricik soykırımdı çünkü Yahudiler, imha etme sürecinin bizzat kendisi için imha edilmişlerdi, dolayısıyla sınırlı ve pragmatik amaçları olan diğer soykırımlarla karşılaştırılmazdı. Bu muhafazakâr tarihçilerin bir sonraki cümlesi de anti siyonizmin antisemitizm olduğu.²⁴ Geçmişle hesaplaşma çerçevesinin kâbesi Almanya’da, Holokost’u 20. yüzyılın diğer sömürgeci ve ırkçı şiddet biçimleriyle birlikte düşünmeye karşı çok güçlü bir tepki var. İşler en iyi olarak anılan örnekte de pek parlak gitmiyor gibi. Primo Levi kendilerini kurtaran Sovyet askerleriyle karşılaştıklarında askerlerin duyduğu utançı anlatırken Almanlarla ilgili “Almanların tanımadığı utançtır bu, adil kişinin, bir başkasının işlediği suç karşısında hissettiği utançtır” diyordu. Alman failer utanç duygusunu hiç tanımadı mı bilemiyorum ama utanmaktan geri çekildikleri söylenebilir galiba.

Aslında Avrupa’nın tamamında geçmişin işlenme biçimleri ve bunun radikal bir politik perspektifle yapılması konusunda ciddi engeller olduğunu söyleyebiliriz. Avrupa’nın kendisi de artık epey parçalı gözüküyor, yükselen neo-faşist hareketlerin de etkisiyle geçmişle hesaplaşma talepleri şöyle dursun yorgun bir inkârcılık kısmen kendini yeniden üretti. Avrupa çapında

23 Susan Neiman, *Learning from the Germans. Race and the Memory of Evil*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2019, s. 155.

24 A. Dirk Moses, *The German Catechism, Geschichte der Gegenwart*, 23, 2021, <https://geschichtedergegenwart.ch/the-german-catechism/>

yükselen neo-faşist hareketlerin birkaç tane temel politika etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz, bunlar LGBTQİ+ hareketleri düşmanlığı ve kutsal aile mitinin yeniden üretilmesi, göçmen/yabancı düşmanlığı, kürtaj karşıtlığı ve trans hakları başta olmak üzere beden bütünlüğüne itiraz ve görünürdeki popülist soslu alt sınıfları desteklediğini iddia eden patırtıya rağmen işçi sınıfının tüm kazanımlarına karşı muazzam bir saldırı olarak özetlenebilir. Ayrıca, bu neo-faşist hareketlerin en önemli politika akslarından birini de, sömürgecilik nostaljisi, Holokost ve soykırım inkârcılığı ve devlet suçlarını üstlenerek hamasi bir milliyetçilik ve militarizm övgüsüyle özetlenebilecek bir ‘geçmişle gurur duyma’ çerçevesi olarak tanımlayabiliriz. Örneğin, Fransa klasik faşizminin soytarı türünden bir temsilcisi olarak adlandırılabilen sözcüsü Eric Zemmour, Cezayir sömürgeciliğinden İkinci Dünya Savaşı’ndaki Nazi işbirlikçiliğine, Fransız tarihinin farklı evrelerine dair çok sayıda ırkçı, sömürgeci ve milliyetçi mit üretti. Başkanlık seçimi kampanyasının en önemli ayaklarından birini ‘geçmişinden utanmayan gerçek Fransızlara çağrı’ olarak formüle edebiliriz.²⁵ Örneğin Polonya’nın Holokost sürecindeki rolünün abartıldığını ileri süren Polonya’nın aşırı sağ ve neo-faşist hareketlerinin en önemli politika alanlarından biri Holokost inkârı ve tarihsel revizyoncu tezleri öne çıkararak uğraştıkları geçmiş meselesi.²⁶ Utanç yerine gurur, suçluluk duygusu yerine saldırgan bir yüceltme, sorumluluk yerine inkâr yeniden sahnede.

Öte yandan durum bundan ibaret değil. Çünkü farklı faşizmler güçlenerek geçmişin işlenme biçimleri ve hafıza tartışmalarına el koymak için ne kadar uğraşsa da aynı zamanda pek çok taban hareketi, radikal grup da geçmişle bugünün sürekliliğini vurgulayarak geçmişin hayaletlerini bugünün kurtuluş mücadelelerine ekliyorlar. Amerika Birleşik Devletleri’nden İngiltere’ye Fransa’dan Yunanistan’a pek çok sömürgecilik karşıtı, radikal, kurtuluşçu hareket kimi sömürgecilerin heykellerini devirerek²⁷ kimi şehrin çeperine tıkdıkları banliyölerdeki polisin şiddetine karşı ayaklanarak sokaklardan seslerini yükseltiyorlar. Bu hareketlerin kendilerinden birkaç on yıl önceki görece daha mutedil muadillerinden en önemli farkları, geçmişin hayaletleriyle bugünün

25 Zemmour *contre l’histoire*, Paris: Collection Tracts no 34, Gallimard, 2022.

26 Jan Grabowski, “The New Way of Holocaust Revisionism”, *New York Times*, 29 Ocak 2022, <https://www.nytimes.com/2022/01/29/opinion/holocaust-poland-europe.html>

27 Heykellerin devrilmesinin tarihsel kökenlerine ve politik anlamlarına dair etraflı bir tartışma için bkz. Enzo Traverso, “Tearing Down Statues Doesn’t Erase History, It Makes Us See It More Clearly”, *Jacobin*, Nisan 2020, <https://jacobin.com/2020/06/statues-removal-antiracism-columbus>

sömürü ve tahakküm ilişkilerini birlikte düşünerek politika yapmalarındır. Başka bir şekilde söylersek, bu yeni kuşak ırkçılık ve sömürgecilik karşıtı taban hareketleri, geçmişi olmuş bitmiş ve kapanmış bir olaylar kronolojisi olarak görmek yerine bugün içinde yaşadıkları modern ırkçı kapitalizm koşullarıyla ilişkilendirerek, geçmişin şimdi'yle ilişkisini kurarak yeniden ele alırlar. Dolayısıyla geçmişin işlenme biçimleri sadece farklı faşizmlerin elinde değil farklı kurtuluş ve özgürlük hareketlerinin elinde de bir mücadele biçimi olarak her gün yeniden kuruluyor.

Türkiye'ye dönersek, Türkiye bağlamında geçmişin işlenme biçimlerine dair belirli paradoksların içindeyiz. Öncelikle Türkiye'nin bir unutmama/amnezi ülkesi olduğu konusundaki yaygın ön kabule katılmıyorum. Türkiye'nin hem radikal politik hareketlerinin hem de anaakım siyasi geleneklerinin kendini kurma biçimlerinde geçmişin, Osmanlı İmparatorluğu ve cumhuriyet dönemi geçmişinin değerlendirilmesi önemli bir yer tutar. Üstelik Türkiye'de, kökenlerini 1990'lı yıllara kadar götürebileceğimiz ama özellikle 2000'lerin başından itibaren oluşmuş ve geçmişle kurulacak yeni ilişki biçimleri ve belki de bir hafıza adaleti talep eden yeni bir hafıza sahasının oluşmasına yol açan bir *hafıza dönüşü*'nden söz edebiliriz.²⁸ Sanat alanındaki çalışmalardan, yeni kuşak sivil toplum örgütlerinin faaliyetlerinden ve pek çok eleştirel akademik çalışmadan oluşan bu saha aynı zamanda elbette Türkiye'de geçmişin işlenme biçimlerine dair politika yapan pek çok hareketin politik mobilizasyonu ile karşılıklı bir etkileşim içinde. Yarattığı önemli birikime rağmen bu sahanın genel olarak ırkçılık ve sömürgecilik temelli yaklaşımlardan fazla uzak durduğunu, geçmişle hesaplaşma biçimlerine kolektif mücadeleler çerçevesinden ziyade salt bireysel haklar ve özgürlükler ekseninden baktığını ve geçmişin suçlarını zaman zaman küçülten, hafifleten ve gevşek terimlerle tartışan bir dil kurduğunu düşündüğümünden bu birikime eleştirel bakmamız gerektiğine inanıyorum. Bana göre Türkiye'de geçmişle hesaplaşma mücadelesi belirli bir bilgi birikimine sahip hakikat tekniklerinin tartışılacağı bir mesele değil; bu mücadele politik olarak ele alınması ve mücadele eden pek çok politik hareketin talepleri dikkate alınarak temel kavramları oluşturulması gereken bir sahadır.

Türkiye'de geniş kitlelerin geçmişle kurduğu ilişkideki apolitik yüzeysellik, milliyetçilik dert edilir de örneğin farklı entelektüellerin burada kurdukları

28 'Hafıza dönüşü' teriminin kullanımı ve 2000'ler başından itibaren oluşan bu eleştirel sahanın özellikle sanatsal üretime dair bir değerlendirme için bkz. Devrim Sezer, Emre Gönül, "Egemen Anlatıları Aşındırmak: Hafıza peyzajına kamusal ve sanatsal müdahaleler", *Birikim*, S. 392, Aralık 2021, s. 10-24.

gevşek dil epey az problematize edilir. Murat Belge'nin Özür Diliyorum kampanyası üzerine yazdıklarını okurken örneğin, insan beklemediği bir netlik ve bu alanda oluşmuş tüm tartışmaların sanki hiç farkında olmayan bir kendinden memnuniyet ile karşılaşılıyor:

“Özürle” ilgili herkes “Niye ben,” diye soruyor. Evet, niye ben, niye benim gibiler? Ermeni dinleyicilerin bulunduğu yerlerde ne zaman bu konuyu konuştumsa, bir “Türkiye yurttaşı” olduğum için, bu kıymdan kişisel bir sorumluluk duygusu duymadığımı her zaman söylemişimdir. Kişisel sorumluluğum zaten fiilen mümkün değil, ama sorumlu olduğumu gördüğüm, bildiğim kişilere zaten en ufak bir yakınlık duymuyorum, hiçbir şekilde kendimi onlarla özdeşlemiyorum. Öyleyse niye özür dileyeyim. Gene aynı toplantılarda, bu sorumluluğu duymamakla birlikte, yurttaşı olduğum Türkiye Cumhuriyeti'nin bugüne kadar bu olayı inkâr etmesinden doğan durumdan, bütün Türkiye yurttaşlarıyla birlikte bana da sorumluluk düştüğünü hep söylerim. Gelgelelim, burada da kusurlu bir anlayışım olduğumu düşünmüyorum. Bunun olduğuna epey erken bir yaşta öğrendim ve o zamandan beri olayı saklamak üzere hiçbir şey yapmadığım gibi bu zorunlu cehalet perdesini yırtmak için de elimden geleni yaptım. Yazıyla, eylemle, her türlü.²⁹

Elimden geleni yaptım, o halde ben sorumlu değilim. Elinden geleni yapmak sonuçta oluşmuş çok güçlü inkâr habitus'undan, inkârın sürekliliğinden ve gücünden, türlü çeşitli eksiklikten, yanlışlıktan kısmi olarak bile utanmamak, sorumluluk duymamak anlamına gelmemeli. Burada kastedilen salt kişisel bir sorumluluk değil zaten; kolektif bir sorumluluk eksikliğinde elimizden geleni yapmış olsak da payımızın olabileceğini unutmamak gerekiyor. Eğer toplumun geniş kesimleri Ermeni Soykırımı'nın tanınması şöyle dursun bugün Ermenilere uygulanan çok güçlü güncel şiddet, ırkçılık ve ayrımcılığı meşru görüyorsa hep doğru yerde durmuş olmamız tam olarak neye yarar? İşte tüm bunların ne demek olduğu üzerine yeteri kadar düşünmeyen, bunları yeteri kadar tartışmayan bir bakış bu bakış. Ne kadar kendinden memnun. Pürüzsüz, sorunsuz, açık olmayan bir düşünme tarzı. Bu kendinden memnuluk haline asla ulaşamayacakları düşününce bu kendini yeterli gören, elinden geleni yaptığı konusunda içi çok rahat bakış açısı çok çarpıcı. Murat

29 Murat Belge, “Ermeni kıyımı üstüne metin”, *Taraf*, 14 Aralık 2008, <https://t24.com.tr/haber/murat-belge-sorumsuz-ama-ben-de-ozur-dilerim,20780>

Belge bunda kişisel olarak haklı da olabilir ama bu toplumsal durumu, politik iklimi ve kolektif rahatlığı değiştirmiyor. Belge'nin yazısında "bu olay" olarak geçen Ermeni Soykırımı etrafında oluşmuş güçlü inkâr habitusu³⁰ nedeniyle bugün de yoğun bir şiddet üretiyor. Üçüncü bölümde sözünü ettiğim kayıp yakınlarının 2008 sonrasında sevdiklerini kaybedenlerin yargılandığı faillelerinin dosyaları tek tek beraatla kapatılıyor. Türkiye'nin yargı sisteminden, hükümetinin icra ettiği politiklardan, geniş toplumsa kesimlerinin dilinden sömürgecilik, ırkçılık ve şiddet övgüsü yükseliyor. Kesif bir (neo) faşizm geçmişin işlenmesine dair en küçük tartışmayı kapatıyor, herkesi utanç duymaktansa bu şiddetle özdeşleşmeye, göğsünü gere gere onu sahiplenmeye çağırıyor. Hal böyle olunca kişisel olarak bir ömür boyu hep doğru şeyleri yapmış olma iddiası, iddiada gerçeklik payı bile olsa, ne anlama geliyor, emin olamıyorum.

Türkiye'de zorla kaybedilenlerinin faillelerinin yargılandığı en önemli dosyalardan biri Mardin Dargeçit kayıplarına dair olan dosya. Mardin Dargeçit'te 30 Ekim 1995'te üçü çocuk, yedi kişi PKK örgütüne yardım-yataklık ettikleri iddiasıyla gözaltına alındı. Köylüler Süleyman Seyhan (57), Abdurrahman Olcay (20), Mehmet Emin Aslan (19), Abdurrahman Coşkun (21), Davut Altunkaynak (13), Nedim Akyön (16) ve Seyhan Doğan (14) Dargeçit İlçe Jandarma Karakolu'na götürüldükten sonra bir daha kendilerinden haber alınamadı. Yıllarca yakınlarının bulunması için mücadele eden, hukukun kapısını çalan ailelerin olağanüstü çabalarıyla ve 2009'da yeniden suç duyurusunda bulunmalarıyla dosya yeniden açıldı. Soruşturmada kayıp yakınlarının, askerlerin yanı sıra aralarında korucu ve öğretmenlerin de gizli tanık olarak alınan ifadeleri sonunda yedi köylünün işkencede öldürüldüğü belirlendi. Dargeçit'te 13 yaşında kaybedilen Seyhan Doğan'ın cenazesi 18 yıl sonra açılan toplu mezarda bulundu. İlk iddianamede haklarında ağırlaştırılmış müebbet cezası istenen dönemin Mardin Jandarma Komando Tabur Komutanı Hurşit İmren, Dargeçit İlçe Jandarma Komutanı Mehmet Tire, Dargeçit Merkez Jandarma Karakol Komutanı Mahmut Yılmaz, Karakol Komutan Yardımcısı Haydar Topçam ve Uzman Çavuş Kerim Şahin'den oluşan sanıkların tamamı 4 Temmuz 2022 günü görülen karar duruşmasında beraat etti. Dargeçit JİTEM dosyasında, gerçek bir sonuç çıkması ve kardeşi Seyhan Doğan'ın canına kıyanların hak ettikleri cezayı alması için bir ömür mücadele eden Hazni Doğan bir süre

30 Talin Suciyan, *The Armenians in Modern Turkey: Post-Genocide Society, Politics and History*, I. B. Tauris: Londra, 2016.

önce, yargılama henüz sona ermemişken, duruşmaları ve yargılama sürecini şöyle anlatıyor:

Şu anda mahkemeler var ama bu mahkemeler bir karar vermek yerine 12 yaşındaki çocukları yakan insanların hâlâ toplum içerisinde rahat rahat gezmelerine müsaade ediyor. Bu insanlar tutuklu bile yargılanmıyorlar. Mahkeme, ne yazık ki, bizi daha da mağdur ediyor. Mahkemeye biz gidip geliyoruz. Mahkemeye tek bir sanık gelmiyor. Ve şu an, aslında, ciddi anlamda kaygılıyız çünkü son bu yargı süreci 2015 yılında başladı ve üç yıl kaldı. Artık zaman aşımına doğru gidiyor.

Beş celsedir karar vermesi gereken mahkeme heyetleri, hatta bundan bir önceki mahkeme heyeti kesin karar vereceğim dedi, karar vermediler. Ve heyet, heyet değişti. Dargeçit davasının zaman aşımına doğru sürüklendiğinin ciddi kaygılarını taşıyoruz.

Zaten bunu yapanlar çok rahat. Hatta bu mahkemede bir avukat çıktı, resmen itiraf etti. Dedi ‘sayın hâkim bu insanlar devletin astsubayı, yüzbaşısı, tabur komutanı, yani siz kimi yargılıyorsunuz, kimi sorguluyorsunuz?’³¹

Bu satırları okuyan birinin utanç duymaması düşünülemez gibime geliyor. Devlet görevlileri suç işlediği zaman, özellikle de Kürt savaşı içinde bu suç işlediği zaman, failerin çok güçlü bir cezasızlık zırhıyla korunduğu, öldürülenlerin hesabının sorulmadığı, katledilenlerin kemikleri toplu mezarlardan çıkarılmasına rağmen sorumluların ceza almadığı bir ülkede yaşıyor olmaktan utanmak, utanmak gerektiğini idrak etmek önemli bana kalırsa. Bu utanç, bunu değiştirmek için insanı harekete geçirme potansiyeline de sahiptir üstelik. Bu sert gerçek layıkıyla idrak edilirse idrakin yarattığı utanç, basitçe bir şeyler yapma arzusu yaratma kapasitesine sahiptir. Öte yandan, hayatta politika yapmış olmak hem de bunu olabilecek en doğru şekilde yapmış olmak da bu utancı tamamen ortadan kaldırmaz. Çünkü Hazni Doğan’ın güçlü kelimeleri bizi başka tür bir utancı üstlenmeye, onu layıkıyla taşımaya çağırıyor. Bırakalım şimdi utanç duygusunun politik hareketliliğe engel olabileceği iddialarını çünkü burada harekete geçen ve bana kalırsa üstlenilmesi, taşınması gereken utanç aksine bizi dünyayla bağlar kurmaya sevk eder. Bu türden bir utanç harekete geçmeye, tüm kısıtlılığımıza karşın, mükemmellik iddiası olmaksızın,

31 Hazni Doğan, “Aslında Kardeşiyim Ama Seyhan 13 Yaşında Kaldı”, *Bianet, Ölüye Saygı ve Adalet Panelleri VIII*, 18 Eylül 2022, <https://bianet.org/bianet/yasam/267210-aslinda-kardesiym-ama-seyhan-13-yasinda-kaldi>

bizi mücadele etmeye iter. Çünkü bu dünyadayızdır, Hazni Doğan'ın bunları anlattığı bir dünyada olmak bizi belirli türde bir sorumluluk taşımaya, suçluluk ve utanç duymaya, bunun sonucu olarak da harekete geçmeye zorlar. Bu utancı en güzel anlatanlardan biri yine Primo Levi bence, onunla bitirelim:

Daha geniş kapsamlı bir başka utanç var, dünya utancı. John Donne'ın ölümsüz dizeleriyle dile getirdiği ve yerli yersiz defalarca aktarılmış bir söz vardır: 'Hiç kimse bir ada değildir' ve her ölüm çanı aslında herkes için çalar. Bununla birlikte, başkasının ya da kendisinin suçu karşısında, o suçu görmemek ve kendini onunla yükümlü hissetmemek için sırtlarını çevirenler vardır: Görmemenin bilmemek olduğu ve bilmemenin suç ortaklığı paylarını azaltacağı yanılsaması içindeki Almanların büyük bir çoğunluğu on iki yıllık Hitler döneminde böyle davranmışlardır. Ancak, bizler istençli bilmezlik kalkanından, T. S. Eliot'ın 'partial shelter'ından [kısmi korunak] yoksun bırakıldık: Görmezlik edemedik. Geçmişe ve içinde bulunduğumuz ana özgü acı denizi çevremizi kuşatıyordu ve yıllar geçtikçe neredeyse bizi boğacak düzeye yükseldi. Gözlerimizi kapamamızın ya da sırt çevirmemizin yararı yoktu, çünkü çevremizi bütünüyle kuşatmıştı, ufka kadar her yönümüzdeydi.³²

Çevremizi bütünüyle kuşatmış, ufka kadar her yönümüzde olan gerçeklik ile geçmişe ve içinde bulunduğumuz ana özgü acı denizine karşı bizi harekete geçirecek bir utanç. Tüm bu şiddetin tekrar tekrar yaşandığı bu dünyada olmaktan ötürü sorumluluk duygumuzu hatırlatacak bir utanç. Hazni Doğan hepimizi buna davet ediyor, çünkü o görmezden gelemmez. Biz de gelmeyelim.

Kaynakça

- Avelar, I., *The Letter of Violence, Essays on Narrative, Ethics and Politics*, Palgrave Macmillan: New York, 2004.
- Belge, M., "Ermeni kıyımı üstüne metin", *Taraf*, 14 Aralık 2008.
- Doğan, H., "Aslında Kardeşiyim Ama Seyhan 13 Yaşında Kaldı", *Bianet, Ölüye Saygı ve Adalet Panelleri VIII*, 18 Eylül 2022.
- Ginzburg, C., "The Bond of Shame", *New Left Review*, 120, 2019, s. 35-44.
- Goodwin J., Jasper J. M., ve Polletta F. A., *Passionate Politics*, University of Chicago Press: Chicago, 2001.

³² Primo Levi, *age*, s.71.

- Göral, Ö. S., *Any Hopes for Truth? A Comparative Analysis of Enforced Disappearances and the Missing in the Middle East, North Africa and the Caucasus*, Hafıza Merkezi: İstanbul, 2019.
- Göral, Ö. S., “‘İmkânsız bir talep’ olarak adaleti beklemek: Kaybedilenler ve yakınları”, *Beklerken Zamanın Bilgisi ve Öznenin Dönüşümü* içinde, ed. Özge Biner ve Zerrin Özlem Biner, İletişim: İstanbul, 2019, s. 45-85.
- Grabowski, J., “The New Way of Holocaust Revisionism”, *New York Times*, 29 Ocak 2022.
- Jasper, James M. “Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research”, *Annu. Rev. Sociol.*, S. 37, 2011, s. 285-303.
- Karolczyk, P., “‘An African Nation in the Western Hemisphere’: The New Afrikan Independence Movement and Black Transnational Revolutionary Nationalism”, *Crossing Boundaries. Ethnicity, Race, and National Belonging in a Transnational World*, ed. Brian D. Behnken ve Simon Wendt, Lexington Books: New York, 2013, s. 123-141.
- Levi, P., *Boğulanlar Kurtulanlar*, çev. Kemal Atakay, Can: İstanbul, 1996.
- Meulenblet, A., *Utanç Bitti*, çev. İlknur İlğan, Ayrıntı: İstanbul, 1993.
- Moses, A. D., The German Catechism, *Geschichte der Gegenwart*, 23, 2021.
- Neiman, S., *Learning from the Germans. Race and the Memory of Evil*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2019.
- Nichanian, M., *Edebiyat ve Felaket*, çev. Ayşegül Sönmezay, İletişim: İstanbul, 2011.
- Rooney, E., “The literary politics of feminist theory”, *The Cambridge Companion to Feminist Literary Theory*, ed. Ellen Rooney, Cambridge University Press: Cambridge, 2006, s. 73-97.
- Sezer, D., Emre, G., “Egemen Anlatıları Aşındırmak: Hafıza peyzajına kamusal ve sanatsal müdahaleler”, *Birikim*, S. 392, Aralık 2021, s. 10-24.
- Suciyan, T., *The Armenians in Modern Turkey: Post-Genocide Society, Politics and History*, I. B. Tauris: Londra, 2016.
- Traverso, E., “Tearing Down Statues Doesn’t Erase History, It Makes Us See It More Clearly”, *Jacobin*, Nisan 2020.
- Zemmour contre l’histoire*, Paris: Collection Tracts no 34, Gallimard, 2022.

Tepkisel Bir Utanç Tutanağı Olarak Güncel Mimarlık Tarihi İçin Sinopsis

NEVZAT SAYIN

“Utancı bilerek yaşamak korkunç.
Daha korkuncu da var: utancı bilerek yaşatmak.”¹

Çocukluğumda, her şeyi görüp tanımamızı isteyen babam, sanırım kendisi sevdiği için, bizim de seveceğimizi düşünerek sirk faslını hiç atlamazdı. Cümbür cemaat sirkelere gidilir ve hepimiz görmüş olsak bile izlediklerimiz aramızda günlerce anlatılır, taklitlerimizin konusu edilir, başkalarına da ballandıra ballandıra anlatılarak yeni izleyici adayları sirke sürülürdü.

Sirkteki gösterilerin bu kadar sevilmesini hiç anlamazdım. İtici gelirdi. Hayvanların da, insanların da abartılı bedensel becerilerini izlemeyi sevmezdim. Bugün de böyleyim. Sirk bir yana, spor karşılaşmalarını bile doğru dürüst izleyemem. Spor, yaparken harika bir kendinle olma hali ama izlerken çok sıkıcı ve gereksiz bir gövde gösterisidir benim için. Buna rağmen sporun sirkın yanında biraz daha anlaşılır kaldığını da söylemeliyim. Sirk gösterilerinde en çok akrobatik palyaçoları itici bulurdum. Bu gösterilerde, herkesin en çok güldüğü yerlerde, bizimkilere çaktırmadan gözlerimi kapar ve bu tuhaflığın bir an önce bitmesini dilerdim. Belki palyaçolardan korktuğum ama korktuğumu da itiraf edemediğim için itici bulurdum. Şirinlik için yaptıkları abartılı makyaj bana korkunç görünürdü. Büyüyünce de bu değişmedi, maskeli yüzler hâlâ tuhaf bir ürküntü verir. Zorro, Spiderman, Batman gibi ‘iyilik meleş maskeliler’ bile böyledir benim için. Palyaçoları seyrederken, korkumun yanı

¹ Edip Cansever, *Aşklar İçinde*, Yeni Dergi, S. 94, 1972.

sıra utandığımı da hatırlıyorum. Korkudan daha baskın olan da bu duyguydu galiba. Karmakarışık bir his; böyle bir şeye şahit olmaktan utanıp o anda orada bulunmaktan bir an önce kurtulmayı istememin yanı sıra palyaçolar adına da utanırdım. “Kim bu duruma düşmek ister ki?” diye bir soru geçerdi aklımdan hep. Palyaçolar gibi hokkabazlar, maskaralar ve soytarılar için de utanırdım. –Söylemesi ayıp ama– Cirque du Soleil’i Katarlı bir şirket satın aldığında gösteri dünyasının iki sivri ucu kavuştu, ikisi de layığını buldu demiştim.

Bugün de sadece sirk değil, abartılı her şey beni hâlâ utandırıyor. Çok yakınımında olanların da benzer duygular taşıdığını görüyorum; olağan halinin dışında, takıp takıştırılmış nesneler, kendilerini olduğu kadar bulundukları yeri de yoran zorlamalara dönüşüyor ve bu yorgunluk bize ulaştığında da utanca dönüşüyor olmalı. Kimi zaman bunu dillendirip, benim utandığım şeylerden başkalarının utanmadığını, tam tersine beğenip hayranlıkla izlediklerini gördüğümde utancım katlanıyor. Böyle zamanlarda kendi kendime “yokbişey” demeyi ve görmezlikten gelmeyi deniyorum. İstemeden maruz kaldığımızı düşündüğüm “fena durumlar”ın ezici hislerinden kurtulmak için “yokbişey” demek, çarçabuk yapılmış iyi, etkili bir telkin gibi geliyor. Geçici durumların, başımızı çevirince geçip gidecek olanların, ertesi gün olmayacak olanların utancıyla başa çıkmak nispeten daha kolay.

Aklımıza geleni yaptığımız zamanlarda, aklımıza gelenlerin bir bölümünün “yapmasak daha iyi olacak şeyler” olduğunu bildiğimiz için “rezillik geçicidir” diye bir motto geliştirmiştik çocukluğumuzda. Böylelikle yapmamamız gerektiğini bildiğimiz halde çocuk gaddarlığıyla yapmaktan geri dur(a)madığımız şeyler için kendi gözümüzde bir tür yapılabirlik oluşturmuştuk. Oysa şimdi daha iyi anlıyorum ki kalıcı olanların, ertesi gün de orada olacak olanların, gözden kaçırılamayacak kadar büyük olanların utancıyla başa çıkmak çok zor olmaktan da öte, çoğu zaman imkânsız ve içinden çıkılmaz bir durum oluşturunuyordu. Üstelik, öforik çabaları kışkırttığı için, her seferinde daha ‘yaratıcı’ olmayı becerebilmemizi sağlayarak alışılmayan bir duygu olduğu için de fena halde yıpratıcı bir duruma dönüşüyordu bu içinden çıkıl(a)maz durum. Çocukluğun anılarıyla benzeterek anlamak, şimdiki zamanın zorlama durumlarını anlamamızın kapılarını da aralıyor olmalı ki hâlâ aynı izi sürerek anlamaya çalışıyorum/çalışıyoruz.

Mimarlık nesneleri olan yapılar ve tasarlanmış kentsel alanlar birçok özelliklerinin yanı sıra merkezi otoritenin siyasi görüşlerinin belirgin bir biçimde okunaklı kılınması yolunda her zaman en etkin ve görkemli araçlar olarak

kullanılmıştır. Hitler'in Almanya'sında, Mussolini'nin İtalya'sında, Stalin'in Sovyetler'inde, Çavuşesku'nun Romanya'sında olanlar en çok dile düşenler ama, bu durum hemen her zaman ve her yerde iyi veya kötü ama hep böyledir. Ve bu oluşumlar, 19. yüzyılın ürettiği büyük sorunlardan biri olan "ulus devlet" anlayışı bağlamında büyük ölçüde ulus devletin zorlayarak yarı masalsı bir yaratığa dönüştürmüş olduğu liderlerine bağlıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nun sonundan sonra, Atatürk'ün Türkiye'sinde de, keskin, resmî bir dönüştürme projesinin temellendirildiği ideoloji bağlamında hayata geçirilmeye çalışılan modernizmin uzantısında, Osmanlı saraylarının ihtişamından uzak, ileriye dönük düşüncelerle yapılan dünyanın en modern, en yalın, en sade başkanlık yapılarından biri olan Pembe Köşk, Erdoğan'ın Türkiye'sinde ve yine resmi ideoloji bağlamında, kafası karışık bir muhafazakârlığın uzantısında, geriye dönük düşüncelerle yapılan dünyanın en "ihtişamlı", en eklektik başkanlık yapılarından biri olan "aksaray" a dönüştü ve "saray"ın yanına eklenen camiyle "ihtişam" daha da artırılmış oldu. Mimarlığın bir temsil aracı olarak görüldüğü bütün bu yapıların onlardan bekleneni fazlasıyla yerine getirmesi için "bağzı" mimarlar ve plancılar canla, başla çalıştı. Sadece başkanlık yapıları değil, belediye binaları, okullar, hastaneler, ibadethaneler gibi kamu yapıları da bu düşüncelerden paylarına düşenlerle inşa edildi ve ediliyor. Çünkü onlar da önemlerine bağlı olarak az çok temsil yapıları. Bu yapıların temsil ettiği düşüncenin dümen suyundan gitmeyi yeğleyen özel sektör yapıları da taklidin taklidi olarak büyük ölçüde bu yolu izledi, izliyor.

Bir tür hafıza üretimi gibi bakılabilir bu duruma. Her ülkenin bir "altın çağı" vardır ve muhafazakârlıkla gericilik arasında salınan bir düşünceye dayanan iktidarlar için bu altın çağdan aktarılan kahramanlık menkıbelerindeki "efsanevi esas oğlanlar"ın yanı sıra mimarlık nesneleri üzerinden "tarih yapmak" merakı da bu iktidarların misyonları arasında sayılır. Bu misyon doğrultusunda, iktidardakilerin görüşüne uymadığı için önceki dönemin nitelikli yapılarının yıkılmaları bu bağlamda anlaşılır olmasının yanı sıra her durumda utanç vericidir. Geriye doğru istenmeyen izlerin silinme çabasıdır utanç verici olan. Çünkü zaman her şeyi silerken mekân her şeyi tutar. Bu yüzden yıkımlar, toplumsal tarihin fiziksel mekândaki izlerinin silinmesi yönünde büyük bir tahribattır ve hatta bir tür soykırımdır. Dönemini temsil eden yapıların çevresiyle birlikte korunması, mümkünse işlevine uygun olarak, değilse yeniden işlevlendirilerek ve gerekiyorsa okunaklı dönem ekleriyle geliştirilerek kullanılması ya da sadece bir anı-yapı olarak tutulmaları mümkünken yok edilmeleri, hangi gerekçeyle

olursa olsun ortalama bir bilgiye, gördüklerini anlamlandırarak kadar politik bir bilince sahip insanlar için utanç vericidir.

Sözlük utanç için, “kusurlu duruma düşmekten ya da kendini öyle görmekten ileri gelen eziklik duygusu” diyor.² Bu tanım, kendi yaptığımızdan duyduğumuz utanç olmalı. Bir de başkasının ya da başkalarının yaptığından duyulan utanç var. Kızgınlık gibi, öfke gibi, derin ve başka bir şeyle giderilmesi güç bir tepkisel duygu olarak utanç. Eğer bir gün “Kötü Haber Falı”³ gibi “negatif mimarlık tarihi” de yazılacak olursa, –ne yazık ki– bu tepkisel utancın kayıtlarıyla dolu, uzun, upuzun bir anlatı olacaktır. Çünkü anlatarak bitecek gibi değil nitelikli, anlamlı dönem yapılarının yıkımları ve yerlerine yapılanların anlamsız tuhaflıkları.

İstanbul’da yeni radyo-televizyon kulesi yapıldığında, döneminin en zarif yapılarından biri olan eski kule bugün de bulunduğu yerde durmayı becerebilen çok az sayıdaki yapıdan biri olmasına rağmen anlamsız bir çabayla yıkıldı örneğin. Neden? Bilen yok. Oysa eskisi ve yenisiyle iki kulenin de işlevli olarak kullanılabileceğini biliyorduk. “Onlar” da biliyordu. Neredeyse elli yıl arayla ve aynı amaçla yapılmış iki kuleyi; uzun koşu ve yürüme parkurlarıyla Çamlıca ve Küçük Çamlıca tepelerini birbirine bağlayan harika bir kent parkı elde edilebilirdi. Bunları yapmamanın yanı sıra “bu kentte park yapacak yer yok” diye sızlanmak ne tuhaf ve ne kadar utanç verici.

Ankara’da Hergele Meydanı’nda yeni bir camiye yer açmak için, daha doğrusu yeni yapılacak olan caminin önünü açmak için bir Seyfi Arkan yapısı olan İller Bankası binası yıkıldı. Bu da utanç verici bir yıkımdı. Döneminin önemli kurumsal yapılarından biri yıkılmış ve döneminin çok gerisinden gelen bir kopya olarak “pseudo klasik Osmanlı camisi” kılığında iri kıyım bir yapı dikilmişti. İller Bankası yapısının yıkılmasına gerek yoktu. Herhangi bir şey bu yıkımı kaçınılmaz kılmıyordu. Tek nedeni olabilirdi; erken cumhuriyet dönemi yapılarından birini daha ortadan kaldırmak. Yapılmaya çalışılan şey muhafazakâr bir anlayışla toplumsal belleğin kazınıp yeni yüklemelerle, toplumsal hafızanın yeniden oluşturulmaya çalışılmasıydı. Benim utancım ise nitelikli bir dönem yapısının ortadan kaldırılmış olmasıydı. Yani, zamanın ruhunu taşıyan, nitelikli ve hakiki bir yapının yok edilip yüzyıllar öncesindeki yapıların kötü bir kopyasının inşa edilmiş olmasıydı. İmparatorluk değilken “emperyal camiler” yapmaya kalkışmak, sermaye, inanç ve iktidarın bir aradalığını yansıtan iri

2 <http://www.lugatim.com/s/utanç>, (Erişim Tarihi: 15.08.2021).

3 Edip Başarır, *Kötü Haber Falı*, Güneş Yayınları, 1992.

kıyım mimarlık nesnelerinin nedenini oluşturuyor. Ama “gerçek” bu olsa bile bu neden, bu yapıların “zamanın ruhu”nu taşıyan hakiki mimarlık nesneleri olmalarını sağlamıyor. Tam tersine iğretlilikleri utancımı(zı) pekiştiriyor. Bu yıkımlar karşısında ilgili kurum ve kişilerin gerekçeli itirazlarına ve karşı koyma çabalarına rağmen eli kolu bağlı, bir şey yapamaz durumda olmak büyük bir çaresizlik. Bu tür utanmaların içinde önemli bir yeri var “bizim büyük çaresizliğimiz”in. Bu iki duygu; başkaları adına utanmak ve engelleyememenin çaresizliği, önceli-sonralı ama hep bir arada belirliyor. Bu edilgin tepkinin; öfkenin ve isyanın yerine utancın, kitlesel ve çoğul olanın yerine bireysel ve tekil tepkinin en belirgin kaynağı çaresizlik olmalı. Çaresizliğin en kötü sonucu ise iyiden iyiye çekingenleşerek, hiçbir zaman başkalarıyla bir araya gelemeyecek kadar utangaç hale gelmek.

Çocukluğumda, Fethiye rıhtımındaki bir bankı kaldırıp denize atan çocukları gördüğümde de utanmıştım, manzarasını kapadığı için altı yüz yaşında bir zeytin ağacını kesen adamı gördüğümde de. Boğaz’ın en sıra dışı yalısı olan Amcazade Hüseyin Paşa Yalısı’nın yok oluşunu izlerken ya da Edirne’de 2. Beyazıt Külliyesi’nin berbat restorasyonunu gördüğümde de utaniyorum. Yapılmış ya da oluşmuş canlı, cansız bütün varlıkların bir ruhu olduğuna inanıyor ve bunun hiçe sayılmasına içerliyorum. Mimarlık doğrudan ya da dolayımli olarak politiktir. Her şey önünde sonunda politiktir ama mimarlık daha da çok. Mimarlık da, mimarlar da isteseler bile bundan geri duramaz, tercihleriyle ve zorunluluklarıyla politik bir duruş sergilerler. Utancın kaynağında belki bu da var; öfkeyle dışa dönük, etkin, işe yarar bir şey yapamamanın çaresizliğiyle içe dönük bir tepkiye sıkışıp kalmak. Bu yüzden her hal ve şartta öfkenin içinde kavrulmadan öfkeyi diri tutmakta yarar var.

İstanbul’da, o tuhaf Çamlıca Camisi yapılırken “Böyle bir yerde bu caminin ne işi var? Cami cemaatin olduğu yerde olur. Çamlıca bu kadar yoğun bir yerleşmeye açılacak mı ki bu cami burada yapılıyor?” gibi itirazlarımız vardı. Ama daha da tuhaf olan, bu cami için bir mimari proje yarışmasının açılmış ve birçok mimarın da bu yarışmaya girmiş olmasıydı. Anıtsalmış gibi görünen iri kıyım “pseudo klasik Osmanlı camileri”, ya her yerden görünecek kadar yüksek bir yere ya da en azından kuruluş evresinde seküler olmaya çalışan cumhuriyetin simgesel mekânlarına dikilmeye çalışılıyor. İktidar olduktan sonra muktedir olma çabasının bizi utandıran kırık-dökük, zorlama sonuçları da böyle oluşuyor. Toplumsal belleği kentsel fiziksel mekân üzerinden yeniden kurgularken bu ve benzeri zorlamalarla oluşan, inandırıcılıktan uzak yapıların

ve yerlerin oluşturmaları beklenen bellek de şöyle ya da böyle oluşsa bile kaçınılmaz olarak kırık dökük, dağınık bir arşive dönüşüyor. Çünkü kişisel olarak mekân ve bellek iç içe geçen iki kavram olduğu gibi toplumsal bellek ve kentsel, kamusal mekân da iç içe. Geçmiş zamanın anlamlı yapıları yıkılsalar da –en azından şimdilik– belleğimizdeler. Onları bilmek ve hatırlamak yokluklarıyla çoğalan utancımızı pekiştirse de anılarımızı sürdürmemizi sağlıyor. Çünkü bugüne kadar onlarla doğrudan ya da dolayimli bir ilişkimiz oldu. Bir zaman sonra, bütün bu tuhaflıklardan utananlar dışında kimsenin anılarında olmayacaklar ve ne yazık ki giderek unutulacaklar. Hatırlamak yerine unutmamak, unutmamak için de korumak bu yüzden çok önemli. Çünkü anlam ve düşünce nesnelerin içindedir. Nesneler var olduğu sürece sorun yok ama nesneler kayda geçirilmeden yok edildiklerinde anlam ve düşünce de er geç yok olacaktır.

Utanç verici uygulamaların mutlaka “iri kıyım” olması da gerekmiyor. Diyarbakır, Sur örneğinde olduğu gibi –sözümona– geleneksel Diyarbakır evlerini yeniden yapmaya çalışmanın beyhude çabası da utanç vericidir. Eski halini bildiğim bu bölgedeki uygulamaları gördüğümde, içimi yakıp kavuran öfke, ben yapmışım ve başkaları görüyormuş gibi bir utanca dönüşmüştü. En son Diyarbakır’a gidişimde bu tuhaflıkları gidip görmeyerek yokmuş gibi yaptım ama bu kez de Kayapınar bölgesinde, “75” denilen ve 75m’lik bir çevre yolu kıvamındaki yol boyuna dizilen ve yapı malzemeleri kataloğu gibi görünen apartmanlarıyla “İstanbullulaştırılmış” bölgeyi gördüm. Kötülüğün üretimi konusunda yaratıcılığın ucu bucağı yok.

