

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>

DENEME

Bedenin Farklı Halleri

YAŞAR
ÇABUKLU

KANAT



YAŞAR ÇABUKLU, 1955 yılında İstanbul'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümünde yüksek lisans yaptı. *Akıntıya Karşı*, *Beyaz*, *Defter*, *Virgöl*, *İskenderiye Yazıları*, *Ütopiya*, *Kara Mecmua*, *Varlık*, *Sempatik Dans*, *Siyahı* dergilerinde yazıları çıktı.

Yayımlanan kitapları: *Kovulanın İzi* (Metis, 2001)

Özgürlükçü Düşüncenin Peşinde (Metis, 2003)

Postmodern Toplumda Kriz ve Siyaset (Kanat, 2004)

Toplumsalın Sınırında Beden (Kanat, 2004)

Uzam ve Kötülük (Everest, 2006)

Bedenin Farklı Halleri

YAŞAR ÇABUKLU

DENEME



Kanat Kitap 48
Deneme dizisi 9
BEDENİN FARKLI HALLERİ
YAŞAR ÇABUKLU
Siyaset • Toplumbilim • Güncel
Deneme
1. Baskı: Kasım 2006
ISBN 975-8859-50-1

• Türkçe yayın hakları Pusula Yayıncılık Ltd. Şti., 2006
Kanat Kitap, bir Pusula Yayıncılık Ltd. kuruluşudur.

Yayına hazırlayan: Ceyhan Usanmaz'
Tasarım: Mehmet Sinan Niyazioğlu
Sayfa düzeni: Mehmet Öztürk

Baskı: Ayhan Matbaası, tlf. (0212) 629 01 65

Kanat Kitap
İnönü Cad. Emektar Sokak No. 24/B Gümüşsuyu 34427 İstanbul
tlf. (0212) 252 42 80 pbx • faks: (0212) 293 15 44
e-posta: kanat@kanatkitap.com
www.kanatkitap.com

İÇİNDEKİLER

"Kadın Hastalıkları, Sapkınlıkları"

Sözü Elinden Alınmış Bedenin Dili: Histeri	3
Orta Yaş Kadın Bedeninin Tıbbileştirilmesi: Menopoz	14
"Sapkınlıktan Bağımlılığa": Nemfomani	25
Vajinal Orgazmdan Klitoral Orgazma	34
Kutsamadan Utanmaya: Âdet Kanaması	45
Kendini Kesme ve Beden Modifikasyonu	54

Ara, Geçişli, Melez Haller

Sabit Cinsel Kimliklerden Müphem Cinselliklere: Queer	65
Bulaşıcılık, Salgın Hastalıklar ve İktidar	77
Hayvanlık	87
Modernliğin Yarattığı Öteki: Ucube	94
Protez	107

Eril Tamlık, "Sapkınlık," Kırılganlık

İktidarsızlıktan Eretil Disfonksiyona	121
Sakatlık	131
Erkekliğin Kırılma Noktası: Mazohizm	138
Mastürbasyon	151
Erkek Çıplaklığı ve Teşhircilik	158

Değinilen Kaynaklar

169

“KADIN HASTALIKLARI,
SAPKINLIKLARI”

SÖZÜ ELİNDEN ALINMIŞ BEDENİN DİLİ: HİSTERİ

Histeri tarihte bir “kadın hastalığı” olarak kurulmuş. Elaine Showalter’ın da belirttiği gibi, histeri adı, Yunancada rahim anlamına gelen *hystera* sözcüğünden geliyor. Üstelik “yerinde durmayan,” vücudun içinde “dolaşan” bir rahim bu! Eski Yunan tıbbı vücudun içinde “patolojik biçimde” dolaşan rahmin “uğradığı yerlerde” bir dizi semptom ürettiğini düşünüyor. Rahim gırtlak bölgesine uğradığında, sanki kişinin boğazı bir bilyeyle tıkanmış gibi (*globus hystericus*) boğulma, nefes alamama, tıkanma hissi yaratıyor. Histerinin diğer önemli belirtileri kasılmalar, ihtilaçlar, geçici felçler. Ortaçağda histeri, şeytani güçlerle ilişkilendiriliyordu. “Dolaşan rahim” yaklaşımı ise XVI. yüzyıla, hatta XVII. yüzyıl başlarına kadar kabul görüyor.