Denizle karanın buluştuğu arakesit de başka bir utanç kaynağı bizim için. İzmir’de karayollarının “dâhiyane” fikriyle çevreyoluna dönüştürülecek olan Kordon için yapılan dolgular ve üst yolu taşıyacak olan ayaklar utanç verici bir kentsel zorlamaydı. Belediyenin, bakanlığın, karayollarının adına utanç duymaktı bu İzmirli için. Ama Mimarlar Odası’nın cansiperane mücadelesiyle utanç öfkeye dönüştürülebilmiş ve bu kepezelik önlenebilmişti. Başka kıyı şehirlerimizde olduğu gibi İstanbul’da da denizle karanın buluştuğu arakesitin mende bur, yüksek bir platform olarak anlaşılması ve denizle ilişkinin olabildiğince aşağıya itilip yok edilmiş deniz kenarına yukarıdan bakmaktan öteye gitmediği rıhtım örnekleri de utanç vericidir. Giresun ve Ordu hariç bütün Karadeniz kentlerinin de denizle ilişkisi kesilmiş, deniz alabildiğine öteye itilmiştir. Ben kendimi bildim bileli bu utanç verici “deniz korkusu” hâlâ sürüyor ve deniz, kara parçasına dönüştürülerek kazanılacak bir yayılma alanı gibi görülüyor. Konunun uzmanı olan bilim insanlarının gerekçeli

açıklamalarla itirazlarına rağmen Kanal İstanbul projesi hâlâ gündemde. Merkezi otorite, inandırıcı hiçbir gerekçe olmaksızın bu konuda ısrar ediyor. Deniz kenarında ne yapacağını bilemeyen bir yönetimin, bir yandan mevcut deniz kenarlarını tahrip ederken diğer yandan yeni deniz kenarları yaratmaya çalışması da utanç verici bir çelişik durum. Hiç de çok uzak olmayan bir vakitte kıyıların sular altında kalacağını biliyoruz. Peki, bu durumla başa çıkabilmek için ne yapılacağını biliyor muyuz? Bilmiyoruz ve bu tür veriler olmadan kıyı tasarımları yapmaya çalışıyoruz. Böyle düşünmeye başlayınca, başkası adına duyulan utancın öfkeye, öfkenin çaresizliğe, çaresizliğin de kendinden duyulan utanca dönüşen boğucu bir sarmala dönüşebileceğini görüyorum. Bir yerinde durmak gerek bu kendini kurup büyüten boğuntunun. Çünkü bu boğuntu eğer sürgit olursa iyimserliğimizi ve umudumuzu yitirebiliriz. Umudu yitirmemenin yolu –ne kadar sinir bozucu olursa olsun– öfkenin eklenerek büyüttüğü utancı taşımak olmalı; “söylenme” diyenlere inat, daha iyi bir dünya isteği doğrultusundaki eylemlerimizin ivmesini yitirmemek için söylenmeliyiz.

Mimar olmak iyimser olmayı da getiriyor, kendiliğinden. Doğası gereği mimarlık, iyimserlik olmadan olamayacak bir şey. En küçük bir yapının, yerleşkenin bile istediğimiz, düşündüğümüz, tasarladığımız, projelendirdiğimiz gibi olması için uzun bir zaman geçmesi ve bu uzun zamanın da istediğimiz gibi, gerektiği gibi geçmesi gerekiyor. Bu, iyimserlik olmadan dayanılamayacak bir durum. Kötümserlikle sanat yapılabilir. Kötümser resim, müzik, edebiyat, sinema yapılabilir. Hatta kötümserlik bütün bunları besleyen önemli kaynaklardan biri de olabilir. Kişisel olarak da toplumsal olarak da istemeyerek ya da bile isteye bu kötümserlik geliştirilebilir de. Fassbinder sineması, batılı, gelişkin, iyimser bir toplumda kişisel bir kötümserlik üzerine kuruluydu örneğin; İran sineması ise kişiselliği aşmış bir durumda, kim yaparsa yapsın derin bir toplumsal kötümserlik üzerine kurulu; Bacon’ın resimleri ve 80’lerdeki Latin Amerika edebiyatı da kötümserlikle örülüdür benim için; Einstürzende Neubauten’in müzikleri de derin bir kötümserlik taşır. Koyu bir kötümserlik üzerine kurulu olduğu halde bizi kendine çeken, önemsedığımız, etkilendiğimiz ve giderek sevdiğimiz sanat eserleri çok ama yapıya dönüşebilmiş böyle kötümser bir mimarlık yok. Daniel Libeskind’in Berlin’deki Yahudi Müzesi bu konuya en çok yaklaşan yapı olsa bile sürgit bir kötümserliği değil de yakın geçmişteki derin bir kötülüğü anlatır. Bu kötülüğü içimizde hissetmemiz için bizi yer yer oldukça gergin mekânlara sokar ama yapı kötümserlikle yapılmamıştır ve hissettirdiği kötülüğün değil, bu kötülüğün izlerinin kalıcı olmasını ister.

Kendisi kötümserlikle üretilmeyen ama sonucu bizi kötümserliğe götüren, geçmiş zamanın hayaletleri gibi görünen iri kıyım mimarlık nesneleri ise hem yaşadığımız günü boğuntuya dönüştürüyor hem de geleceğimizi. Geleceğin geldiğini görmek istemeyeceğimiz kadar baskın bir kötülük bu. Bu durumun içinde, bu öfkeyle ömrümüz boyunca kalamayacağımız için dönüştürülmüş, pasif bir tepki vererek, olan bitenden, hiç katkımız olmadan üretilmiş kötülüklerden onlar adına utanıyoruz.

Hiç katkımız yok mu? Bence var; sessiz kalmak. Bu yüzden “onlar” diyerek üçüncü çoğul şahıs zamirleriyle kurduğumuz bütün cümlelerde biz de varız. Bizden iki tane var; biri kendimiz olarak sahiplendiğimiz biz, diğeri ise “onların içindeki o” olarak sahiplenmediğimiz biz. Sahiplenmediğimiz mi yoksa yitirdiğimiz mi sorusuna cevap vermek zor. Yitirilmiş şeylerin yası melan-koliye kadar varacağı ve bununla baş etmemiz çok zor olacağı için yitirmiş olmak değil, sahiplenmemiş olmak daha ağır basıyor olmalı. Buradaki bizlerin yerine ben koyduğumuzda işin içine yalnızlık da gireceği için iyice ağırlaşıyor durum. Benim sahiplenmediğim beni onlar sahipleniyor. Karşı çıktığımız, tepki verdiğimiz durumların içinde bu, sahiplenmediğimiz ve onlara bıraktığımız ben de var. Oldukça karışık olan bu duygu benin bir bölümünün öteki bölümüyle itişmesinin eziyetine ve bu da giderek bizim kendimizle kurmaya çalıştığımız ama ne yaparsak yapalım başa çıkılamaz derecede bozulmuş çarpık ilişkimize yol açıyor. Özgür olduğu söylenen bir dünyada, bir başarı hikâyesine dönüştürdüğümüz verimlilikle, başkalarına anlatıp gösterdiğimiz hayatımız bu bozulmuş ilişkilerin olumsuzluklarıyla, kolaylıkla tersyüz oluyor. Utanç duygusu için başkalarının gözü önünde olmak gerektiği gibi, başkalarının yaptığından utanmak için de o durumun gözümüzün önünde olması gerekiyor. Bu yüzden utancı engelleyemediğimizde bu duygudan kurtulmak için yapılacak şeylerden biri de onu görmezden gelmek. Görmezden gelecek varacağımız yer ise, –önünde sonunda– kötülüğü görememek. Arendt’in “kötülüğün sıradanlığı” dediği durum gibi; kötülük o kadar sık ve çok tekrar eder, o kadar olağanlaşır ki artık görünmez olur. Kendi utancımızdan kurtuluruz belki ama utanç verici olan sürer. Sözlük utanç için “kusurlu duruma düşmekten ya da kendini öyle görmekten doğan eziklik duygusu” diyordu ya, bu cümleyi hem bu haliyle hem de “kusurlu duruma düşmelerinden ya da onları öyle görmekten doğan dönüştürülmüş öfke duygusu” diye de kullanabiliriz. Tanımın ilk halindeki “eziklik duygusu” sessizliğimiz yüzünden içimizde durduğu ama açığa çıkarmadığımız için başkalarının yaptıklarını

durduramamanın çaresizliğiyle öfkeye, öfke de başkalarının yaptıklarından utanmaya dönüşüyor olmalı.

“Utanmak kültürel altyapıya göre değişir” denir. Doğrudur, gerçekten de bir toplumda utanç verici olan başka bir toplumda olağan ve giderek gurur verici olarak bile görülebilir. Ama konu mimarlık olduğunda bu kadar değişken bir durumdan söz etmek zorlaşır. Geleneksel, yerel ve az gelişmiş ya da modern, evrensel ve çok gelişmiş bütün toplulukların yaşam alanı olan mimarlıklar, tekil olarak evlerle ve kamusal yapılarla, çoğul olarak da bu yapılardan oluşan yerleşmelerle kendilerini ifade ederler ve bu ifade üzerinden ilk anda bile doğru olarak anlaşılabilirler ve bizim tercihlerimizden çok uzak olsalar bile kendi hakikatleriyle, başkaları adına duyulan utancın hiç olmadığı bir bakışla değerlendirilebilirler. Bu durumda bizi başkaları adına duyulan utanca götürecek şey yine bulunduğu zaman ve mekânla ilişki kurmayı beceremeyecek ölçüde iğreti yapılar olur. Zaman ve mekânla ilişki kurmak benzerlikler, devamlılıklar, uyumlar üzerinden olmayabilir. Benzemezlikler, kopmalar ve uyumsuzluklarla da daha önce yapılmış olanlarla anlamlı bir ilişki kurulabilir. Sanırım asıl sorun “hakikat” meselesinde. Konu mimarlık olduğunda, başkaları adına duyulan utancın belirmesinde “hakikat hissi”nin çok önemli bir payı olduğunu düşünüyorum. Olan biten her şeyin toplamından oluşan gerçek gerçekliğin değil, o sırada ve orada düşünce taşına oluşturulup geliştirilmiş olan hakikatin. Belki bu yüzden şimdi, eskiymiş gibi yapılanlar iğreti ve utanç verici görünüyor. İnsan ileriye doğru yaşarken geriye doğru düşünerek anlıyor hayatı ve kendi hayatını. Belki bu yüzden geçmiş zaman dil bilgileri gelecek zaman dil bilgilerinden daha zengin. Geriye doğru düşünmek, anlamaktan çıkıp geriye doğru yapmayı getirdiğinde yapılanların hakikat hissi yok oluyor. Çünkü olamayacak olanın zorlanması bu. Cihat Burak’ın bir resminin altındaki Yaşar Kemal alıntısında olduğu gibi; “o güzel adamlar, o güzel atlara bindiler, gittiler”. Bilinen adıyla “zamanın ruhu” dediğimiz şey bu olmalı.

Taklit, öğrenmenin de, yapmanın da, gelişmenin de olmazsa olmazı. Ama “kopya” değil, taklit. Yani, nesnenin değil, düşüncenin ve yöntemin taklidi; mimesis. Geçmişin izini süren ama bugünün yapıları olan mimarlıklarla, umutsuzca geçmişin yeniden üretimi olmaya çalışan mimarlıklar arasındaki gerçeklik farkı burada, bu mimesis meselesinde. Utandığımız yer de bu gerçeklik farkı olmalı. Cumhuriyetin kuruluş evresindeki mimari hamlelerde izlenen yol da kuşkusuz ideolojikti. Batı’da ayaklanmalarla başlayıp bütün kurumlarıyla yerleşik yapıyı dönüştüren modernist hareket, Türkiye Cumhuriyeti’nin

kuruluş evresinin resmî ideolojisi olarak benimsenince mimarlık da bundan payını almış ve geleneksel/yerel olanın yerine modern/evrensel olan geçmişti. Sibel Bozdoğan'ın *Modernizm ve Ulusun İnşası, Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Mimari Kültür* kitabında bu süreç ayrıntılı olarak apaçık anlatılır. Cumhuriyetin ilk evrelerindeki mimarlık nesneleriyle dönemin düşüncesi arasındaki örtüşme, “toplum mühendisliği” yapmayı doğru bulmasam bile beni utanca götürmediği halde bugün yapılan geçmişin hayaletleri utanca götürüyor.

Annem, –Kantçı olmamasına rağmen–, böyle durumlarda üstbenin yerine yüksek düzeyde sahip olduğu vicdanını koyarak en büyük tepkisini gösterir; “vicdansızlar, nasıl yaptınız bunu” derdi... Utanmamızı, –aklımızı devreye sokarak– tetikleyen de bu vicdan olmalı. Ya da vicdanımızı tetikleyen aklımız mı? Çoğu zaman aklımızla değil de duygularımızla tepki veriyoruz. Duygularımız aklımızdan doğmuyor ama aklımızla biçimlendirilip dillendiriliyor. Yönetilemez olan duygusallıkla değil de aklımızın yönettiği “duygululuk”la vardığımız noktada en keskin “çıktı” –içinde, az/çok bizim de olduğumuz– başkaları adına utanmaya dönüşüyor. Bir adım daha atıp bu sessizliği bozabilirsek, bunu dillendirebilirsek, bu bireysel utanç anının izini çevremize yayıp başkalarıyla paylaşabilirsek, kayda değer dönüştürücü izler bırakabiliriz. Bu izlerin bırakılabildiğini başka coğrafyalarda, birlikte davranmayı becerebilen, dirençli kentli gruplar tarafından kullanılan “kent hakkı” üzerinden biliyoruz. Ama ne yazık ki biz, bu coğrafyada, kişisel olandan toplumsal olana geçemiyor, başkaları adına duyduğumuz utancımızla –başkalarının bundan haberi bile olmadan– baş başa kalıyoruz. Başkalarının bundan haberi yok mu gerçekten? Utandığımızı bilmiyorlar mı? Yoksa utandığımızı bilerek daha da çok utandırmaya mı çalışıyorlar? Kim nerede, ne zaman, neden utanır/utandırılır; biliyor olabilirler mi? İktidarların kötülüklerinin görünür olduğu durumları düşünüyorum; biliyor olmalılar. Edip Cansever'in dediği gibi, utancı bilerek yaşatmaya çalışmak varılabilecek en kötü yer olmalı. Çünkü bu, iyimserliğimizin yitirilmesi, kötümserliğin kalıcı olması ve gelecek tahayyülünün yok olması demektir. Yapıların “banisi” olarak iktidarı ve iktidardakileri konuşuyoruz hep. Peki bu yapıların altında imzası olan mimarlar ne düşünüyordur? İyi kötü mimarlık eğitimi almış her mimar okuldaki eğitimi sırasında bu geçmişin kötü kopyası olan yapılara benzeyen yapılar çizmemiştir. Çünkü Türkiye'deki mimarlık eğitimi, genel anlamdaki muhafazakârlığa rağmen modernist ilkeler uzantısında yapılır ve her zaman “yeni bir şey” yapmaya yöneliktir. Peki, bizi utandıran, geçmişin hayaleti olan yapıları yapan mimarlar bu yapıları yapma

noktasına nasıl geliyorlar? Kendilerine ait düşünceleri de mi bu, yoksa böyle düşünmedikleri halde “kralın soytarısı” olmayı mı seçiyorlar? Kralın soytarısı, koskoca sarayda ağzına geleni istediği gibi söyleyen tek kişidir. Söyledikleri kralın duymak istediği şeyler olunca daha da kolay oluyordur konuşmak. Kim kimden öğreniyordur daha çok? Kral mı soytarıdan yoksa soytarı mı kraldan? Soytarıdan palyaçoya, palyaçodan sirke dönmek çok kolay. Olmakta olanların biraz dışına çıkıp baktığımızda kocaman bir sirkte gibiyiz; sadece acıklı hayat hikâyeleri olan palyaço gösterilerinin olduğu bir sirkte. Kralın soytarısı da olsalar, az çok okumuş yazmış olduklarından yaptıkları yapılara ilişkin tepkileri görüp bu tepkileri bir şekilde anladıklarını düşünüyorum. Peki, ne düşünüyorlardır? Hiç konuşmadan sessizce yapmaya devam ederken bu yapılanlarla bizi utandırdıklarını ve üstelik onlar adına utandığımızı biliyor olabilirler mi? Bu konular üzerine anlaşılır ve izlenebilir bir konuşma adabı yaratıp ısrarla konuşmamızın, bu durumu adlandırmamızın, tanımlarımızı paylaşıp duyurmamızın kişisel olanı toplumsal olana dönüştürmemizin önünü açabileceğini düşünüyorum. “Kişisel olan (da) politiktir” diyebilmek için bu dönüştürme kaçınılmaz görünüyor. Çünkü bizi kaçınılmaz olarak politikleştiren şey, kararlarımızla da olsa, zorunlulukla da olsa bize benzemeyenlerle birlikte yaşayacak olmamızdır.

Kaynakça

- Başarır E., *Kötü Haber Falı*, Güneş Yayınları, 1992.
Cansever E., *Aşklar İçinde*, *Yeni Dergi*, S. 94, 1972.

İşçi Sınıfı, Duygular ve Utanç

MUSTAFA KEMAL COŞKUN

-I-

Genel olarak işçi ve kapitalistin eşit derecede acı çektiği durumlarda, işçinin kendi varoluşundan, kapitalistin ise ölü servetinden elde ettiği kârdan acı çektiğini gözlemlemeliyiz.

Marx, 1844 *El Yazmaları*¹

Bu yazıda duygulara ilişkin iki tezden hareket ederek bu tezleri işçi sınıfı ve utanç duygusu çerçevesinde tartışmaya çalışacağım. İlk olarak, duyguların aslında sınıfsal bir belirlenimi olduğunu ileri süreceğim. Çünkü duygular sınıflar arasında eşit dağılmadığı gibi, kimin hangi olay karşısında nasıl bir duyguya kapılacağını da belirleyen sınıfsal konumlarıdır.² Elbette ki bütün insanlar üzülür, sevinir, kızar, umut eder, mutlu olur, mutsuz olur, utanır, kaygı duyar, öfkelenir vb., fakat bu insanlar aynı zamanda bir sınıfa aittirler ve tam da bu nedenle hangi olay karşısında ne tür duygulara kapılacaklarını belirleyen şey aynı zamanda içinde bulundukları toplumsal sınıftır. Çok yakın bir tarihte deneyimlediğimiz Covid-19 salgınını düşünelim. Belki toplumun bütün kesimleri bu virüse yakalanmaktan korktu, yakalanan ve hayatını kaybedenlere üzüldü, kurtulanlara sevindi ama salgın sırasında zorunlu olarak işe giden bir işçinin duyduğu korkuyla kapanma zamanlarını evinde izole biçimde geçirebilen bir kişinin korkusu aynı olmasa

1 Karl Marx, Friedrich Engels, *Collected Works III*, Progress Publishers, Moskova, 1975, s. 237.

2 Buna karşılık Barrington Moore, gerçek bir toplumsal ihtiyacın ya da zorunluluğun karşılanmaması durumunda acı eşit olarak dağıtılmasa bile toplumun tüm üyelerinin ciddi şekilde acı çekeceğini ileri sürer. Ona göre eğer böyle değilse toplumun varlığı sona erecektir (bkz. Barrington Moore, *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, Palgrave Macmillan Press: New York, 1978, s. 9). Moore bunları söylerken toplumun sözleşme temelinde oluşturulmuş bir bütün oluşturduğunu düşünmektedir ve ahlaki öfkeyi buna bağlamaktadır. Ancak bu olsa olsa orta sınıflara ait bir duygu olabilir ve bu nedenle bunun işçi sınıfı açısından sorunlu bir yaklaşım olduğunu ileride tartışacağız.

gerek. Ya da kârdan zarar etme korkusu yaşayan bir işveren ile işinden atılma, işini kaybetme korkusu yaşayan bir işçinin duyduğu korku bir ve aynı şey midir? Daha spesifik olarak şöyle de söylenebilir: örneğin bu dünyada herkes saygı görmek ister ve saygı duyulan bir insan olmak için eylemde bulunur, davranır. Ancak bir işçinin saygıyı kazanmak için yaptıkları esnasında hissettikleri ile bir işverenin ya da bir profesörün saygıyı kazanmak için yaptığı şeyler sırasında hissettikleri birbirinden epey bir farklıdır.³ Hatta işverenin, doktorun, profesörün konumu sorgulanmaz bile, zira onlar bu statülere sahip olmakla zaten saygıyı hak etmiş olarak da görülebilirler. Ama işçilerin saygıyı kazanmaları için fazladan bir şeyler yapmaları gerekir. Soma madenlerinde çalışmış bir maden işçisiyle yapılan görüşmede maden işçisi şunları söylemektedir: “Bir avuç kömür bir insandan daha değerliydi ... madencilikte. İşçi bir koyun gibiydi patronun görüşünde. Bir avuç kömür bir insandan daha değerli diyordu patron zaten.”⁴ Bunun 18. yüzyıl liberallerinden Emmanuel Sieyès’in işçileri “iki ayaklı makineler”⁵ olarak görmesinden farkı yoktur.⁶

Bu nedenledir ki bir toplumda diyelim bir maden kazasında hayatını kaybeden işçilere üzülenler varken, onları bir avuç kömürden daha değersiz ya da iki ayaklı makineler olarak görenler için bu çok söz konusu olmayabilir ve bu sınıfsal bir meseledir. O halde, liberallerin yaptığının tersine, duygu kelimesini *sadece* soyut kategorilere bağlamak yerine, somut ve tikel durumlarla ilişkili olarak kavramak gerekir.⁷ Zira soyut “insan haklarının” savunucusu bir liberal, söz konusu olan güvencesiz çalışan ya da fazla çalıştırılan somut insanların hakları olduğunda sesini çıkarmayacaktır, çıkarmamaktadır. Dolayısıyla *sadece* genel olarak duygudan bahsetmek olanaklı değildir ya da bana kalırsa anlamsızdır, zira olsa olsa somut bir durumdan, insanlar arası somut ilişkilerden kaynaklanan süreçlerden ortaya çıkan duygular vardır. Frantz Fanon’un sömürge Cezayir’i için yaptığı analize benzer olarak düşünülürse, sömürülen işçiyi sömürünün gerçekleştiği ortama tümüyle uydurmak güç olmalıdır ve tam da bu nedenle sınıfların yaşadıkları deneyimler

3 Richard Sennett ve Jonathan Cobb, *Sınıfın Gizli Yaraları*, çev. Mustafa Kemal Coşkun, Heretik Yayınları: Ankara, 2017, s. 85.

4 Uğur Şahin Umman, *Çalışma Acısı*, İletişim Yayınları: İstanbul, 2022.

5 Akt., Domenico Losurdo, *Class Struggle: A Political and Philosophical History*, Palgrave Macmillan: New York, 2016, s. 77.

6 Aslında her iki örnek de sadece sömürülenlerin değil, sömürücü sınıfların da toplumun bütünüyle insanca ilişkiler kuramadıkları anlamında insani yetilerine yabancılaştıklarını gösterir. Örnekler için, bkz. Ernest Mandel, “Yabancılaşmanın Sebepleri”, *Marksist Yabancılaşma Kuramı*, çev. Olcay Göçmen, Yücel Yayınları: İstanbul, 1975, 21-42, s. 39.

7 Burada bir evrenselliğin kurulamayacağından bahsetmiyorum, fakat daha çok evrenselliğin sadece tamamen soyut bir biçimde değil, gelecek, somut kategorilerden yola çıkarak kurulabileceğini söylüyorum. Yani, Marx’ın önce düşüncedeki soyuttan ampirik olgulara ve oradan düşüncedeki somuta ulaşma yöntemi burada vurguladığım şey. Bu nedenle Marx’ın *Kapital*’e doğrudan somut bir nesneyle, yani meta ile başlaması boş yere değildir.

hakkındaki duyguları farklı olacaktır.⁸ Zira sınıflı toplumlarda işçilerin ve yoksulların diyelim her tür kötülükle (yani aklınıza gelebilecek her türden taciz, tecavüz, hırsızlık, kumar, ayyaşlık, eşe karşı şiddet vb. ile) özdeşleştirilmesi, burjuvazinin ve orta sınıfların varlığının manzarasını, doğal arka planını oluşturur. Diyelim bir tecavüz, taciz, olmadı herhangi bir düzenbazlık vakası varsa bunu yapan mutlaka bir işçidir, olmadı yoksuldur, hatta daha da ötesi, olsa olsa en düşük ücreti alan, örgütsüz, hatta belki göçmen işçilerdir bunlar. Çok açık bir biçimde yapılmadığı müddetçe doktor, avukat, profesör vb. bunları yapmaz zira. Gazete ve televizyon haberlerinde izlediğimiz tam da budur. Bu nedenle sömürüye karşı direnen işçiler, burjuva toplumunda bataklıklar, sinekler, hastalıklar ile temsil edilecektir ve aslında ister istemez işçiler buna karşı da mücadele etmektedir. O halde duyguların sosyal durum ile ilişkisine bakmak önemli olabilir. Bu noktada duygu sosyolojisi alanının önemli isimlerinden Jack M. Barbalet'in vurgusuna başvurabiliriz:

Sınıf güçlerini etkileyen duygular, yalnızca bireysel ruhları etkileyen bireysel deneyim düzeyinde, tek başına veya seri olarak anlaşılamaz. Sınıfla ilgili duyguları sosyal ilişkilerin yapısı düzeyinde kavramsallaştırmak gerekir. Aslında, genel anlamda duygunun sadece bireyin içsel durumları olarak değil, bireyler arasındaki ilişkilerde ve bireyler ve onların sosyal durumları arasındaki etkileşimde var olduğunu anlamak önemlidir... Bu nedenle duyguyu makroskobik düzeyde kavramsallaştırmak mümkündür.⁹

Kaldı ki kapitalist sistemin kendisi de bu sınıfsal eşitsizliklerden kaynaklanan duyguları kontrol etmek isteyecektir. Başka hiçbir şey olmasa bile, Schwalbe ve arkadaşlarının vurguladığı gibi, en azından “kayıtsızlık ya da boyun eğme duyguları olmalı; değişimden ya da protesto nedeniyle cezalandırılmaktan korkulmalı ve ezilenlere karşı çok fazla sempati ya da seçkinlere karşı çok fazla öfke olmamalıdır. İstikrarsızlaştırıcı bir öfke, kızgınlık, sempati ve umutsuzluk duyguları üreten bir eşitsizlik sistemini sürdürmek, duyguların yönetilmesini

8 “Bir sömürge insanının yalnızca tahakküm altındaki bir insan olmadığını da hatırlamak gerekir. Alman işgali sırasında Fransızlar ‘insan’ olarak kaldılar. Fransız işgali sırasında Almanlar da ‘insan’ olarak kaldılar. Cezayir’de yalnızca tahakküm yoktu; bir toprağı işgal eder gibi her şeyi işgal etme iradesi vardı. Cezayirli, peçeli kadınlar, palmyeler ve develer, Fransız varlığının manzarasını, doğal arka planını oluşturuyordu. Kökten isyancı, inatçı, baş eğmez doğa, aslında sömürgelerde çalılar, sivrisinekler, yerliler ve hastalıklarla temsil edilir. Sömürgecilik ancak bu ehlişmemiş doğayı denetim altına alınca başarılı olmuştur. Çalılarının arasından demiryolu geçirmek, bataklıkların kurutulması ve yerli nüfusun siyasal ve ekonomik varlığını yok etmek, aslında tek ve aynı şeydir.” Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İletişim Yayınları: İstanbul, 2021, s. 209-210.

9 Jack M. Barbalet, “A Macro Sociology of Emotion: Class Resentment”, *Sociological Theory*, C. 10, S. 2, 1992, 150-163, s. 152.

gerektirir".¹⁰ Hatta bu tür bir boyun eğme, işçi sınıfından insanlar için öncelikle erken çocuklukta başlar ve okul çağına gelindiğinde de eğitimle devam eder. Örneğin Melvin Kohn, "alt statüdeki çocukların ebeveynlerinin çocuklarında itaat, düzenlilik ve dürüstlüğe değer verdiğini, üst statüdeki ebeveynlerin ise merak, özdenetim, saygı ve mutluluğu vurguladığını" tespit etmiştir.¹¹ Başka bazı çalışmalar, bu eşitsizliklerin ve bunlardan kaynaklanan duyguların daha ileride eğitim aracılığıyla yeniden üretildiğini göstermiştir.¹²

İkinci tez insanların yaşadığı deneyimlerden kaynaklı olarak bir duygunun başka duyguların ortaya çıkmasına neden olabileceğidir.¹³ Örneğin korku, çoğu zaman insanı etkisiz hale getiren, pasifleştiren ve hareketsiz kılan bir duygu olarak değerlendirilir. Zira korkunun nesnesi halihazırda olmuş olan değil fakat olacak olanla, yani istenmeyen bir olayın yaşanma ihtimaliyle ilgilidir. Bu nedenle korku duygusu, örneğin işten atılma korkusu işverenler tarafından sendikal örgütlenmeye karşı başarılı biçimde kullanılır. Ne var ki bu noktada gözden kaçırılan şey, korkunun, örneğin öfkeye ya da hınca yol açabilecek olmasıdır.¹⁴ Bu nedenle korku, bir işçinin çıkarlarının nerede yattığını fark etmesine ve bu çıkarlara ulaşmak için harekete geçmesine de neden olabilir, tıpkı utanç gibi. Dolayısıyla sadece pasifleştirmez, başka duygulara yol açtığı müddetçe insanları aktifleştirebilir de. Burada vurgulamak istediğim nokta, herhangi bir duygunun insanı sindirip pasifleştirebileceği gibi aktifleştirip harekete geçirebileceğidir. İşçi sınıfı açısından düşünüldüğünde bu türden duyguların onları aktifleştirebilmesinin yolu bağlama bağlıdır, yani burada yapısal koşullar önemli olmaya başlar. Buradan yola çıkarak yazının ilerleyen bölümlerinde utancın hangi başka duygulara yol açabileceğini tartışacağız. Yukarıda vurguladığım bu iki noktayı akılda tutarak yazının devamında işçi sınıfının deneyimlediği utanç duygusunu yapılan bazı çalışmalardan yola çıkarak anlamaya çalışacağım.

10 Michael Schwalbe, vd., "Generic Processes in the Reproduction of Inequality: an Interactionist Analysis", *Social Forces*, C. 79, S. 2, 2000, 419-452, s. 434.

11 Akt., Lois Weis, *Working Class without Work*, Routledge: New York, 1990, s. 150-151.

12 Bkz. Paul Willis, *İşçiliği Öğrenmek*, çev. Dara Elhüseyni, Heretik Yayınları: Ankara, 2016; Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron, *Yeniden Üretim*, çev. A. Sümer, L. Ünsaldı, Ö. Akkaya, Heretik Yayınları: Ankara, 2019.

13 Literatürde birincil ve ikincil duyguların neler olduğu ve aralarındaki ayrımlar tartışılmaktadır. Burada bu türden bir ayrımla ilgilenmemekle birlikte birincil (örneğin öfke) duygular ile ikincil (örneğin utanç) duygular arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışan bir çalışma için şu makaleye bakılabilir: Theodore D. Kemper, "How Many Emotions Are There? Wedding the Social and the Autonomic Components", *American Journal of Sociology*, C. 93, S. 2, 1987, s. 263-289.

14 Yukarıda bahsettiğim makalesinde Kemper, suçluluğun korkunun fizyolojik koşullarının uyarılmasına verilen sosyalleşmiş bir tepki olduğunu ileri sürmektedir. Bu doğru olabilir, konumuz utanç olduğundan burada bunu tartışmayacağız ancak korkunun öfke ve hınca da neden olabileceğini söylemek hiç de yanlış olmayacaktır.

-II-

Bir patron bizi küçümserdi. Tam bir domuzdu.
 ‘Sizi sadece lise mezunu olduğunuz için işe aldım,
 böyle bir işte çalışmak için beyin cerrahı olmak
 gerekmiyor’ derdi. Sahip olduğum tek şey lise
 diplomam olduğu için utanmıştım.

Kadın, 30 yaşında, sekreter¹⁵

Utanç duygusunun nesnesi, yukarıda korku duygusunda vurguladığımızın tam tersine, olacak olanla değil olmuş ya da halihazırda devam eden durumlarla ilgilidir genellikle. Yani korku, başınıza geleceğini varsaydığınız, olma ihtimali olan, utanç ise başınıza gelen bir şey/olay/olgu ile ilgilidir. Örneğin başarısız değilsinizdir ama başarısız olacak olmaktan korkabilirsiniz, ama eğer başarısız olduysanız bir utanç duygusu geliştirmeniz olası olabilir. Ancak belki de bundan daha önemli olan şey, utancın diğer duygulara nazaran ifade edilmesinin çok daha zor olmasıdır. Üstelik utanç sınıfsal konumdan kaynaklanıyorsa bunun ifadesi diğer nedenlerden kaynaklanan utanca nazaran daha zor bir hal alabilir, zira bu durumda kişi içinde bulunduğu konumu kendi kişisel sorumluluğu olarak görmektedir. Sayer bu durumu şöyle vurgular:

Özellikle belirli eylemlerden ziyade eksiklikten kaynaklandığı durumlarda utanç, farkındalık eşiğinin altında var olan, ‘temasa geçilmesi’ zor olan, ancak yine de kişinin hayatını mahvedebilen, büyük ölçüde ifade edilmemiş bir duygu olabilir.¹⁶

Burada “eksiklikten kaynaklandığı durumlarda” ifadesi oldukça önemlidir. Sonuçta utanç, kişinin egemen görüşü kabul ettiği ve “kendini küçümseyen bir ötekinin gözünden gördüğü”¹⁷ yoğun bir duygudur.¹⁸ Nitekim, diyelim doğuştan, yani kendi hatası olmaksızın hor görülen bir beden biçimine sahip bir insan ya da çocuklarına oyuncak, evine düzenli olarak et alamayan bir işçi

15 Thomas J. Gorman, *Growing up Working Class*, Palgrave Macmillan: New York, 2017.

16 Andrew Sayer, “Class, Moral Worth and Recognition”, *Sociology*, C. 39, S. 5, 2005b, 947-963, s. 954.

17 Maria Gomez Garrido, “Hidden Injuries: Class Resentment in Western Democracies”, *On Resentment*, (ed. Bernardino Fantini, Dolores Martin Moruno, Javier Moscoso), Cambridge Scholars Publishing: Newcastle, 2013, 277-294, s. 290.

18 Thomas Scheff burada bu ihtimali düşünme olasılığını da utancın ortaya çıkmasının nedeni olarak görür. Yani olma ihtimali olan bir şey/olay/olgu olarak: “Utanç, başkalarının gözünden kendini az da olsa olumsuz görmekten, hatta sadece böyle bir eylemi öngörmekten kaynaklanan geniş bir duygu ve his ailesinin sınıfsal adıdır.” Thomas Scheff, *Working Class Emotions and Relationships: Secondary Analysis of Classic Texts by Sennett and Cobb, and Willis*, 2001, <http://scheff.faculty.soc.ucsb.edu/main.php?id=22.html> (Erişim tarihi: 3 Mart 2021).

utanılacak bir şey yapmamıştır, çünkü bunlar kendisinin “suçu” değildir, yine de utanç hissedebilir. Sınıfsal aşağılama durumu tam da böyledir, zira insanlar bu tür durumlarda kendilerini başkalarıyla kıyaslar ve bulundukları konuma ilişkin “suçu” üzerlerine alırlar. Gerçekten de işçi sınıfı üzerine yapılan bazı çalışmalar, “alttaki” insanın kendisini diğer insanlara göre tanımladığını, onlarla kendisini karşılaştırdığını, üstelik bu altta olma durumundan dolayı kendisini suçladığını göstermektedir. Sonuçta bireylerin toplumsal konumlarına duygusal deneyimler eşlik eder. Ancak burada ortaya çıkan utanç, işçi olmaktan değil fakat kendisini hayatta başarısız hissetmekten kaynaklanır. Sennett ve Cobb, kendi çalışmalarında bu duruma ilişkin verilerini şöyle aktarır.

Kapıcı temizlik yapmaktan memnun değildir, ancak bu işi yapmaktan utanmaz; utanç başka bir yerde yatmaktadır. O, “eğer daha iyi biri olsaydım, başarılı olsaydım mesela, o zaman insanlar beni itip kakamazdı...” diye düşünür. Bu, okuryazar olmayan bir çöpçünün söylediklerine çok benzer biçimde bir tür kendini suçlamadır: “Bak, bulunduğum yere saplanıp kalmak kimsenin suçu değil, benim suçum, bunu biliyorum... diyorum ki... böyle aptal bir bok olmasaydım... o da değil de... kendimi adayıp sıkı çalışsaydım, bunun beni farklı yapacağını biliyorum, bunu bana birisinin yaptığını söyleyemem.”¹⁹

Ben kendi çalışmamda²⁰ görüştüğüm Türkiyeli işçilerde doğrudan bir utanç ifadesine rastlamadım, belki gerçekten de ifade edilmesi oldukça zor olduğundan. Ancak görüştüğüm işçilerde kendisini başkalarıyla kıyaslama ve başarısızlığı üzerine alma anlamına gelecek ifadeler çok fazlaydı. Turizm sektöründe çalışan 40 yaşındaki Sami “hayattaki başarısızlığının” sorumluluğunu tamamen kendisine yüklüyordu:

Kendimi yaptığım işimde başarılı görüyorum, evet. İnsanı hayatta başarılı yapan şey azim, istek. Bir de geçmişte yaşadığı deneyimlerdir. Kendimi hayatta çok başarılı görmüyorum. Başarılı olsaydım daha farklı olurdu her şey. Şöyle hissediyorum, biraz başarılı olabilseydim belki şu an kendime ait bir işletmem olurdu, belki daha farklı bir yerde olurum. İşletmem olmasa bile belki bir yerde yönetimde de olabilirdim. Ama başarılı olamadım şimdiye kadar. Biraz savruk bir insanım, alkol alırım, sigara içiyorum. Yani savruğum. Çok böyle bir yerde tutunup duramadım, iş konusundan bahsediyorum. Bir işyerinde devam ede-

19 Richard Sennett ve Jonathan Cobb, *age*, 2017, s. 103.

20 Mustafa Kemal Coşkun, *Sınıfın Duyguları*, Dipnot Yayınları: Ankara, 2023, (Yayın aşamasında).

bilseydim belki daha güzel yerlerde olabilirdim. Genel olarak ben kendimi suçluyorum. Ben çok iyi işyerlerinde çalıştım, çok iyi paralar da aldım ama tutmadım. Eğer o paraları tutmuş olsaydım belki benim de küçük bir işletmem olurdu yani.

Ya da orta üst sınıflarla karşılaşmalar da doğrudan utanç duygusu olarak ifade edilmese de bu duygunun varlığını gösteriyor gibidir. Bir markette çalışan lise mezunu 32 yaşındaki Mehmet'in ifadeleri bu noktada önemli bir gösterge olabilir.

Çoğu zaman bizi aşağılıyorlar, zengin sınıflar. Mesela onların giyim kuşamlarıyla bizimkiler çok farklı. Adamın altındaki ayakkabı... benim iki aylık ev kiramı adam ayaklarının altında gezdiriyor. Ben onun için bir ay çalışıyorum. Mesela arkadaş olurken de böyle. Dışarıdan bakıyorlar, şöyle giyimi kuşamı iyiye tamam benim arkadaşım olur diyorlar. Duygusuna, düşüncesine hiçbir şeye bakmıyorlar. Doğru mu, dürüst mü, hırsız mı, şey mi şu mu bu mu hiç bakmıyorlar. Zenginin hırsız zengin arkadaş olsun benim arkadaşım der. Zengin zengini kollar, fakir fakiri kollar.

Sayer, 'üstlerle', karşılaşmalara ilişkin şöyle bir örnek verir: Yaşlı İngiliz alt orta sınıf ve işçi sınıfı kadınları için doktora gitmek büyük bir sosyal sınavdır ve hastalıklarıyla ilgili endişelerinden daha ağır basabilecek endişelere neden olur. Sadece ahlaki açıdan değil, sosyal konum açısından da saygın olduklarını kanıtlamak, olumsuz estetik ve ahlaki değerlendirmelerden kaçınmak görünüşe, duruşa ve konuşmaya özellikle dikkat etmeyi gerektirir.²¹ Bütün bu karşılaşmalar 'alttaki' insanda doğrudan ifade edilmese bile bir utanç duygusu oluşturabilir. Sayer'in verdiği örneğe benzer bir örneği gördüğüm işçilerden 41 yaşındaki, Kocaeli'de otomotiv sektöründe çalışan Erkut vermişti.

Ya şimdi, karşıdaki adama bakıyorsun. En basit örneği bir hastaneye gidiyorsun, karşıda bir hoca var, seni muayene edecek. Onun yerinde sen de olabilirdin. Ona gittiğin zaman konuşman filan her şeyin değişiyor. Bunlar eziktir yani, bir öğretmen karşıda, bir avukatın karşıda ister istemez cümlelerine, her şeye dikkat etmek zorundasın. Onlar tabi bildiği tavırdan davranıyor sana, istediği gibi davranabiliyor. Ama sen daha dikkatli davranmak zorundasın. Çekiniyor insan...

Yukarıdaki alıntının son cümlesindeki "çekiniyor insan" ifadesine dikkat etmek gerekir. Zira utanç eğer farkındalık eşliğinin altında ise ve bu nedenle de doğ-

21 Andrew Sayer, *The Moral Significance of Class*, Cambridge University Press: New York, 2005a, s. 178-179.

rudan ifade edilemiyorsa bu türden örtmeceler yoluyla ifade edilebilir. Yani utanmak yerine “bozulmak, sıkılmak, çekinmek, mahcup olmak” gibi ifadelerin kullanımına sıkça rastlanır.

Bu örneklerden yola çıkılarak düşünüldüğünde işçi sınıfının çektiği acılar sadece ekme parası kazanmak ve böylece ailelerini ayakta tutmanın getirdiği zorluklardan değil, aynı zamanda orta sınıfın kültürel ve kurumsal normlarını karşılayamadığında ortaya çıkan utanç ve damgalanmadan da kaynaklanmaktadır. Skeggs utancın güçlü bir duygu olduğunu belirtir ve sınıfla yakından ilişkili olduğunu ileri sürer.²² Sayer de benzer bir noktaya vurgu yapar: Eşitsizliklere karşı duyulan utanç, eğer insanlar eşitsizlikleri bireysel sorumlulukları olarak görüyorlarsa ve toplumda hegemonik normlar içselleştirilmemiş normlara göre daha baskınsa (örneğin çocukların mutlaka eğitim görmesi gerektiği düşüncesi-nin baskınlığı) muhtemelen daha güçlü olacaktır.²³ Örneğin, işçi sınıfı ebeveynleri çocukları için ne kadar hırslı olurlarsa ve eğitimle ilgili baskın değerleri ne kadar kabul ederlerse, okul sistemi çocuklarını reddettiği zaman bu ebeveynler utanca karşı o kadar savunmasız hale gelirler. Macleod “Amerikan Rüyası”na inanan işçilerin utanca karşı savunmasız olduğunu, çünkü eğer başarısızlarsa bunun olsa olsa sadece kendi suçları olabileceğini düşündüklerini göstermiştir. Bu “rüya”ya inanmayan işçilerde ise başarısız olmaktan kaynaklanan utanç duygusu çok daha düşüktür.²⁴ Her ne kadar insanların bireysel suçu olmayıp yapısal olarak üretilse de başarısızlıklar ya da ‘altta’ olmak bireysel olarak değerlendirilir. Bu nedenle toplumun temel olarak meritokratik olduğuna inananlar utanca karşı en savunmasız olanlardır.²⁵ Çünkü meritokrasi miti ekonomik hareketlilik ve başarıdan bireyleri sorumlu tutar ve toplumsal cinsiyet normları erkeklerden ailenin geçimini sağlamalarını beklediği için yoksul ve işçi sınıfından erkekler genellikle bu durumdan utanç duyar.²⁶ Hem ekonomik hem de hukuksal sistem de buna izin verir. Nitekim hiçbir yasa, kırılabilirlik alanına, güvencesiz çalışmaya, ücret koşullarının yetersizliklerine dokunmamalıdır. Sefalet ve bağımlılığa ‘düş-

22 Beverly Skeggs, *Formations of Class and Gender*, Sage Publications: Londra, 1997.

23 Andrew Sayer, *age*, 2005b, s. 955-956.

24 Jay MacLeod, *Ain't No Makin' It*, Westview Press: Boulder, 2009, s. 208.

25 Andrew Sayer, *age*, 2005b, s. 959. Bu noktada aklıma fazlasıyla liberal bir söylem olan şu liyakat meselesi geliyor. Zira liyakatin çoğunlukla eğitim aracılığıyla kazanıldığı varsayılır. Öncelikle işçi sınıfından gelen çocuklar zaten böyle bir eğitime ulaşma şansına sahip değildir. (Bkz. Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron, *age*, 2019; Paul Willis, *age*, 2016). Ama daha önemlisi, liyakat ister istemez bir üst-üst ilişkisi önerir. Zira kapıcılığı ya da ev hizmetçiliğini herkes yapabilir, bunları yapmak için bir eğitime, dolayısıyla liyakate gerek yoktur. Bu nedenle bu liyakat söyleminin bir utanca sebep olması kaçınılmazdır.

26 Richard Sennett ve Jonathan Cobb, *age*, 2017, s. 87.

mek' istemeyenler kendilerini kendi imkânlarıyla savunmalıdır. Halkın genel durumundaki talihsizlikler için kolektif bir sorumluluk yoktur.²⁷ Zira Margaret Thatcher "...toplum diye bir şey yoktur. Tek tek erkekler ve kadınlar ve aileler vardır... herkes önce kendi başının çaresine bakmalıdır"²⁸ derken aslında tam da bunu kastetmekteydi. Böylece sınıflı bir toplumda genel olarak insanların kendi yaşamlarını kontrol etme özgürlüğünün pek olanaklı olmadığı unutturulmuş olur. Owen Jones İngiltere'de Thatcher döneminde başlayan işçiliğin şeytanlaştırılmasının böyle bir sonucu olduğunu ileri sürer:

İşçi sınıfının şeytanlaştırılması büyük ölçüde Thatcher döneminde başlayan, Yeni İşçi Partisi ile devam eden ve koalisyon döneminde daha da ivme kazanan, kamu tutumlarını değiştirmeye yönelik uyumlu bir çabanın mirasıdır. Yoksulluk ve işsizlik artık toplumsal sorunlar olarak değil, daha çok bireysel ahlaki başarısızlıklarla ilgili olarak görülüyordu. Yeterince çabalayan herkes başarabilirdi, ya da efsane böyle devam ediyordu. Eğer insanlar yoksulsa, bunun nedeni tembel, savurgan ya da hedefsiz olmalarıydı... Şeytanlaştırma, bizimki gibi bölünmüş bir toplumda faydalı bir amaca hizmet eder, çünkü eşitsizliğin rasyonel olduğu fikrini teşvik eder: bu sadece farklı yetenek ve becerilerin bir ifadesidir. En alttakilerin aptal, tembel ya da ahlaki açıdan sorgulanabilir oldukları için orada oldukları varsayılır. Şeytanlaştırma, eşitsiz bir toplumun ideolojik belkemiğidir.²⁹

Bu tür değerlendirmelerin saçma olabilecek derecede ileri gidebileceğini gösteren bir örnek, evrimci psikiyatrist Bruce Charlton'la yapılan bir söyleşide karşımıza çıkar. Charlton'a göre "yoksul insanların ortalama IQ'su varlıklı insanlardan daha düşüktür... ve bu da işçi sınıfından insanların profesyonel sınıftan insanlara göre çok daha küçük bir yüzdesinin en seçici üniversitelerin normal giriş koşullarına ulaşabileceği anlamına gelmektedir."³⁰ Bir işçi toplumun kendisine böyle baktığını düşünüyorsa belki de buradaki duygu, Kuhn'un belirttiği gibi işçi sınıfı mensubu olmanın "hiçbir zaman doğru olanı yapamama"³¹ utancı yaratmasından kaynaklanmaktadır.

Ancak burada refah devleti dönemi ile neoliberal birikim rejimi arasında işçi sınıfının duyduğu utanç çerçevesinde bir ayrım yapılabilir gibi görünüyor.

27 Robert Castel, *Le Métamorphoses de la Question Sociale*, Fayard: Paris, 1995, s. 296.

28 Margaret Thatcher, *Downing Street Years*, Harper Collins: Londra, 1993, s. 626.

29 Owen Jones, *Chavs: The Demonization of Working Class*, Verso: Londra, 2011, s. xii-xiii.

30 <https://www.scotsman.com/news/uk-news/working-classes-are-less-intelligent-says-evolution-expert-2481264>

31 Akt. Beverly Skeggs, *age*, 1997, s. 6.

Öncelikle, neoliberalizmin işçi sınıfı üzerindeki sonuçları İngiltere’de ve Fransa’da benzer etkiler yaratmıştır. BritainThinks’in 2011 yılında Britanya işçileri üzerine yaptığı araştırmaya göre kendilerini işçi sınıfı olarak tanımlayanlar, kendi kimliklerini ifade etmek için olumlu çağdaş imgeler bulmakta zorlanmıştır. Odak grup katılımcıları, 1960’lı yılların işçi sınıfı Britanya’sının en parlak dönemi olduğunu öne sürmüştür. O dönemde işçi olmak *gurur verici* bir şeydir. Lakin neoliberal dönemde işçi sınıfı olmanın ne anlama geldiğini tanımlamaları istendiğinde, ortak tema “*sadece fakir olmak* anlamına gelme” eğiliminde olmuştur.³² Çünkü neoliberal politikaların işçiler için getirdiği şeyler, örneğin Fransız İşçi Hareketi’nin oluşturduğu işçi imgesiyle, bir ölçüye kadar sendikalı işçilerin cisimleştirdiği işçi imgesiyle, yani üreten, işçi emeğinin asaletiyle ve dayanışma ve ait olunan sınıfa sadakat erdemleriyle donanmış ‘değer’lerin yaratıcısı olan, kısacası ‘işçi sınıfı’ denilen ‘soyutlama’ namına ve onun uğruna mücadele etmeyi mümkün kılan her şeyle taban tabana zıttır.³³

Tam olarak ne olmuştu? Meselenin özüne inmek için, öncelikle işçi sınıfı dünyası nesnel olarak dönüşürken (örgütlülüğün azalması, endüstriyel yeniden örgütlenme, ücretlerin görece düşmesi, işgücünün yaşlanması, işsizliğin artması, güvencesiz çalışmanın yaygınlaşması vb.), kendisini uzun zamandır bir grup olarak oluşturmaya hizmet eden sözcülerden, kelimelerden, “işaretlerden” yavaş yavaş yoksun kaldığını söylemek gerekir.³⁴ Beaud ve Pialoux neoliberalizm ile değişen koşulların işçi sınıfında yarattığı utancı şu sözlerle anlatır:

Başta PCF (Fransız Komünist Partisi) olmak üzere “doğal” temsilcileri onları onurlu bir şekilde temsil etmekten vazgeçtikçe işçi sınıfı çevrelerini giderek daha fazla istila eden bu utancın doğası nedir? Bu bir bileşim: egemen olana karşı duyulan utanç (dil, kültür, bilgisayarlı dünyada geride bırakılmış olma hissi), kişinin kendi utancından duyduğu utanç, çocuklarına okulda düzgün bir şekilde yardım edemediği için onların önünde duyduğu utanç, köhne bir mahallede yaşamanın ve bu “fakir” adresi vermek zorunda kalmanın, insanları evine davet etmeye cesaret edememenin utancı. Ama aynı zamanda, çok gizli bir şekilde, kendinden daha zayıf insanlara saldıranın utancı: göçmenler, “kassolar”, sosyal yardım alan insanlar, vs.³⁵

32 Akt., Owen Jones, *age*, 2011, s. ix, (italikler benim).

33 Pierre Bourdieu vd., *Dünyanın Sefaleti*, (çev. L. Ünsaldı, A. Sümer, H. E. Mescioğlu, Ö. İlyas, L. Tutalar, B. Öztürk, Z. Baykal, Ö. Akkaya), Heretik Yayınları: Ankara, 2015, s. 433.

34 Stéphane Beaud, Michel Pialoux, “Pourquoi la gauche a-t-elle perdu les classes populaires?”, *Savoir/Agir*, C. 4, S. 34, 2015, 63-70, 64-65.

35 *Age*, s. 69.

Çok kısa bir dönemi içerse de (İkinci Dünya Savaşı'ndan 1970'li yılların ortalarına kadar) refah devleti dönemi ise gerek işçilerde gerekse yoksullarda farklı bir duygu uyandırmıştır. Bunu Asbjorn Wahl şöyle açıklamaktadır:

Tarihsel olarak refah devleti insanların genel yaşam ve çalışma koşullarında insanlık tarihinde eşi görülmemiş büyük bir ilerlemeyi temsil etmekteydi. Refah devletinin yirminci yüzyılda ortaya çıkmasıyla birlikte, insanların sağlığı, yaşam beklentisi ve sahip oldukları sosyal güvenlik, görece kısa bir zaman dilimi içinde muazzam bir gelişim gösterdi. Belki daha da önemlisi, insanların başlarını dik tutabilmelerini mümkün kıldı. Onur kırıcı sadakanın yerini giderek evrensel sosyal haklar alırken, insanlar kaza ve hastalık geçirdiklerinde ya da işsiz kaldıklarında artık ellerinde şapka bir köşede dilenmek zorunda değildiler. Bireysel risk –daha önceki hiçbir kuşağın sahip olmadığı düzeyde bir ekonomik ve sosyal güvenceyle birlikte– kolektif hale getirildi. Bu nedenle, refah devleti sıradan insanlardan çok kuvvetli destek görmüştür.³⁶

Dolayısıyla bu durum refah devleti döneminde giriştiği mücadele ile yarattığı örgütlü bir sınıf kültüründen kaynaklanan gururun, neoliberalizmle birlikte değersizleşmesi ve bu kültürün dağılmasıyla giderek utanç duygusuna dönüşmesinin örneği olarak düşünülebilir. Scheff bu durumu “övünç, sağlam bağın, utanç ise parçalanmış veya tehdit altındaki bağın sinyalidir”³⁷ biçiminde ifade eder. Tam da Marx'ın *18 Brumaire*'de vurguladığı gibi, önceden (örneğin refah devleti döneminde) söz içeriği aşıyordu, şimdi (neoliberal dönemde) içerik sözü aşıyor, yani, bir taraftan sosyalist bir devrim için koşullar çok daha fazla olgunlaşırken, işçi sınıfı daha fazla bireyselleştirilip yalnızlaştırılıyor, Jones'un deyimıyla şeytanlaştırılıyor ve şeytanlaştırılan işçi sınıfına kendi konumundan utanç duymak düşüyor.

Bu noktayı Türkiyeli işçiler açısından değerlendirirken birkaç hususu dikkate almakta fayda var. Öncelikle Türkiye'de Avrupa ve Amerika'da uygulandığı biçimiyle bir refah devleti politikasının tam olarak hiçbir biçimde uygulanmadığını vurgulamak gerekir. Nitekim refah devleti uygulamaları hegemonyanın genel olarak rızaya dayandırıldığı bir birikim rejimini ifade eder. Oysa Türkiye kapitalizminin sürekli olarak yaşadığı kaynak, pazar ve sermaye birikimi sorunu egemen sınıfların hegemonik bir sınıf olarak sistemi yeniden üretme potansiyelini zayıf-

36 Asbjorn Wahl, *Refah Devletinin Yükselişi ve Düşüşü*, (çev. H. Ünal, B. Öztürk), H₂O Yayıncılık: İstanbul, s. 21.

37 Thomas Scheff, *Microsociology: Discourse, Emotion, and Social Structure*, University of Chicago Press: Chicago, 1990, s. 15.

latmaktadır.³⁸ Bu nedenle burjuvazi, sorunlarına sistemin doğal işleyiş süreci içerisinde çözüm üretemediği noktalarda sınıflar arası “rıza”ya dayalı bir siyaset yerine bizzat askeri ve militarist, yani “zor”a dayalı siyasetlere başvurmaktadır. Korkut Boratav’a göre hegemonya krizinin ve zor yöntemlerinin kullanılmasının diğer bir nedeni, Türkiye’de devletin sınıf karakterinin bir türlü olgunlaşamamasında yatar. Türkiye burjuvazisi bir sınıf olarak kendi nesnel çıkarlarının devlet tarafından gözetilmesinin peşine düşmektense devleti çoğunlukla kendi kısmi ya da öznel çıkarlarını gerçekleştirmenin bir aracı olarak görmektedir ve bu da hegemonik bir sınıf olmasını engellemektedir.³⁹ Gerek sermaye birikimi sorunu gerekse sınıf mücadeleleri nedeniyle burjuvazi, rızaya dayalı bir hegemonya için çalışan emekçi sınıfın haklarının da şu ya da bu biçimde temsil edilmesinin gerekliliğini bir türlü benimseyememekte, işçi sınıfının mücadelesi geliştikçe bunu kendisine/kendisinin öznel çıkarlarına yönelik bir saldırı olarak algılamaktadır. Böylesi bir burjuvazinin ekonomik, toplumsal ve siyasal yaşamda sürekli olarak zor yollarını kullanmasından başka çaresi de kalmamaktadır.

Yine de refah devletine özgü uygulamaların Türkiye’de kısmen uygulanabildiği söylenebilir. Kamu İktisadi Teşebbüslerinin kurulması, sosyal güvenlik ve sigorta sisteminin geliştirilmiş olması, sosyal yardımlarda artış gibi uygulamalar bu politikalara örnek gösterilebilir. Bu çerçevede Türkiye’de özellikle kamuda çalışan işçiler açısından refah devleti uygulamalarının olumlu etkilerini gözlemlemek mümkündür. Başka bir çalışma için yaptığım görüşmelerde Zonguldak’ta çalışan bir maden işçisi refah devleti dönemi ile sonraki neoliberal dönem arasındaki farkı şöyle aktarmıştı:

Kilimli’de maden işçileri çalışıyor yer altında ya da yer üstünde, maden işçilerinin işi bittikten sonra gittikleri işçi lokalleri var. Sinemalar var. İşte bu kurumun ilkokulları var. Lojmanları var. Yani işçi lojmanda oturuyor, çocuğu lojmandan çıkıp çok yakındaki ilkokula gidiyor veya ortaokula gidiyor. İşçi eşiyile çoluk çocuğuyla lokale gidip eğlenebiliyor. Sinemaları var, sinemaya gidebiliyor. Böyle bir sosyal yapı kurulmuş. Tiyatroya gidiyor, çok güzel kaliteli filmler geliyor. Aynı zamanda sosyal kurumları var, evine su taşıyor, içme suyunu getiriyor. Kömürünü, odununu getiriyor. Lojmanda oturup da evinde herhangi bir arızası, yapılacak bir iş olduğu zaman kurum yapıyor. Yani işçi tamamen işinde, onun için işinden

38 Tülin Öngen, “Türkiye’de Siyasal Kriz ve Krize Müdahale Stratejileri: ‘Düşük Yoğunluklu Çatışma’dan ‘Düşük Yoğunluklu Uzlaşma’ Rejimine”, *Sürekli Kriz Politikaları*, (ed. N. Balkan-S. Savran), Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s. 80.

39 Korkut Boratav, *1980’li Yıllarda Türkiye’de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm*, İmge Yayınları: Ankara, 2005, s. 90.

ayrılmak zorunda değil. Bütün sosyal haklar, kazanılmış haklar işliyor. Herkes bu sitenin içinde yaşıyor. Sendika her an kurum olarak sürekli işçilerle beraber buralarda. Şimdi ister istemez insanlar böyle bir yapı içinde işyerinin dışındaki zamanlarını birbirleriyle dayanışarak, birbirleriyle sorunları konuşarak geçiriyor. O zaman bilinç seviyesi ister istemez yükseliyor. Bu yapı 80 sonrası siyasi iktidar ve sosyal devlet anlayışından vazgeçen siyasi iktidarlara, ilk önce bu yapıyı yıkmaya başladılar ve yıktılar da yani. Şu anda o site yaşamı yok Zonguldak'ta, bitirildi. Bu yok olmayla beraber bilinç seviyesi de düştü. Devlet politikası, işte liberalizm dedikleri olay en çok Zonguldak'ı vurdu. Hepimiz de sessiz kaldık, gücümüz yetmedi daha doğrusu.⁴⁰

Benzer uygulamaları Alpullu Şeker, Nazilli Basma, Antalya Dokuma, Malatya Bez fabrikalarında da görmek mümkündür.⁴¹ Ayrıca bütün bu fabrikalarda çalışan işçiler örgütlüdür ve görece daha yüksek ücretlerle çalışmaktadırlar. Ancak bütün bu fabrikalar 1980 sonrası uygulamalarla Zonguldak maden işçilerine benzer bir sonuçla karşılaşmıştır. Dolayısıyla benzeri uygulamaların yapıldığı fabrikalarda işçilerinin bütün bir yaşam biçimi bitirilmiş ve dönüşüme uğramıştır. Bu yeni durum işçiler açısından hem dayanışmayı hem de sınıf bilincinin gelişmesini ve ortak bir sınıf kültürünün ortaya çıkmasını engelleyen bir etkiye sahip olsa gerektir. Zira 1980 öncesi uygulamalar işçilerde aidiyete dayalı bir sınıf duygusu geliştirmişken daha sonraki uygulamalar farklılaşmaya dayalı bir sınıf duygusunu ortaya çıkarır ki, bu durum sınıf gururunu azaltıcı bir etkiye sahip olmuştur.⁴² Bu örneklerden yola çıkarak en azından refah devleti döneminde bu uygulamalardan yararlanan işçilerin, tıpkı yukarıda örneklerini verdiğimiz ülkelerde olduğu gibi utanç duygusunu çok daha az hissedeceklerini söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu anlamda düşünüldüğünde işçilerin sahip olduğu bu utanç duygusunun sınıf mücadelesinin ve sınıf ilişkilerinin düzeyine göre değiştiğini gözlemlemek önemlidir.⁴³ Yani, işçi sınıfına ait olma duygusunun arttığı, sınıf mücadelesi

40 Mustafa Kemal Coşkun, *Sınıf, Kültür ve Bilinç*, Dipnot Yayınları: Ankara, 2013, s. 167-168.

41 Bkz. <https://100sene100nesne.com/fabrika/>

42 Benzer bir örnek için, bkz. Sayer, *age*, 2005a, s. 181.

43 Buna karşılık Thomas Scheff, utancı bir kriz anında ortaya çıkan bir duygudan ziyade, işçi sınıfı insanların orta sınıfın normatif standartlarını karşılayamadıklarında gündelik hayatta deneyimledikleri rutin bir duygu olarak görür (bkz. Thomas Scheff, *age*, 2001). Scheff burada utancı daha çok bireysel düzeyde ele alıyor gibi görünüyor. Ancak ben bu yazıda, yukarıda da vurguladığım gibi, işçi sınıfına ait olmaktan kaynaklanan utancı bireysel değil fakat kolektif bir biçime dönüşmüş haliyle değerlendiriyorum ve bu nedenle koşullara bağlı olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla utanç, işçi sınıfının rutin bir duygusu olmaktan çıkabilir.

ile yaratılan bir sınıf kültürünün işçiler arasında yaygınlaştığı dönemlerde insanların konumlarından dolayı kendilerini suçlama duygularının azaldığını, bu nedenle de utanç duygusunun daha az ortaya çıkacağını söylemek yanlış olmaz. Tam tersine, neoliberal birikim rejiminde olduğu gibi işçi sınıfının bireyselleştirilip yalnızlaştırıldığı dönemlerde konumundan dolayı kendini suçlama düzeyi artmakta, bu da utanç duygusunu ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle her ne kadar Sennett 19. yüzyıl sanayi toplumunun mirasının bağımlı olmaktan kaynaklanan utanç duygusu olduğunu belirtse de⁴⁴ işçiler arasında utanç duygusu kapitalist sistemin birikim rejimi biçimlerine, işçi sınıfı mücadelesinin etkisine ve işçilerin örgütlü olma düzeyine göre değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin Lamont, Fransız işçi sınıfından erkeklerin utanç duyma olasılığını ABD’li erkek işçilere göre daha düşük bulmuştur, zira Fransız işçiler daha yapısal ve siyasallaşmış bir sınıf anlayışına sahiptirler.⁴⁵ Dolayısıyla, örneğin sınıf bilincinin yükselişi, sendikal örgütlenmede artış ve bu örgütler aracılığıyla elde edilen birtakım sosyal ve siyasal haklar, işçi sınıfında kendisini başkasıyla kıyaslamadan kaynaklanan utancın azaldığını göstermektedir. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra 1970’li yılların ortalarına kadar özellikle gelişmiş ülkelerdeki refah devleti uygulamaları, kapitalist sistemde bu tür uygulamalar bir parantez bile olsa, tam da bu utancın azaldığı bir dönem olarak düşünülebilir.

Son olarak utanç ve gurur açısından kadın ve erkek işçiler arasında ortaya çıkan birtakım farklılıklardan bahsetmek gerekiyor. Sadece kadın işçilerle yapılan çalışmaların oldukça sınırlı olduğunu belirttikten sonra, gerek Türkiye’de gerekse başka ülkelerde yapılan çalışmaların, kadın işçilerin ya da kocası işçi olan ev kadınlarının da kendilerini başkalarıyla, özellikle de orta sınıftan insanlarla sürekli karşılaştırdıklarının ve kendilerinin onların gözünden nasıl göründüklerine çok önem verdiklerinin gözlemlendiğini vurgulayalım.⁴⁶ Bu durumun kadınlarda tıpkı kendisini diğer insanlarla karşılaştıran erkek işçilerde olduğu gibi belirli bir utanç duygusunu ortaya çıkarması muhtemeldir. Ancak daha da önemlisi, özellikle de Skeggs’in İngiltere’de kadın işçilerle yaptığı çalışma, işçi sınıfından gurur duymanın kadın işçilerden ziyade erkek işçilerde daha yaygın olduğunu göstermiştir. Bu noktada Skeggs’e göre cinsiyet farklılıkları devreye girmekte ve baskın cinsiyete ait olmak erkeklere daha fazla özgüven sağlamaktadır.

44 Richard Sennett, *Otorite*, çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2011, s. 56.

45 Michèle Lamont, *The Dignity of Working Men*, Russell Sage Foundation: New York, 2000.

46 Bkz. Aksu Bora, *Kadınların Sınıfı*, İletişim Yayınları: İstanbul, 2010; Beverly Skeggs, *age*, 1997.

-III-

Proletarya sınıfı yabancılaşmada kendini yok olmuş hisseder; onda kendi âcizliğini ve insanlık dışı bir varoluşun gerçekliğini görür. Hegel'in bir ifadesini kullanırsak, bu aşağılanmışlık içinde, bu aşağılanmaya karşı *öfke* duyar; insan *doğası* ile bu doğanın açık, kararlı ve kapsamlı bir olumsuzlaması olan yaşam koşulu arasındaki çelişki tarafından zorunlu olarak sürüklendiği bir öfke.

Marx-Engels, *Kutsal Aile*⁴⁷

Claude Chabrol'un yönetmenliğini yaptığı 1995 yapımı *La Cérémonie* isimli filminin kahramanı Sophie, orta-üst sınıfa mensup Lelièvre ailesinin evinde hizmetçi olarak çalışmaya başlar. Sadece yaptığı işe odaklanarak bir nevi otomatik davranışlarıyla ve soğuk duruşuyla Sophie, hem kendi emeğine hem de diğer insanlara yabancılaşmış sıradan bir işçi tipi çizer. Film aynı zamanda sınıf kültürüne yönelik kimi alışkanlık ya da davranış kodlarını da resmetmektedir. Sophie kendi odasında televizyonda popüler kültür olarak değerlendirilebilecek programlar izlerken dört kişilik Lelièvre ailesi opera izlemektedir. Bourdieu'den yola çıkarak söylersek işçiler futbol oynayıp bira içerken burjuvaların golf oynayıp viski içmesi türünden sınıf farklılıklarından kaynaklanan alışkanlıklarda olduğuna benzer bir resim çizer yönetmen.

Ancak filmin bu yazının amacı açısından önemi başka bir noktada yatmaktadır. Sophie okuma yazma bilmemektedir. Eve ilk geldiği zaman evin kitaplığının bulunduğu odaya girmez mesela. Okuma yazma bilmemesi nedeniyle ev sahibinin yazılı olarak kendisine verdiği alışveriş siparişini okuyamaz, bu nedenle bir yolunu bulup sipariş listesini başkalarına yaptırmaya çalışır. Daha da önemlisi Sophie, bundan kimsenin haberdar olmasını istememektedir çünkü bu durum kendisi için 'utanç' vericidir. Bu nedenle Sophie filmin sonunda Lelièvre ailesinin dört ferdini de bir tüfekte öldürürken bir el de evdeki kitaplığa ateş edecektir. Çünkü okuma yazma bilmemekten kaynaklanan utanç, sadece ezilmişlik ya da aşağılanmışlık duygusunu değil, aynı zamanda bir sınıf kinini/öfkesini ortaya çıkarmıştır. Nitekim insanlar doğuştan gelen sınıfın keyfiliğini ve adaletsizliğini ve bireylerin yaşamlarını etkileme biçimlerini fark ettikleri ölçüde –ki fark etme-

47 Karl Marx, Friedrich Engels, *The Holy Family*, çev. R. Dixon, Foreign Languages Publishing House, Moskova, 1956, a. 51.

meleri zordur– bu durum suçluluk, utanç, kızgınlık ve savunmaya geçmeye neden olabilir ve bu duyguların dengesi ve bunlarla başa çıkma yolları sınıf konumuna göre değişebilir.⁴⁸ Öfke ya da hınç bu başa çıkma yollarından birisidir.

Dolayısıyla ister rutin bir duygu olarak isterse koşullara bağlı olarak ortaya çıksın, utanç duygusu bir öfke/hınç ortaya çıkarabilir. Scheff bu durumu “utanç/öfke sarmalı” olarak değerlendirir. Daha doğrusu ona göre utancın itiraf edilmesi zordur, insanlar utançlarını gizlerler çünkü utancın itiraf edilmesi sıkıntıya neden olur. Gizlenen utanç ise öfkeye yol açar. Öfkeli tepkiler ise toplumsal bağları zayıflatır ve daha fazla utanca sebep olur ve bu döngü böylece devam eder.⁴⁹ Diğer taraftan yukarıdaki filmde Sophie’nin öfkesi bu türden bir döngüye değil, aslında devrimci bir kırılma anına işaret etmektedir. Aslında utancı öfkeye dönüştüren şey, onun bireyin kendisi tarafından doğrudan doğruya tanınmaması, yani baskılanması ve ifade edilememiş olmasıdır. Nitekim Norbert Elias, modern toplumlarda utancın arttığını, ancak gizlendiğini ileri sürer. Örneğin geleneksel toplumlarda sahip olunan şeylerin sergilenmesi utanç vericiyken, modern toplumlarda sahip olamama ya da sergileyememe bir utanç vesilesi olmaya başlar. Günümüzde televizyonlarda ya da gazetelerde bu varlıkların sergilenmesine tanık olmamız boş yere değildir. Böylece başkalarının üstünlüğü karşısındaki savunmasızlık utanma hissini ortaya çıkarır.⁵⁰ Utancın gizlenmesinin ya da baskılanmasının nedeni ise onun baskıyı, hiyerarşileri ve yabancılaşmayı kuran bir duygu olmasındandır. Utandığının/utandırıldığının farkında olmayan ya da bunu bastıran insan ise bunu herhangi bir şeye (bir kişiye, bir gruba, topluma, sisteme vb.) karşı biriktirilmiş bir öfkeye dönüştürür. Ancak Tıpkı Scheff’in yaptığı gibi öfke, genellikle yıkıcı ve toplumsal ilişkileri bozucu bir duygu olarak değerlendirilir. Örneğin Nussbaum, “Transitional Anger” adlı makalesinde “sıradan öfkenin” normatif olarak irrasyonel, siyasi olarak gereksiz ve kaçınılmaz olarak yıkıcı olduğunu savunur.⁵¹ Buna göre öfke, geçmiş günlerin ilkel bir kalıntısı, gerçek adalet arayışının ve yükümlülüklerin yerine getirilmesinin önünde bir engel olarak tasvir edilmektedir. Bu tür bir açıklama bana yanlış ya da en azından bazı noktaları göz ardı ediyormuş gibi geliyor.

Öncelikle öfke, belirli politikalara, kurumlara ve davranışlara son vermek için kullanılabilir. Suçluyla yüzleşmenin, direnmenin veya ona karşı koymanın aslında haksız yaralanmaların iyileştirilmesine yönelik bazı işler yaptığı iddia

48 Andrew Sayer, *age*, 2005a, s. 201-202.

49 Thomas Scheff, *age*, 2001.

50 Norbert Elias, *Uygurluk Süreci-II*, çev. E. Özbek, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 377.

51 Martha C. Nussbaum, “Transitional Anger”, *Journal of the American Philosophical Association*, C1. S. 1, 2005, 41-56, s. 54-56.

edilebilir.⁵² Kölelerin sahiplerine, serflerin lortlarına, işçilerin patronlarına öfke duyması çok normaldir ve belki de toplumsal değişimin temellerinden biri üstlere karşı duyulan bu öfke olabilir. Nitekim Léonard Harris bu noktada öfkenin önemini şöyle açıklar:

...öfke de faydacı olabilir ve hatta içsel bir değere sahip olabilir. Yani, en azından bazı bireyler için öfke, antipati, sitem ve kınama, sezgisel olarak ve özellikle imrenilecek şeyler olmasa bile değerli ahlaki işlevlere sahip olabilir. Örneğin, köleler, kendini suçlayanlar ve ırk, kast ya da cinsiyet temelli baskılar nedeniyle aşağılık duygusundan mustarip olan insanlar, kendilerine zulmedenleri her gün affetmek zorunda kalırlar. Belki de efendilerine ve işkencecilerine karşı öfke duymak, sürekli olarak kendi kendine acı çektirmeye, kendinden nefret etmeye ve güçsüzlük hissine tercih edilebilir.⁵³

Adam Smith adaleti çiğnemenin öfke uyandıracağını belirtir. Bu nedenle öfke, adaletin koruyucusu, masumiyetin güvencesidir diyordu. Ona göre öfke, edilecek olan kötülüğe karşı koymamızı ve edilen kötülüğün öcünü almamızı sağlar. İnsanlar haksız yere zarar görmüş olan birinin intikamının alınması için uygulanacak olan şiddeti uygun bulurlar. Bu nedenle kötülük edecek birinin etrafındakilere zarar vermesini engellemek amacıyla uygulanacak olan şiddeti yerinde bulup bu tür şiddeti de onaylarlar.⁵⁴

İkincisi, tıpkı utanma gibi öfkenin de nesnesi, yani kaynağı, olacak olanla ilgili değil fakat daha çok olmuş olan ile ilgilidir. Bu nedenle Marshall, eşitsizlik ve aşağılanmaya karşı kızgınlığın (resentment)⁵⁵ karşılaştırma,⁵⁶ hayal kırıklığı ve baskı adını verdiği üç süreçten kaynaklandığını ileri sürer.⁵⁷ Karşılaştırma,

52 Lee A. McBride, "Anger and Approbation", *The Moral Psychology of Anger*, (ed. Myisha Cherry, Owen Flanagan), Rowman and Littlefield: New York, 2018, 1-14, s. 9.

53 Léonard Harris, "Tolérance, Réconciliation et Groupes", *Guerre et Réconciliation*, UNESCO: Paris, 2005, 59-84, s. 80.

54 Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. Derman Kızılay, Pinhan Yayıncılık: İstanbul, 2020, s. 118-119.

55 Scheler, Fransızca "ressentiment" kavramının Almanca en iyi Groll (hınç, kin) kavramıyla karşılanabileceğini belirtir (Bkz. Max Scheler, *Ressentiment*, Marquette University Press: Milwaukee, 1994, s. 25.) İngilizcede ise "resentment" daha çok kızgınlık, öfke, dargınlık anlamlarında kullanılır. Bu makalede konumuz gereği şimdilik bu ayrımla ilgilenmemekle birlikte İngilizce metinlerde kullanılan "resentment" kavramını kızgınlık ya da öfke ve Fransızcadan alındığı biçimiyle kullanılan "ressentiment" kavramını hınç ile karşılamayı yeğledim.

56 Scheler de benzer biçimde hıncın (ressentiment) kökeninde kişinin kendisini başkalarıyla kıyaslamının yattığını belirtir (age, s. 37).

57 Thomas H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*, Anchor Books: New York, 1965, s. 184-185.

hem zenginlerin ‘ayaktakımı’ üzerindeki üstünlük duygusunu hem de yoksulların ‘aylak zenginler’ karşısındaki kızgınlık duygusunu besler. Hayal kırıklığı ise alttakilerin maruz kaldığı adaletsizliğin sorumluluğunu kesinlikle üst sınıfa yükleyerek karşılaştırmaya daha güçlü bir çatışma nedeni eklemektedir. Marshall’a göre bu, ayrıcalığın fırsat eşitsizliği yarattığı her yerde ortaya çıkar. Ancak Marshall’a göre daha önemli, çünkü daha ayırt edici olan, iki sınıfın iki farklı ekonomik sistemi ya da iki uyumsuz sosyal yaşam anlayışını temsil ettiği durumdur. Karşılaştırma temasları koparıırken ve hayal kırıklığı çarpışma yoluyla temas üretirken, baskı organik bir süreç olarak temas anlamına gelir. Serf ile lort ya da emek ile sermaye arasındaki ilişkiler bunun en bariz örnekleridir. Çatışma patlak verdiğinde, saldırı, gücü elinde bulunduran bir grup insana karşı yapılır. Bunlar ‘yönetici sınıf’ olarak adlandırılabilir.⁵⁸

Dikkat edilirse daha yukarıda utancın da insanların kendilerini başka insanlarla karşılaştırmasından, kendisini başkalarının gözünden değerlendirmesinden kaynaklandığını belirtmiştik. Aynı karşılaştırma, Marshall ile birlikte düşündüğümüzde, demek ki, aynı zamanda öfke/hınç da yaratabilmektedir. Bu anlamıyla öfke/hınç, yeni bir ânı yaratmanın *sonsuz* ve *eşsiz* tutkusu olarak⁵⁹ eyleme geçirici bir etkiye sahiptir.

Sonuç: Sol Memenin Altındaki Cevahir

Devrimler utançla yapılmaz. Benim cevabım ise utancın başlı başına bir devrim olduğu; Fransız Devrimi’nin 1813’te kendisini mağlup eden Alman vatanseverliğine karşı kazandığı zaferin ta kendisi olduğudur. Utanç, kendi içine dönmüş bir tür öfkedir. Ve eğer bütün bir ulus utanç duyarsa, tıpkı bir aslanın sıçramak için geri çekilmesi gibi olur.

Marx, *Arnold Ruge’a Mektup*⁶⁰

Yukarıda bahsettiğimiz çalışmaların gösterdiği gibi utanç ve öfke, kapitalist toplumlarda aşagılanmaya maruz kalan çalışan sınıflar tarafından sıklıkla

⁵⁸ Age, s. 187.

⁵⁹ Senem Kurtar, “Yeni Bir An’ı Yaratmanın *Sonsuz* ve *Eşsiz* Tutkusu Olarak Hınç”, *DoğuBatı*, S. 77, 2016, 25-42, s. 40.

⁶⁰ Karl Marx, *Early Writings*, çev. R. Livingstone, G. Benton, Penguin Books, New York, 1974, s. 199-200.

yaşanan iki deneyimdir. Ancak, iki deneyim olarak utanç ve öfke açıkça farklıdır. Utanç, bahsedildiği gibi kişinin egemen görüşü kabul ettiği ve “kendini küçümseyen bir ötekinin gözünden gördüğü” yoğun bir duygudur. Ancak öfkenin altında yatan etken daha çok adaletsizlik duygusudur. Diğer taraftan her ikisinin de kaynaklandığı yer karşılaştırma, insanların kendilerini diğer insanlarla kıyaslamasıdır. Bu nedenle utanç öfkeye dönüşebilir.

Bu, utancın da devrimci mobilizasyonda bir rol oynadığı anlamına gelir. Utanç, işçilerin çıkarlarının nerede yattığını anlamalarına neden olabilir, politik iklimi muhalif bir biçimde değerlendirmelerine yol açabilir ve buradan ortaya çıkan öfke onları harekete geçirebilir. Utanç, gizlendiği takdirde açıkça siyasi hareketliliğin ortaya çıkmasını engelleme işlevi görebileceği gibi, insanları harekete geçmeye de teşvik edebilir. Öfke ve hınç gibi güçlü duygusal ifadeler ortaya çıkmadığında direnişten bahsetmek de olası değildir.

Ancak bu noktada önemli bir sorun, öfkenin, Sophie’nin durumundan farklı olarak tek tek bireylere değil, uygun nesneye, yani duygulanımı üreten adaletsizliklere, kolektif olarak sınıf sistemine ve ekonomik sisteme yöneltilmesi gerekliliğidir. Yani bu öfkenin örgütlenmesi ve politik olarak etkili bir biçime dönüşmesi gerekir. Buradaki sorun bunun nasıl gerçekleştirileceğidir. Bu durum bana diyalektik bir ilişki gibi görünüyor: Utanç öfkeye, öfke harekete geçmeye, harekete geçme örgütlenmeye, örgütlenme öfkenin yoğunlaşmasına ve kolektif bir hedefe yönlendirilmesine yol açabilir. “Kararmasın yeter ki...”

Kaynakça

- Barbalet, J. M., “A Macro Sociology of Emotion: Class Resentment”, *Sociological Theory*, C. 10, S. 2, 1992, s. 150-163.
- Beaud, S. ve Pialoux M., “Pourquoi la gauche a-t-elle perdu les classes populaires?”, *Savoir/Agir*, C. 4, S. 34, 2015, s. 63-70.
- Bora, A., *Kadınların Sınıfı*, İletişim Yayınları: İstanbul, 2010.
- Bourdieu, P. vd., *Dünyanın Sefaleti*, (çev. L. Ünsaldı, A. Sümer, H. E. Mescioğlu, Ö. İlyas, L. Tutarlar, B. Öztürk, Z. Baykal, Ö. Akkaya), Heretik Yayınları: Ankara, 2015.
- Bourdieu, P. ve Passeron, J.C., *Yeniden Üretim*, (çev. A. Sümer, L. Ünsaldı, Ö. Akkaya), Heretik Yayınları: Ankara, 2019.
- Casteli R., *Le Métamorphoses de la Question Sociale*, Fayard: Paris, 1995.
- Coşkun, M. K., *Sınıf, Kültür ve Bilinç*, Dipnot Yayınları: Ankara, 2013.
- Coşkun, M. K., *Sınıfın Duyguları*, Dipnot Yayınları: Ankara, 2023, (Yayın aşamasında).
- Elias, N., *Uygurlık Süreci-II*, çev. E. Özbek, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- Fanon, F., *Yeryüzünün Lanetlileri*, (çev. Şen Süer), İletişim Yayınları: İstanbul, 2021.