John P. Wright’ın “Hysteria and Mechanical Man” adlı yazısında söylediği gibi, XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren histerinin yeri rahimden beyne ve sinir sistemine doğru kayıyor. (*Journal of History of Ideas*, Nisan-Haziran 1980, cilt 41, sayı 2) Dönem, Descartes’in öncüsü olduğu mekanik beden anlayışının gelişmeye başladığı, bedenin bir makine olarak algılandığı bir dönem. Psikolojik süreçler fizyolojik yapılara, beyindeki ve sinir sistemindeki değişimlere bağlı olarak açıklanıyor. Bu bağlamda histerinin de bedeninin mekanik organlarındaki kusurlara bağlı olarak ortaya çıktığı düşünülü-

yor. Histeri sinirsel akışların güçsüzleşmesiyle ortaya çıkan fiziksel bir hastalık olarak görülüyor. Thomas Sydenham 1682'de, histerinin özellikle kadınlar içinde en yaygın hastalık olduğunu belirtiyor. Histeriyi sinir sistemiyle ilişkilendiren yaklaşım, XVIII. yüzyılda da devam ediyor; kadını "sinirli cins" olarak tanımlayan yaklaşımlar ortaya çıkıyor ve bayılmak, kendinden geçmek histeri semptomlarına dahil ediliyor. XVIII. yüzyılda erkeklerin de histeriye yakalanabileceği kabul ediliyor ama kadınların zihinsel enerjilerini yönlendirip dışa vuracakları daha az çıkış yerine, sosyal kanala sahip oldukları ve bu nedenle histeriye daha açık oldukları belirtiliyor. Aynı dönemde erkeklerde ortaya çıkan histerinin, bu erkeklerin kadınsı yapılarından, çekingen, ürkek, cilveli ve eksantrik özelliklerinden kaynaklandığı düşünülüyor. XVIII. yüzyılda histeri aynı zamanda çalışmayan, narin, hassas yapılı, incelmış zevklere sahip varlıklı kesimlere musallat olan bir hastalık olarak da değerlendiriliyor.

XIX. yüzyıl, histeri semptomlarını belirleme ve sınıflandırma çabalarının hız kazandığı bir yüzyıl oluyor. Yüzyıl ortalarında *Hippokrates*'i Fransızcaya çeviren Emile Littré, bazı semptomları histeri başlığı altında gruplandırıyor. XIX. yüzyılın ikinci yarısında kronik sinirsel öksürük, konuşma zorluğu, boğulma hissi, söz yitimi, ses yitimi, kaulmalar, spazmlar ve daha birçok semptom, biraz da derme çatma bir biçimde histeri başlığı altında toplanıyor. Jan Goldstein'in "The Hysteria Diagnosis and the Politics of Anticlericalism in Late Nineteenth-century France" adlı yazısında dikkat çektiği gibi, rastgele bir şekilde bir araya getirilmiş bu semptomları pozitif kanunlar altında toplama, sınıflandırma işini dönemin ünlü doktoru Jean-Martin Charcot üstleniyor. (*The Journal of Modern History*, Haziran 1982, cilt 54, sayı 2) Pozitivist bir yaklaşıma sahip olan Charcot histerinin kanunlarının tüm ülkeler, tüm zamanlar ve tüm ırklar için geçerli evrensel kanunlar olduğunu söylüyor. Histeriyi organik nedenlerle açıklamaya çalışan, onu fiziksel bir hastalık olarak gören