- Garrido, M. G., "Hidden Injures: Class Resentment in Western Democracies", *On Resentment*, (ed. Bernardino Fantini, Dolores Martin Moruno, Javier Moscoso), Cambridge Scholars Publishing: Newcastle, 2013, s. 277-294.
- Gorman, T. J., *Growing up Working Class*, Palgrave Macmillan: New York, 2017.
- Harris, L., "Tolérance, Réconciliation et Groupes", *Guerre et Réconciliation*, UNESCO: Paris, 2005, s. 59-84.
- Jones, O., *Chavs: The Demonization of Working Class*, Verso: Londra, 2011.
- Kemper, T. D., "How Many Emotions Are There? Wedding the Social and the Autonomic Components", *American Journal of Sociology*, C. 93, S. 2, 1987, s. 263-289.
- Korkut B., *1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm*, İmge Yayınları: Ankara, 2005, s. 90.
- Kurtar, S., "Yeni Bir An'ı Yaratmanın Sonsuz ve Eşsiz Tutkusu Olarak Hınç", *DoğuBatı*, S. 77, 2016, s. 25-42.
- Lamont, M., *The Dignity of Working Men*, Russell Sage Foundation: New York, 2000.
- Losurdo, D., *Class Struggle: A Political and Philosophical History*, Palgrave Macmillan: New York, 2016.
- MacLeod, J., *Ain't No Makin' It*, Westview Press: Boulder, 2009.
- Mandel, E., "Yabancılaşmanın Sebepleri", *Marksist Yabancılaşma Kuramı*, (çev. Olcay Göçmen), Yücel Yayınları: İstanbul, 1975, s. 21-42.
- Marshall, T. H., *Class, Citizenship and Social Development*, Anchor Books: New York, 1965.
- McBride, L. A., "Anger and Approbation", *The Moral Psychology of Anger*, (ed. Myisha Cherry ve Owen Flanagan), Rowman and Littlefield: New York, 2018, s. 1-14.
- Moore, B., *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, Palgrave Macmillan Press: New York, 1978.
- Nussbaum, M. C., "Transitional Anger", *Journal of the American Philosophical Association*, C1. S. 1, 2005, s. 41-56.
- Öngen, T., "Türkiye'de Siyasal Kriz ve Krize Müdahale Stratejileri: 'Düşük Yoğunluklu Çatışma'dan 'Düşük Yoğunluklu Uzlaşma' Rejimine", *Sürekli Kriz Politikaları*, (ed. N. Balkan-S. Savran), Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s. 80.
- Sayer, A., "Class, Moral Worth and Recognition", *Sociology*, C. 39, S. 5, 2005b, s. 947-963.
- Sayer, A., *The Moral Significance of Class*, Cambridge University Press: New York, 2005a.
- Scheff, T., *Microsociology: Discourse, Emotion, and Social Structure*, University of Chicago Press: Chicago, 1990.
- Scheff, T., *Working Class Emotions and Relationships: Secondary Analysis of Classic Texts by Sennett and Cobb*, and Willis, 2001, <http://scheff.faculty.soc.ucsb.edu/main.php?id=22.html> (Erişim tarihi: 3 Mart 2021).
- Scheler, M., *Ressentiment*, Marquette University Press: Milwaukee, 1994.
- Schwalbe, M., vd., "Generic Processes in the Reproduction of Inequality: an Interactionist Analysis", *Social Forces*, C. 79, S. 2, 2000, s. 419-452.
- Sennett, R. ve Cobb, J., *Sınıfın Gizli Yaraları*, (çev. Mustafa Kemal Coşkun), Heretik Yayınları: Ankara, 2017.
- Sennett, R., *Otorite*, (çev. Kamil Durand), Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2011.
- Skeggs, B., *Formations of Class and Gender*, Sage Publications: Londra, 1997.
- Smith, A., *Ahlaki Duygular Kuramı*, (çev. Derman Kızılay), Pinhan Yayıncılık: İstanbul, 2020.
- Thatcher, M., *Downing Street Years*, Harper Collins: Londra, 1993.
- Umman, U. Ş., *Çalışma Acısı*, İletişim Yayınları: İstanbul, 2022.
- Weis, L., *Working Class without Work*, Routledge: New York, 1990.
- Willis, P., *İşçiliği Öğrenmek*, (çev. Dara Elhüseyni), Heretik Yayınları: Ankara, 2016.

Bir Sayfiye Ziyareti

SEÇKİN ERDİ

Oraya nasıl gittiğimizi hatırlamıyorum. Halbuki tüm bu hikâye oradaki bir günün belli anlarının nasıl da bellekten silinmediğiyle ilgili. Duyguların anı kayıtlarını nasıl etkilediği ruhbilimin konusu olduğu kadar ezelden beri edebiyat da bu anlatılarla dolu. Dolayısıyla şaşırmıyorum, siz de şaşırmıyorsunuz, ne kadar utanç verici bir başlangıç.

Oraya nasıl gittiğimizi hatırlamıyorum ama orayı hatırlıyorum – elbette tahrif olmuş halde. Kaç yaşındayım? Aynada gördüğümün kaydı olmalı elbette ama kendim nasılım? Her şeyden önce gürbüz; kısa, yeknesak, kara saçlı; gözlerim büyükçe, parlıyor, çekik değil mi?... Bu çocuk koşa koşa ‘ora’ anısının içine yerleşiveriyor bu suretle. Hadi biz de gidelim bu hâlâ perdenin arkasında saklanan ora’ya. Ora, Silivri-Selimpaşa’da bir yazlık site; sene 1986 mı ya da 87; ziyaret babamın dayısına.

Sahneyi kurmak için biraz arka plan bilgisi: Babamın dayısı aslında dayısı değil. Balkan halleri, göç vaki, üç kız kardeş kendilerini Bursa’da bulur, babamın annesi küçücükleri, en büyük abla anne rolünü üstlenir onu büyütür. Böylece tüm akrabalık ilişkileri bir kuşak yukarı atlar, babam kuzenine dayı der. İşte bu dayı önce Bursa’da teknik lise sonra da Ankara’da, doğru hatırlıyorsam teknik öğretmen okulunda okur –ha bu arada benim bütün ailem öğretmendir; fakir ailelerin çocukları için tek çıkış, çoğu yatılı olan ve doğrudan bir meslek edindikleri devlet okullarıdır galiba– ama ailenin geri kalanı gibi devlet işinde kalmaz, ki baht dönüşü de böylece gerçekleşir; yetenekli bir teknikerdir, özel sektöre geçer, Minneapolis Moline Türk traktör fabrikası yeni kurulmuştur, orada çalışmaya başlar; eğitim için birkaç kez yurtdışına yollanır; İngiltere’deki eğitimi sırasında aynı şirkette çalışan Avusturyalı bir kadınla tanışır, evlenir ve

Türkiye'ye yerleşirler. Sonrası başka bir şirkete transfer, aranan bir mühendis olma keyfi, iyi maaşlar ve emeklilik. Ve Türkiye'nin hür teşebbüs yıllarına hoş geldiniz. Şimdi Bakımay diye bir şirketi var; Bakırköy'de imalat yapıyor diye hatırlıyorum, belki bir kez gittik. Türkiye'nin metal yerine plastik malzemeden banyo sifonları üreten ilk şirketiymiş. Dayı zengin ve kesinlikle doğrudan hayatımızda değil. Sadece oralarda bir yerde; kardeşimin doğumunda eve yollanan bir meyveli yaşpasta (bu pasta ayrıca ailemizi kiviyle tanıştırmıştır; o incecik yeşil dilimin salatalık değil de ne olduğunun yanıtını ebeveynimin bilmiyor olması, kendilerine duyduğum sonsuz güveni sarsmış mıydı?), Ataköy'deki evlerine kapıdan bir merhabada dayının ısrarıyla yemeğe kalmamız (ikinci tabak yemeği istemem üzerine annemin gözlerinden alev çıkmıştı, misafirlikte istenmez, orada iyice bellemiştim), belki onun da İzmit'e bir yolu düşmesi (gıcır gıcır bir mercedes galiba kullandığı, balköpüğü rengi, içi açık-kahve, yeşil filmli camlar beliriyor şimdi gözümün önünde ama sanıyorum bunların tamamını ben bindiriyorum anının üzerine, hatta kuzenim çok emin arabanın bir reno 9 olduğundan) kadar az temasımız. Yine hatırladığım dayı çok uzun boylu değil ama cüsseli, maşallah bir de göbeği var; babamın ailesindeki erkekler (aslında sayıları sadece üç: ben doğmadan evvel vefat ettiği için hiç tanışmadığım, sadece büyük halamın evindeki büyütülüp renklendirilmiş bir vesikalıktan bildiğim babamın babası, dayı ve babam) gibi çekik gözlü ve dolgun yanaklı. Ve yine hatırladığım, daha doğrusu şimdi hatırlamaya çalıştığımda gözümün önünde beliren dayı, aslında Turgut Özal... Yüzleri birbirine karışıyor; gerçekten benziyor mu yoksa çocukluğumun “zenginse kesin Anaplı” bilgisi itibarıyla ona mı dönüşüyor bilmiyorum... Tıknaç, göbekli ve bizden uzakta biri. Avusturyalı yenge ise biraz Semra Özal.

İşte bu bulanık hatıranın ilk sahnesi mezkûr yazlık sitenin sahile en yakın villalarından birinin birkaç merdivenle çıkılan üst verandasının sol köşesindeki giriş kapısında geçiyor. Her hafta sonu babam beni İzmit'ten gününbirlik ulaşılabilen yerlere götürürdü, bu kez de oraya gitmişiz, elimizde bir poşet, hediye bir pişmaniye yüksek ihtimalle. Avusturyalı Yenge bize bakıyor, sinekliğin arkasından, aramızda bir mesafe. Hani hissedersiniz ya biri size tepeden bakarken (ki benim durumumda normal, çocuğum, kısıyım, görüş açısı öyle) veya basitçe uzak dururken öyle bir mesafe, belki de sadece aradaki sinekliğin yarattığı filtrelenmiş imaj. Yüzünün nasıl düştüğünü, anı parçasının zamanı içinde aşama aşama karardığını hatırlıyorum. “Böyle habersiz gelinmez ki diyor, dayı evde yok, şehirde, ben misafir beklemiyordum alamam sizi içeriye.”

Babamın mahcubiyetini hatırlıyorum, anının rengi kırmızı şimdi, “Aramıştım dayımı haftaiçi” diye geveliyor, “çocuğu getir yüzün demişti...” Babama bakıyorum, terliyor, âdemelması oynuyor bir yukarı bir aşağı. Yenge sessiz. İçten içe kocasına kızıyor büyük ihtimal. Onun akrabalarını sevmiyor, hayatında istemiyor, anlaşılır elbette, onlarla evlenmedi ki, o çekik gözlü, yakışıklı mühendisle evlendi. Onla kültürel olarak anlaşabilir, ortak dili konuşabilir, evlilik içinde öğrene ve öğrete bilir; ama bu yabancılar, bu nereden geldiklerini, kim olduklarını, referanslarını ve yargılarını bilmediği zorunlu akrabalar, onları hayatına sokmasına gerek var mı?... Ama ben bu muhtemel nedenlerle idrak edemiyorum başımıza geleni. İlk sınıfsal utancım o kapı önünde zihnime kazınıyor. Onlar zengin, villalı, arabalı, kalantor ya biz? Biz onlardan değiliz, eve alınmıyoruz, yüzümüze bakılmıyor, başka bir dünyaya aitiz; hayır, fakir değiliz, mahallede fakir çocuklar var, farkımızı biliyorum ama bu insanlarla farkımızı bilmiyorum, sadece aşağı hissediyorum; istenmeyen, utanılması, utanması gereken... “Alt katın anahtarı üzerinde” diyor yenge, “orayı kullanın.” Teşekkür ediyor babam giderek kısalırken boyu, poşeti uzatıyor bu sırada, hediye. “Masaya bırakın” diyor, şimdi verandadaki bambu bahçe takımını işaret ederken iyice bir *conquistador* heykeline dönmüş kadın. “Bir de yenge” diyor babam son takatıyla, “dayım getirmeyin, burda var demişti... Çocuğun mayosu yok.” Kapıdan çoktan iki adım geriye çekilmiş yenge bir an duruyor. Artık yüzünü hatırlamıyorum, “Bizim kızın eski mayoları var aşağıda, onları demiştir, birini alın...”

Hatıranın ilk sahnesini yazarken babamın niye arkasını dönüp gitmediğini, niye yengenin aşikâr memnuniyetsiz tavırları karşısında ezildiğini düşündüm. Hürmetten olabilirdi. Dayısını çok sever, çok sayardı. Okumasında büyük katkısı olmuştu babamın. Bir de bahsettim ya, ailemizde “erkek” birey sayısı kısıtlı, dayısı da onu el üstünde tutardı sanki (ta Ankara zamanlarından, 50’lerden kalma demir bir kumbara var evimizde, dayı yapmış çocuk babama elleriyle) soyadının yaşaması, soyun devamı, patriyarka... Ama bence benim içindi. Bana deniz sözü vermişti herhalde, yüzmemi istiyordu o hafta sonu, böylece hiç ses çıkarmadı, işittiğiyle yahut maruz kaldığıyla değil, hedefle ilgilendi.

Hedef, hatıranın ikinci sahnesi. Arada atlama var zira şimdi sahildeyim. Gri bir gökyüzü, çamur rengi bir deniz. Üzerimde lacivert beyaz çizgili bir bikini altı var. Plastik döküm bir Minnie Mouse kafası ilıştirmiş tasarımcı bir yanına. Sol avcumun içinde saklıyorum onu, elimi asla çekmiyorum haniyse apış aramdan (erkeklik vurgusu mu bu anıya yerleşmiş, örterek belli

etme mi, kastrasyondan sakınma mı?). Bir an önce denize girip saklanmak istiyorum üzerimde olduğuna vehmettiğim bakışlardan. Bir oğlan çocuğu, kız bikiniyle, tanımadığı bir sahilde, yabancı ve düşman gözlerin önünde. Hoş geldin ilk toplumsal cinsiyet rollü utancım. Suyun içindeyim ama hâlâ Minnie Mouse'u elimle kapatmayı bırakmıyorum, yüzüm ufka değil sahile bakıyor, arkamı dönmeye korkuyorum, oradakiler, hepsi gözüme bembeyaz görünen akranım çocuklar, kolej filmlerinden çıkmış yazlık ergenleri, semirmiş aileleri, alay edecekler benimle dönersem, gülecekler, parmakla gösterecekler. Çamur kabarıyor, gök biraz daha kararıyor, sahile sahile itiyor beni dalgalar, kaçtığım yere. Babam el sallıyor oradan, yüzünde tebessüm. Ben, çok mutsuzum...

Üçüncü sahneye yine atlamayla varıyoruz. Villanın alt katındayız. Üst veranda çıkıp merdivenlerin altından başlayıp bina boyunca uzanan kocaman bir penceresi var, perde çekili. Kapısı, o da camlı, diğer uçta. Ardiye, kayıkhanesi, misafir odası karışımı basık bir yer burası. Etrafta ıvır zıvır bir sürü şey yığılı, şimdi zihnimde çok azı beliriyor: kazma, kürek, tırmık, eski bir hortum, plastik kova, kürek, deniz yatağı türünden yazlık yer oyuncakları, eski bir bisiklet, kırık şezlonglar (belki de sağlamlar, o vakitler demirden, katlanan şezlonglar bir tuhaftı hatırlar mısınız), kapalı koliler, açık koliler, bir koltuk, camın önünde tek kişilik bir yatak, başucundan odanın içine doğru uzanan geniş bir çalışma tezgâhı, üzerinde el aletleri... Babam kafamı kuruyor yatağa oturmuş, oradan bulduğu bir havlu olmalı elindeki, kendi kıyafetlerim üzerimde şimdi. Çalışma tezgâhının altını işaret ediyor sonra, bir ahşap kasa dolusu gazoz!!! “İçer misin gazoz?” İçerim elbette. Bir tanesini açıp bana veriyor. Kapıdaki hezimet, sahildeki hicabı unutmuşum, çok mutluyum. Bir kasa gazoz!!! Hem de bizim!!! (Tabii bizim değil ama, o an çok etkilenmiş haldeyim, evinde kilere konmuş bir kasa gazozu olan bir akrabam var, bu bir ilk). Şişeyi heyecanla kafama diker dikmez önce dudaklarımı sonra dilimi yakıyor tadı. “Baba bu gazoz acı!!!” Babam hemen şişeyi kapıyor ve bir yudum da o alıyor. Yüzündeki merakı görüyorum. Sonra dikkat kesiliyor sarı etiketli şişenin üzerinde yazanlara. Gülümsüyor. “Eee tonikmiş bu” diyor, “bugün de bir şey öğrendik.” Kapağı geri takıyor şişeye, penseyle sıkıştırıyor, şimdi hiç açılmamış gibi. Kasanın içine geri yerleştiriyoruz şişeyi, iki yudum eksik, fabrikasyon hatası saysın müstakbel tüketicisi. Babam hâlâ gülümsüyor. Arkasında çekili perdeler engelleyemiyor içeri dolan ıslık ıslık güneşi. Anının bu sahnesinden sonrası sıcak bir sarı. Uzun uzun yol kenarında bekliyoruz tozlu, تنها, sepya. Bir O302'deyiz Topkapı'ya doğru, son sahne, otobüsün içi sarı-turuncu...

Babamın dayısı erken öldü, hâlâ çocuktum. Yenge ne zaman öldü bilmiyorum; babam yeni yıl, bayram ve sair günlerde kutlamaya arardı dayısının ölümünden sonra da. Belki Türkiye’den taşındılar kızıyla birlikte bir süre sonra, zaten varlıkları da anılmaz oldu zaman geçtikçe evimizde. Bu hatırayı yazmaya karar verdiğimde elbette önce babamla konuştum. Hatırladığım detayların çoğunu reddetti. Kötü hiçbir şey söylemedi haklarında. Konudan konuya geçtik, bol bol geçmiş konuştuk, sohbetin sonu geldi kapatacağız telefonu, “Dayımın kızını aradım” dedi, “Ataköy’deki evin numarasını buldum, çevirdim açıldı, kendimi tanıttım, hal hatır sordum, kusura bakma dedim arayamadım yıllardır, neredesiniz bilemedim, bulamadım... sessizlik oldu sonra, ‘benim öyle akrabalarım yok’ deyip telefonu kapattı suratıma...” Sesi çatallanıyor bunu anlatırken babamın. Üzüntü mü diyorum acaba bu titreme, bir kaybın hüznü, sözünün ve varlığının boşa düşmesi? “Hadi benim yemek hazırlamam lazım konuşuruz” deyip kapatıveriyor telefonu ve konunun üzerini.

Mahalle pub’ıma geldim. İkinci cin tonikteyim. Müdavim aday bir psikolog kadın, bir göçmen STK’sı çalışanı, her cuma masa masa gezdiği pub anketlerinden birini yapıyor, hepimizi yakınlaştıran bir soru oyunu bu: “Ömrünüzün sonuna dek hangi hisle yaşamayı tercih edersiniz? Utanç mı, Pişmanlık mı?” Babamı düşünüyorum –kendimi değil, ben yanıtlımı hemen verdim, utanç içseldir pişmanlık dışsal, tam tersi dese de yanımdan biri, utançta başkasının gözü vardır pişmanlıkta kendinin– sesi çatallandığında, pişman mıydı, yoksa utanç içinde mi? Ve öyleyse acaba kimin adına?

Onurun Ötesinde Düşünmek: *Bareed Mista3jil*'de Queer Arap Utancı*

DINA GEORGIS

Queer yaşamımın Toronto'da ayırt edilebilir şekilde varoluş kazandığı 1993'te yeterince queer olduğumu hissetmeme kaygılarımı hatırlıyorum. Sapkınlık fikriyle, S/M'yle ve seks-pozitif kültürle, uzun saçımla, genel ırksal özbilincimle ilgili sıkıntılarım yüzünden ne yürüyüşüm ne konuşmam queer duruyordu. Dört dörtlük bir queer özne olduğumu hissetmeye başladığımdaysa tam tersi endişeler hissettim: Uyum sağlamayı fazla iyi becermiştim. Sadece birkaç yılda queer olmuşum ama beraberinde belirgin bir utanç duygusu edinmiştim. O sırada queer'liğe giden yolun sonuna geldiğimde Arap kültürüne de veda edeceğimi hissediyordum – eşcinselliğin Araplara ait bir şey olmadığına ısrar eden anneme hiç minnettar değilim bu konuda. Gelgelelim, günün birinde benim arzularımı anladığını, hatta özdeşlik hissettiğini beyan ederek beni şaşırttı; hatta bana bir adamla evlenme, aile kurma, kadın sevgililerimle de kenardan kenardan ilişkilerimi sürdürme ihtimalini düşünmemi önerdi. Irak'ta bu işin böyle yapıldığını “işittiğini” söyledi çekingence. Arap geleneklerinin standartlarına uyamadığımdan, ailemle ilişkim –o dönemde bildiğim tek Arap topluluğu onlardan ibaretti neredeyse– çok zedelendi ve iletişimimiz her yıl biraz daha azaldı. Tek bir Arap queer arkadaşım olduğundan, queer Arap olmanın ne anlama geldiğini kavrayamıyordum. Çığır açıcı *Bareed Mista3jil* [Express Posta / Acele Posta]: *Gerçek Hikâyeler*, Arap queer olmanın anlamına bir pencere açıyor.¹ Bareed'i çıkaran Meem adlı 2007'de kurulmuş Lübnanlı

* “Thinking Past Pride: Queer Arab Shame in *Bareed Mista3jil*”, *Int J Middle East Studies*, S. 45, 2013, s. 233-251. Yazarın izniyle *cogito* için Türkçeye çevrildi.

1 Meem, haz., *Bareed Mista3jil: True Stories* (Beyrut: Meem, 2009). Burada “Arap” ve “queer” çiftini kasıtlı olarak kullanıyorum, çünkü Bareed'in yazarlarından çoğu kendilerini queer (ve

grup 350 lezbiyen, biseksüel ve queer kadın ve transseksüelden oluşuyordu.² Bu grubun amacı toplumsal anlamda tecrit olmuş queer'lere ulaşmak. Beyrut'taki gönüllüler tarafından işletilen Womyn House'ta üyelere yönelik atölyeler, destek grupları, bireysel psikolojik danışmanlık, film gösterimleri ve tartışma grupları gibi hizmetler var. Meem'in *Bareed*'i yayımlamaktaki amacı üyelerinin yaşamlarına ses olmak ve "Lübnan toplumunu yüzyıllardır sesleri işitilmemiş gerçek kişilerin gerçek hikâyeleriyle tanıştırmak".³ *Bareed*'in editörleri, çoğunluğu kadın olan kırk bir kişinin "gerçek hikâyelerini" Meem'in gizlilik ve güvenlik gerekçesiyle adı açıklanmayan 150'den fazla üyesiyle yapılan görüşmelerin yazılı kaydından derlemiş.

Ortadoğu'da özellikle kadınlar arasındaki hetero-olmayan cinselliklere dair çok sınırlı tarihsel ve yazınsal kaynak bulunuyor. Bu yüzden *Bareed*'in yayımlanması hayli dikkat çekti; *Menassat*⁴ gibi çevrimiçi dergilerde ve *Journal of Middle East Women's Studies*⁵ gibi akademik dergilerde kitapla ilgili yorumlar çıktı; San Francisco'da okuma tiyatrosu yapıldı, benimki de dahil olmak üzere üniversitelerde okutuldu. *Bareed*'in 2009'da yayımlanmasını mümkün kılan şey, insanların bir araya gelmesine ve çevrimiçi anonimliğin güvenliği içinde bir topluluk oluşturmaya yardımcı olan sosyal medyadaki ilerlemelerdi. Düzenli olarak toplanan Meem üyeleri olan katılımcılar birbirlerine yabancı değillerdi; bu yüzden onların hikâyeleri Lübnan'daki sıkı ilişkiler kurmuş bir topluluğun içyüzünü anlamamızı sağlamanın yanı sıra duygusal ve siyasi içerimler barındıran yaşamlarının iç içeliğine dair bir anlatı arşivi oluşturuyor.

Batılı cinsel kimliklerin tanıdık adlandırmalarını kullanan ve Batılı bağlamlarda kavgası verilen amaçlarla aynı doğrultuda olan amaçları –özgürleşme, gey hakları ve toplumsal tanınma– dillendiren çoğu yirmili ve otuzlu yaşlardaki

feminist) olarak tanımlıyor. Ayrıca *Bareed*'de derlenen hikâyeler sadece kadınları değil birkaç transseksüel erkeği de içerdiğinden, kimlik-karşıtı bir duruş olarak "queer" geniş ve kapsayıcıdır, çünkü tanımlı gereği daima oluş halindedir ve değişir. Bu konuda queer'in anlamının asla yerleşikleşmemesi gerektiğini öne süren şu esere bkz. Judith Butler, "Critically Queer," *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993).

2 Beyrut'taki yerleşikleşmiş bir LGBT grubu olan Helem'in üyelerinden birkaçı kadınlar ve trans bireyler için ayrı bir gruba ihtiyaçları olduğuna karar verince Meem yaratıldı. "Meem" *majmu'at mu'azara li-l-mar'a al-mithliyya* (eşcinsel kadınlar için destek grubu) sözlerinin baş harflerinden oluşuyor.

3 Meem, *Bareed*, s. 1.

4 Tania Tabar, "Bareed Mista3jil (Express Mail)—New book presents stories from Lebanon's lesbian and transgender community", *Menassat* (2 Haziran 2009), <http://www.menassat.com/?q=en/news-articles/6591-bareed-mista3jil-express-mail-new-book-presents-stories-lebanons-lesbian-and-tran>.

5 Bkz. Nadia Dropkin, "Bareed Mista3jil," *Journal of Middle East Women's Studies* 9 (2011): 111-114.

bu queer erkekler ve trans bireyler basitçe ya da naifçe Batılı queer epistemolojisini sahiplenmekle kalmıyor. Daha ziyade çeşitli yerel ve jeopolitik baskılar altında cinselliklerini şekillendiriyor ve müzakere ediyorlar. Onların hikâyeleri queer Arap oluşun ne şekilde olduğu üzerine düşünmeye başlamamıza yardım ediyor: karışık, karmaşık bir melez ve tamamlanmamış. *Bareed*'de Batı emperyalizmi ve küreselleşme koşulları, sömürge geçmişinin ayıplama mirasları ve savaş sonrası Lübnan'ın gündelik yaşamı üzerinden kolektif queer deneyimin haritası çıkartılıyor. Bu metinde temsil edilen queer Arap grubu açısından topluluk haline gelme sürecinin önemli bir vechesi bence utanç hakkında konuşmaya açıklıktır. *Bareed*'in çarpıcı bir özelliği utancın anlatılarda dolaylı ya da dolaysız olarak çok sık karşımıza çıkmasıdır. Metnin yakın bir okuması utancın Arap queer oluşunda nasıl üretken olabileceğini gösterecektir. Elspeth Probyn'e göre utanç duymak önemli olanı harekete geçirir, çünkü "sizi utandıran şey sizin için önemli olan şeydir, özsel bir parçanızdır."⁶ Utançta ilişkisellik ve aidiyete yatırımlarımıza ilişkin endişelerimiz ve dertlerimiz belli olur. Eve Sedgwick'in teorileştirdiği üzere, utanç daima ilişkide meydana gelir ve bu yüzden birbirimize en derin yatırımlarımızla temas etmemizi sağlar.⁷ Ayrıca, utanç, daima dolaysız bir bedensel etkisi olduğundan, derin düşünmeyi ve hatta buluşları davet eder. Hatta *Bareed*'de kendini gösteren şey, marjinalleşmenin ve ayıplanmanın acı verici güçlüklerini yaratıcı şekilde müzakere eden bir topluluğun filizlenişidir. Utancı aşma mesajı veren Stonewall-sonrası onur siyaseti stratejilerinin aksine bu topluluk kendini utanca *karşı* değil utanç *yoluyla* icat eder. Açık konuşmak gerekirse, yazarların anlatıları Batılı onur ve gey hakları söyleminden yoksun değildir ama anlatıcıların çoğu gelenek ve aile (cinsel ayıplanma alanları) ile modern queer yaşam arasında bir seçim yapmaya direniyormuş gibi görünüyor. *Bareed* gey hakları ve toplumsal özgürlüğün bedelinin aile bağlarından ya da dinden yoksunluk anlamına gelmediği bir gelecek umudunu açığa vurur. Bir başka deyişle, yazarların çoğu açısından grup aidiyetinin kaybı "açılma" hakkı için yapmak istedikleri bir fedakârlık değildir.

6 Elspeth Probyn, *Blush: Faces of Shame* (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 2005), s. x.

7 Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2003).

Arzulayan Araplar Ne Olacak

Bareed'in yayımlanmasından sadece iki yıl önce Joseph Massad'ın çok atıf yapılan kitabı *Desiring Arabs* (Arzulayan Araplar) piyasaya çıktı. Batılı gey emperyalizminin Arapların hayatları üzerindeki etkilerine karşı çok güçlü ve amansız bir duruş benimseyen Massad'ın temel derdi gayet ilginç bir şekilde annemin görüşlerinin bire bir aynısıydı. Massad Ortadoğu'da mevcut olmayan gey ve lezbiyenlerin üretildiğini ve adlandırıldığını savunur.⁸ Arzulayan Arapların temel önermesine göre eşcinsellik ve onun ana kimlik kategorisi öğeleri olan queer, gey ya da lezbiyen, Batılı cinsel özneyi tanımlayan Batılı kavramlardır ve Arapların cinselliklerini temsil edecek şekilde evrenselleştirilemezler. Aynı cinsle ilişkiye giren Araplar kendilerini eşcinsel⁹ diye tanımlamaz ve Massad'a göre sevgili olmakla da ilgilenmezler. Cinsel özgürlüğü katı bir biçimde cinsel tercihleri beyan edebilme hakkına bağlayan gey hakları örgütleri –Massad bunlara toptan “Gey Enternasyonalı” yaftası yapıştırır– misyonerce bir duruş benimsemiştir ve Batılı olmayan gruplara “cinsel yönelimini açıklamayı” dayatırlar. Arap dünyasında “baskıyı yaratan şey cinsel eylemlerin kendileri değil toplumsal-cinsel kimliklerin alenileşmesidir”¹⁰ der Massad. Bu ayrımı yaptıktan sonra da Arap kültürlerinde aynı cinsten cinsel ilişkilerin adının konmadığı sürece bunlara izin verildiğini ve hoşgörüyle bakıldığını belirtir.¹¹ Massad'ın

8 Joseph Massad, *Desiring Arabs* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

9 Massad bu noktaya parmak basan tek kişi değil; bkz. Samar Habib, *Islam and Homosexuality* (Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 2009); Brian Whitaker, *Unspeakable Love: Gay and Lesbian Life in the Middle East* (Londra: Saqi Books, 2006); Stephen O. Murray ve Will Roscoe, *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature* (New York ve Londra: New York University Press, 1997). Fakat Massad ulusaları queer örgütlenmelerin Arapları “geri kalmış” modern-öncesi cinselliklerinden kurtarmakta ısrar ettiğini öne sürerek önemli siyasal soruları gündeme getirir. Bu yüzden onun savı Arapların inşası ve araçsallaştırılması üzerine Şarkiyatçı ve ırkçı yazım miraslarının jeopolitik içerimleriyle de ilgilidir. Cinsel özelliklerini bu koşullarda müzakere eden Bareed yazarları gibi Araplar açısından bu göz önünde tutulması gereken çok önemli bir konudur.

10 Massad, *Desiring Arabs*, 197. Ayrıca Arap dünyasında baskı ve ayıplamanın nasıl gerçekleştiğine ilişkin benzer anlatılar için bkz. Suad Joseph, haz., *Intimate Selving in Arab Families: Gender, Self, Identity* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1999); Evelyne Accad, *Veil of Shame: The Role of Women in the Modern Fiction of North Africa and the Arab World* (Sherbrooke, Quebec: Editions Naaman, 1978); James Gilligan, “Shame, Guilt and Violence,” *Social Research* 70 (2003): 1149–80; ve Joseph Ginat, *Blood Revenge: Family, Honor, Mediation and Outcasting*, 2. baskı. (Portland, Ore.: Sussex Academic Press, 1997). Tepki uyandıran şey cinsel sadakatsizlik eylemi ya da gayrimeşru cinsel davranış değil, eylemin ya da davranışın aileyi ya da topluluğu utandıracak kadar alenileşmesidir.

11 Michel Foucault'nun *The History of Sexuality* (C. 1, *An Introduction*, İngilizceye çev. Robert Hurley New York: Pantheon Books, 1978 [Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, 2021), adlı eserinde tespit ettiği Batılı cinsel moderniteleri karakterize eden denetim ve “cinsel özgürlük” biyopolitikaları ve teknolojileri de cinselliğin söylemsel olmayan ifadesinden cinsellik üzerine söylemin çoğalmasına doğru bir süreçten geçmiştir. Elbette aradaki fark bu teknolojilerin küresel Güney'e ihracı ve şiddet yoluyla dayatılmasıdır.

Batılı gey emperyalizmine karşı korumak istediği şey işte bu uzun zamandır devam eden Arap cinsellik pratiğidir. Geleneksel aynı cins Arap cinselliğine dair bu görüşü savunması onu *Bareed*'de temsil edilen ve hepsi değilse bile çoğunluğu Batılı cinsel kimlik adlandırmalarını kullanan Arap öznelliklerine dair hüküm vermeye götürür.¹²

Edward Said *Şarkiyatçılık*'ta Batı'nın Ortadoğu'yla emperyalist ilişkisinin cinsel bir karakter taşıdığına işaret eder. Kendine eril konumu uygun gören Batı, dişileştirilmiş ve aşırı-cinselleştirilmiş Arap dünyasını sömürgeleştirmek ve bu dünyaya nüfuz etmek için aklını kullanmıştır güya.¹³ Ayıplama, mirası yeni toplumsal oluşumlarda, son olarak da gey emperyalizminin yükselişinde yaşayan Şarkiyatçılık mantığının yerleşik bir parçasıdır. Ortadoğu'daki gey bireyleri "özgürleştirmek" giderek yeni-sömürgeciliğin merkezî söylemine dönüştü. Bunun sonuçları Arap queer'leri açısından sadece kişisel düzeyde (cinsel yönelimini açıklama dayatması gençler üzerinde açıkça LGBTQ kimliğiyle yaşama baskısı oluşturmaktadır) değil, sosyo-politik düzeyde de zararlı olmuştur. Filistin bağlamında queer yaşamları hem Filistin kültürü içinde hem İsrail işgali sebebiyle tehlikeye girdi. Son yıllarda giderek artan biçimde İsrail kendini Ortadoğu'da gey hoşgörüsü ve gey hakları vahası olarak gösteriyor, liberal gey söylemleri üzerinden kendini ilerici demokrasi gibi satarak Filistinlileri de gey üyelerini şiddetle bastıran güya geri kalmış ve barbar bir kültür olarak gösterip ayıplıyor. Fakat insan hakları söylemi çerçevesinde iddialarda bulunan İsrail, Filistinli queer'lere ne bir hak veriyor ne de onları koruyor. Jasbir Puar böyle çelişkili durumlara "homo-milliyetçilik" örnekleri der. Bu örneklerde heteronormatif ülke, Batılı demokrasileri Müslüman-çoğunluklu ülkelere karşı tanımlamada önemli bir rol oynayan geyleri ve lezbiyenleri kapsayıcı politikalar izler. Sinsice hareket eden homo-milliyetçilikte bazı devletler geylere "baskı yaptığı" iddia edilen "teröristlere" karşı savaşıma hakkına sahip

12 Bkz. Massad'a siyaset zemininde karşı çıkan Helem kurucusu Ghassan Makarem ile Massad arasındaki tartışma: <http://www.resetdoc.org/story/1542> (Erişim: 1 Aralık 2012). Makarem'e göre Massad'ın Arap cinselliği epistemolojisi eşcinsel ya da gey olarak görülen insanları yargılayan bir konum benimsemekle kalmaz, ayrıca Helem (ve Meem) gibi gruplara yönelik fiili ve hukuki şiddetin de üzerini örter.

13 Ayrıca bkz. Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest* (New York: Routledge, 1995); Deniz Kandiyoti, *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996); Jarrod Hayes, *Queer Nations: Marginal Sexualities in the Maghreb* (Chicago: University of Chicago Press, 2000); Ann Laura Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2002) ve Elizabeth Thompson, "Public and Private in Middle Eastern Women's History," *Journal of Women's History* 15 (2003): 52–69.

görülürken cinsel yönelime dayalı sığınmacılık talebinde bulunan Ortadoğulu ya da küresel Güneyli bireylere sığınma hakkı vermek çoğunlukla reddedilir.¹⁴

Arzulayan Araplar'ı bu önemli jeopolitik kaygılar şekillendiriyor. Massad'ın ana argümanına odaklanıyorum, çünkü hiçbir çağdaş Arap cinsellikleri anlatısı ulus-aşırı gelişmeleri dikkate almadan irdelenemez. Massad gibi ben de fiilen Arapları ayıplama ve itibarsızlaştırma işlevi gören emperyalist bir cinsellik şemasının doğurduğu sorunlar karşısında kaygı duyuyorum. Fakat ben geleneği titiz bir düşünsel sorgulamaya tabi tutmayan bir görüşe dikkatli yaklaşırım. Arap edebiyatını ve sinemasını kendi seçimine göre okuyan yazar, etnografik kanıtlara başvurmadan epistemolojik bir kesinlikle adlandırılmamış aynı-cins pratiklerin tarihdışı bir sürekliliği olduğunu ileri sürüyor. Fakat tarif ettiği aynı-cins geleneklerinin şiddet yoluyla sömürgeci müdahaleden ya da farklılığa maruz kalmaktan nasıl kurtulup saflığını koruduğunu anlatırken inandırıcı değil. Örtük olarak kültürcü ya da özcü bir Arap cinselliği argümanı ortaya atıyor ve bu argümanda kültürel sahiçilik iddiasının, Julian Awwad'ın sözleriyle, “özellikle cinsellik söz konusu olduğunda sömürgelekten-kurtuluş döneminde emperyal güçlere karşı milliyetçi mücadelelerle tarihsel olarak bağlantılı”¹⁵ olduğunu dikkate almıyor. Pek çok feminist ve queer teorisyenin ileri sürdüğü gibi,¹⁶ kadın bedenlerinin ve cinselliklerin düzenlenmesi, “iktisadi belirsizlik arkaplanında ‘erdemli’ bir milliyetçiliğe”¹⁷ kök salan ulusun kendi farkını gösterdiği savaş alanıdır. Bir başka ifadeyle, kadın hakları ve cinsel özgürlükler Batı'dan ithal edilmiş ve ulusal bağımsızlığı tehdit eden şeyler gibi hayal edilirler. Benedict Anderson'ın izinden giderek ifade edersek, sahiçi gelenek ve cemiyet, emperyalizme ve küreselleşmeye karşı mücadelede “hayal edilmiş” ve araçsallaştırılmıştır.¹⁸

Massad belli bir geleneksel aynı-cins cinsel pratik anlayışını savunurken sömürge-sonrası durumun karmaşıklıklarını hesaba katmadığı gibi, geleneğin

14 Jasbir K. Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2007).

15 Julian Awwad, “The Postcolonial Predicament of Gay Rights in the Queen Boat Affair,” *Communication and Critical/[EPS]Cultural Studies* 7 (2010): 320.

16 Kandiyoti, *Gendering the Middle East*; Iderpal Grewal ve Caren Kaplan, *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices* (Minneapolis, Minn.: Minnesota University Press, 1994); McClintock, *Imperial Leather*; Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power*; Gu-yatri Gopinath, *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2005).

17 Awwad, “Queen Boat,” 321.

18 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra: Verso, 1991 (Türkçesi: Hayali Cemaatler, çev. İskender Savaşır, Metis, 2020).

asla durağan olmadığı ve Ortadoğu’da sömürgeci ve yeni-sömürgeci karşılaşmaların sürekli etkisi neticesinde geleneksel olmanın sürekli anlam değiştirdiği şeklindeki sömürge-sonrası perspektifi de hesaba katmaz.¹⁹ Arap dünyasında eşcinselliğin durumunu geleneğin revizyonist okumaları üzerinden ele alan akademik çalışmaları –örneğin Kuran’ı ya da başka eski ve estetik metinleri²⁰ “queer’leştirme” çalışmalarını– değerli bulsam da, küresel Güney’de çağdaş cinselliklerin nasıl küresel Kuzey’in söylem yapılarıyla (tarihsel, siyasal ve ruhsal açıdan) iç içe geçtiğiyle de ilgileniyorum. Analizimin amacı Arap cinselliklerini barbarlığın ve gericiliğin ırkçı saldırılarına karşı savunmak değil (gerçi böyle bir dürtüyü de anlarım). Daha ziyade, insanların vahşi emperyalizmler karşısında geleneksel kültürlerini kaybetme hissiyle nasıl yaşadıklarını kavramakla ilgileniyorum. Awwad’ın haklı olarak belirttiği üzere, gey epistemolojiler Ortadoğu’da açıkça görülebilir ve Mısır örneğinde gey öznelliği fiilen yasalar tarafından muhatap alınmıştır. Mesela 2001’de devlet Queen Gemisi’nde bulunan erkekleri tutuklayıp işkenceden geçirdi. Kahire’deki bu turistik diskotek gemisi gey erkekler arasında popülerdi. Bu çok konuşulan olay Mısır’da eşcinsellerin bulunduğunu kanıtlamakla kalmıyor, Mübarek hükümeti döneminde tehdit sayılacak kadar varlık gösterdiğini de kanıtıyor. Awwad’a göre bu olay Massad’ın insan hakları gey söylemi ve aktivizmi eleştirisini bir çıkmaza sürüklüyor. İnsan hakları söyleminin epistemik açıdan Arapları incittiği ve gerek İsrail gerek Batılı demokrasiler tarafından siyaseten araçsallaştırıldığı doğru olmakla beraber, Awwad’ın endişesini paylaşıyorum: İnsan hakları müdahaleleri çoğunlukla sorunludur, çünkü Massad’ın da öne sürdüğü gibi aynı-cins pratikleri konusunda evrensel varsayımlarda bulunurlar, fakat “müdahale etmeme de aynı-cins pratiklere başvuranlara yapılan zulmü görmezden gelerek devleti hak ihlalinin hesabını vermez hale getirir. Bu açmaz gey hakları aktivizmi eleştirileri ile devletin aynı-cins pratiklere başvuranların haklarını ihlal etmesine tepki verme yönündeki pratik gereklilik arasında bir gerilimi açığa çıkartır”.²¹

19 Lübnan’da cinsellik ve toplumsal cinsiyet inşaları Fransız sömürge düzeninde karmaşık yollar-dan müzakere edilmiş, sınıf özdeşleşmeleri ve mezhep farklarının yapılanmasında merkezi bir hal almıştır. Bkz. Jens Hanssen, “Sexuality, Health and Colonialism in Postwar 1860 Beirut”, *Sexuality in the Arab World*, haz. Samir Khalaf ve John Gagnon (Londra, San Francisco, Beyrut: Saqi, 2006), s. 63-84. Hanssen cinsel ayıplama dilini kullanmasa da araştırması Lübnan kültürel ve ruhsal yaşamında sömürgeci cinsel kaygıların etkisini açıkça ortaya koyar.

20 Bkz. Samar Habib, *Female Homosexuality in the Middle East: Histories and Representations* (New York ve Londra: Routledge, 2007) ve Dervla Shannahan, “Some Queer Questions from a Muslim Faith Perspective,” *Sexualities* 13 (2010): 671–84.

21 Awwad, “Queen Boat”, s. 319.

Massad elbette “gey Arapların” var olduğunun ve küreselleşmeden, med-yadaki ilerlemelerden ve kültür emperyalizminden türediklerinin farkındadır. Arap cinselliğinin düşünsel bir anlatısını sunduğu savunmasını yapabilir; pratik tezahürleri olsa da pratik bir anlatı değildir bu. Benim endişem onun epistomolojik anlatısı ve bu anlatının ontolojik sonuçlarıyla ilgili. Gey kimliğini ortaya koyan Arapları kurbanlar olarak, daha doğrusu Sahar Amer’in sözleriyle “şarkiyatçı fantezilerin, sömürgeci dayatmanın ve Batılı gey hakları gruplarının evrenselleştirici iddialarının”²² kurbanları olarak görür. Onun mantığı kendini açığa vuran gey Arapları kendinden nefret eden asimile olmuş Batılı inşalara indirger. Massad böyle yaparak, bizim uygarlıkla bağlantılı ikiliklerin ve ayırımların ötesine geçerek Doğu ve Batı’nın sömürgeci iç içeliklerinin tarihleri ve cinsel kimlikleri nasıl kalıcı olarak dönüştürdüğünü anlamamıza yardımcı olmaz. Hatta bu iç içeliklerin ötesinde şimdi ve hatta belki de modernlik öncesi Arap dünyasında mahrem ve kısıtlanmış cinsel ifadenin geleneksel biçimleriyle derdi olmayan Arapların yaşamadığından nasıl bu kadar emin olabiliriz? Cinsel arzularımız ve yönelimlerimiz o kadar düzgün paketlenmiş şeyler değildir; şimdinin uzlaşımlarına her zaman uymazlar, haritalarının çıkarılması ve anlaşılması o kadar kolay olmayabilir.

Aynı-cinsiyetten Arap cinsellikleri ne homojendir ne de tümüyle Batı hegemonyasının boyunduruğuna girmiştir. Tüm cinsellikler çeşitli derecelerde sömürgecilikten etkilenir, bu yüzden sömürgecilik-sonrasını araştıran Paul Gilroy’un *Kara Atlantik*’te ileri sürdüğü gibi Doğu ile Batı arasında müzakere edilmiş ya da yaşanmıştır.²³ Geleneksel diyebileceğimiz cinsellikler için bile bu geçerlidir, çünkü onlar da jeopolitik güçlere karşı bağımsız değildir. Hatta gelenek kendini değişimin karşısına koyar ve bu yüzden durağan değildir. Gilroy’a göre kimlikler kültür-aşırıdır, metafor olarak Atlantik’in eşikteki boşluğunda, geçişin ortasında, ne orada ne burada doğar. Sömürgecilik-sonrasının özelliklerinden biri de dünyaları müzakere etmenin zorunlu olmasıdır.²⁴

22 Sahar Amer, “Joseph Massad and the Alleged Violence of Human Rights,” *Journal of Lesbian and Gay Studies* 16 (2010): 652.

23 Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).

24 Bkz. Rinaldo Walcott, “Pedagogy and Trauma: The Middle Passage, Slavery, and the Problem of Creolization,” *Between Hope and Despair: Pedagogy and the Remembrance of Historical Trauma*, haz. Roger Simon, Sharon Rosenberg ve Claudia Eppert (New York: Rowman and Littlefield, 2000), s. 135–51; Jana Evans Braziel ve Anita Mannur, haz., *Theorizing Diaspora* (Malden, Mass.: Blackwell, 2003) ve Gil Hochberg, *In Spite of Partition: Jews, Arabs and the Limits of Separatist Imagination* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007).

Queer Araplar için melez cinsel öznelliklerin kolay bir tanımı olabileceğinden bahsetmiyorum; daha ziyade, gerek Avrupalı sömürgeci cinsel ayıplamanın travmatik miraslarının, gerekse yeniden icat edilmiş cinselliklerin yükselişine yol açan çağdaş küreselleşmenin zorlu koşullarının içinde yaşamaktan ve derinlemesine çalışmayla bunların içinden geçme sürecinden bahsediyorum. Arap cinselliklerinin nasıl adlandırılacağı tartışmalıdır, çünkü sömürgecilik öncesi geleneklerin, sömürgecilik ve cinsel ayıplamanın, günümüz Araplarının yaşamlarında gey epistemolojilerinin tarihsel iç içeliklerini anlamlandırmanın kolay bir yolu yok. Derinlemesine çalışmayla acının içinden geçmenin ikilemleri hakkında yazan Rinaldo Walcott, “tarihin, peşinen bilinemeyecek bir yere varmanın riskleriyle yüklü bir öğrenme süreci haline geldiğini”²⁵ ileri sürer. Araplar “lezbiyen”, “gey”, “biseksüel”, “transseksüel” ve benzeri kimlikleri kullandığında bile bu durum böyledir. Zira insanların gündelik yaşamlarını gerçekten incelediğimizde, öznelliklerinin karmaşık özdeşleşme katmanlarına sahip ve yerleşiklikten uzak olduğunu görürüz. Arap cinsellikleri geçiş halindedir; tanımlanması zor olsa da duygulanımsal bir yaşamları vardır. Dikkatlerimizi duygulanımlara ve değişik evrelere çevirirsek, queer Arapların kültür ve yerlerin birbiriyle bağlantılarını beklenmedik yollardan nasıl müzakere ettiğini öğrenebiliriz. Bir başka deyişle, ya egemen modern duyarlılıklara boyun eğip asimile olmak ya da bir durağan gelenek fantazisine geri çekilmek gibi iki seçeneğe mahkûm değildirlir.

Arapların cinsel kimliği diasporada da, kendi ülkelerinde de farklı ölçeklerde tartışmalı ve acı verici bir alandır. Massad’ın dikkate almadığı şey, geleneksel kimliğin ya da sahici pratiğin dayatılmasının da Araplarda en az Batı’ya asimilasyon kadar sömürgecilik travmasının etkisi olduğudur. Bunun sebebi, Walcott’un da yazdığı gibi, travmanın bastırılmasının insanları “kimliğin ya da topluluk oluşumunun temeli olarak acı çekme durumunu sürekli tekrarlamaya”²⁶ itmesidir. “Arap dünyasının” Batılı ya da gey epistemolojilerine katılım yoluyla “muhtemel ‘ilerleyişini’”²⁷ hedeflemek, çekilen acılara bir tepkidir; fakat durağan gelenekte ısrar da öyledir, özellikle bu ısrarın ruhsal ve siyasal gerekçesi, bir zamanlar ortaçağ İslam’ının farazi sefahatini itibarsızlaştıran ve ona saldıran Şarkiyatçı görüşten Arap cinselliğini kurtarmak olduğunda. Massad’ın ileri sürdüğü gibi, homofobiyi toplumsal ilerlemeye

²⁵ Walcott, “Pedagogy and Trauma”, s. 147.

²⁶ Age, s. 137.

²⁷ Massad, *Desiring Arabs*, s. 49.

direnışin semptomu olarak gören (örneğin BM kuruluşlarındaki, sivil toplum örgütlerindeki ve insan hakları örgütlerindeki) sosyal Darvinciler tarafından Arapların eşcinselliğı bastırmaya mahkûm edildiğı kesinlikle doğru. Fakat Ortadoğı’da homofobiyle mücadele Batılı liberalizmin ırkçılığıyla uzlaşmak zorunda mı? Onun yerine günümüz homofobisini bir zamanlar Arap dünyasını çokeşlilik açısından “fazla serbest” olduğı için ayıplayan, şimdi de yeterince serbest olmadığı için ayıplayan sömürgecilik tarihi bağlamına oturtamaz mıyız? Arap cinselliklerini tarihselleştirirken insanların utanç duyarak nasıl yaşadığını, kendilerini nasıl tanımladıklarını ve dönüştürdüklerini anlamaya ilgi gösterirsek, Arap queer’lerini açıklama ve destekleme stratejilerimizin savunmacı ya da yargılayıcı olma ihtimali azalacaktır.

Bareed’de temsil edilen cinselliklere dair okumam, onların ne modern ne geleneksel, ne Batılı ne gayri-Batılı olduğı yönünde; daha ziyade bu cinsellikler bir süreçten geçiyor, çatışan dünyaların baskılarını müzakere ediyorlar. Kitabın girişinde belirtildiğı üzere: “Dünyanın ‘gelişmekte olan ülkeler’ dediğı yerlerde Batılı ‘LGBT’ inşasının dışında cinselliğı incelemek ve görmek giderek zorlaşıyor.”²⁸ Yazarların eğilimi, savunmacı olmaktan ya da naif bir biçimde Batı emperyalizmiyle işbirliğı yapmaktan ziyade zorlu bir gerçekliğı ifade etmek: “Ne yazık ki Arapça ifadelerin yokluğu nedeniyle Lübnan’daki queer insanlar kimliklerini İngilizce ya da Fransızca çerçevesinde ifade ediyor, çünkü bu dillerde sözcükler daha serbestçe var oluyor ve cinsellik hakkında internet sayfalarını ve metinleri bu dillerde buluyoruz.”²⁹

Batı etkisinin özbilinçli bir farkındalığına rağmen yazarların cinsellikleri en az “Arabik”leri kadar, yani çevrimiçi sohbetlerde Arapçayı Latin harfleriyle yazmakta kullanılan gayriresmi çevriyazı sistemi kadar bulanık. İlk başta Arapça klavye erişiminin sınırlı olmasından ve internette Arapça karakter desteğinin yetersizliğinden doğan Arabik, Araplar arasında çevrimiçi iletişimi mümkün kıldı. Latin harfleriyle ifade edilemeyen Arapça sesleri de yaratıcı bir biçimde başka alfabeye çeviriyor. Örneğın Bareed Mista3jil ifadesinde “3” Arapça “ayn” harfini temsil ediyor. Bareed dijital bir kitap olmasa da kitapta temsil edilen queer topluluğı Arabik’in yaygın olarak kullanıldığı sosyal medya üzerinden bağlarını ve ilişkilerini kurmuştu. Queer bağlantıları ve dolayısıyla queer topluluğı bu melez iletişim biçiminde yaratılmış ve anlatisallaştırılmıştı.

Lübnan’ın eğitimli sınıfı içinde dilin biraz “queer” eğilimli olduğı söyle-

28 Meem, *Bareed*, s. 2.

29 *Age*, s. 7.

nebilir. 1970’lerde arkadaşlarımla Arapça, İngilizce ve Fransızcanın tuhaf bir bileşimini konuştuğumu hatırlıyorum. Bir başka deyişle, dilsel melezlik yakın dönemdeki Arabik fenomeninden önce de vardı. Hatta *Bareed*’in editörleri yazarların İngilizce yazarken kendilerini daha rahat hissettikleri, çünkü Arapça versiyonun kendi yerel lehçelerinde değil klasik Arapçayla, yani genelde resmi yazışmalarda ve medyada kullanılan Arapçayla yazılması gerektiği açıklamasını yapıyorlar. En nihayetinde kitabı İngilizce yazmaya ve Arapçaya çevrilmiş ikinci bir versiyon üretmeye karar vermişler. Her iki versiyon da tek bir dilde yazmanın sınırlarını ve zorluklarını bünyesinde barındırıyor. Queer jargonunu Arapçaya çevirmek özellikle zor, çünkü cinsel ifade dağarcığı sınırlı. Sadece İngilizce yazmak da gündelik söylemdeki yerel Arapça ifadelerin kullanılmasına izin vermiyor. “Çözüm” ilginç: Arabik’in karıştığı İngilizce versiyon ve önemli ifadelerin Arapçanın Lübnan lehçesini yansıtacak şekilde telaffuz edildiği bir İngilizceden Arapçaya çeviri. Dolayısıyla Arapçaya yapılan çeviri bile queer bir bulanıklık barındırıyor.

Arap olmayan okurlar için *Bareed*’deki Arapça ve İngilizce karışımını kavramak zor gelebilecek olsa da bu kitap Lübnanca konuşan pek çok kişinin dilsel paletine bir pencere açıyor. Metnin İngilizce versiyonunda anlatıcılar kültürel atfın ya da duygusal tınının tam olarak anlaşılması için Arapçanın gerektiği yerlerde Arabik’e başvuruyorlar. Bana kalırsa Arabik, 21. yüzyılda queer Araplığın hem gerçek hem simgesel yaşanmış gerçekliğini temsil ediyor. Bu genç queer’ler artık kaybolmuş aynı-cins cinsel gelenekleriyle ilgilenmiyormuş gibi görünüyor. Onların hikâyeleri, norm dayatmalarını; savaş, din ve sekülerlik travmalarını; Fransız sömürgeciliğinin miraslarını; bölgedeki günümüz siyasal dramalarını, WorldWideWeb’in ve diğer çeşitli iletişim araçlarının işgal ettiği bir dünyada var olma deneyimini anlatıyor. Queer teoriden tutun da Oprah’a kadar Batılı epistemolojilere maruz kalıyor ve bunlardan etkileniyorlar elbette; fakat Batılı medyanın yaşamlarına etkisini hatırlayanların hemen hepsi dünyada onların arzularını ve duygularını paylaşan başkalarının bulunduğunu, üstelik bu duyguları tanımlayan isimler olduğunu bilmenin verdiği rahatlığı ifade ediyor sadece. Batı’dan ithal bir queer’liğin belirleyici özelliklerinin bu boşluğu bir ölçüde doldurduğu kesin. Fakat bölgenin baskıları, endişeleri ve değerleri dahilinde queer yaşamların nasıl yaşandığı ve biçimlendiği de hikâyelerinde ifade buluyor.

Bareed’deki hikâyelere dair okumam anlatıların duygusal kayıtlarına dikkat ederken, metinde capcanlı bir şekilde yer alan utancı özellikle merkeze alıyor.

Anlatıları salt cesurca cinsel yönelimini açıklama hikâyeleri olarak okumak içimden gelse de onlardan öğrenilecek daha pek çok şey var. Okumamda övgüden çok umut var; çoğu genç olan bu queer'lerin acı verici utanç mahallinden yola çıkarak yaşamlarını ve topluluklarını nasıl yazdıklarını ve yarattıklarını enine boyuna düşünmeye dayanıyor. Çektikleri acılar kimliklerini ve yeni bir topluluk olarak neye dönüştüklerini belirliyor. Bunun sebebi toplumsal dönüşümün salt düşünsel, ideolojik ya da bilinçli bir siyasal süreç olmaması; aynı zamanda toplumsal ilişkilerin zorlu ve adlandırılması güç etkilerine ve insanlar arasındaki bağların kırılganlığına verilen bir tepki olmasıdır.

Aidiyet ikilemlerinin ve özne oluşumu karmaşıklıklarının altta yatan duygulanımlarına dair içgörüler edinmenin koşullarını hikâyeler kadar iyi yaratan bir şey yoktur. Hikâyeler, varoluşa anlatsal bir bütünlük kazandırır ve onu anlamaya yardımcı olur; ki bu da psikanalitik düşüncede kişinin yaraları üzerine çalışması ve onlara göğüs germesi için kilit roldedir.³⁰ Hatta başka bir yerde de ileri sürdüğüm üzere, hikâye zorlu bir deneyimi sağ salim atlatma yönündeki duygusal stratejidir ve bu yüzden sömürgecilik-sonrası epistemolojilerin içyüzünü anlamakta önemli bir kaynaktır. Hikâyelerde emniyetimizi hayal eder, tehditlere direnir ve topluluk koşullarını inşa ederiz. Hikâyeler hazmedilmesi zor deneyimler ya da toplumsal çatışmalar karşısında ruhsal teselli sunar. Böylece bireylerin ya da grupların zorluğu nasıl müzakere ettiğini bize öğretirler. *Bareed*'in hemen her hikâyesinde zor bir olay anlatisallaştırılır ya da "olay örgüsü" edinir.³¹ Olay örgüleri duygulanımsal olarak anlama istikrar kazandırmaya ya da belli bir grup kimliğini insanları topluluğun taleplerine göre sınırlandıracak ve kısıtlayacak şekilde katılaştırmaya hizmet eder. Fakat *Bareed*'de temsil edilen Lübnanlı queer'ler açısından olay örgüsü hâlâ yeni ve belirsizdir. Bir hikâyeyi okuma sürecinde olay örgüsüne ya da mevcut anlatıya musallat olan çatışma ve güçlüklerle temas etme potansiyelimiz vardır. Avery Gordon'ın sözleriyle, bunlar anlatının hayaletvari mevzularıdır ve hayaletleri kollayarak okuduğumuzda karmaşık öznelîği ve "insanların yaşamlarının aynı anda [nasıl] hem düz hem de muazzam düzeyde incelikli anlamlarla dolu"³² olduğunu anlarız.

30 Travma ile anlatı arasındaki ilişki üzerine temel psikanaliz metni şudur: Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History* (Baltimore, Md.: John Hopkins University Press, 1996).

31 Peter Brooks, *Reading for the Plot* (New York: Vintage Books, 1984).

32 Avery Gordon, *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination* (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 2004), s. 5.

Gey Onuru ve Queer Arap Utancı Epistemolojisi

Epistemoloji olarak queer onuru Batılı bağlamda queer tarihini ve kimliğini biçimlendirmiştir.³³ Gölgesinde ise geleceği olmayan bir hayatın simgesi olan meşhur utanç dolabı vardır. Queer ve gururlu olmak hayatı utançsız yaşamaya cesaret etmektir. Anaakımlaştırılmış halinde bile gururlu olmak korkudan, baskıdan ve utançtan kurtulduğunu, zincirlerini çözdüğünü iddia etmektir. Queer onuru bir konuşma edimidir. Foucault'nun da ileri sürdüğü gibi, modern cinselliğin belirleyici özelliği bu cinselliğin keşfedilmesi gereken bir hakikat olduğu ve bir kez kendilik tarafından bilinebilir olduğunda, kendiliğe onu dış dünyaya, hatta bir rahibe ya da doktora itiraf etme vazifesi yüklediğidir.³⁴ Bugün onurun kanıtı olarak itiraf etme talebi hem mahrem hem kamusal bir edimdir. Onurun anlatısal bir olay örgüsü vardır: Cinsel yöneliminizi nihayet kendinize açıkladığınızda, önce en iyi dostunuza, sonra annenize söyleyebilirsiniz. Saçınızı kesebilir, piercing takabilir ya da bir LGBTQ grubuna katılabilirsiniz. Gurur duymak işinize, dostlarınıza, ailenize, topluluğunuza mal olabilecek yönlerinizi başkalarıyla paylaşmakla ilgilidir. Onur etiği kesinlikle haklar kazanmıştır – bunlar benim kaybetmek istemediğim haklar. Fakat bu etosun kendisi şimdi cinsel yönelimini açıklama hakkının ve hukuki değişiklik hakkının queer oluşun tek stratejisi olmadığını göremeyen bir sömürgecilik söyleminde içiriliyor.

Duygusal bir açıdan bakarsak, onur Batılı queer hayatta kalışın tahayyül edildiği hikâye biçimidir. Ruhsal işlevi hayatta kalmak olduğundan, statüsü ontolojik bir hal almıştır. Fakat onur kültürünün kökeni elbette tarihseldir. ABD'de ve başka yerlerde gey aktivizmini ve onuru başlatan şey New York City'de 1969'da yaşanan Stonewall isyanlarıydı. Travestiler, trans kadınlar ve beyaz-olmayan bireyler arasında özellikle popüler bir queer bara sürekli polis baskınları düzenlenmesinin yarattığı hüsrana verilen bir tepkiydi. Trans kadınların ve gey erkeklerin ikonu olan Judy Garland bir ömür boyu kişisel mücadele verdikten sonra aşırı dozda uyuşturucu yüzünden aniden ölünce, topluluğun kendi mücadeleleriyle ilgili hisler tetiklendi ve polisin aşağılamalarına ve tacizlerine karşı bir öfke patlaması yaşandı. Protestocular utanmadan ve gururla “bardan çıkıp” onur ve haysiyetle “sokaklara aktılar”. Sivil haklar,

33 Burada şu kitaba atıflarda bulunuyorum: Eve Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, Calif.: University of California Press, 1990). Sedgwick bu kitapta eşcinsellik tanımlarının ve bu tanımlardaki tutarsızlıkların dolabı ürettiğini ve yapısını belirlediğini öne sürer.

34 Foucault, *The History of Sexuality*.

savaş karşıtlığı ve feminist hareketlerin tarihsel bağlamında Stonewall'un harekete geçirdiği şey siyaset öncesi eşcinsel pratikle başlayan ve "dışarıda", özgülleşmiş ve modern gey öznelliğinde zirveye ulaşan teleolojik bir anlatıydı.

Queer olmanın ve queer haline gelmenin yolu olarak doğallaştırılan gururla cinsel yönelimini açıklama bu yüzden salt insanın hayatındaki bir olay değil, aynı zamanda kişinin kendisiyle olmanın anlamını şekillendiren şeydir. Queer topluluğunun hayata tutunduğu dal olarak onur, utanca yer bırakmaz, çünkü utanç duymak geri kalmışlık hissinin ve gerilemenin ağırlığını taşır. Hatta onur utanç dolu bir yaşamın panzehridir. Fakat onur kültürünün her yerde hazır ve nazır olmasına rağmen utanç yine de queer kimliğin karanlık koridorlarında yaşamaya devam eder; kimi zaman utanç verici bir sır olarak, kimi zaman insanın kendisi ve neyi temsil ettiğine dair düşüncesinde bir aşırılık olarak. Zira queer onurun söylemsel mantığı utancın kalıcı mağlubiyetini gerektirir. Bir başka deyişle, utanç yoksa onur da yoktur. Utanç hiçbir zaman silinemez, hatta bu amaçlanamaz; Eve Sedgwick de buna dikkat çeker,³⁵ fakat onur fantazisinde insan utançsız bir hayat yaşayabilir ve yaşmalıdır. Topluluk düzeyinde ise onurun istikrarı siyasal ve duygusal bir bedelle gelir.

Kişisel düzeyde onur anlatısı queer'leri sıklıkla cinsel yönelimini açıklamaya eşlik eden mücadele ve güçlüklerle hazırlamamıştır ve hazırlamaz. İnsanın kimliğinde onur, queer aidiyetin zorunlu bir gerekliliğiymiş hissi verebilir. Bir kadınla buluşmamın sonrasındaki sabahta tanıdığım herkese, hatta kız kardeşlerime cinsel yönelimimi açıklama arzusunu ve geriye dönüp bakınca baskısını hissettiğimi hatırlıyorum. Bunların bilinçli dinamikler olduğunu söylemiyorum; fakat utanç duymama baskısı queer bir birey olarak insanın karşılaşabileceği güçlüklerle ve bazı bağlamlarda tehlikelerle daha dikkatli bir uzlaşım olanağı konusunda engelleyici ya da en azından yıldırıcı olabilir. Bir başka deyişle, onurlu hissetme utancı yatıştırmaz ve özellikle taleplerine yetişemememiz halinde büyük ihtimalle onu canlı tutar. Probyn'in uyardığı gibi: "Başkalarının hislerini ve korkularını sömürgeleştirici olmayan bir tarzda temsil etme buyruğu çok duygusal zamanlarda özellikle güçtür."³⁶ Siyasi strateji olarak onur kesinlikle tarihsel incinmeyi onarma ve itibarsızlaşma tarihinden toplumsal tanınma kazanma etkisi yaratmıştır. Fakat başarısının queer utançsızlığı, tam da üzerinde durduğu öncülü aşındırmış olması ironiktir. Tanınmanın tadı utancın acısını engelleme etkisi göstermekle kalmamış,

35 Eve Sedgwick, *Touching Feeling*.

36 Probyn, *Blush*, s. 101.

aynı zamanda daha fazla toplumsal kabullenilme karşılığında neoliberalizmin mantığını (vatandaş hakları ve sistemsal değişim yerine tüketici hakları ve ailevi mahremiyet hakları) kabul etmeye giden yolun taşlarını döşemiştir. Önde gelen lezbiyen ve gey hakları örgütleri çağdaş ekonomik ve siyasal sistemler dahilinde tanınmak için rekabet eden ajandaları giderek daha fazla benimsiyor. Lisa Duggan'ın öne sürdüğü gibi, ailevi partnerlik, tekeşlilik (AIDS'i önlemek için çokeşliliğe karşı), evlat edinme ve toplumsal-cinsiyet-normatif toplumsal rollerle bağlantılı "homonormatif" ya da aile-yönelimli oluşumlarda baskın heteronormatif kabuller ve kurumlarla mücadele edilmeyip bunlar onaylanmaktadır.³⁷ Tüm Kuzey Amerika, Avrupa ve İsrail'deki onur yürüyüşleri bu başarıları kutluyor ki bu da onur söyleminin giderek neoliberal tutumlarda içerildiği anlamına geliyor.³⁸ Bu tutumlar ve siyasal oluşumlar Massad'ın, kendi epistemolojilerini dayatan ve Müslüman ya da Arap cinselliklerinin özgürleştiricisi rolüne giren Batılı gey hakları örgütlerine yönelttiği önemli eleştiriyi destekleyen toplumsal ve kültürel bağlamı şekillendirmiştir.³⁹

Onur epistemolojisi üzerine bu uzun tartışmaya queer Arap oluşunun bu söylem tarafından içerilmediğini söylemek için değil, aralarındaki karmaşık bağlantıların içyüzünü anlamaya başlamak için giriştim. *Bareed*'in açığa çıkardığı şey tıpkı Batılı muadilleri gibi kültürel sansürle, toplumsal baskıyla ve kolektif acılarla boğuşmanın zorluklarının doğurduğu kolektif bir queer anlatısı ve topluluğudur. Ne var ki, analizimin göstereceği üzere ilginç olan Meem üyelerinin doğrudan acı çekme üzerine konuşma, acılarını, aşağılanmalarını ve utançlarını yönlendirme iznini kendilerine vermeleridir. Özellikle Batılı queer onuru bağlamında, yani daha önce belirttiğim üzere galibiyete ya da acı çekme ve toplumsal aşağılanmanın mağlubiyetine imtiyaz tanıma eğilimindeki onur bağlamında bu çarpıcı bir farktır. Nitekim Heather Love queer çalışmalarında genellikle hetero-cinsiyetçiliğe karşı pozitif bir queer varoluşu ve kimliğini onaylamak adına acı ve utancı önleme eğiliminden kaygı duyar. Olumlayıcı

37 Lisa Duggan, "The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neo-Liberalism," *Materializing Democracy*, haz. R. Castronovo ve D. Nelson (Durham, N.C.: Duke University Press, 2002), s. 173-94.

38 Batı'nın queer tarihi ve onura bağlılığı ile siyah onuru ve kadın onuru bir ölçüde aynı tarihi paylaşır.

39 Ayrıca bkz. Puar, *Terrorist Assemblages*; Jin Haritaworn, "Loyal Repetitions of the Nation: Gay Assimilation and the 'War on Terror,'" *Dark Matter* 3 (2008), *Special Issue on Postcolonial Sexuality*, <http://www.darkmatter101.org/site/> (Erişim tarihi 22 Haz. 2012); Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2004) ve Martin Manalansan, "In the Shadows of Stonewall: Examining Gay Transnational Politics and Diasporic Dilemma," Braziel ve Mannur, *Theorizing Diaspora*, s. 207-227.

queer tarih anlatıları “ibne” ve “dayk” gibi aşağılayıcı sözcüklere yeniden itibar kazandırsalar da modern bir muzafferlik ve ileri gitme söylemine iliştilmiş haldedirler.⁴⁰ *Bareed* yazarlarının hemen hepsi queer olmakla gurur duymakla beraber, bu grup açısından aynı zamanda aciliyet arz eden şey zorluk ve utanç karşısında umudu hayal etmek ve anlatmaktır. Utancı ve kaynaklarını (aile, kültür, vs.) yaşamlarından çıkardıklarına bizi inandırmaktan ziyade bunlar tarafından tamamen çökertilmediklerini iletme meyillidirler. *Bareed* mista3jil ya da acele çıkması gereken mesaj tam da bu hikâyelerin varlığıdır, yani queer’lerin serpilip geliştiği ve zorlu koşullara rağmen kendilerini icat ettikleri.

Homofobiye duygusal ve siyasal bir tepki olarak onur, homofobiye karşı cesurca ve yaratıcı bir müdahaleydi ve bazı bağlamlarda hâlâ bu niteliğini sürdürüyor. Utanç da bunu mümkün kılan duygulanımdı. Sedgwick’in utançla ilgili olağanüstü çalışmasında anlattığı şey budur. Sedgwick’e göre utanç kültürel üretim vaadini elinde tutar; utançta mümkün olan yakındır, çünkü ötekinin bakışı kolay kolay inkâr edilemeyecek yoğun bir incinebilirliği animsatar. Utanç, der Probyn, aslında bedende hissedilir: insanın yanakları kızarır. Utançta daima gerçek bir izleyiciyle ilişkili olarak kendimizi deneyimleriz. Suçluluğun aksine utancın bir sahnesi vardır, kamu dediğimiz şey sadece iki kişiden oluşsa bile kamusal bir karşılaşma ve kamusal bir deneyimdir. Sedgwick’in açıklamasına göre, potansiyeli performatif doğasında yatar: utanç kendini siler, utanç işaret eder ve yansıtır, utanç derisini tersyüz eder. Utançta kendilik sergilenir ve bu da dönüşümün koşullarını yaratır. Sedgwick’i okuyan Stephen Barber ve David Clark’ın ortaya attığı retorik soru şöyledir:

İnsan eğri deneyimlenen bir dünyada doğduğunda ne gibi hazlar ve acılar filizlenir, ne tür yaşamlar mümkün olur? Ayıplanmayı zayıflama ya da sıkışmadan ziyade kişisel ve siyasal çiçek açmanın koşulu olarak görenleri ne tür öngörülemez gelecekler bekliyor? “Utanç-yaratıcılığın” aynı anda hem ateşli hem oyuncu ve doğurgan alanlarına göz atmak için bile ne türden yeni mercekler yaratılması gerekir? Başka görünürlük gösterilerinin, örneğin Gey Onuru’nun akkor ısıltısı saçan yönüne nasıl bakmalı?⁴¹

40 Heather Love, *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007).

41 Stephen M. Barber ve David L. Clark, haz., “Introduction: Queer Moments: The Performative Temporalities of Eve Kosofsky Sedgwick,” *Regarding Sedgwick: Essays on Queer Culture and Critical Theory* (New York: Routledge, 2002), s. 27.

Queer Araplar için utanç ne gibi öngörülemez gelecekler ve yeni mercekler barındırıyor? Yerelde ayıplanan (sosyal-ahlaki kodlar alenen ihlal edildiğinde) ve küresel düzeyde ayıplanan (fazla gey olmakla ya da yeterince gey olmamakla suçlanan) queer Araplar açısından durum yukarı tükürsen bıyık, aşağı tükürsen sakal. Çelişkili talepler ve birbiriyle yarışan risklerin muhtemelen teşvik ettiği doğurgan düşler, melez kimlik formasyonlarını biçimlendiriyor. Bu yeni formasyonları çok somut şekilde değerlendirmem ya da tanımlamam mümkün değil elbette, fakat *Bareed*'i hikâye anlatıcılarının utançlarını, acılarını, çatışmalarını, özlemlerini ve gelecek hayallerini nasıl dile döktüklerini ve simgeleştirdiklerini görmek için okuyorum. Benim okumam onların anlatılarına canlılık katan duygusal hayatta kalma stratejilerinden doğan olay örgüsünü söze dökmeyi deniyor. *Bareed*'e queer Arap öznelliklerini görmeye başlamamı sağlayacak edebi ve yaratıcı bir kaynak muamelesi yapıyorum.

Meem'in gelecek hayalleri Batı'da gördüklerimizden farklı değil: tam yurttaşlık hakları, kamusal görünürlük. Stratejileri de benziyor, zira üyeleri daha görünür olmak için arkadaşlarına cinsel yönelimlerini açıklıyor ve gündelik deneyimlerini bloglara yazarak, çevrimiçi medya projeleri yaratarak, Lübnan'daki feminist harekette yer alarak düşüncelerini dış dünyaya iletiyorlar. Değişim arzusu ve yetkilenmenin artması, araştırmacı Sofian Merabet'e göre savaş sonrası Lübnan'ın siyasi bağlamıyla ilişkili. 2005'te eski başbakan Rafik Hariri'nin suikaste kurban gitmesinin ardından Suriye birlikleri ülkeden çekilmiş, bu da siyasal kültürü hareketlendirmişti. Merabet'e göre algılardaki özgürleşme anı "genelde korkunun silkilip atılması ama özellikle de LGBT grubu HELEM'in organize ettiği 'cinsel yönelimini açıklama'ydı.⁴² *Bareed*'deki hikâyelerden bazıları Batılı cinsel yönelimini açıklamayla ilişkilendirebileceğimiz türden bir güçlenme sergiliyor: En iyi arkadaşına âşık olmak, queer hayatında bar kültürünün merkeziliği, motosikletli butch'lar, toplumsal cinsiyet normatifiğine direniş, ilk öpüşmenin heyecanı, cinsiyet değiştirme. Fakat hikâyeler aynı zamanda bu tanıdık söylem ve pratikleri aşan bir duygu dünyası sunuyor. Bu hikâyelerdeki söylemde utançsız bir onur bulunmadığı gibi, hikâyeler aynı zamanda kültürün tanımladığı utançla mücadele eden öznellikleri derinlemesine işliyor. Yazarların pek çoğu utanç deneyimlerini paylaşmasına ve utancı zorluk, baskı ve acı alanı olarak adlandırmasına rağmen, hikâyelerin hiçbirisi utancın siyasal özgürleşmeye engel teşkil ettiğini söylemiyor aslında. Benim

42 Sofian Merabet, "Creating Queer Space in Lebanon: Zones of Encounter within the Lebanese Male Homosexual Sphere," Khalaf ve Gagnon, *Sexuality in the Arab World*, s. 201.

Toronto’da cinsel yönelimimi açıkladığım bağlamın aksine bu toplulukta insanın utançtan utanmasının gerektiğine dair bir görüş yok.

Arapçada utanç için kullanılan *ayıp* (*‘Ayb*) sözcüğü toplumda neyin ahlaken yanlış olduğuyla sıkı sıkıya ilişkilidir ve Arap dünyasında günlük konuşmalarda yaygın olarak kullanılır. Çocuklara davranışlarının *ayıp* olduğu söylendiğinde, bu davranışın ahlaki ihlalleri affetmeyen dış dünya tarafından yasaklanmış olduğunu erken yaşta öğrenirler. Toplumsal normları ihlal etmeyle ilgili endişeler çoğunlukla davranışın *haram* (günah ya da dinen yasak)⁴³ olmasından ziyade *kelam el-nas’a* (başkaları ne der) yol açacağı, dolayısıyla kamunun gazabını çekeceği korkusundan kaynaklanır. Gerçekten de küçükken Allah’ın gazabından çok daha fazla *ayıp*’ın doğrudan sonucu olan *kelam el-nas*’tan korktuğumu hatırlıyorum. Asifa Siraj Müslüman eşcinsel erkekler üzerine incelemesinde pek çok erkeğin İslam’la özdeşleşmelerine rağmen dinen günah işlemeyi çok önemsemediklerini bulmuştu; onları cinsel yönelimlerini ailelerine söylemekten alıkoyan şey ailelerinin başkalarının ne diyeceğinden, özellikle de sülalenin ne diyeceğinden endişe edeceğini hissetmiş olmalarıydı.⁴⁴ Bu nokta *Bareed*’in girişinde de belirtilir: “Gelenek ve kamusal ahlak görüşleri çoğunlukla en az dini metinler ve kurumlar kadar güçlüdür ve bu durum özellikle Lübnan için geçerlidir.” Elbette ne ben ne de *Bareed*’in editörleri dinin kısıtlayıcı bir gerçeklik olmadığını söylemeye çalışıyoruz. Fakat dini kurumlar genellikle kamusal ahlakı takip eder. Lübnan örneğinde “iç savaş ve dini gerilimler tüm mezheplerin kendi insanlarına karşı fanatizmini beraberinde getirdi”;⁴⁵ mezhep aidiyeti erdemli pratiklerle kendini gösteriyor ve utanç korkusu tarafından düzenleniyor.

Bu yüzden benim amacım Arap utancı konusunda kapsayıcı ya da özcü kültürel iddialarda bulunmak değil. Bütün kültürlerde ayıplanma ve utanç korkusu toplumsal ahlak kodlarına itaati teşvik eder ve neyin utanç verici olarak görüldüğü kültürel açıdan asla statik değildir. Aynı zamanda aile bağlarına ve dini/mezhepsel bağlılığa yoğun önem veren bir kültürde toplumsal misilleme ya da dışlanma korkusu çoğu Arap için duygusal bir gerçekliktir. *Bareed*’in editörlerinin işaret ettiği üzere, Arap dünyasında çocuklar genellikle evlenene kadar ebeveynlerinin evini terk etmezler, evlendiklerinde yaşlı ebeveynlerine

43 Bkz. Nader Al Jallad, “The Concepts of al-Halal and al-Haram in Arab-Muslim Culture,” *Language Design* (2008), s. 77-86.

44 Asifa Siraj, “On Being Homosexual and Muslim: Conflicts and Challenges,” *Islamic Sexualities*, haz. Lahoucine Ouzgane (Londra: Zed Books, 2006), s. 210.

45 Meem, *Bareed*, s. 15-16.

bakmaları beklenir ve ebeveynler önünde sonunda çocuklardan biriyle oturur. Bu yapının korunması için hetero-normatifliğe dayalı aile bağları bozulmamalıdır. Geleneksel yaşamın herhangi bir ihlali, özellikle de doğası itibarıyla kamusalsa –örneğin evlenmeden birlikte yaşama, boşanma, zina ya da herhangi bir türden cinsel skandal– toplumsal dokuyu tehdit eder. Nitekim güçlü bir kamu hizmeti sektörünün bulunmaması sebebiyle aile bağları genel refah ve güvenlik için temel önemdedir. Bir başka deyişle, ailevi kültürel pratiklere bağlılık gelenekle aşk yaşamak anlamına gelmez, çoğu durumda maddi ve duygusal hayatta kalmaya yatırım yapmak demektir. Jared McCormick’in gey Lübnanlı erkeklerin hayatlarına ilişkin nitel araştırmasında, “ekonomik kaygılar ve ailenin bu anlamda sağlamaya devam ettiği güvenlik”⁴⁶ sebebiyle eşcinsel hayatın kesinlikle mahrem tutulduğu anlaşılmıştır. Bareed’deki “Yandığında” adlı hikâyenin, kendini düşük kazançlı çalışan sınıftan diye tanımlayan yazarının da ifadesiyle, “Hayatta kalman için arkadaşların bin bir zahmete girmez. Ailen girer.”⁴⁷

Bareed’in yazarlarının yaşamlarında utanç dile getirilmiş bir deneyim gibi görünüyor ama yakından incelendiğinde aynı zamanda önemli gizli anlamlar da sunuyor. Probyn’in ileri sürdüğü üzere, utanç “dünyaya yoğun bağlılığımızı, başkalarıyla ilişkilenme arzumuzu aydınlatır.”⁴⁸ İnsan utanç hissettiğinde ötekine dair kaygısı ve ilgisi açığa çıkar, incinebilirliklerimiz sahnede görünür. Utanç birbirimize, hatta düşmanımız saydığımız ama yine de bizi kabullenmesini istediklerimize yatırımlarımızı ve bağımlılıklarımızı gösterir. Bunun en güçlü dile geldiği yer aile ve toplumsal disiplin konusunda *Bareed*’deki en kahredici hikâyelerden biri olan “Oluş”tur. Küçükken ailesi ve dostları tarafından erkek Fatma olarak hoşgörülen anlatıcının hikâyesi erginlikle birlikte acı verici bir viraj alır. “Kızlar tatilden döndüklerinde sütyen takmakta, bacak tüylerini almakta, kaşlarını yolmaktadır... Aniden kızlar ve erkekler ayrımı son bulur. Onun yerini erkek arkadaşlar ve kız arkadaşlar alır.”⁴⁹ Fakat anlatıcı açısından hayatı yaşanılmaz kılan şey dişi görünme baskısından ziyade kızları sevmenin “doğal” olduğuna ve toplumsal bir sorun ya da dinen günah olmadığına dair naif inancıdır. Günün birinde Tanrı’nın “habis tutkularından” dolayı insanları terk ettiğinden bahseden Kutsal Kitap pasajına denk gelene

46 Jared McCormick, “Transition Beirut: Gay Identities, Lived Realities,” Khalaf and Gagnon, *Sexuality in the Arab World*, s. 250.

47 Age, s. 192.

48 Probyn, *Blush*, s. 14.

49 Meem, *Bareed*, s. 54.

kadar kendi ifadesiyle “cehennemde yanacağını” hissetmemiştir.⁵⁰ Bu darbe çok sert gelir çünkü çocukluk hayali büyüyünce Hristiyan misyoneri olmaktır. Daha sonra maskeyle ya da perde arkasından geylerle söylenen bir Lübnan televizyon kanalına denk gelir. Ayrıca aynı kanalda iyiliksever bir rahip eşcinselliğin normal olduğunda ve Hristiyanlığın geylere hoşgörülü davrandığında ısrar etmektedir. Anlattığına göre umutları yeniden alevlenir ama sonra yine dünya hallerine dair naifliği yüzünden din öğretmenine eşcinsellikle mücadele ettiğinden bahsedince yeniden zalimce söndürülür. Sır verdiği öğretmen bunu kamusal kabullenme sayar ve dolayısıyla kamusal bir olay haline getirir. Anlatıcıya göre bir saat içinde din öğretmeni bu haberi müdürle, sınıf öğretmenleriyle ve diğer öğretmenlerle paylaşır ki kızın annesi de bu öğretmenlerden biridir.

Ondan sonra cinsel sapkın (*shādhda*) sayılmanın getirdiği zalimlikle karşılaşır. Annesi öfke, utanç ve gözyaşları içinde onu banyoya sokar, küvette iyice keseler, sonra on iki gün boyunca odasına hapseder ve peynir ekmekten başka bir şey vermez, sadece ara ara onu çıkarıp banyoda keseler. Anlatıcımız nihayet okula döndüğünde kimseyle görüşmesine izin verilmez ve sınıfın en arkasına oturtulur. Arkadaşları hem bunu protesto etmek hem de onu sevdiklerini göstermek için sandalyelerini sınıfın arkasına çekip onunla birlikte otururlar. Onun siyasi tavrını belirleyecek ve kurucusu olduğu Meem’e ilham verecek olan dayanışma hareketi budur.

Anlatı bir hayatta kalma stratejisiyse, anlatıcımız nasıl oluyor da maddi ve duygusal güvenlik açısından aile bağlarının büyük önem taşıdığı bir bağlamda hayatta kalışını ailesinin sevgisini kaybetme tehdidi üzerine inşa ediyor. “Oluş”un yazarına göre utanç dünyadaki yerini müzakere etmesinin bir kaynağı haline gelmiş. İşte bu yüzden utançta kendi dolaşık yaşamlarımızın ve katı aidiyet koşullarını tanımlayan kolektif anlatıların şahitleri haline geliriz. İnsanların bağlarının kırılğanlığının ve başkalarının bizim üzerimizdeki gücünün farkına varırız. Bu durumda utanç yaratıcıdır: ilişkisellik ya da topluluk koşullarını yeniden inşa etmek için hayal gücümüzü hayata geçirir; ya bunlara yeniden yatırım yapar ya da yenilerini bulur veya yaratırız. Yazarın sözleriyle: “misyoner olmak isteyen o küçük erkek Fatma şimdi toplumsal adalet aktivisti... tam olarak ne olmak istediysen oyum.”⁵¹

“Oluş” gibi hikâyeler utancın sevgi ve kabullenilmeyle ilgili en derindeki isteklerimizi ve endişelerimizi nasıl ortaya çıkardığına değiniyor. Utançta

50 Age, s. 56.

51 Age, s. 61.

yatırımlarımız ve ilgilerimiz kesintiye uğrar ya da tehdit altına girer. Utanç kim olduğumuz ya da sevgiye tutunmak için kime dönüştüğümüz üzerine düşünmemizi sağlar. Probyn'ın ifadesiyle utanç “tam da sevgi –kendini ya da başkasını sevmeye– olanağına verilen bir tür ilkel tepki olarak su yüzüne çıkar”.⁵² Utanç bizi hayatta kalışımızla temas ettirir ve “insanlık sınırlarının dışında açlığa terk edilme”⁵³ hortlağını mezarından kaldırır. Benzer şekilde Judith Butler insanların özerk ve kontrol sahibi olduğu fikrine karşı çıkar. Ona göre “başkalarıyla ilişkilerimiz bizi tutar”⁵⁴ ve bu yüzden bizi yok etme, kimi zaman da yıkıcı olmak istememizi sağlama kapasitesine sahiptir. Birbirimiz tarafından çözülme ihtimali karşısında hepimiz incinebilir durumdayız. Nitekim bizi kültürün yasa ve normlarına bağlı kılan da bu tür bir bağımlılıktır, çünkü onları ihlal etmenin muazzam bir duygusal bedeli vardır.

“Oluş”un yazarı normatifliğin, geleneğin ve aidiyetin kurallarına karşı çıkmanın ya da uymanın ne demek olduğunu hayatının ilk evrelerinde öğreniyor. Anlatıcının “ahlaksızlığına” tepki olarak annesi aile sevgisinin kaybıyla tehdit ederek toplumsal itaatsizliğin bedelini tüm canlılığıyla onun önüne seriyor. Bu sahnenin de, Sedgwick'in ileri süreceği gibi, her eylemin simgesel ve duygusal anlamlarla yüklü olduğu bir performanstan ibaret olduğunu düşünmemek mümkün değil. Yetişkinler çocukların ağızlarını ayıp sözlerden arındırmak için yıkamaz, bedenlerini ahlaksız arzuları temizlemek için keselemez. Bu eylemler o kadar mecazdan yoksun değildir. Daha ziyade bu performans duygusal açıdan neyin tehlikede olduğunu gösterir. Annenin bedensel cezaları kızına duyduğu tiksintiyi ifade eder ama aynı zamanda annedeki büyük dehşeti de akla getirir. “Temiz olmayan beden” özellikle de damlattığında, sızdırdığında, ıslandığında dehşete düşürür.

Kirli ve kural tanımaz sayılan kadın bedeni kimi zaman şiddet ve istismarla disipline edilir ve kontrol altına alınır. *Bareed*'in utanca açık ve yatkın yazarlarından bazıları buna tanıklık ederler. “İslaklık”ta şarkı söyleyen güzel bir kadın sesini ilk duyduğunda külotunda “tuhaf bir ıslaklık” hisseden genç kadının yaşadığı “panik”ten bahsedilir. “Duyduğum güzel sese en güçlü tepki verenin bedenimin iğrenç parçası olmasından utanmıştım.”⁵⁵ “Özel Devrimim”in anlatıcısı annesinden kadın bedenlerinin “kirli olduğunu; dünyadan saklamamız

52 Probyn, *Blush*, s. 3.

53 Age, s. 3.

54 Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (New York: Verso, 2004), s. 23. (*Kırılan Hayat*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2018.)

55 Meem, *Bareed*, s. 76.

gereken kirli ve edepsizce şeyler yaptıkları”nı öğrendiği sırada aynı zamanda “sevgi olduğunu düşündüğü şey karşılığında bedenini verebileceğini”⁵⁶ öğrendiğini açıklar. “Oluş”ta anlatıcının annesi kızından ahlaken tiksirmek ve utanmakla kalmaz; aynı zamanda korkmaktadır: kendisi için, kızı için. Yıllar boyu benim annem de en yakın dostlarına ve ailesine benim queer olduğumu anlatma fikri karşısında dehşete düşmüştü. Dostlarında teselli bulup rahatlatma olanağından yoksun kalmak annem için çok zor olsa da onları kaybetme korkusu çok daha büyüktü.

Bareed’deki bütün hikâyelerin hayatta kalmakla ilgili olduğunu öne sürsem de, “Oluş” herhalde başlı başına hayatta kalmayı konu ediniyor, çünkü anlatıcının travmatik bir çocukluğun parçalarını toplayıp yenilenmesini anlatıyor. Elbette herkes bu anlatıcı gibi hayatta kalamıyor. Herkes hikâyeyi anlatacak kadar sindiremiyor olayları. Travmalar bir insanı sonsuza dek değiştirse de oluşun sonucunu ne olacağını bireysel düzeyde kestirmek mümkün değil. Yine de kolektif anlatılar paylaşılan bir deneyim olarak ortaya çıkıyor ve grup özdeşleşmesi ve bağlanmayla teselli sunuyor.⁵⁷ “Oluş”, zorluklar sonrasında anlatıcının daha iyi bir yere ulaştığı teleolojik bir inşası olması bakımından *Bareed*’deki pek çok hikâyeye örnek teşkil ediyor. Anlatıcı, travmatik ölçüde ayıplanma ve dostların sevgisinde dayanışmayı bulma geçmişinden yola çıkarak Meem’deki queer’ler için güvenli bir topluluk yaratıyor.

Bareed’deki hikâyelerin çoğu benzer zorluklardan bahsediyor ve bir umut pırıltısıyla sona eriyor. Anlatıcılardan biri artık biseksüel olduğunu “gösterebildiğini” anlatıyor,⁵⁸ bir başkası lezbiyen sözcüğünü yıllar boyu çirkinlikle bağdaştırdıktan ve tiksintiyle karşıladıktan sonra lezbiyen olduğunu kabul ediyor,⁵⁹ başka biri nihayet utanç verici tecavüz hikâyesini anlatmayı başararak yas çalışmasına başlıyor.⁶⁰ Diğerleri de umut ve daha iyi bir gelecek vaadiyle sona eriyor. Örneğin bir anlatıcı “işlerin daha iyiye gitmesinden başka seçenek kalmadığı”⁶¹ inancıyla cinsel yönelimini annesine açıklamaya karar veriyor,

⁵⁶ *Age*, s. 217.

⁵⁷ Bkz. Dina Georgis, “The Perils of Belonging and Cosmopolitan Optimism: An Affective Reading of the Israeli/Palestinian Conflict,” *Psychoanalysis, Culture and Society* 12 (2007): 242-59; Roger Simon, *A Touch of the Past: Remembrance, Learning and Ethics* (New York: Palgrave Macmillan, 2005) ve Jenny Edkins, *Trauma and the Memory of Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

⁵⁸ Meem, *Bareed*, s. 51.

⁵⁹ *Age*, s. 36.

⁶⁰ *Age*, s. 148.

⁶¹ *Age*, s. 105.

başka bir anlatıcı da hikâyesini günün birinde *şab walla bint?* (oğlan mısın kız mı?) sorusunu duymanın daha az utanç vereceği bir günün geleceğinde ısrar ederek hikâyesini bitiriyor⁶² ve anlatıcılardan pek çoğu Meem'in varlığının yaşamlarını değiştirmekle kalmadığı, aynı zamanda toplumlarını dönüştürerek LGBT'lere daha fazla eşitlik ve tanınma sağlayan bir hale getireceği konusunda birleşiyor.

Onur epistemolojisinin aksine Bareed'deki anlatıcıların toplu olarak anlattığı şey utanç duygusunun aşıldığı ve dikbaşlılığın hâkim olduğu bir gelecek değil. Cinsellikleri ve toplumsal cinsiyet kimliklerinden "gurur" da duymuyorlar. Bu, utancın da dahil olduğu bir gelecek. Utançtan doğan öznellikler karmaşıktır. Bunun sebebi de utancın bir öğrenme daveti olması. Kültürel değerlere ve ötekinin –örneğin ebeveynin– idealleştirilmesine yatırımlarımızı açığa çıkarıyor. Probyn şöyle açıklıyor: "Utançta habitus'umuz [sosyal çevrenin hareketi nasıl tanımladığı ve sınırladığına ilişkin Pierre Bourdieu'nun terimi] yeniden düzenlenir, sarsılır, başka olanakları kabul eder ve karşılığında daha fazla ilginin kaydedilmesine izin verir."⁶³ Yüz kızarması buzdağının görünen kısmıdır, "bizi utanca açan her şeyin görünür parçasıdır".⁶⁴ Utanç duymakta içgörü ya da başka olanaklar garanti değilse de, ötekine nasıl bağlı ve onun karşısında ne kadar incinebilir olduğumuzu ve bu konuda ne yapmamız gerektiğini kabullenmeye başlamamız için şartları oluşturur. Varlığı bizi bağlılıklarımıza, topluluğa ait olma arzumıza ve bunu yapmamızın sınırlarına uydurma potansiyeline sahiptir. Anlatıcıların yaptığı gibi utancı yazdığımızda öğrenme sürecine hazırlandığımızdan emin olabiliriz. Zira Probyn'in de belirttiği gibi, yazarken "tarihle nasıl ilişkilendiğimizi ve şimdide nasıl yaşamak istediğimizi düşünmenin yeni yollarını ararız".⁶⁵ Queer tarihi izlemenin yollarından biri onun utançla ilişkisine bakmaktır. Utanç sosyal çevremize bir tepkiyse ve bizi oluşturma ve dönüşmeye itiyorsa, o halde utanç hakkında yazmak belli bir queer tarihyazımı sunar ve hem kültürel/yerel olarak bağlamsal hem de aynı zamanda kirlenmiş tarihlerden, küreselleşmeden ve Batı emperyalizminden etkilenmiş queer kimliklerine dair bir içgörü edinmemizi sağlar.

Utanç duymak evrenseldir ama anlatisallaştırılmasında ya da duygusal açıdan ele alınmasında farklı düzeyde potansiyeller bulunur. Probyn'in çok ciddiye aldığı bir konuda yanlış anlaşılacak için belirteyim: Bireysel ya-

⁶² Age, s. 37.

⁶³ Probyn, *Blush*, s. 72.

⁶⁴ Age, s. 55.

⁶⁵ Age, s. 162.

şamlar ve kültürel hayatlar üzerinde ayıplamanın yarattığı zararı onaylamak ya da önemsiz göstermek gibi bir niyetim yok. *Bareed*'deki yazarlardan çoğu açısından anlatıya dökülen şey kişisel, ailevi, dini/mezhepsel ilişkileri bir arada tutan değerlere ve ahlak kodlarına ihanet yüzünden ayıplanmayı beklemenin ya da gerçekten ayıplanmanın zararlı etkileridir. Utançla mücadele etseler de “utancı kabul etmenin utanç verici olmadığını”⁶⁶ gösterir gibidirler. Benzer şekilde insanların cinsel kimliklerini ailelerinden gizlemelerine yardım etmek utanç verici bir şey olmadığı gibi, siyasal bir başarısızlık olarak da görülmez. Burada alt edilen utanç duygusunun kendisi değil, alenen ayıplanmanın sonuçları ve topluluktan ya da aileden kovulma ihtimali, yani tam da utanç ve ayıplama mantığının korumaya çalıştığı şeydir.

Bir örgütlenme olarak Meem grubu queer'lere dostluk ve sığınak sağlamak için büyük çaba harcıyor. Meem sevgi dolu ve güvenli bir alan olsa da insanların ailesiyle bağlarının yerini alabileceğini iddia etmiyor ve onları ailelerinden uzaklaştırma amacı gütmüyor. Grup kendini üyelerinin biyolojik ailesinin yerine geçecek bir “seçilmiş aile” temin etme çerçevesinde üretmiyor. Meem daha ziyade ailenin kendisine benziyor. Meem aile statüsü iddiasında bulunsaydı büyük ihtimalle pek çok kişiyi kendinden uzaklaştırırdı, çünkü insanlar ailelerinden korkuyor ve aile bağlarını sürdürmek istiyorlar. Giriş yazarları durumu şöyle açıklıyor: “aile baskısı ve dışlanma korkusu Lübnan'daki queer topluluğunun karşısındaki en büyük korkudur.”⁶⁷ Hikâyelerin çoğunda zorlu koşullarda, hatta şiddet içeren koşullarda bile aile sevgisinin gücüne ve bu sevgiye inanca atıflar vardır. Ailelerinden bahseden anlatıcıların hemen hepsi ailelerinin değerlerini veya ailelerin gelenek, normatiflik vs. adına yaptıklarını değil, aile sevgisinin kendisini ve aile bağlarını koruma arzusunu savunuyor. “Oluş”un anlatıcısı annesinin ona yaptıklarıyla barışmasını şöyle açıklıyor: Annemin “o yaptıklarını sırf sevgiden yaptığını öğrendim. Mutsuz olacağımdan ve toplumun homofobisiyle baş etmek zorunda kalacağımdan gerçekten endişe ettiğini öğrendim”.⁶⁸ Aile aidiyeti önemli bir Arap değeri olmanın yanı sıra, geleneksel kültürün bu queer Araplar için arzu olarak varlığını sürdüren bir özelliğidir. “Yandığında” adlı hikâyede anlatıcı cinsel yönelimini annesine açıklamasının sadece bir seçenek olmadığını, çünkü annesinin zaten hayatındaki pek çok kayıp yüzünden acı çektiğini söyler: felaket düzeyinde bir yoksunluk,

66 *Age*, s. xiii.

67 Meem, *Bareed*, s. 18.

68 *Age*, s. 61.

ağabeyinin savaşta hayatını kaybetmesi ve daha başka şeyler. “Bu Ülke Benim Ülkem Değil”in anlatıcısının sözleriyle:

Benim açımdan queer olmak sadece kadınları sevmekle değil aynı zamanda ailemin hislerinin farkında olmakla ilgili bir şey... Dünyam annemin, babamın ve kardeşlerimin iyi olması etrafında dönüyor... Benim için o kadar çok şey yaptılar ki asla onlara “yallah, bye” diyemem.⁶⁹

“İlgi ve utanç derinden bağlantılı”ysa⁷⁰ ve bu da sevgi ve sevginin yeniden örgütlenme olasılığına alan açıyorsa, o halde Araplar açısından ya da en azından *Bareed*’de temsil edilen Arapların çoğu açısından, queer oluş ve queer topluluğu aileye ve grup (dini, sosyal, kültürel) bağlarına karşı çıkararak değil onarıcı tepkiler vererek müzakere edilmektedir. Batı’da, özellikle queer aktivizminin ilk evrelerinde topluma, kültüre ve dine kafa tutmak cinsel azınlıklar için güçlü, gururlu, alternatif topluluklar üretmenin yapıtaşydı. Öte yandan *Bareed*’deki queer’lerin normatifliğe boyun eğdiğini söylemek de meseleyi ıskalamak anlamına gelecektir. Daha önce ileri sürdüğüm gibi, Arap queer’ler jeopolitik, kültürel ve duygulanımsal bağları ve müphemlikleri ele alacak şekilde yaşamalarını ve kimliklerinin anlamını müzakere ediyor ve dönüştürüyorlar. Bu durum dini pratiklerin yaratıcı bir şekilde dile getirilerek o pratikleri (arzulamayı) yeni ilgilere ve yeni varoluş koşullarına hizmet eder hale getirmeyi ifade eden hikâyelerde en şeffaf biçimde görülebilir. Örneğin “Türbanım ve ben” adlı hikâyenin anlatıcısı türbana hem nefretinden hem sevgisinden bahsediyor. Hayatının ilk evrelerinde daha yaşı bile tutmadan takmak istemiş, çünkü türban onun kadın olduğunu belirtiyormuş. Daha sonra Batı medyasına maruz kalınca türbandan nefret etmeye başlamış. Türban erkeklere cazip gelecek şekilde tasarlanmış kadın giysileri gerektirdiği, anlatıcı ise dünyaya erkek Fatma / dayk olduğunu göstermek istediği için bu nefret katlanmış. Güneyde ait olduğu Şii topluluktan ayrılıp Beyrut’a taşındıktan sonra lezbiyen topluluk içinde türbanın yargısız kabul edilmesi zor olmuş; pek az kişi bir dayk’ın türban takmasını kabullenebilmiş. Hikâyenin anlatıcısı iki arada bir derede kalınca türban takmaya devam etmeye karar vermiş, çünkü türbanı çıkarmak “kendinden bir parçayı koparıp atmak”⁷¹ gibi geliyormuş. Türbanı taktığında

⁶⁹ Age, s. 96-97.

⁷⁰ Probyn, *Blush*, s. ix.

⁷¹ Meem, *Bareed*, s. 176.

başka kadınların nesneleştirmesinden korunduğunu hissettiğini, insanların da ne giydiğine odaklanmak yerine ne dediğine odaklandığını anlatıyor okurlarına. Türban takan bir dayk olarak ne “geleneksel” ne modern, ama iki dünya arasında yaşamayı öğrenen normatif-olmayan bir queer.

Anlatıcısının butch’luğunu simgesel bir peçe takmakla eş tutan “Başlıksız” hikâyesiyle yazıyı bitirmek istiyorum. Çarpıcı vinyetlerle kaleme aldığı hikâye utanç hissetmeye nasıl direndiğini kavramamıza imkân veriyor. Anlatıcı, çevrimiçi profilleri kendilerine dair hiçbir şey sunmayan lezbiyenlerden uzak duruyor: “Her biri, savaş ya da felaket yüzünden terk edilmiş binalar gibi harabe halde. Silinmemiz bu kadar belirgin işte. Utancımız. Korkumuz.”⁷² Annesi ona bir “eski-gey” konferansının broşürünü verdiğinde önce söyleniyor sonra sessizliğe gömülüyor. Yatılı okulun danışmanları onu çağırıp başını en iyi arkadaşının kucağına koyduğu bir fotoğrafı gösterdiklerinde ise taş kesiliyor. Yatılı bölümün adını kirletmekle suçlanıp tecrit ediliyor ve okulda sosyal parya muamelesi görüyor. Şöyle diyor kendi kendine: “Kahretsin. Keşke gerçekten lezbiyenlik yapsaydım.”⁷³ Bu hikâye utançtan ve güç duygulanımından çıkmanın, iki epistemoloji arasında kalmanın, henüz adı ya da teorisi olmayıp duygusal biçimi olan şeyi dile getirmenin bir metaforu. Fakat “dayk türbanı” adlı vinyette anlatıcının zayıflıklarına ve erkeksiliğine yöneltilen kamusal tiksintiye karşı duygusal stratejilerini öğreniyoruz. Şöyle açıklıyor: “*Dişiliğim herkes için değil, diyorum. Kamu için değil. Kimin görüp kimin görmeyeceğine ben karar veririm. Kamusal butch’luğum özeldeki dişiliğim için bir peçe.*”⁷⁴ Fakat gerçekten türbanlı arkadaşını düşünürken şöyle devam ediyor: “Mor dişil türbanlarının ve kadınsı kıyafetlerinin ardında çakı gibi bir butch’tur. Kesilmiş tişörtler ve kısa saç. Kamusal dişiliği onun erkeksiliğinin türbanıdır.”⁷⁵ İlginç olan, inanç olarak sahiplenmediği bir dini pratiğin ona toplumsal cinsiyetin bedende nasıl kaygıyla yaşandığını düşünmenin bir yolunu sunması. Toplumsal cinsiyetten sapmanın bir altüst oluş, karşı çıkış ya da gurur olarak değil toplumsal cinsiyet ayıplamasıyla bağlantılı güçlüklerden ve incinebilirliklerden sağ çıkma üzerinden dile getirildiği bir bağlamda anlatıcımız toplumsal cinsiyet oyununu, Batılı queer teorisinin meşgalelerinden birini ifade etmekle kalmıyor. Mahremiyette mümkün gelen şey ile kamusal alanda zor ya da imkânsız gelen şey arasında,

⁷² Age, s. 185.

⁷³ Age.

⁷⁴ Age, s. 183.

⁷⁵ Age.

yani utanca uyum sağladığında daha keskin bir şekilde müzakere edilen bir fark çerçevesinde kendisinin ve başkalarının toplumsal cinsiyet kimliklerini katediyor. Bir başka ifadeyle, Batı'dan ithal olduğu söylenebilecek butch kimliği Lübnan dinsel, toplumsal ve kültürel varoluşu çerçevesinde yaşanıyor, gerçekleştiriliyor ve dönüştürülüyor.

Bu makalede Doğu ile Batı arasında yaşanan, süreç halinde ve henüz üzerinde düşünce süreci tamamlanmamış cinsellikler için kavramsal bir alan açmamızı istedim. Bu cinselliklerin karmaşıklığı, sömürgeci aşağılamanın miraslarını, emperyalist gey epistemolojilerine maruz kalmayı, ahlaken erdemli ve ayıplayan milliyetçiliklerin baskılarını derinlemesine çalışıp içlerinden geçme yönündeki duygusal görevden doğuyor. *Bareed* okumamda zorlu duygulanımların anlama nasıl canlılık kattığına da dikkat ettim. Bana kalırsa *Bareed*'de temsil edilen queer Arap öznelliklerini yaratanlar acı çekme tarihleri, çatışmalı arzular, iç savaş ve jeopolitik gerçeklikler. Kim olduklarına, neye dönüştüklerine ve öznelliklerinin doğduğu ve şekillendiği zorlu koşullara dair kolay ya da basit tespitlerde bulunmak mümkün değil. Bu analizin en azından queer Arapların karmaşık öznelliklerinin tartışılmasına davetiye çıkarmasını umuyorum.

İngilizceden çeviren: Bülent O. Doğan

Gündelik Utanç

ELSPETH PROBYN*

Hayatım boyunca oradan oraya gittim ve bedenim bundan nefret ediyor. Gündelik hayatın ritüellerini seviyor ve bozulmalarının düşüncesinden bile hoşlanmıyor. Avustralya'ya göç ettiğimde onu alıştığı gündelik rutinlerinden kopardığım için somatik spazmlar geçirdi. Bu, dertlerimi anlattığım bir masal değil, hatta çok olağandışı bir hikâye de değil ama yaşadığım deneyim bana küçük ve tuhaf bir utanç tarzına –bedenin gündelikte yersizlik hissine– dair bol bol kanıt sundu. Bu utanç bedenin uyum sağlayamayacağını bilmesine rağmen uyum sağlama arzusundan doğuyor. “Buralı değilsin”: Gündeliğin tamamen farklı düzenlenmesiyle karşılaşmanın yarattığı dil sürçmesi, cehalet parıltısı. Köklerinden şiddet yoluyla koparılmış başkalarının deneyimleriyle kıyaslanınca gayet önemsiz. Dikkat çekmeme, başkasının kültürünün gündeliğinde rahat davranma arzusunun beslediği, içten gelen birazcık utanç sadece.

Bu makalede utancın, gündeliği yaşanan haliyle nasıl kavramsallaştırdığımızı yeniden düşünmeye bizi mecbur kıldığı savını öne sürüyorum. Utanç, aşağıda göreceğimiz üzere, duygulanım, duygu, biyografi ve gündelik hayatımızı geçirdiğimiz yerler arasındaki kanıksanmış ayrımları çarpıcı bir biçimde sorgular. Hatta bu makale başkalarına tepki olarak utancın yerel ve cisimlenmiş doğasında ısrar ederek alışıldık suçluluk kavramlarının altında yatan ahlaki normatifliği de tersine çevirebilir. Utanç gündeliği alışıldık durağanlığından, şimdi içinde kurtarır. Madem ortak duyuda gündelik özelleşiyor, “benim hayatım” olarak tutsak kalmaktan kişiselleşiyor, o halde utanç da kökten farklı konumlanmış kendiliklerin gündelik deneyimde bulaşıcı olma biçimlerini

* Probyn, E. “Everyday Shame”, *Cultural Studies*, C. 18, S. 2-3, 2004, s. 328-349. Yazarın izniyle *cogito* için Türkçeye çevrildi.

görünür kılar – Gatens’in öne sürdüğü gibi, “Kolektif duygulanımların bulaşıcılığı kendilik ile öteki arasındaki sınırların ihlal edildiği yerleri”¹ açığa çıkarır.

Duygulanım teorisi, özellikle de Tomkins’e dayanan yaklaşımlar gündeliğin farklı bir geştaltını vaat eder; burada “kültürel olarak inşa edilmiş ‘hisleri’ ve ‘duyguları’ beden maddiliğinden özünde ayrı tutmak imkânsızlaşır.”² 1950’lerde ve 1960’larda çalışmalar yapan bir klinik psikolog olan Tomkins, insanların doğuştan duygulanımları olduğu fikrine dayalı radikal bir karşılıklı-bağlılık modeli ortaya attı. Duygulanım sistemi gündelik hayatın uyarınlarını fizyolojik düzeyde güçlendirmeye yarar. Tomkins’in³ duygulanım çiftleri listesindeki maddelerden bazıları şunlardır: ilgi-heyecan, keyif-neşe, sürpriz-irkilme, sıkıntı-ıstırap, horgörü-tiksinme, kızgınlık-öfke ve utanç-aşağılanma. Duygulanımların kendine has doğası, duygulanımsal yaşam olanaklarını sınırlamak şöyle dursun, gündeliği karakterize eden karmaşık kombinasyonlara bir görüş açısı sağlar. Aynı zamanda hem yoğun şekilde bireysel hem toplumsaldırlar; daha da önemlisi, benim öne sürdüğüm üzere, özel/kamusal hizalanmalara dayalı her türlü zıtlığı sekteye uğrattırlar.

Duygulanımlar içinde beni en çok ilgilendirenin utanç olması, kısmen utancın kendiliği temel incinebilirliği içinde –başkalarının yakınlığına, yerlerin, rutinlerin, biyografilerin ve tarihlerin yakınlığına gündelik bağımlılığı içinde– göz alıcı bir tarzda göstermesinden kaynaklanıyor.⁴ Utanç “kendiliğin bir hastalığı” (Tomkins) gibi hissedilse de, aynı zamanda en açık şekilde ilginin pozitifliğinde temellenen duygulanımdır. Tomkins’in açıkça öne sürdüğü gibi, ilgi olmadan utanç olamaz. Utanç bedenin ilgilendiğini ve ilgiyi yeniden kurma arayışında olduğunu kaydetme yoludur. İlgiyi geniş anlamda düşünmek gerek: Bedensel ve fizyolojik olan, bizi gündelik hayata ilgi göstermemiz için sürekli uyarır. Başka bir yerde⁵ ilgiye odaklanmanın kültürel inceleme analizlerinde büyük bir ihtiyaç olduğunu öne sürüyorum. Burada utancı ve ilgiyi gündelik habitus gibi kavramları yeniden düşünmek için kaynaklar olarak ele alıyorum. Benim yazdığım bağlamda utanç, postkolonyal bir ortamda gündelik hayatın karmaşıklıklarını katetmenin bir yolunu

1 Gatens, M., *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, 1999, s. 14.

2 Gibbs, A., “Disaffected”, *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies*, 2002, s. 337.

3 Tomkins, S., *Shame and it Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, 1995/ *Affect, Imagery, Consciousness Vol 2: The Negative Affects*, 1963.

4 Utancın sıradan ve gündelik olanın inşasını nasıl aydınlayabileceği konusunda bkz. “sıradanlığıyla kıvanç duyan” bir kasaba bağlamında hem utanç hem yerli ve yerli olmayan halklar üzerine Ferrell’in kıymetli denemesi “Pinjarra, 1970: shame and the country town”, 2003.

5 Probyn, yakında.

sağlıyor ve Aborjin ve Aborjin-olmayan kültürlerin hem biricikliğini hem de derin karşılıklı-bağlılığını gösteriyor.

Utanç deneyimlerinin çoğu gözden kaybolma, saklanma ve kendini örtme isteği uyandırır. Fakat yer, gündelik, kendilik ve ilginin uyumsuzluğu özellikle iç-duyumsal bir utanç duygusu üretebilir. Bu duygu bedenlerin bir yere uyamadığı ya da uymayacağı, görünüşte saklanacak bir yerin olmadığı kopuş anlarında hissedilir. Burada kendi fiziksel tepkilerime ve başkalarınıninkilere bakarak gündeliğe gömülmüş, sıradan ve sıradışı mefhumlarını sorgulatan, fazlaca bahsedilmeyen bilgiler üzerine düşüneneğim.⁶ Utançla ilgili daha kapsamlı bir tasarının parçası olarak bedenlerin gündelik yerlerde ikamet ederken ne yaptıklarına ve söylediklerine dair yeni betimlemeler bulmakla özellikle ilgileniyorum. Utanç genelde olumsuz bir şey gibi anlaşılsa da –hem olumsuz bir duygulanım olması bakımından hem de yaygın olarak kötü ve yanlış bir şey olarak görülmesi bakımından– bir gündelik etik tasarısı kurarken utancın siyasi ve kavramsal açıdan muazzam ölçüde üretken olduğunu öne sürmek istiyorum.⁷ Avustralya gibi siyasal iklimlerde –Aborjinler ile Aborjin-olmayanların uzlaşması etrafındaki meselelerle uğraşılan (pek de bir yere varılamayan) iklimlerde– bu kavramsal tasarısı bir yandan daha fazla suçluluk çamuruna battığımız, diğer yandan ahlaki suçlamalarda boğulduğumuz için acil olarak ihtiyaç duyulan yeniden-düşünmenin bir ucundan tutuyor.⁸

Teoriler düzeyinde utanç tanımlamaları utancın duygulanım mı yoksa duygu mu sayıldığına göre farklılaşma eğilimindedir. Genelde, duygu olarak anlaşılan utancın tanımlamaları biliş ayrıcılık tanımaya ve hatta bazen utanç hisseden bedenin yaptığı şeyi kötülemeye meyillidir. Diğer taraftan, utancı ta-

6 Sıradan ile sıradışının etkileşimindeki deneyimsel veçhelerin eserlerimde derin etkileri oldu (örneğin Probyn, "The extraordinary ordinary: an interview with Elspeth Probyn", 1997), bu konuda teorik desteği ve esini de Morris'in yazılarından aldım.

7 Tomkins duygulanımların bedende tam olarak nasıl işlediğinin peşine büyük bir şevkle düşmekle kalmaz, duygulanımların kendiliğe ve topluma ne yaptığını araştırma konusunda da bir o kadar tutkuludur. "Utanç deneyiminin doğası insan haysiyetinin her türlü ihlaline karşı daimi bir duyarlılığı güvenceye alır" (*Shame and it Sisters*, s. 136) gibi ifadelerde bu tutkuyu tekrar tekrar işitmek mümkündür. Bu aynı zamanda "biyo-psikolojik mekanizmaların ve toplumsal ürünlerin insan bilimiyle bütünleştirildiği ve kutuplaştırılmadığı" analizlere olan ihtiyacı da canlandırır. Bunun kültür araştırmaları açısından ne anlama geldiği konusunda daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Probyn (yakında). Bu tasarıda Sedgwick ve Frank'ten ("Shame in the cybernetic fold: reading Silvan Tomkins") muazzam ölçekte etkilendiğimi belirtmeliyim.

8 Avustralya'da barışma (resmi ve hükümet eliyle ortaya atılan ama ihmal edilen bir terim) konusundaki tartışmalara yapılan eleştirel katkılar sayılamayacak kadar çoktur. Fakat toplumsal olanın Deleuze'cü bir çerçeveye alınmasına dayalı savlar için bkz. Gatens ve Lloyd (*Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, 1999) ve Probyn ("Shaming theory, thinking dis-connections: feminism and reconciliation" 2000; "Eating skin", 2001).

nımlarken duygulanıma başvuranlar bedene (ayrıca beyin ve sinir sistemi gibi unsurlarına) ne olduğuyla daha çok ilgili ya da bununla ilgili değerlendirmelere daha açıktır. En çok ilgimi çekenler bedenın fizikselliğini kavramamızı sağlayacak –duygulanım dağarcığına daha fazla işlemiş– tanımlar olsa da burada bu fenomenin daha bilimsel bir açıklamasını arıyorum. Özellikle bedenın ve habitus’unun olanaklarını yeniden işlemede utancın rolüyle ilgileniyorum. Habitus terimi elbette en çok Pierre Bourdieu’yle ilişkilendiriliyor. Bourdieu bu terimi toplumsal yapıların gündelik pratikte nasıl ete kemiğe büründüğünü anlatmak için kullanır. Utancın fizyolojik veçhesini araştırırken aynı zamanda Bourdieu’nün selevi Marcel Mauss’un geliştirdiğı fikirlere de başvuracağım. Onların görüşleri utanç duyduğumuzda ne hissettiğimiz ve fizyolojik utanç deneyimi ile yerin fizikselliğinin nasıl kesiştiğı konularının sosyolojik açıdan kavranışına yeni bir canlılık katabilir. Bedenlerin rengi, yeri, gündelik tarihleri, hepsi utançta canlanır.

Sosyolojik açıdan bakarsak bedenın hareketini ve hissini –duygulanımları ve bedenın diğerv bedenlere yakınlaştığında ya da farklı yerlerde değışmesini– tanımlama yolları bulmak zordur. Bu yüzden hikâyeler anlatma ve başkalarının hikâyelerini yeniden anlatma stratejisini benimsedim. İçten içe tek isteğim gündeliğın hikâyelerini anlatmak. Ne var ki bilhassa kişisel anlatımı olarak görüldüklerinde bu hikâyeler sorun yaratabilir. Utanç hikâyeleri salt kişiye has şeylere atıfta bulunan anlatı anlayışını güçlendirecektir. Akademik yazında, kişisel etrafında bu birleşme utancın görünüşte kişisel niteliğinin de eklenmesiyle hikâyeler anlatmayı zorlaştırıyor, acı verici yanlış anlamalara yol açıyor. Bu tür toplumsal-bilimsel rahatsızlıkların ötesine geçme zamanının gelip de geçtiğini düşünüyorum şahsen ama izninizle kendimi savunmak için Benjamin’den bir alıntı yapmak istiyorum:

“Sanki bunun utancı ondan sonra da yaşayacaktı.” *Dava* bu sözlerle sona erer. Kafka’nın “esas his saflığına” denk düşen utanç onun en güçlü hareketidir. Ne var ki iki veçhesi vardır. Utanç mahrem bir insan tepkisidir, ama aynı zamanda toplumsal iddiaları vardır. Utanç sadece başkalarının önünde utanç değildir, aynı zamanda onlar adına hissettiğı bir utanç da olabilir. O halde Kafka’nın utancı hiçbir şekilde bu utanca hükmeden yaşamdan ve düşünceden daha kişisel değildir.⁹

9 Benjamin, W., *Illuminations*, s. 125.

Benjamin durumu mükemmel bir şekilde ortaya koyuyor. His olarak utançta, bizatihi kendilik anlayışını alenen çarpıttığında bile saf bir şeyler vardır. Yine de utanç daima kamusal ve özel, sıradışı ve gündelik ikilikleriyle oynar. Belki de hislerin en mahremidir ama görünüşte ötekilerle kurulan mahrem yakınlık sonucunda ortaya çıkar. Utanç bizi kendimize yaklaştırır ama eşit ölçüde de toplumsal ve gayrişahsidir ya da en azından Benjamin'in ifade ettiği gibi, hayattan ve utancı taşıyan düşünceden daha kişisel değildir. Akademik yazının belli bir türünü “kişisel” diye yaftalayarak (kimi zihinlerde) daha da itibarsızlaştırılan “özel” hakkındaki pek çok eleştiri karşısında, Benjamin'in düşüncelerini mazeret olarak değil ilham kaynağı olarak kullanıyorum. Bu anlamda gündelik utanç hikâyeleri gündeliğe –neyin kişisel, neyin toplumsal olduğuna– ilişkin daha geniş çaplı bir mefhum geliştirmemize müsaade edebilir.

Beden burada anahtardır: Görme eğilimi gösterdiğimizden çok daha fazla anlam üretir ve taşır beden. İnsanın bedeninin ya da başkalarının bedeninin farklı bağlamlarda nasıl tepki verdiğini kullanmak ve betimlemek bazen açıklayıcı olabilir, bazen olmaz. Biraz deney kabilindendir. Massumi'nin yazdığı gibi, “örnekleme ayrıntıyı harekete geçirir” ve örneklerin başarısı ayrıntılara bağlıdır.¹⁰ Ben şahsen hikâyelerin çok ayrıntılı olabileceğini düşünmüyorum, ama belki teoriler olabilir. Ama lafı dolandırdığımız yeter, artık yola çıkalım.

Uluru'ya Varmak

Pek çok kişinin bildiği üzere Avustralya'nın ortasında koca bir kaya vardır. Gerçekten büyüktür ve kırmızıdır, kırmızının pek çok tonunu barındırır. Dünyanın en büyük tek parça kayası olduğu söylenir ve arkozik kumtaşındandır. Boyutlarına dair bir fikir vermek için çevresinin 9,4 km, yüksekliğinin 345 metre, uzunluğunun 3,6 km ve genişliğinin 2 km olduğunu belirtelim. Hızlı bir yürüyüşle kayanın çevresini turlamak birkaç saat sürüyor. Tıpkı çöldeki bir buzdağı gibi yeraltına doğru birkaç kilometre uzandığı düşünülüyor. Kimileri tarafından hâlâ “Ayers Kayası” diye bilinse de Aborjin adı olan Uluru giderek daha yaygın şekilde kullanılıyor. Pek çok grup için simgesel bir merkezi temsil ediyor. Bu grupların en meşrusu da inançlarının merkezine koydukları Uluru civarında 22.000 yıl ya da daha uzun süredir yaşayan Aborjin halk Anangu'lar. Ayrıca beyaz Avustralya'nın kendine dair tahayyülünün de merkezinde duruyor, hem de pek çok Avustralyalı onu hiç görmemiş olmasına rağmen – nüfusun

10 Massumi, “The autonomy of affect”, 2002, s. 18. Agamben'in savlarına borçlu olduğum daha geniş kapsamlı “örneklendirmeler” için ayrıca bkz. Probyn *Outside Belongings*, 1996.

çoğunluğunun yaşadığı doğu sahilinden kıtanın ortasına gitmek pahalıya patlıyor. Fakat bu pahalılık “Ayers Kayası”nı muhakkak ziyaret edilmesi gereken bir yer olarak gören yabancı turist kitlelerini durdurmuyor. Onlar ise bizde haset uyandırıyor, hatta belki de ucuza aldıkları dolarları sallarken utanç duymamıza yol açıyorlar.

Turistlerin gözünde kaya Anangu’ların ya da beyaz Avustralyalıların gözündekinden farklı bir anlam taşıyor. Beyaz Avustralyalılar için Uluru bu engin kıtada yaşamının gündelik mitolojisinin bir parçası. Artık kayanın ve parkın koruyucuları oldukları resmen kabul edilen Anangu’lara göre manevi ve tarihselin en açık şekilde gündelikte ikamet ettiği yer burası. Anangu’lar için Uluru, tarihlerini, dinlerini ve yasalarını kapsayan Pitjantjara sözcüğü olan Tjukurpa adlı enerjinin bulunduğu yer. Uluru-Katajuta İdare Kurulu başkanı Yami Lester’in sözleriyle, “Geçmişte bazı insanlar güldü ve rüya olduğunu söyledi ama Tjukurpa gerçektir, bizim yasamızdır, dilimiz ve ailemizin bir aradalığıdır”.¹¹ Tjukurpa’nın ülkeyi işgal etmiş ata varlıklarının ilişkilerinin, yolculuklarının ve faaliyetlerinin haritasını çıkardığı söylenebilir. Uluru meşgul bir yerdir, hem erkek hem kadınlar için düzinelerce kutsal alan barındırır. Hikâyelerinin ihtişamı karşısında tüm diğer hikâyeler alelade kalır. Özellikle de benim hikâyem:

Kışın tam ortasında Uluru’ya doğru yol aldık.¹² Eliot’ın sözü –Mecusilerin epik yolculuğundan aşırma– Darwin’den aşağı inerken bizi gülümsetti. Tatildegdik ve bayat laflar etmeye iznimiz vardı. Gerçekten sıcak günler ardımızda kalmıştı ve Darwin’in 1.600 kilometre güneyindeki Alice Springs’e doğru batıya dönünceye kadar güneş sırtımıza vuracaktı. Stuart Anayolu’na girdiğimizde zamanın ritmi birazcık değişti. Arkada çantalara sırtımı dayamıştım, ayaklarım camdan dışarı sarkarken bedenim yavaşladı ve zar zor algılanan bir değişim içindeki manzarayı izlemek için gözlerimi dört açtım. Doğa durakları ve çay molaları zaman ve mekânın pürüzsüz akışını kesintiye uğratiyordu. Dallardan yapılmış bir yuvaya tünemiş tencerenin dakikalar içinde kaynamasına tekrar tekrar hayret ettim. Böyle eski bir diyarda her şey çok yeni. Kuraklık her yeri sarmış: işlemek için çömeldiğimde toprak bir oh çekiyor. Geceleri köpük matların üzerinde uyuyoruz – normal matların bu lüks versiyonu yıldızların altında minik dikdörtgenler oluşturuyor.

11 Şurada aktarıldığı gibi: <http://www.thesalmons.org> (Erişim tarihi: 12 Eylül 2002).

12 Beni yeni topraklar ve fikirlerle tanıştıranak gündeliğimi derinden sarsan harika bir yolculuğa çıkmamı sağladıkları için Robyn ve Jack Durack’e teşekkürü borç bilirim.

Görünüşüne bakılırsa hayalet kaynayan Hermannsburg'daki eski Lutherci misyonda durduktan sonra Finke Boğazı'ndan geçen zorlu bir yoldan ilerlemeye devam ettik. Nehir yatağı son derece kuruydu ama son selin kalıntıları büyük nehir okalıptüslerinin yüksek dallarında kalmıştı. Dört çekerli araba kum tepelerinin ve taşların üzerinde bata çıka gidiyordu. Kimi yerlerde yürüseniz daha hızlı giderdiniz ama aracı ve arkadaşlarımı bırakmak istemiyordum – araç alttan alta bir ev olmuştu, insanı sarıp sarmalayan konforlu bir başka sıradanlık. Bu kadar kökten farklı bir düzenin nasıl ev hissi verdiğini açıklamak kolay: Hayatımın bağlı olduğu güvenli bir insani ve gayri-insani kapsüldü. Gerçek evimin yerini bu denli alabilmesini anlamak ise daha zor. Düşünce gelmeden önce, ev göndermesinin henüz işlenmediği anda o duygu esintilerini yakaladım. Bedenim aracın içine göre şekil aldı, duyularım dışarıya sabitlenerek yeni bilgileri kaydetti.

Uluru'ya doğru giderken mulga ağaçlarının bulunduğu yerden geçen bir yol bulduk ve koca koca turist otobüslerinin gürültüsünden uzak bir yerde kamp kurduk. Alacakaranlık ya da arkadaşlardan birinin Avustralya dilinde dediği gibi “*crepuscular*” vaktiydi. Bir kum tepesine tırmandı ve geri geldiğinde kayayı görebileceğimizi söyledi. Karanlık çökmüştü ve gaz lambasının ışığında romanımı okudum. Kaya bekleyebilirdi.

Ertesi gün kampı her zamankinden daha hızlı topladık. Bir istikametimiz vardı. Planlarımız vardı. Her şeye rağmen kayanın imgesi Avustralya'ya dair hislerime işlemişti, fakat onu pek çok kez görmüş olan arkadaşlarım kadar heyecanlı değildim. Arka tarafta otururken belli belirsiz huzursuzluk hisleri devam etti. Belki sevmeyecektim, hatta daha kötüsü, belki doğru şeyi hissetmeyecektim.

Önceki yerlerin engebelerinden sonra yolun düzleştiği inkâr edilemezdi. Engin düzlükler insanın kalbine iyi geliyor. Ayrıca kırmızı, kırmızının taşıyabileceğinin ötesinde bir kırmızılığı var. Biz ilerlerken manzara hiç değişmiyordu. O kadar büyük bir şey nasıl yok olabilir ya da bir türlü görünmeyebilirdi?

Sonra ortaya çıktı. Hayranlık uyandırıcı, akıllara durgunluk verici. Vay – faydasız bir söz; ama Vay. Arkadaşlarım kızlarından gelen bir talebe uyarak kayanın görünmesi şerefine onun en sevdiği şarkıyı çaldılar: Midnight Oil'in *Diesel and Dust* (1985) albümünden “Yataklar Yanıyor”. Biz yaklaştıkça –yavaşlatılmış zamanda hareket ediyoruz– milyon farklı şeyin yankısının sonucuymuş gibi gelen bir kıvançla soluk alıyorum. Sonra soluğumu bırakırken titremeler hıçkırıklara dönüşüyor – kocaman, çirkin hıçkırıklarla ağlıyorum. Peter Garrett ve çocukların

şarkısı hıçkırıklarımı bastırıyor. Bizim beyaz Avustralya milli marşı pencereden dışarı yayılıp kırmızı tozlara dökülüyor:

Doğruya doğru deme vakti geldi
Kirayı verme, payımızı ödeme vakti
Doğrusu bu, geldi vakti,
Onlara ait, verelim geri

Çocuk gibi hüngür hüngür ağladım ve o uykulu, boş sakinliği hissettim. Sersem sersem kayanın çevresini dolaştım, görkemini bir yerlere kaydettim. Yulara'ya, Ayers Kayası Tatil Merkezi'ne sürdük aracımızı. Yolculuklarımız devam etti ama ben bizi orada, su depolarını doldurur ve erzak alırken bırakacağım.

Duygunun yeri

Pek çok kişinin öne sürmeye başladığı üzere, geçmiş somatik bir biçimde gündelik hayata taşınıyor. Somatik psikolog Young şöyle yazar: “bedenler ailelerde nesilden nesile aktarılır... Beden belleğin etidir”.¹³ Somatik psikoloji yeni bir gelişme olsa da, bedenin büyük toplumsal güçlerin izini taşıma biçimleri sosyolojinin büyük bir kısmının da ana temalarındandır. Utancın nerede ve nasıl ortaya çıktığını, ikamet edilen bedenle ve yerlerin tarihleriyle nasıl bağ kurduğunu çözmek için şimdi Bourdieu'nün çalışmalarına dönüyorum. Bourdieu toplumsal olanın bedenlerimize ve kendiliklerimize nasıl ve neden girdiğinin analizine ciddi anlamda önyak olmuştur.

Bourdieu'nün 1960'larda ve 1970'lerde geliştirdiği –kültürel, sosyal ve sembolik sermaye; alan; karakter [*hexis*] ve habitus gibi kavramlardan oluşan– kavram seti normdan ziyade ayırım ve farkın daha sağlam bir incelemesini vaat ediyordu. Bu kavramlar sosyal ve beşeri bilimlerdeki büyük ayrımları, ayrıca kültürel olanın biyolojik, toplumsal ve ekonomik olanla aynı kefeye konamadığı bir düşünsel durumu aşmak üzere tasarlanmıştı. Giderek daha sofistike yollarla geliştirilen kaba bölümler hâlâ nesne ile özneyi, iç ile dışı, biliş ile gayri-biliş, beden ile toplumsalı ayırmakta kullanılıyordu. Bourdieu 1985'te verdiği ve daha sonra Fransızca kışkırtıcı bir İngilizce başlıkla yayımlanan (“Fieldwork in Philosophy” – Felsefede Alan Çalışması) söyleşisinde de belirttiği gibi, “genetik bir yapısalcılığı” geliştirmek istiyordu.

Nesnel yapıların –farklı *alanların* nesnel yapılarının– analizi, aynı anda bizatihi toplumsal yapıların bünyeye dahil edilmesinin ürünü olan zihinsel

13 Young, “The Memory of the Flesh”, 2002, s. 25, s. 47.

yapıların biyolojik bireylerinin bağrında yatan oluşumun analizinden ayrılmaz: toplumsal mekân ve bu mekâna yayılmış gruplar tarihsel mücadelelerin ürünüdür (bu mücadelelerde failer toplumsal mekândaki ve bu mekânı kavramalarını sağlayan zihinsel yapılardaki konumlarının işlevi üzerinden angaje olurlar).¹⁴

Bourdieu'nün bireyleri zihinsel yapılar (sınıf ve toplumsal cinsiyet gibi soyutlamalar, fikirler, temsiller, vs.) tarafından ve zihinsel yapılar yoluyla şekillenen failer olarak tasavvur ettiği bilinen bir şeydir. Failer toplumsal mekânları işgal etme tarzlarına bu yapıları ya da temsilleri dahil ederler. Söz konusu zihinsel temsiller failerin hareketini ve hareket edebileceği mekânları sınırlar. Bourdieu'nün tanımı hepimizin hissetmiş olabileceği şeyi karmaşık bir şekilde temsil eder – bedenlerimiz ne zaman bir durumda rahat ettiklerini, kuralların ve istisnaların ne zaman farkında olduklarını bilirler, diğer yandan da kulvardan çıktığımızı, sudan çıkmış balığa döndüğümüzü de bize yüksek sesle söylerler. Demek ki alan, tüm toplumsal mekânların kuralları olduğunu anlatmanın bir yoludur. Biz de failer olarak bu kuralları bünyemize dahil ettiğimizden onları genellikle söze dökmeyiz. Bu “genetik” bilgi belli alanlara erişmemizi ve bu alanların işleyişine dahil olmamızı mümkün kılar ya da kılmaz. Sıradışı olanı günlük hayata çeviren mekanizmadır bu. Gündelik hissini üretir. Diğer yandan bu bilgi bizi yanılttığında ya da sahanın taleplerine uymadığında yersizlik hissi dediğim his tarafından şiddetle uyarılırız, beden belli bir mekâna ait olmadığını bilir: Bourdieu'nün ifadesiyle habitus ile alan arasında bir bölünme vardır ve bu da bizde alanın dışından olma hissi uyandırır.

Bu “*bien dans sa peau*” [kendisiyle barışık hissetme düzenlemesinde, ya da tersine bu düzenlemenin dışında, habitus hayati önemdedir. Yine burada da tarihin gücünün kendimizi konumlandırma tarzlarımızda ve dünyada var olma tarzlarımızda sahnelendiği yer, bünyeye dahil etme –Bourdieu'nün sevdiği bir terim– mekânıdır. Beden ve toplumsal olan Bourdieu'nün eserlerinin büyük bir kısmında bir araya gelse de, yazar habitus içinde duygu ya da duygulanımın yeri konusunu biraz muğlak bırakır – bedenin histe nasıl hissettiği önemli midir, yoksa “hisseden beden” sınıf ve toplumsal sermayeye ilişkin büyük sorulara kıyasla ikincil midir? Bourdieu'nün cisimleşmiş habitus'un fizikselliğine gösterdiği dikkat, duygu ve duygulanımı aynı anda hem toplumsal hem fiziksel bir şey gibi düşünmenin bir yolunu vaat ediyor. Hisseden bedene gösterilen bu dikkat, az sonra tartışacağım üzere, Marcel Mauss'ta daha açıkça öne çıkarılır.

14 Bourdieu, “Fieldwork in philosophy”, 1987 s. 24.

Habitus bedenin gündelik işleyişlerini ortaya çıkarmak için iyi bir kalış noktasıdır. Kavram olarak biraz hantal kalabilir ama aynı zamanda eğitim, toplumsal konum, sınıf, toplumsal cinsiyet vb yapıların dünyada ikamet etme tarzlarımıza nasıl yerleştiğini göstermek için faydalı bir çerçeve sunar. Bourdieu'ye göre habitus aynı zamanda “yatkinlikların üretici kapasitelerine” odaklanır.¹⁵ Daha kesin bir ifadeyle, Bourdieu'ye göre bu kavramın aynı zamanda daha kapsamlı bir işleve sahip olduğu yer gündeliğe ilişkin angaje sosyoloji epistemolojisi. Burada başkalarının sadece incelediği konularda sosyolojinin müdahil olmasını savunan Frankofon *la sociologie engagée* geleneğinden bahsediyorum. Başka bir düzeyde habitus, sosyal bilimler içindeki, Bourdieu'nün yaşamının büyük bir kısmında mücadele ettiği iki eğilimi, yani nesnelciliği ve daha da önemlisi öznelciliği düzelterek. Bu konuda *Pratik Nedenler*'de şöyle diyordu:

Kazanılmış, kalıcı, üretken yatkinliklar sistemini adlandırmaya tarihsel kullanım aralığı nedeniyle yatkin olan habitus kavramı her şeyden önce ortadan kaldırdığı sahte sorunlarla, daha iyi formüle edilmesini ya da çözülmesini sağladığı sorunlarla ve gündeme getirdiği belli bilimsel güçlüklerle gerekçelendirilebilir.¹⁶

Burada kavram “teorisyenin bilim nesnesiyle ilişkisini evrenselleştiren” nesnelciliğin ve “teorik söylem öznesinin özne olarak kendisine dair deneyimini evrenselleştiren” öznelciliğin tehlikelerinden bir çıkış yolu sunuyor.¹⁷ Fransız sosyolojisinde bu, genellikle çirkin Anglo alışkanlığından, yani bazılarımızın özneli hafife alma alışkanlığından kaçınmanın bir yolu olarak görülür. Ama aslına bakılırsa ben Bourdieu'nün düşüncelerinde bunu destekleyen bir şey olduğunu düşünmüyorum. Başka bir düzeyde, sosyolojik ve antropolojik araştırmaların pek çoğunda olduğu gibi, Bourdieu bilgi kaynaklarının öznel anlatılarına geniş yer vermiştir.

Başka insanların günlük hayatlarını nasıl başka şekillerde ele alabiliriz? Bourdieu'nün ilgilendiği şey tam da buydu elbette: Pratik bilgiyi –insanların günlük hayatlarında topladıkları ve kullandıkları, Bourdieu açısından insanın sosyolojiyle uğraşmasının gerçek nedeni olan malzemeyi– nasıl açıklayabiliriz? Örneğin şu alıntıda habitus'un araştırmacıya bir uyarı niteliğini değiştirerek ilgi üreten bir kaynağa dönüşmesine bakalım:

15 Bourdieu, *The Logic of Practice*, s. 53, dipnot.

16 Age, s. 53, dipnot.

17 Age, s. 45-56.

İnsan kendini “gerçek faaliyet” *içine*, yani dünyayla pratik ilişkisine, dünyadaki meşgul ve aktif mevcudiyetine yerleştirmelidir; dünya bu mevcudiyet üzerinden aciliyetleriyle, söylenecek ve yapılacak şeyleriyle, söylenen şeyleriyle kendi mevcudiyetini dayatır; sözleri ve eylemleri asla gösteri haline gelmeden doğrudan yöneten de bu mevcudiyettir.¹⁸

Habitus’un ne yaptığı konusunda Bourdieu’nün ortaya attığı savda üretken (*generative*) terimi önemli bir yer tutar (gerçi tüm kavramlar doğaları itibarıyla üretkendir ya da üretken olmalıdır). Günlük yaşanan gerçekliklerin tanımlanması olarak habitus, pratikleri ve insanın kendini dünyada konumlandırma çerçevelerini, hatta dünyada ikamet tarzlarını üreten şeydir. Analitik bakımdan o dünyaya bir görüş açısı sağlar. Bu iki taraf “sonsuz dek birbirini yansıtan metaforların bitimsiz çemberi olan nesne dünyasının bir metaforu”¹⁹ olarak habitus tanımlamasında bir araya gelir.

Bourdieu’nün habitus’u nasıl hem inceleme nesnesi hem analitik yöntem olarak kullandığı eserlerinde döne döne anlatılır. Nesnel ve öznel sosyallik dünyalarının çakışmasını açığa çıkaracak bir dayanak ya da farklı dayanaklar arayışı Bourdieu’nün tasarısının bağrında yatan şeydir. Nesir tarzında kaybolma eğilimindeki nefis ifadelerinden birinde Bourdieu şöyle der: “habitus –cisimleşmiş tarih, ikinci doğa olarak içselleştirildiği için tarih olduğu unutulmuş tarih– ürünü olduğu bütün geçmişin aktif mevcudiyetidir”.²⁰ Bu savını geliştirirken şunu öne sürer:

Tarihin bir ürünü olan habitus bireysel ve kolektif pratikler –daha fazla tarih– üretirken tarihin ürettiği şemalara uygun davranır... [habitus] her organizmada algı, düşünce ve eylem tertipleri halinde biriken geçmiş deneyimlerin aktif mevcudiyetinin pratiklerin “doğruluğunu”... tüm formel kurallardan ve aleni normlardan daha güvenilir biçimde... güvenceye alma eğilimindedir.²¹

Böylece kurumlar ve imtiyazlar “inançta kalıcı bir şekilde kaydedilen son derece gerçek etkiler yaratır”.²² Bence Bourdieu’nün ısrarı ve bu can alıcı içgörüyü takip etmekten geri durmaması son derece yakıcı bir meseleye işaret ediyor.

18 *Age*, s. 52.

19 *Age*, s. 76.

20 *Age*, s. 56.

21 *Age*, s. 54.

22 *Age*, s. 57.

Bu durum habitus'un "hem özgün hem kaçınılmaz"²³ bir tarih sunmasında özetlenir. Bu mesele yakıcı olmasına yakıcıdır, ama Bourdieu duygular konusunda çok da coşkulu değildir. Okumalarından birinde neredeyse önemsemez bir tutum sergiler:

Duygu... yakın geleceğin (varsanısal) "sunumudur"; gerçek durumla aynı bedensel tepkilerin tanıklık ettiği üzere bu sunum, kişiyi hâlâ askıda olan bir geleceği şimdiye gelmiş gibi yaşamaya, hatta çoktan geçmişte kalmış, dolayısıyla kaçınılmaz gibi yaşamaya götürür – "Ben ölü bir adamım", "İşim bitti".²⁴

Burada duygu habitus'un mümkün görünmeyen (olanak) ile mümkün görünen (olasılık) arasında sürekli tertiplenme ve ayarlanma eğilimini yansıtır. Bunu Bourdieu'nün tarifinde açıkça görebiliriz: "failler ceketlerini kumaşlarına göre biçerler, böylece bir gerçekliği olası kılan süreçlere iştirak ederler".²⁵ Habitus'un bu nispeten haşın tasvirinde duygu, günlük hayatın gerçekleri tarafından emellerin daima ciddi ölçüde şekillendirilmesinin önsezisi gibidir. Duygu ister varsanısal ister kadercı olsun, beden "farazi dünyanın şimdisine, bilebileceği tek şimdiye"²⁶ geri dönüşünü kaydetme şekli gibi görünmektedir. Burada hayal gücünün serbest uçuşları mümkün değildir; bu anlayışta duygu umudun sönmesi karşısında madencinin kanaryası gibi hareket eder.

"İşim bitti" beyanını hangi duygu üretir? En başta bu bir korku çılgılığıdır. Aynı zamanda korku dışında korkulacak hiçbir şey kalmadığının fark edildiğini de ifade ediyor olabilir. Beklenti/teslimiyet olarak duygu anlayışı bedenlerin fiziksel davranışına dair bir tartışmayla desteklenir: "kafa karışıklığı ya da çekinme, aynı zamanda da utanç ve alçakgönüllülük işareti olarak başın eğilmesi". Bourdieu şu sonuca varır: "Eril, yukarı dönük hareketler ve dişil, aşağı dönük hareketler... üstte olma, mağlup etme isteğine karşı teslimiyet... *Adeta* cinsel tahakküm ve teslimiyetin bedensel dili hem beden dilinin hem de toplumsal tahakküm ve teslimiyetin sözlü dilinin temel prensiplerini vermiştir."²⁷

²³ Age, s. 57.

²⁴ Age, s. 292, dipnot.

²⁵ Age, s. 65.

²⁶ Age, s. 65.

²⁷ Age, s. 71, vurgu eklendi. Başka bir yerde bu betimlemenin toplumsal cinsiyet dinamiklerinin ayrıntılarına iniyorum (Probyn yakında). Ayrıca bkz. feminist kullanımlar (Skeggs) ve Bourdieu değerlendirmeleri (Lovell, Felski).

Böylece bedenın ifadeleri –utancın klasik ifadesi, başın eğilmesi de dahil– toplumsal tahakkümün daha kapsamlı yapılarını tarif ederken kullanılan bir mecaz haline geldi. Bu şemada duygular bedenin kapsamılaması [*synechdoche*] olarak iş görüyor. Beden, bu “bedensel jimnastik edimleri... grubun en temel yapılarının, bedenin birincil ifadelerinde” kök salmasını sağlıyor “ve bunu duyguda açıkça görüyoruz”.²⁸

Bourdieu’nün inanç ve bedenle ilgili yorumlarında bedenin rolü daha da belirgindir. “Pratik inanç,” der, “bedenin bir halidir”;²⁹ “Sahnelenen inanç çocukluktan beri bedeni canlı bir bellek levhası olarak gören öğrenmeyle aşılannıştır”. Bu öğrenme değerlerin “beden yapılmasını” sağlar ve “koca bir kozmolojiyi” aşılır. İnanç –ve Bourdieu’nün “habitus ile alan arasındaki neredeyse mucizevi karşılaşma” dediğı şey– o halde duygunun bedeni canlandırmadaki rolüyle hayati bağlara sahiptir. Duygu ve beden jimnastiğı şu olgunun merkezinde durur: “failler hiçbir zaman ne yaptıklarını tam olarak bilmedikleri için yaptıkları şey onların bildiğinden daha fazla anlam taşır”. “Bağılantılı düşünce ve hisleri akla getiren şey” basit bir “genel duruşta bedeni yeniden-yerleştirme” edimidir.³⁰ O halde duygu hisseden bedenin bu edimleri simgesel sermayenin işleyişinde büyük önem taşır ki simgesel sermayenin de Bourdieu’nün iyi bilinen ayırım teorisinde sermaye biçimlerinin en çok değer barındırıcı olduğu söylenebilir.³¹

Simgesel iktidar kısmen başka insanların bedenlerinin kontrol edilmesiyle ve derinlere kök salmış dilsel ve kassal davranış örüntüleri üzerinde çeşitli şekillerde (ya onları etkisizleştirerek ya da öykünme işlevi yerine getirsinler diye yeniden etkinleştirerek) edimde bulunma yeteneğine dair kolektif kabulün kazandırdığı inanç yoluyla işler.³²

Bu özetlenmiş tabloya bakarak duygunun bedenin bilgisinin bir parçası olduğunu söyleyebiliriz. Anlaşılan aşılannmış eğilimleri artırma ya da azaltma işlevi görüyor ve bu yüzden de daha ziyade duygulanıma benziyor. Massumi’nin sa-

28 *Age*, s. 71.

29 *Age*, s. 68.

30 *Age*, s. 69.

31 Bourdieu toplumsal ayırımın nesnel göstergelerinin “bünneye dahil edilmesi” (beden yapımı) olan kültürel sermaye ile sanatçıların ve yazarların mülkü olduğunu belirttiğı “dünya yapma ve değiştirme” kabiliyeti olan simgesel sermayeyi birbirinden ayırır (bkz. Bourdieu 1986/1984, s. 241/258). Bourdieu’nün fikirlerinin ilginç bir uygulaması için ayrıca bkz. Hage (1998).

32 *Age*, s. 69.

vında olduğu gibi, duygulanım duygudan “indirgenemez bedensellik ve özerklikle” ayrılır, zira “özel bir içeriği vardır, bir deneyim niteliğinin sosyo-dilsel sabitlenişi”dir.³³ Bourdieu’nün beden anlayışında duygunun ne tür bir bilgi rolü oynadığını açıklığa kavuşturmak açısından bu önemlidir. Bourdieu’nün tarifinde duygu doğrudan bilişsel değildir ama etkileri bilişin başlamasını sağlayabilir:

Beden neye oynuyorsa ona inanır: yasa öykünüyorsa ağlar. İcra ettiği şeyi temsil etmez, geçmişi ezberlemez, geçmişi *sahneler*, ona can verir. “Beden tarafından öğrenilen” şey insanın sahip olduğu, böbürlenerek gösterilebilecek bilgi gibi bir şey değildir, olunan bir şeydir.³⁴

Bu “var olan” beden fikri Bourdieu’deki duygunun “varsanısalsal” rolüne dair savla pek uyumlu değildir. Gördüğümüz üzere duygu “yakın bir geleceği ‘sunar’”; geleceğin geçmiş olarak kaçınılmazlığına beden uymasını sağlar. Bourdieu’nün bunu dile getirme şekli şudur: “Ben ölü bir adamım”, “İşim bitti”. Bunun ifade ettiği teslimiyeti –işlerin kötü gitme ihtimali varsa kötü gideceğini öngören “aksilik yasası”nın bir tür sosyolojik versiyonunu– daha önce sorgulamıştım. Bu tanımlamada duygu habitus’un kesinliğini önceden sezinler ve onaylar. Yine bununla uyumlu olarak, yukarıdaki alıntıda da örneklendiği üzere, beden geçmişi ancak yeniden-sahneleyebilir. Tarif edilen olaylar silsilesini dikkatle dinleyen beden hisseder, bir duyguyu sahneler, sonra da geçmişe varlık kazandırır. Bu yüzden geçmişi –gelecek olarak geçmişin hayaletini– çağırma sonucunu doğuran şey hisseden bedendir.

Bu da sınıf ya da zaman zaman toplumsal cinsiyet yoluyla yahut salt ailevi yönlendirmeyeyle hayatın nasıl başlı başına çıkmaz sokak gibi gelebileceğini tarif ediyor. Peki ya beden duygulanımsal ifade yelpazesi ne olacak? Kimi zaman ağlarız ve yas ile neşe arasında kalakalırız. Habitus’un rolü pekâlâ bu kafa karışıklığını çözmek, kaçınılmazlık duygusunu yeniden üretmek olabilir. Fakat bazen de duygu habitus’u sarsabilir, habitus’a dair bilişsel kavrayış beden gerisinde kalabilir.

Özetle Bourdieu’nün duyguyu kullanışı beden için kendi teorisinin izin verdiği olanakları engelliyormuş gibi görünüyor. Hisseden beden ile duygu ayrımı ve duygunun bilişsel ayarlama mekanizması olarak örtük bir rol üstlenmesi

33 Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, 2002, s. 28.

34 Bourdieu, *age*, s. 73.

kavramsal açıdan bedenın toplumsal olanda ve toplumsal olan tarafından zaptedildiği anlamına geliyor. Bourdieu bedenın fizikselliğini kabul etse de bu fizikselliği haşın ve muğlak bir duygu çağrışımının içinde beceriksizce sınırlandırıyor. Bourdieu'nün başka yerde zengin ifadelerle bahsettiği şeyi tarif etmenin sağlam olmayan bir yolu bu. Beden hakkındaki ya da faillerin kendi dünyalarının oluşumunda aktif olması hakkındaki heyecan verici fikirler, bedenın sadece daha önce olanın kabı "olması" halinde baltalanacaktır. Belki bu konuşan, Bourdieu'nün yeniden işlenmiş Marksizmidir, belki de duyguları yanlış anlayıp sahte bilincin (onun kullanmayacağı ama bu duruma uygun düşen bir terim) menfur bir biçimi sanmasıdır. Duygunun rolünü kösteklemesinin kaynağı ne olursa olsun, bunun anlam ifade etmesi ancak Bourdieu'nün duygulanımsal bedenın fizyolojik ifadelerine dair tüm kanıtları yok etmesiyle mümkündür.

Bir insanlık sosyolojisi

Heyecan verici fikirlerin izlerini yakaladıktan sonra onların en can alıcı noktada geri çekildiğini öğrenmek hüsrân verici. Ama şimdi zamanda bir adım geriye giderek Bourdieu'nün selefi Marcel Mauss'a bakacağım. Habitus ve hisseden bedenın fizyolojik doğasını, halihazırda toplumsal olan veya olmayan niteliğinin ötesinde kavramamızı Mauss'un sağlayacağını umuyorum.³⁵

James'e göre habitus'u sosyolojik bir kavram olarak kullanan ilk kişi Mauss'tu. James ayrıca terimin ilk önce tıp alanında yüzün ve bedenın dış görünümünü içteki sağlık ya da hastalık durumuyla ilişkili olarak tarif etmek için kullanıldığını da belirtir.³⁶ Mauss'un bütünselliği sosyolojik açıdan izah etme görüşü olan "l'homme total"i kavrama çabasında habitus önemli bir ilke

35 Bourdieu'nün Mauss'a herhangi bir konuda borçlu olduğu pek kabul görmese de ikisi arasında bağlantılar vardır. Mauss'un Bourdieu'yü yanlış anladığına dair belli belirsiz bir görüş de mevcuttur – bu da elbette tümünden mantıksızdır. Benim anladığım kadarıyla Bourdieu'nün düşüncesinde Mauss düzeltilmiştir. Bourdieu hiçbir zaman gerçek anlamda Mauss'un fikirlerini devralmamışsa da, onun Fransız sosyolojisi alanındaki yerinin farkındadır. Farkında olmaması mümkün mü? Mauss neticede Durkheim'ın yeğeniydi ve onun Fransız sosyolojisindeki etkisini sürdürmek için çok şey yapmıştı. Ayrıca Mauss 1930'da Collège de France'taki daha sonra Bourdieu'nün da getirileceği Sosyoloji Kürsüsü'nün sahibiydi. Bourdieu *Le sens commun* serisinde Mauss'un eserlerinden üçünü yayımlamıştı. Mauss'un en başta gelen bibliyografyası Marcel Fournier'e göre Bourdieu Mauss'un Durkheim kadar katı olmadığını düşünüyordu. Fournier bilhassa pratiğin mantığına dikkat göstermeleri ve gerek disiplini gerekse sosyoloğun rolünü sosyolojik pratik yoluyla siyaseten angaje saymaları bakımından Mauss ile Bourdieu arasında birden çok derin bağ olduğunu ekler. Bu yorumlar için Marcel Fournier'e teşekkürlerimi sunarım. Mauss'un eserlerinin en eksiksiz konumlandırılışı için bkz. Fournier, *Marcel Mauss*, 1994.

36 James, W., "One of Us": Marcel Mauss and "English" anthropology, 1998, s. 20.

sağlar. Bu görüş “beden ve beden maddi deneyimiyle, çalışma teknikleriyle, ritüel ve simgesel performansın ritmik sahnelenişiyle ilişki içinde... biçim ile içeriğin... insan hayatının elle tutulur veçhesinin... yerel bağlantılılığını “bir araya getirir”.³⁷ Schlanger’ın tanımına göre Mauss’un çalışmaları Bourdieu’nün “felsefede alan çalışması”na erken bir ilaveyi işitebileceğimiz bir “modernitenin saha çalışmasıdır”.³⁸ Karsenti’ye göre Mauss’un tasarısının hedefi en azından “insanın ‘bir araya toplanma’ ilkelerini sorgulamak ... toplumsal olanın kavramsallaştırılmasında yeni bir yönelim bulmaktır”.³⁹

Mauss’un dürüstçe ifade ettiği üzere, “sosyologlar zorunluluktan her şeyi çok fazla böldükten sonra, bütünü yeniden oluşturmaya çabalamalıdır... Tamlığın incelenmesi demek olan somutun incelenmesi mümkündür”.⁴⁰ Mauss’un karşısındaki zorluk, parçaların ayrıntılı analizini yapmanın yanı sıra parçaların nasıl yeniden birbirine bağlanacağını da bulmaktır. Kimi bakımlardan bu aşağıdan bütünselliktir, yani örnek ve ayrıntı üzerinden işler. Mauss’a göre üçlü fizyolojik, psikolojik ve toplumsal analiz üzerinden bütünsel insana dair bir anlayışa ulaşılabilir. Bu işte de pratik, yaşayan günlük beden anahtar niteliğindeydi: bedenin fizyolojisi üzerinden, “bedenin işlemlerini, anlam cisimleştirilmesini ve taşımasını sağlayan eklemlenmiş hareketlerin koordinasyonu... bu tesirli bedensel edimler [eğitim, moda, prestij] *habitus*’un toplumsal doğasını doğrular”.⁴¹

Mauss’un tasarısının kapsamlılığının yanı sıra Mauss’un kendisinde de çok çekici bir şey var. O dönem muhtemelen herkese çok şoke edici gelen ve bugün bile insanın içini ferahlatan bir tavırla insanlık sosyolojisinde günlük insan kusurlarına da yer vermişti. İnsanların yanlış ya da beceriksizce işler yapma alışkanlığında olduğunu, eylemlerimizin ve tekniklerimizin deneme ve hata yapmaya, yanlışlıklara ve bazen de düpedüz aptallığa delalet ettiğini kabullenmekle kalmamış, aynı zamanda buna kendi deneyiminden örnekler vermişti. Mesela beden tekniklerini açığa vururken, suda yüzme tekniğinin “yüzücülerin kendilerini bir tür buharlı tekne gibi gördüğü”⁴² zamandan kalma olduğundan bahseder. Ardından kendisinin nasıl dört yana sular sıçratarak yüzmeye çalıştığının betimlemesine girişir. Bunların yanı sıra, çalışmalarını

37 Age, s. 15.

38 Age, s. 193.

39 Age, s. 76.

40 Mauss, 1990, s. 80.

41 Schlanger 1998, s. 198-199.

42 Mauss, M., *Sociology and Psychology*, 1979, s. 99.

–ve karşılaştığı güçlükleri– Soci  t   de Psychologie’ye sunarken yüzmeye ilgili düşüncelerini esin kaynağının “adının baş harflerini hâlâ bildiğim ama tam adını artık anımsayamadığım” biri olduğunu söyleyen bir d           ne denebilir ki? Anlaşılan makale mükemmeldi ama Mauss, “sonra dönüp bakamayacak kadar tembeldim” diye eklemişti.

Mauss’un beden ve beden tekniklerine ilişkin fikirlerinde Birinci Dünya Savaşı siperlerindeki kendi deneyimlerinin de etkisi vardı. Fournier’nin⁴³ biyografisinde ayrıntısıyla anlatıldığ ı üzere, “Mauss dostlarının ve meslektaşlarının yasını tutmanın yanı sıra katlanmak zorunda kaldığ ı korku ve panik hislerini de tartışmış, ayrıca u   durumlarda bireyi canlandıran ya da tersine yıldıran ve tecrit eden i  ğ  d  n  n ruhsal ve ahlaki kuvvetini kabullenmişti”.⁴⁴ Ba  lı başına bir duygular teorisi konusunda nispeten iğneleyici olsa da, kendi duygusal deneyimlerini kullanma konusunda utangaç değ ildi – benim gözümde ona ciddi puan kazandıran bir tutum bu. Örneğın savaşla ilgili olarak “aynı zamanda korku hissettim, üstelik tela   yüzünden korkum   yle güçleniyordu ki sadece grup değ il aynı zamanda bireysel iradenin kendisi de, hatta   u hayvansı kendini koruma i  ğ  d  s   bile anında dağ ılıp gidiyordu”.⁴⁵ Psikolojik *sthenia* ve *asthenia* (hayata yönelik cesaret ve zayıflık) teorilerine yanıt olarak Mauss bir kez daha fizyolojik-psikolojik-sosyolojik     l   bütünleşmeye atıfta bulunur. Bu karmaşık yapının içinde i  ğ  d   kimi bakımlardan insanın simgesel yeteneklerini a  an bir yönlendirici g   t  r. İnsanlar simgelerle iletişim kuruyor olabilir, ama simgeler geli  tirm  i ve bu simgelerle iletişim kurabilmiş olmanın sebebi i  ğ  d  lerimizdir: “Simgeleri yaratan yücelik hisleri ve coşkular i  ğ  d  den türemiştir”.⁴⁶ Karsenti’nin   ne sürdüğü gibi, Mauss’un bedensel ile ruhsal arasındaki bağ a dair anlayışı “  tekini dışarıda tutan nedensel bir ilişki değıildir”.⁴⁷ Bu beden-ruh rabıtası bağ lamında toplumsal olan sadece dayatılan ya da içselleştirilen bir şey olarak görülemez. Varlığ ımızın kolektif b  t  nselliğ ini kavrama arayışında toplumsalın “kelimenin en güçlü anlamında hakikaten içsel ve doğ al”⁴⁸ olduğ unun anlaşılması gerekir.

43 Fournier, M., *Marcel Mauss*, 1994.

44 Schlanger 1998, s. 209. Mauss’un İkinci Dünya Savaşı deneyimi muhtemelen daha da travmatikti ama o sırada çok daha az yazıyordu. Pickering’in (1998) belirttiğ i kadarıyla Yahudiliğ ini gizlemediğ i ikinci adının Israel olmasından açıkça anlaşılan Mauss, muhtemelen Nazi baskısı yüzünden 1940’ta Ecole Protique des Hautes Etudes (5. Kesim) idareciliğ inden ayrılmıştı.

45 Mauss, *age*, s. 14.

46 *Age*, s. 16.

47 Karsenti, “The Maussian shift”, s. 76.

48 *Age*, s. 77.

Mauss'un tuhaflık ile sağduyuyu birleştiren modelinin çarpıcı yönü bütünselliğin son derece farklı unsurların kesişimi yoluyla anlaşılmasıdır. Bir başka deyişle, bütünsellik bütünselleştirici değildir. Bu açıdan insanlık da bir soyutlama değil, bizi yaratan her şeyin incelenmesi için gerçek bir çağrıdır. Örneğin Mauss'un bütünsellik tarifindeki bir dizi noktayı ele alalım:

Fizyolojiyle, bedensel yaşam fenomenleriyle bir noktada birleşiyoruz, çünkü anlaşıldığı kadarıyla toplumsal olan ile bedensel olan arasındaki bireysel bilinç katmanı çok incedir: kahkaha, gözyaşları, cenaze ağrıları, törensel boşalmalar fizyolojik tepkilerdir; fakat bunlar bir o kadar da bağlayıcı, zorunlu, telkin edilmiştir ya da kolektifler tarafından, kendileri de fiziksel ve ahlaki olan beklentilerin bir bakıma fiziksel ve ahlaki boşaltımı gözetilerek kati amaçlarla kullanılır.⁴⁹

Bourdieu'nün beden ile duygu arasındaki bocalamasına kıyasla Mauss doğrudan fizyolojik birleşmelerin yaygınlığına götürür bizi. Toplumsal olanın Bourdieu'nün habitus'unda bedeni kapatıyor gibi görünmesinin aksine, Mauss fizyolojik olan ile toplumsal olan arasındaki çok ince katmanı vurgulamaya dikkat eder. Hisseden beden bu katmanda ikamet eder ve bu katmanı bozar – gözyaşları, kahkaha ve boşalmalarla. Bourdieu'dekinin aksine bunların duygu olmakla sınırlanması gerekmez ki daha önce gördüğümüz üzere habitus'un kapatılmasında can alıcı rol oynayan şey buydu. Mauss aynı zamanda bedenin hislerini “belli bir amaç”la ilişkilendirse de, vurgusu tam da toplumsal olanı canlandıran fizyoloji üzerindedir. Bu da bedenin toplumsal karşısında zayıf düşmediği çok farklı bir cisimleşme ve toplumsallık tablosu sunuyor. Burada toplumsal olan fiziksellik ve insan fizyolojisiyle yüklüdür: duygulanımlarından zevk alan bedenin istekleri, ihtiyaçları ve arzuları. Ete kemiğe bürünmüş gündelik toplumsal, Karsenti'nin ifadesini tekrarlırsak, “kelimenin en kuvvetli anlamıyla doğal” hale gelir.

Mauss'un zihni çok farklı alanlarda tutkuyla geniş kapsamlı düşünceler üretiyordu. Bugünlerde öyle bir tutkuya pek sık rastlamıyoruz. Tutku, heyecan ve ilginin görüldüğü nadir alanlar, bilimsel tutkuların beşerî bilimlere tercüme edildiğinde ne anlama gelebileceğine ilişkin savlardan ibaret. Örneğin Connolly'nin yakın tarihli eseri beşerî bilimlerin çerçevesinde düşünmeyi geliştirmek ya da yenilemek için mevcut sinirbilim teorileriyle uğraşiyor. Connolly'ye

49 Mauss, *age*, s. 10.

göre LeDoux'un *The Emotional Brain*'i (*Duygusal Beyin*) gibi bir eser Deleuze'cü felsefede yansıma bulabilir. Connolly ilginin, keyfin ve hayranlığın büyük bir kısmını günlük olanda, "dünyada düşünce kaydına henüz tercüme edilmemiş dilsiz bir şey" olma ihtimalinde buluyor. Connolly bu çok farklı araştırma alanlarının yarattığı ilgiyi kullanarak alternatif ve sıradan bir etik duyarlılığı savunma çabasına giriyor: "düşünce-dolu yoğunluklar ve hisler takımyıldızı", "yeni düşünme tekniklerinin malzemesi".⁵⁰

İlk bakışta utanç pek de tutkuyla alakalı bir konu gibi görünmeyebilir, şayet bir duyarlıksa da muhakkak acı verici ve rahatsız edici bir duyarlıktır. Utanç şüphesiz acı vericidir, aynı zamanda da ilginçtir çünkü pek çok duyum harekete geçirir. Fakat utanç bizi gündelik hayatı biçimlendiren engin duyum çeşitliliğine duyarlılaştırmaktan fazlasını yapar; aynı zamanda hem pratik, hem etik, hem de ihtiyaç duyulan bir duyarlık önerir: Redding, "insanın kendi utancına uygun tepki, bir tür kendini dönüştürmedir" diye özetler Nietzsche'nin görüşünü.⁵¹

Şimdi günlük hayattaki yersizlik hissine ve utanca geri dönelim. Burada utanç salt bedensel yoğunluğundan azade anlaşılamaz. Bourdieu ve özellikle de Mauss örneğinde gösterdiğim gibi, sosyal bilimlerde fizyolojiye ilgi göstermiş ve bütünsel insanı anlamak için zorunlu bir unsur olarak görmüş (belki de Gilroy'un [2000] gezegen çapında hümanizminin kavramsal öncüsü olan bir insanlık sosyolojisi) düşünce gelenekleri vardır. Temel bir düzeyde hepimizin ortaklaştığı nokta biyolojik bir bedendir. Somatik etkileri farklı deneyimlenebilir ama beden *vardır*. Fizyolojik ve somatik niteliklerimizden ötürü insanız – başka nasıl olabilirdi ki? Bu temel düzey olmadan cisimleşmeye ve gündeliğe ilişkin tüm teorilerimiz çuvalalayacaktır.

Başka Yerlerdeki Bedenlere Dair

Bilmem kaç sayfa önce kabaca bir yana bırakılan benim duygulanım anım ne olacak peki? Artık silinip gittiğine göre, bir Land Cruiser'ın arkasında koca kayanın manzarası karşısında nefesi kesilmiş halde oturan o bedene nasıl geri döneceğim? O duygulanım nereden çıktı? Benim yaşamım ile başkasının yaşamının ayrılmasına bir tepki miydi? O duygulanım ânı habitus'um ile alan arasındaki bölünmede üretilen utancı mı gösteriyordu? Yoksa o mekân (kaya, müzik, Land

50 Deleuze, Connolly "Brain waves, transcendental fields, and techniques of thought", 1999, s. 23, s. 27.

51 Redding, *The Logic of Affect*, 1999.

Cruiser'daki evim, dağda bayırda kamp yapılan haftalar) gündeliğin kökten yeniden tanımlanmasına izin mi veriyordu? Kendi geçmişim mi hasta etmişti beni, yoksa tümünden başka bir kültür mü? Duygulanım teorisyenleri böyle sorulara duygulanımın biyolojik temeli üzerinden cevap verir. Böylece, karşılıklı bağlı olan iki düzeyi görmeye başlıyoruz: Duygulanımın fizyolojisini hissederiz, sonra habitus'larımızın kaynakları yoluyla duygusal tepkimizi veririz. Demek ki duygu "bir duygulanım ile o duygulanıma dair önceki deneyimimizin bir araya toplanmasını temsil eder";⁵² "Duygulanım biyoloji, duygu biyografidir".⁵³ Fiilen çalışmakta olan bir psikolog ve Tomkins'ın takipçisi olan Nathanson'ın savına göre "beyinde o kadar çok şey olup biter ki bir duygulanımı tetiklemeyen hiçbir şey dikkat çekmez". Tıpkı Tomkins gibi o da duygulanımların doğuştan geldiği konusunda nettir. Nathanson'a göre bunlar hepimizin doğarken edindiği palettir; hem bireysel hem kolektif duygularımızı deneyim-duygulanım kombinasyonlarımız dahilinde farklı şekillerde deneyimleriz.

Bu fikirler duygulanım ve duygunun habitus içinde nerede bir araya geldiğini anlamamıza yardımcı olur. Gündelikte duygulanımın rolüne dair daha geniş çaplı bir anlayışın taslağını çıkarmaya başlarlar. Gerçi terimler –biyografiye karşı biyoloji– biraz hantal kalıyor. Fakat düzeyler arasındaki bağlantıları anlamaya çalışırken tek bir dille kısıtlı değiliz. Anı ve roman türleri arasında denemeler yapan Avustralyalı bir yazar olan Mahood, fizyolojiye ait olan ile biyografiye ait olanın nasıl ve nerede kavuştuğunu tarif etmek için daha hassas bir yol gösterir. *Craft for a Dry Lake* (Kuru Bir Gölün Teknesi - 2000) adlı kitabı yersiz bedenlere dair uzun bir tefekkürdür. Bedenlerin nasıl hareket ettiğini, değiştiğini ve yere uyum sağladığını ya da uyum sağlamayı reddettiğini –gündelik bedenin fizyolojisinin yerin fizikselliliğiyle nasıl buluştuğunu– çok güzel bir şekilde aktarır.

Sınırdan geçip Bölge'ye geri döndüğümde çocukluğum beni karşılamak için ayaklanıyor. Renkler yoğunlaşmaya, ışık keskinleşmeye başlıyor. Kemiklerimde, sinirlerimde ve organlarımda bir şey hissetmeye başlıyorum. Bir duygu olarak tarif etmek zor. Daha ziyade bir kimyasal reaksiyon, sanki belli bir ışık, sıcaklık ve kuruluk bir dizi fiziksel ve sinirsel yeniden hizalanmayı tetikliyor... Nabzım yükseliyor, her şeyde varsanısal bir berraklık var.⁵⁴

52 Nathanson, *Knowing Feeling: Affect, Script and Psychotherapy*, 1996, s. 13.

53 Basch, Nathanson, *age*, s. 13.

54 Mahood, K., *Craft for a Dry Lake*, 2000, s. 35.

Mahood daha sonra o topraklara verdiği duygulanımsal tepkiyi zihinsel imgelerin toplanmasının ötesinde bir şey olarak tarif eder: “aynı zamanda başka bir şey, zekânın hiçbir yargılama gücünün bulunmadığı iç-duyumsal bir hizalanma kümesi”.⁵⁵ Mahood’un kitabı babasının anısına adanmanın yanı sıra Simpson Çölü ile Batı Avustralya arasındaki geniş bir bölge olan Tanami’deki aile çiftliğine dönüş yolculuğunu anlatmaktadır. Aynı zamanda kendisinin o topraklarla fizyolojik yeniden hizalanışları çerçevesinde aktarılan duygulanımsal deneyimlerinin anlatısıdır ve derinden ilişkiseldir. Yazarken bir düzeyden diğerine geçer, düz ve sert ayrımları –örneğin biyolojik duygulanım ile biyografik duygu ya da beden ile toplumsal arasındaki ayrımları– bozarak ilerler. Duygusu biyolojiktir ve biyografisi duygulanımsal olarak bu toprakların üzerine yazılıdır. Yolculuğunun tasviri Mauss’taki anlamıyla bütünseldir. Gündelik habitus’un tam kapsamı ve genişliği toprak, zaman ve yerle sürekli ilişkisinde görülebilir.

Daha önce ailesinin olan ve şimdi Aborjin toprağı olan yerle ilişkili bir beyaz kadın olması Mahood’un habitus’unu derinden biçimlendirmiştir. Kadın işletmecilerin katıldığı büyük bir törene davet edildiğinde, Aborjinlerin o arazi yönünde kamp kurma geleneğini biyolojik olarak kendiliğinden takip ettiğini fark eder: “babamın sığır çiftliğine çevirdiği o topraklar”.⁵⁶ Kadınların bedenleri onların topraklarına doğru dönerken, insanların da tropizme uygun olarak nasıl hareket ettiğini hissediriz. Bedenlerimiz böyle farklı uyaranlara çiçekler gibi tepki verir, doğuştan gelen bir davranışla şu ya da bu yöne döner. İlişkinin ilişkileri görünüşte sonsuza dek çoğalmaktadır. Çocukken çiftliğin kurulduğu bölgenin yerlisi olan Aborjin kadınlar ona bir isim (*skin name*) verir: beyazları “ilişkiler de ve davranışlarda bir kategoriye yerleştiren bir usul”. Şimdi duygu karmaşasını kabullenir Mahood: “Sanki dürüstçe olmayan yollardan gizli bir şifreyi bulmuş, sihirli bir kapıyı açacağı anın gelebileceğini düşünerek saklamışım”.⁵⁷

Mahood’un habitus’unu oluşturan ilişkilerin hepsinin haritasını çıkarmak uzun zaman alacaktır. Aynı anda hem utangaç, hem mahcup, hem kıvançlıdır – peki ama utanıyor mudur? Bilinen anlamda utanmıyordur, Aborjin kültürü konusundaki kentsel romantizme bağladığı beyaz utancının bariz duygusal ifadesini geri iter.

⁵⁵ Age, s. 174

⁵⁶ Age, s. 124. Aborjin hukukuna göre kadınlarla erkeklerin manevi rolleri ve görevleri ayrıdır.

⁵⁷ Age, s. 125. Antropoloji penceresinden bakan Biddle (“Shame”, 1997) –somutlaşmış ve bu yüzden çığır açan bir yaklaşımla– bu ilişki biçimlerinin başka veçhelerini tarif eder.

İlkel manzaraya ataların tecavüz, çiftleşme, bedenleri parçalama edimlerine dair kanıtlar saçılmış. Toprağın kendisiyle fiziksel bir karşılaşma bu, bir yaranın açılması, kan akıtılması, insanın toprağı içine alması, toprağın insanı içine alması.⁵⁸

Aborjin eşsizliğinin tanınması, yazarın onunla ilişkisi habitus'unun derinlerinde yer alsada can alıcı önem taşır. Aborjin günlük yaşamının ayrılmaz parçası olan toprakla dile dökülemeyecek derinlikteki ilişkinin aksine, yerli-olmayan tökezliyormuş gibi görünür. "Burada yaşayan beyazlar denetimlerinde olmayan bir bağlılığı dile getirme mücadelesi veriyor".⁵⁹ "Ayrılıyor ve hınçla, öfke ve hazmedilemez acılarla dolu olarak geri geliyorlar". Beyazların bu deneyimleri "bu toprakların aldığı hürmet bedelini" takdir etmeden anlaşılamayacak "yere açılmış çizgiler"dir. "Sınırlı bir hırsa dayalı" olarak "kabullenmek" mümkündür: Yapılacak işe, yaşanacak hayata anbean odaklanmayı gerektirir." Bu çekilmez bir derde benziyor ama işte beyazların gülünç koşullarda hayvan yetiştirirken bu derdi çekmesi de hayranlık uyandırıcı. Mahood bu yerde bulunmanın imkânsızlığına rağmen devam etmenin "köklerini derinlere salmış dar bir bilgelige"⁶⁰ dayandığını kabul etmemizi istiyor.

Gündelik Utanç

Mahood'un anlatısı gündeliğe dair daha zengin ve karmaşık bir anlayışı aydınlatan farklı bir utanç fikrini gösteriyor. Onun görünüşte günlük deneyiminin parçası olan utancı beyaz suçluluğuna (*white guilt*) indirgenemez. Aslına bakılırsa onun manzarasında hiç suçluluk bulunmaz. Bu bakımdan ahlak da bulunmaz.⁶¹ Mahood'un anlatısında duyumsadığım utanç ilgiye dayalıdır

58 Mahood, *age*, s. 195.

59 *Age*, s. 195. Bunun kulağa romantikleştirilmiş gibi geldiğinin pekâlâ farkındayım, ayrıca Aborjin yaşamını biçimlendiren başka aciliyet arz eden gerçeklikler de vardı elbette. Country'le bağlantılı Aborjin epistemolojisine ilişkin ikna edici ve sağlam bir sav için bkz. Moreton-Robinson'un (2000) "kıyaslanmazlık" hakkındaki çığır açıcı görüşleri.

60 *Age*, s. 195.

61 Suçluluğun utançla ilişkisi ve suçluluğun daha üretken doğası hakkında büyük savlar vardır. Bilhassa Nussbaum'un (*Upheavals of Thought*, 2001) duygular üzerine yakın tarihli eseri suçluluğu, onun kendi ifadesiyle utancın ilkel doğasından yukarıya konumlandırır. Suçluluğun daha pozitif rolü hakkındaki savı suçluluk ile telafi denklemine dayanırken utanç çocuklukta ilkel sahnelerle atıfta bulunur. Bu savı iki düzeyde kusurlu buluyorum: birincisi, suçluluk ve telafi denklemi onun neoliberalizm modelinden ve bireyleri ve toplumlarını "ıslah etme" tasarısından çıkmaktadır. Bu da geleneksel bir ahlak ve normatiflik anlayışına dayalıdır. Dolayısıyla aklımıza o tanidik Foucault'cu ve Deleuze'cü etiğe karşı ahlak formülasyonları gelecektir. İkincisi, ki savımın merkezinde de bu duruyor, Nussbaum duygulara dair açıklamalarından bedenini fizyolojisini silmek için büyük zahmetlere katlanır. Burada giremeyeceğim kadar geniş bir konu olsa da Nussbaum'un tasarısında bedensel ve deneyimselin silinmesini başka

– habitus’unuzun derinlerine işlememişse ulaşmanız zor olan bir tür ilgiye. Artık Aborjinlerin olan topraklarda arazi idarecisi olarak kalmaya devam eden babasını ve diğerlerini betimlerken, belli bir duygulanımsal öfke-hiddet, dehşet-korku ve utanç-aşağılanma kompleksi hissedilir. Öfke-hiddetin –çatılmış kaş, sıkılmış dişler, kızarmış yüz– klinik tarifi o topraklardaki sert, az konuşan, beyaz Avustralyalı imgesini tekinsiz bir şekilde yakalar. Yaşamak, “sınırlanmış hırsla” kısıtlanmış bir hayatı yaşamaya sürekli geri dönmek kesintiye uğratılmış ilginin –utancın– muhitine yerleştirilmektir. Aynı zamanda Bourdieu’nün örneğini de uğursuzca akla getirir: “Ben ölü bir adamım”, “İşim bitti”. Yine burada da habitus’un garantilemiş görüldüğü korkunç kaçınılmazlığı iştiriyoruz. Ne var ki daha manidar bir tarzda Mahood aynı zamanda bedenlerin nasıl bu kaçınılmazlıktan sürekli kaçmaya çalıştığını da betimler. Bedenler “işim bitti” cümlesinin dışında ve yanı sıra edimde bulunur.

Gündelik beyaz utancının daha kapsamlı tarihinin şifresi olarak Mahood’un fizyolojik tepkileri tekrar tekrar ilgiyi ve ilginin hezimetini gündeme getirir. Bunu onun habitus’u dışında anlamak mümkün değildir. Burada fizyolojik olan psikolojik ve toplumsaldır. Beden *vardır*. Ve beden özgül habitus’unda yer alan kuruluğa, ışığa, tarihe verdiği tepkilerin ta kendisidir.

Ne yiğitçe ne de rezilce olan bu utanç kolay kolay betimlenemeyecek şekillerde derinlemesine ilgili ve ilginçtir. Salt toplumsal değildir (yoksa ortadan kaldırılması daha kolay olurdu). Keza beyaz psikolojisine dair genel bir anlatıya da eklenemez. Duygulanımın fiziksel ve iç-duyumsal edimi bu tür sınıflandırmaları bozar. Bu bize fena halde Mauss’un “bir araya toplanma”sını, fizyolojik-psikolojik-sosyolojik kesişimini hatırlatıyor. Belki bu dil, anıtsal bir tarzda değil banal bir tarzda deneyimlenen beyaz utancının inceliklerine ışık tutmaya başlayabilir. Duygulanım teorisyenlerinin dediği gibi temel bir duygulanım paleitiyle doğuyorsak, bizi nasıl, nerede ve ne zaman etkiledikleri de farklı tonlardaki terimlerle anlaşılmalıdır. Şayet toplumsal olan doğal, fiziksel ve fizyolojikse, betimleyici dilimizi toprağın renkleri kadar sessizleştirmemiz gerekir.

Peki benim küçük örneğim ne olacak? Sürekli gecikmesi zaten utanca işaret ediyor. O saf görünümlü duygulanımı tarif ettiğim an kesinlikle utanç

yerde ele alıyorum (Probyn, “Teaching bodies: affects in the classroom”, 2004). Nussbaum’da o kadar şaşırtıcı görünmese de, bedenin bilgileriyle daha fazla duygudaşlık kurabileceğini sandığım bazı feministlerin eserlerinde de son dönemde deneyimsel bedeni kapı dışarı etme tavrı görülmeye başladı. Örneğin bkz. Berlant’ın duygusallığa karşı savının eleştirisi (Probyn yakında) ve Brown ve Weigman’ın kadın çalışmaları öğretiminde sorunlara ilişkin anlatılarında sergilenen rahatsızlığa ilişkin eleştiriler (Probyn, *age*.).

sahnedeydi; daha doğrusu iki farklı türden utanç çakıştı. Farkları tarif etmek güç ama Tomkins'in kesin terimlerinin yardımı dokunabilir. Uluru öncesindeki ve onu görünce hissedilen yücelme duygusu tam olarak ilgi-heyecan ve keyif-neşe olarak tanımlanabilir. Ayrıca Tomkins'in sürpriz-irkilme dediği tarafsız duygulanımdan da biraz mevcut olabilir. Kaşlar yukarıda, gözler dört açılmış ve kırpıştırılıyor, gülümsüyorum, bakıyorum ve dinliyorum: Orada olduğuma inanamamıştım. Sonra neredeyse aynı anda hıçkırarak ağlama başladı, başım önüme eğildi, parmaklarımla yüzümü sakladım. Evet bunlar utancın en bilinen yüz ifadeleri. O noktada utancın ısını hissettim – fizyolojik olarak tenimi parçalayıp içime girdi ve bilişsel kontrolümün dışına çıktı.

Yine aynı anda, duyuların o gerilim içinde bir araya gelmesinde bir utanç yarılması gerçekleşti. Massumi'nin öne sürdüğü gibi, duygu ile duygulanım arasındaki fark aynı zamanda “dilini yoğunluktan farklı şekillerde işlev gördüğü”⁶² tepkide bir çatallanma olarak da tarif edilebilir. Duygulanımdan farklı bir düzeyde utancının farkına vardım. Utancımı idrak ettim ve bu da daha fazla utanca gönderdi beni. Midnight Oil'in çalması unutulamayacak bir şeydi. Sözlerini duymazdan gelmek olanaksızdı. “Nasıl uyuruz yataklarımız yanarken?” “Doğruya doğru deme vakti geldi”.

Bu duygusal, hatta tabiri caizse bilişsel utanç habitus'ta fısıldayan diğer küçük utançla bir arada var olur: Beden umutlarını ve yersiz hissetmenin verdiği rahatsızlığı seslendirir. Bu utanç bedenini umutsuzca istemesine rağmen uyum sağlayamadığını söylemesidir. Bourdieu'nün habitus mefhumundan ya da Mauss'un bütünsel insan tarifinden almamız gereken önemli düşüncelerden biri, bedenlerimizin ve gündelik biyografilerinin onlara atfettiğimizden daha karmaşık olabileceğidir. Kavramsal açıdan biyolojik duygulanım ile biyografik duygu arasındaki, toplumsal ile fizyolojik arasındaki her türlü düz ayrımaya meydan okurlar. Bellek tuhaf bir şeydir, bedenini ve beynini erişilmesi zor alanlarına yerleşir. Bu biraz biçimsiz bir ifade olsa da, bedenlerimizin ve tarihlerimizin genelde izin verdiğimizden çok daha fazlası tarafından oluşturulduğunu hatırlatır bize.

Bir dizi farklı teoriyi, tanımlamayı ve hikâyeyi katederek gündelik utancın yeniden değerlendirilmesi üzerine fikir yürüttüm. Beni buna iten şey utancın –bedenlerimize, kavramlarımıza ve fikirlerimize, gündelik hayatta nasıl ikamet ettiğimize– yapabileceği etkiler konusundaki ilgim ve buna dair gördüğüm

62 Massumi, B., *Parables for the Virtual*, 2002, s. 25.

olanaklardı. Utancın tüm kullanımları iyi olmak zorunda değil. Neden iyi olsunlar ki? Fakat utanç insan bedenlerinin ve yaşamının gündelik olgularından biridir. Kimi zaman tepkisel edimlere yol açar, kimi zaman nasıl yaşadığımızı yakından irdelemeye bizi mecbur kılar ve gündelik etiğini harekete geçirmek için zorunlu bir kuvvet haline gelir: “daha cömert kimliklere, sorumluluklara ve ilişkilere... iç-duyumsal bir bağlılık geliştirilebilir”.⁶³ Haydi, bu tasarıda utanmaz davranalım.

İngilizceden çeviren: Bülent O. Doğan

Kaynakça

- Benjamin, W., (1992) *Illuminations*, çev. H. Zohn, Fontana Press, Londra.
- Biddle, J., (1997) “Shame”, *Australian Feminist Studies*, C. 12, S. 26, s. 227-239.
- Bourdieu, P., (1987) “Fieldwork in philosophy”, *Choses Dites* (İng. çev. *In Other Words: Essays in Reflexive Sociology*), Minuit, Paris; Polity, Cambridge (1990).
- Bourdieu, P., (1990/1980) *The Logic of Practice*, Polity, Oxford.
- Connolly, W., (1999) “Brain waves, transcendental fields, and techniques of thought”, *Radical Philosophy*, Mart/Nisan, s. 19-28.
- Felski, R., (2000) ‘Nothing to declare: identity, shame and the lower classes’, *Doing Time: Feminist Theory and Postmodern Culture*, New York University Press, New York.
- Ferrell, R., (2003) “Pinjarra, 1970: shame and the country town”, *Cultural Studies Review*, c. 9, no. 1, s. 23-34.
- Fournier, M., (1994) *Marcel Mauss*, Minuit, Paris.
- Gatens, M., (2000) ‘Privacy and the body: the publicity of affect’, *ASCA Yearbook*, ASCA, Amsterdam.
- Gatens, M. & Lloyd, G., (1999) *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Routledge, Londra.
- Gibbs, A., (2002) “Disaffected”, *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies*, c. 16, S. 3, s. 335-341.
- Gilroy, P., (2000) *Against Race: Imaging Political Culture Beyond the Color Line*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- James, W., (1998) “‘One of Us’: Marcel Mauss and ‘English’ anthropology”, *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*, haz. W. James & N. J. Allen, Berghahn Books, New York.
- Karsenti, B., (1998) “The Maussian shift”, *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*, haz. W. James & N. J. Allen, Berghahn Books, New York.
- Lovell, T., (2000) ‘Thinking feminism with and against Bourdieu’, *Feminist Theory*, c. 1, no. 1, s. 11-32.
- Mahood, K., (2000) *Craft for a Dry Lake*, Anchor/Random House, Sydney.
- Massumi, B., (1996) “The autonomy of affect”, *Deleuze: A Critical Reader*, haz. P. Patton, Blackwell, Oxford.

63 Connolly, W., “Brain waves, transcendental fields, and techniques of thought”, 1999, s. 21.

- Massumi, B., (2002) *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Durham.
- Mauss, M., (1979) *Sociology and Psychology*, çev. B. Brewster, Routledge & Kegan Paul, Londra.
- Moreton-Robinson, A., (2000) *Talkin' Up to the White Woman: Indigenous Women and Feminism*, University of Queensland Press, St. Lucia, QLD.
- Nathanson, D. L., (haz.) (1996) *Knowing Feeling: Affect, Script and Psychotherapy*, Norton, New York.
- Nussbaum, M. C., (2001) *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pickering, W. S. F., (1998) 'Mauss' Jewish background: a biographical essay', *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*, haz. W. James & N. J. Allen, Berghahn Books, New York.
- Probyn, E., (1996) *Outside Belongings*, Routledge, New York ve Londra.
- Probyn, E., (1997) "The extraordinary ordinary: an interview with Elspeth Probyn", *Foreign Dialogues*, Mary Zournazi, Pluto, Sydney.
- Probyn, E., (2000) "Shaming theory, thinking dis-connections: feminism and reconciliation", *Political Transformations*, haz. S. Ahmed, C. Lury & B. Skeggs, Routledge, New York ve Londra.
- Probyn, E., (2001) "Eating skin", *Thinking Through the Skin*, haz. S. Ahmed & J. Stacey, Routledge, Londra.
- Probyn, E., (2004) "Teaching bodies: affects in the classroom", *Body & Society*, baskıda.
- Probyn, E., (çıkacak) *Blush: Faces of Shame*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Redding, P., (1999) *The Logic of Affect*, Melbourne University Press, Melbourne.
- Sedgwick, E. K. & Frank, A., (1995) "Shame in the cybernetic fold: reading Silvan Tomkins", *Shame and it Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, haz. E. K. Sedgwick & A. Frank, Duke University Press, Durham.
- Skeggs, B., (1997) *Formations of Class and Gender*, Sage, Londra.
- Tomkins, S., (1963) *Affect, Imagery, Consciousness Vol 2: The Negative Affects*, Springer, New York; Tavistock, Londra.
- Tomkins, S., (1995) *Shame and it Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, haz. E. K. Sedgwick & A. Frank, Duke University Press, Durham.
- Young, K., "The Memory of the Flesh: The Family Body in Somatic Psychology", *Body & Society*, C. 8, S. 3, 2002, s. 25-47.

Sesli Düşünmek

Cogito / Sayı: 109

Cogito'dan / Begüm Özden Fırat - Ceren Lordoğlu - Evrim Hikmet Öğüt:

Sunuş: Sesli Düşünmek • Emily Thompson: Ses, Modernite ve Tarih • E.

Şirin Özgün: Sesler ve Politika: Ses Çanakları ve Ses Terapisi Bağlamında

Bir Tartışma • Ege Akdemir: Muhtemel Dünyaları Seslendirmek: İstanbul

Feminist Gece Yürüyüşü'nün Kakofonisi • Aylin Kuryel: Sloganın Sesi •

Derya Ülker: Roaaaaaaarrrrrrrr Kükreyen Kalabalıkların Gürültüsünde

Çoksesliliği Duyabilmek • Burcu Yaşın: Duyumsayan Beden, Soylulaşan

Mekânsal Atmosferler ve Değişen Müzikal Aktarım Pratikleri Üzerine • Suzi

Asa: Haraway'ın Duyusal Tanıklığı ve Hatay Meyhanesi Müdavimlerinin

Sesi, Soluğu, Çizgisi • Begüm Özden Fırat - Çisel Karacebe: Kamusal ve

Özel Arasında Akuzmatik Mekânlar: COVID-19 Pandemisinde İstanbul

Kurtuluş'ta İki Mahallenin İşitsel Etnografisi • Sidar Bayram: Tıkırtılara

Kulak Vermek: Akustik İzler ve Adli Dinleme • Özlem Güçlü: *Anima*:

Vegan Sesin Yaşam İmkânı • Merve Şen: Sevgili Şimdi, Bedenimde Bir

Aradalık Var • Nermin Saybaşı: "ARTIK-YALDIZ": Ses-Nesnelerinde

Saklı Bellek **Geçen Sayıdakiler** / Çocuk Düşüncesi • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Ayşe Devrim Başterzi: Doç. Dr., Psikiyatrist, Psikoterapist. 1973 Ankara doğumlu. Ankara Numune Eğitim ve Araştırma Hastanesi 1. Psikiyatri Kliniği'nde psikiyatri uzmanlık eğitimini tamamladıktan sonra 2004-2015 yılları arasında Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Psikiyatri Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalıştı. 2016-2017 yılları içinde de Başkent Üniversitesi İstanbul Eğitim ve Araştırma Hastanesi'nde görev yaparken, Bilgi Üniversitesi Afet ve Ruhsal Travma Yüksek Lisans Programında 2016-2017 döneminde ders anlatmıştır. 2017 yılından bu yana İstanbul'daki ofisinde serbest olarak çalışmaktadır. Başlıca çalışma alanları ruhsal travma, kadın ruh sağlığı, sosyal ve politik psikoloji ve psikanalitik yönelimli psikoterapilerdir. Psikiyatrinin sanat, edebiyat, mimari, felsefe ve sosyal bilimleri ile kesişme noktalarıyla ilgilenmektedir. İlgili alanlarda çalışmaları ve makaleleri mevcut. Türkiye Psikiyatri Derneği tarafından yayımlanan *Kadınların Yaşamı ve Kadın Ruh Sağlığı* (2012), *Barış Kitabı Bireyden Topluma Savaşın ve Barışın Ruh Hali* (2015), *Kitlesel Travmalar ve Afetlerde Ruhsal Hastalıkları Önleme, Müdahale ve Sağlatım Kılavuzu* (2021) kitaplarının editörlerinden.

Bawer: Finans sektöründe geçen korkunç ve mutsuz yılların ardından yolu Lambdaistanbul ve Kaos GL ile kesişti; bu iki dernekte uzun yıllar gönüllü olarak çalıştı; Lambdaistanbul'un medya ile ilişkilerini sürdürdü, Onur Haftası organizasyonunda yer aldı, direktörlüğünü yürüttü. Yazı yazmaya Kaos GL dergisinde başladı, ardından derginin yayın kurulunda yer aldı. bianet'e önce yazar olarak katkı sundu, ardından da muhabir olarak çalışmaya başladı. Semra Çelebi ile, daha sonra kapatılan Özgür Radyo'da *Şemsi Paşa Pasajı* adlı programı, Nayat Karaköse ile Agos için *Derkenar* sayfasını hazırladı. Çeşitli dergi ve kitaplarda makaleleriyle yer aldı; Burcu Karakaş'la ortak yazarı olduğu *Erkeklik Ofsayta Düşünce* adlı kitap İletişim'den yayımlandı. 2020'nin başında, dünya Covid ile tepetaklak olmadan hemen önce velvele.net sitesini kurdu; hâlâ sitenin yayın yönetmenliğini sürdürüyor, Mangal Media için İngilizce yazılar yazıyor, podcast yapıyor. Bir süredir yıllardır yük olarak taşıdığı soyadından kurtuldu, üretimlerini adıyla imzalıyor. Twitter: @baweraunnehir. Instagram: @bawerella

Nazlı Cem: (1989, İstanbul) Türkiye ve Amerika arasında yaşayan ve çalışan bir sanatçıdır. Animasyon, illüstrasyon, çizgi roman ve fotoğraf olarak da vücut bulabilen işlerinin merkezinde alelade ve sıradan olan şeyler vardır. Pratiği kişisel arşivlerine dalmaya, günlük kayıt tutmaya, gözleme ve tekrara dayanır. Yakın zamanda katıldığı sergiler arasında Next Stop, Dupont Underground, Washington (2019); Panimation Collective Showcase, London Illustration Fair, Londra (2018) ve Pocko Gallery, Londra (2018); DC Summer Loops, Dupont Underground, Washington (2018) bulunuyor. Kısa filmi *Suriphobia*'nın katıldığı bazı film festivalleri arasında ise Night of the Short Film Antwerp, Belçika (2018); Short to the Point International Film Festival, Romanya (2017); Chicago International Children's Film Festival, Chicago (2017) bulunuyor.

Mustafa Kemal Coşkun: 1970 İzmir doğumludur. 2002 yılından 2017 yılına kadar Ankara Üniversitesi DTCF Sosyoloji bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmıştır. 2017 yılında Barış Bildirisi imzacısı olduğu için üniversiteden ihraç edilmiştir. Halen bağımsız araştırmacı olarak çalışmakta, İngilizce ve Fransızca dillerinden çeviriler yapmaktadır. Siyaset Sosyolojisi, toplumsal hareketler, sınıf çalışmaları temel ilgi alanlarıdır. *Demokrasi Teorileri ve Toplumsal Hareketler ve Sınıf, Kültür ve Bilinç* başlıklı iki telif kitabı bulunmaktadır.

Ayça Çiftçi: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sinema ve Televizyon bölümünde lisansını, Kültürel İncelemeler bölümünde yüksek lisansını tamamladıktan sonra bir süre aynı üniversitede araştırma görevlisi olarak çalıştı. Medya Sanatları alanındaki doktora çalışmasını 2015'te Royal Holloway Londra Üniversitesi'nde tamamladı. Çeşitli üniversitelerde sinema alanında teorik ve pratik dersler verdi. Bir Yazdan İzlenimler ve O Sırada Henüz adlı kısa filmlerin yönetmenliğini yaptı. 2006'dan beri Altyazı Sinema Dergisi yazarı ve yayın kurulu üyesi. Şu anda İstanbul Bilgi Üniversitesi Sinema ve Televizyon bölümünde tam zamanlı öğretim görevlisi olarak çalışıyor. Aynı zamanda Kadir Has Üniversitesi'nde yürütülen "Türkiye Ekranlarında ve Kamera Arkasında Kadın: Temsilin ve İş Gücünün Güncel Görüntüsü" isimli TÜBİTAK projesinde araştırmacı olarak yer alıyor.

Seçkin Erdi: 1981 senesinde İzmit'te doğdu. 1999 senesinde İstanbul'a yerleşti. İstanbul Üniversitesi İngilizce İktisat bölümünü bitirdi. 2002-2008 seneleri arasında muhtelif yayınevlerinde redaktör, editör ve çevirmen olarak çalıştı. 2011 senesinde *istos yayın*'ın kurucu kadrosunda yer aldı ve halen burada eş yayın yönetmenliği vazifesini sürdürmektedir. *Kampana* isimli romanın yazarı (Everest Yayınları, 2018) ve Douglas Adams&John Lloyd imzalı *Müstesna Sözlük*'ün çevirmenidir (Alfa Yayınları, 2018). Ayrıca yine Alfa Yayınları için Dante'nin *İlahi Komedya*'sının orijinal Ortaçağ Floransacası metnini temel alıp 18., 19. ve 20. yüzyıllardan üç ayrı İngilizce çeviriyle karşılaştırarak tamamı kafiyeli özgün bir çevirisini ve tefsirini yapmış, bu eser de 2020

Eylülünde yayımlanmıştır.

Dina Georgis: Toronto Üniversitesi'nde Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Lisansüstü Programı Direktörü ve yardımcı doçent. Postkolonyalizm ve cinsellik araştırmalarını odağa alan çalışmalarında, anlatımcı kültür ve kolektif kültür ilişkisini psikanalitik kavramlar temelinde araştırmaktadır. *The Better Story: Queer Affects from the Middle East* (SUNY, 2013) kitabında sömürgecilik travmalarının duygusal dinamiklerini ve bu dinamiklerden beslenen öyküleri ve kültürleri ele almaktadır. Savaş ve bellek, estetik ve kuir umut ve Arap cinsellikleri üzerine çok sayıda makale kaleme almıştır. Çalışmaları *Psychoanalysis, Culture and Society, Studies in Gender and Sexuality ve International Journal of Middle East Studies* dergilerinde yayımlanmıştır.

Özgür Sevgi Göral: *Hakikat Adalet Hafıza Merkezi* kurucularından ve 2011 ile 2018 yılları arasında kurumun Hafıza Çalışmaları Program direktörü olarak çalışıyor. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi mezunu. Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü'nde erken dönem cumhuriyette çocuk suçluluğu ve ıslahevleri üzerine yazdığı tez ile master derecesini, 2017 yılında Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) Tarih bölümünde zorla kaybetmeler ve zorla göç üzerine yazdığı tez ile de doktora derecesini aldı. 2013 yılında Özlem Kaya ve Ayhan Işık ile birlikte Türkiye'deki zorla kaybetmelere dair yürüttükleri saha araştırmasına dayanarak yazdıkları *Konuşulmayan Gerçek: Zorla Kaybetmeler* çalışmasını, sonrasında 9 ülkede zorla kaybedilenleri karşılaştırmalı bir perspektifle ele aldığı *Hakikat İçin Umut Var mı? Kafkaslar, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da Zorla Kaybetmeler ve Kayıp Kişilere İlişkin Karşılaştırmalı Bir Analiz* (2019) çalışmasını yayımladı. İstanbul Teknik Üniversitesi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sabancı Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi'nde çeşitli dersler veren Göral, devlet şiddeti ve politik şiddet, hukuk antropolojisi, hafıza çalışmaları ve toplumsal cinsiyet çalışmaları gibi konular üzerinde çalışmaktadır. Çalışmalarına şu anda Paris 8 Üniversitesinin Jeopolitik Enstitüsünde (Institut Français de Géopolitique) doktora sonrası araştırmacı olarak devam ediyor.

Aylin Kuryel: Boğaziçi Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nde lisansını tamamladı. Yüksek lisans ve doktorasını Amsterdam Üniversitesi Kültürel Analiz (ASCA) programında, milliyetçilik(ler) ve imaj politikaları üzerine yaptı. Amsterdam Üniversitesi'nde Kültürel Analiz bölümünde akademisyen olarak çalışıyor. Görsel kültür, estetik ve direniş, duygu sosyolojisi alanlarında çalışmalarını sürdürüyor. *Cultural Activism: Practices, Dilemmas and Possibilities* (Rodopi Press, 2011), *Küresel Ayaklanmalar Çağında Direniş ve Estetik* (İletişim Yayınları, 2015) *Türkiye'de Yahudi Olmak: Bir Deneyim Sözlüğü* (İletişim Yayınları, 2017) ve *Sıkıntı Var: Sıkıntı Üzerine Denemeler* (İletişim Yayınları, 2020) kitaplarının derleyenlerindendir. Belgeselleri arasında *Ulysses Çevirmek* (2023), *Bir Savunma* (2021), *Balkon ve Bizim Rüyalar* (2020), *CemileSezgin* (2020), *Baştan Başa* (2018), *Hoşgeldin Lenin* (2016), *Tabu* (2009) vardır.

Raşel Meseri: İzmir doğumlu. E.Ü. Güzel Sanatlar Fakültesi Sinema-TV bölümünü bitirdi, çeşitli belgesel ve kısa filmler yaptı. Tiyatro oyunları, çocuk kitapları ve romanları vardır. Birçoğu Habitus Yayınları tarafından basılan *Can'lı ve Işıltı'lı Maceralar* çocuk kitapları serisinin şimdiye kadar altı kitabı yayımlandı. Romanları arasında *Köpekbalıklarının Kayıp Şarkıları* (Delidolu Yayınları, 2018), *Kırık Şehir* (Alfa Yayınları, 2020), *Küt Oynayan Kadınlar* (Alfa Yayınları, 2021) ve *Meskûn Zaman* (Alfa Yayınları, 2022) vardır. Türkiye'de üç, Hollanda'da iki dilli basılan *Pen Parkta* isimli bir "direniş masalı" bulunmaktadır ve İletişim Yayınları'ndan çıkan *Türkiye'de Yahudi Olmak: Bir Deneyim Sözlüğü* (2017) kitabının derleyenlerindendir. 2021-22 yılında *Şekillerin Oyunu* adlı çocuk kitabı Hippo Yayınları tarafından ve *Haydi Rapunzel Bir Taş Daha!* ve *Pen Ormanda* Obiçim Yayınlar tarafından basıldı. Oje tekniği kullanarak yaptığı resimler muhtelif kitap kapaklarında yer almıştır ve çeşitli mekânlarda sergilenmiştir.

Yetkin Nural: Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesinin Kültürel Çalışmalar bölümündeki lisansını Sanat Kuramı ve Eleştirisi yan dal onur programıyla beraber bitirdi. 2007-2019 yılları arasında *Bant Mag* dergisinde editör ve proje sorumlusu olarak görev aldı. 2011 yılında *Altyazı Sinema* dergisinde başladığı reklam ve proje sorumlusu pozisyonunu, 2022 yılı itibarıyla Altyazı Sinema Derneği'nin yönetim kurulunun başkan yardımcısı görevi ile beraber sürdürmekte. Son 15 yılını sinema, müzik ve sanat çatısında pek çok farklı alana yayılan projeleri hayata geçirerek geçirdi. Daha ziyade çalıştığı dergiler için yazdığı yazılar ve röportajlar ile tanınsa da lise yıllarından beri hayatında olan şiir üretimini –genellikle kısıtlı bir çevrenin beğenisine sunarak– kesintisiz devam ettiriyor.

Elsbeth Probyn: Avustralya Sosyal Bilimler Akademisi ve Avustralya Beşeri Bilimler Akademisi üyesi, Sydney Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet & Kültürel Çalışmalar profesörü. *Sexing the Self* (Routledge, 1993), *Outside Belongings* (Routledge, 1996), *Carnal Appetites* (Routledge, 2000), *Blush: Faces of Shame* (Minnesota, 2006), ve *Eating the Ocean* (Duke, 2016) gibi çok sayıda kitap yazdı. Son dönem araştırmalarında toplumsal cinsiyetli emek alanları olarak balık pazarları ve antroposantizmin okyanuslardaki değişimler üzerindeki etkilerini odağa alıyor. Şu sıralar denizden kaynak çıkarma konulu bir proje yürütüyor (Bkz: Extracting the Ocean: <https://extractingtheocean.org/> <https://twitter.com/extractingocean>)

Nevzat Sayın: 1954 yılında, Hatay'da doğdu. 1978 yılında, Ege Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Mimarlık Bölümü'nü bitirdi. 1980'e kadar sosyal konutlar üzerine bir yüksek lisans çalışması; 1984'e kadar usta-çırak yöntemiyle okul sonrası mimarlık eğitimi; 1986'ya kadar bilgi/görgü artırma gezileri ile ilgilendi. 1986'dan bu yana farklı büro yapılanmaları ile mimarlık çalışmalarını sürdürmektedir. Mimarlık kariyeri boyunca yurt içinde ve dışında çeşitli sergilere katıldı ve ödüller aldı. 2004'te *Düşler Düşünceler İşler*, 2015'te *Bir Yapı Kitabı*, 2019'da son on beş senelik üretimini bir araya

getirdiği Düşünceler İşler, 2021'de *Coğrafi Bir Mesele Olarak Mimarlık* ve 2022'de *Labirent* yayımlandı. NSMH adı altında süren mimarlık çalışmalarının yanı sıra, Türkiye'nin farklı mimarlık okullarındaki eğitim çalışmalarının bir uzantısı olarak İstanbul Bilgi Üniversitesi Mimarlık Yüksek Lisans Programı kurucu üyesidir. Mimarlık öğrencileri için yaz okulları, konferanslar, jüriler, atölye çalışmaları da mimarlık eğitimi ile ilişkisinin önemli parçaları olmaya devam etmektedir. Çalışmalarının bir bölümünü mimarlığa ve sanata dair yazılar, röportajlar, sergiler ve yayınlar oluşturmaktadır.

Erinç Seymen: (1980, İstanbul) Mimar Sinan Üniversitesi Resim Bölümü'nden mezun oldu. 2006 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi'nde Bob Flanagan üzerine yazdığı tez ile yüksek lisansını tamamladı. Militarizm, cinsiyet kimliği, cinsel yönelim kodları, toplumsal cinsiyet, milliyetçilik gibi konular üzerine çeşitli konferanslara katıldı. Siyahi, Kaos GL gibi dergilerde yazıları yayınlandı. 2002 yılından itibaren, İstanbul, Ankara, Viyana, Paris, Londra, Helsinki, Lizbon ve Eindhoven'da kişisel sergiler açtı ve karma sergilere katıldı. Erinç Seymen İstanbul'da yaşıyor ve çalışıyor.

Birkan Taş: Lisansını Boğaziçi Üniversitesi Psikoloji bölümünde tamamladıktan sonra İstanbul Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler programından yüksek lisans derecesini aldı. 2016 yılında Amsterdam Üniversitesi Kültürel Analiz programında doktora tezini umut kavramının zaman, duygulanım ve politik yönleri üzerine yazdı. 2016-18 yılları arasında Berlin Kültürel Araştırma Enstitüsü'nde (ICI Berlin) doktora sonrası çalışmalarında zamansal ve politik bir kavram olarak sakatlık konusunu ele aldı. 2019 yılından itibaren Almanya'da Kassel Üniversitesi'nde, eleştirel hayvan çalışmaları ve sakatlık çalışmaları ekleninde asistan köpekler üzerine bir araştırma projesi yürütmekte, toplumsal cinsiyet, kuir teori, sakatlık, eleştirel hayvan çalışmaları ve çeşitlilik konuları üzerine dersler vermektedir.

Tülin Ural: Boğaziçi Üniversitesi sosyoloji bölümünden mezun oldu. Aynı üniversiteye bağlı Atatürk Enstitüsü'nde yüksek lisans eğitimini tamamladı. Mart 2008'de Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde, Prof. Meral Özbek danışmanlığında yazdığı "1930-1939 arasında Türkiye'de Adab-ı Muaşeret, Toplumsal Değişme ve Gündelik Hayatın Dönüşümü" adlı tezi savunarak doktor unvanı aldı. Çeşitli üniversitelerde tarih ve sosyoloji alanında dersler verdi. Şu anda Mimar Sinan Üniversitesi'nde çalışıyor. Birçok dergide makaleleri ve kitap bölümleri yayınlandı. *'Yerli ve Milli Sırlar: Modern Türkiye'ye Edebiyat Üzerinden Bakışlar'* adlı kitabı Alfa Yayınları tarafından basıldı. İletişim Yayınları'ndan çıkan Meral Özbek'e armağan kitaplarının editörlüğünü Bahadır Vural ile birlikte üstlendi. En merak ettiği meseleler zihniyet dünyalarımızda geçmişten bugüne kalan köklü kodların neler olduğu ve nasıl dönüştüğü. Gündelik hayat, roman, popüler kültür, adab-ı muaşeret gibi alanlarda bu kodların peşine düşmeye çalışıyor. 20 yaşındaki Çınar'ın ve 7 yaşındaki Derin'in annesi.