Charcot merkezi sinir sistemindeki kalıtsal bir kusur ya da travmatik, fiziksel bir yaranın histeriye neden olduğunu düşünüyor. Öte yandan Charcot histeriyi semptomatolojik bir biçimde, onun dışsal klinik göstergelerine bağlı olarak tanımlıyor. Charcot, 1870'lerde Paris'teki La Salpetriere Hastanesinde "büyük histerinin" kanunlarını bulmak için uğraşıyor, hastalarına hipnoz uyguluyor. Charcot histerinin kadınlarla sınırlı olmadığını, erkeklerde de görülebildiğini söylüyor, ama hastalarının çoğu kadınlardan oluşuyor. Charcot kadın hastalarının yumurtalıklarına baskı uygulayarak bunun histerik semptomlara yol açıp açmadığını anlamaya çalışıyor. Öte yandan Charcot, kadın hastalarına birer nesneymişçesine davranıyor; koyduğu teşhisi herkesin önünde onların yüzlerine sert bir şekilde söylüyor. Charcot'nun döneminde hastanedeki histeri hastalarının sayısı hızla artıyor; bazıları Charcot'nun histeriyi "yarattığını," histeri kapsamı içine girmeyebilecek birçok hastaya histeri teşhisi koyduğunu belirtiyor. 1880'lerde "histerinin Sezar'ı" olarak nitelenen Charcot'nun ünü tüm ülkeyi sanyor. Charcot histeriyi sadece tıbbi olarak değil, kültürel olarak da kuruyor. 1875'te akıl hastanesinde bir fotoğraf atölyesinin kurulmasının ardından 1876'dan itibaren histeri hastalarının fotoğrafları yıllık albümler halinde yayımlanıyor. Sander Gilman'ın da ifade ettiği gibi (*Hysteria Beyond Freud*'ün içinde) dönem, pozitivist tıbbın epistemolojisiyle fotografik temsilin mutlak gerçekçiliği miti arasında bir paralellğin olduğu bir dönem. Charcot ve etrafındaki doktorlar görsel bir histerik imgesi yaratıyorlar. Histeri şematikleştirilmiş duruşlar ve göstergeler ile hastanın bedeninin ve davranışlarının görünür yüzeyi olarak kuruluyor. Patoloji ikonları olarak kurulan kadın histeriklerin fotoğrafları kültürel dolaşıma giriyor. Bu fotoğraflarda cinsiyet ayrımcılığının izleri görülüyor; sayıları çok az olan erkek histeriklerin fotoğraflarında yüzleri net olarak görülmezken, çoğunluğu oluşturan kadınların fotoğraflarında yüzleri net olarak sunuluyor; kadın histeriklerin be-

denleri “hilkat garibesini” andıracak biçimlerde görülürken erkek histeriklerin bedenleri düzgün biçimli, adaleli, esnek, dinç, sanki akıl hastanesinde değil de jimnastik salonundalmışçasına sunuluyor. Charcot akıl hastanesinde histeri hastalarının “gösteri yaptıklarını” “matineler” düzenliyor. Dönemin feministleri, Charcot’nun, çoğunluğu kadınlardan oluşan hastalarına bu “gösterilerde” nasıl davranmaları gerektiğini söylediğini, onları yönlendirdiğini söylüyorlar. Leon Daudet 1894’te yayımlanan *Les Morticoles* adlı romanında Charcot’yu, bir kuklacı gibi hastalarını manipüle eden kötü niyetli doktor Foutange’in kişiliğinde canlandırıyor. Aralarında “histerikler kraliçesi” lakabıyla bilinen Blanche Wittman ve Augustine’in de bulunduğu, akıl hastanesinin fotoğraf albümünde yer alan birkaç kadın basın tarafından “süper model”, “histeri starı, divası, ikonu” mertebelerine yükseltiliyor. Charcot’nun akıl hastanesinde organize ettiği “performanslara” katılanlar sadece doktorlar ve hastalar değil; tiyatrocular, kabareciler, pantomimciler, yazarlar, sanatçılar da bunları izlemeye geliyor. 1890’larda Paris’teki oyunlarda, kabarelerde “histerik kadın” tiplemesi yaygınlaşıyor, “histerik kahkaha” imajı popüler kültürün kadına yaklaşımının bir parçası haline geliyor. O dönemde “rol yapmak”, “teatrallik,” kadının “histeriye eğilimli” yapısının bir parçası olarak görülüyor. Dönemin eril söylemi histeri bağlamında kadını “bedenini sergileyen gösteri nesnesi,” erkeği ise aklını kullanan, bakan özne olarak kuruyor. Öte yandan Flaubert’in roman kahramanı Madame Bovary, edebi anlatıda histerik kadını temsil eden bir figür olup çıkıyor.

Histeri, XIX. yüzyılın son çeyreğinde tıp söylemince bir “kadın hastalığı” olarak kuruluyor. Claire Kahane’ye göre, bu dönemde –erkek– doktorlar kadında zihinsel aktivitenin, yüksek öğrenimin, meslek edinme çabasının histeriye neden olduğunu düşünüyorlar. Dönem, aynı zamanda kadın hareketinin kamusal hayata katılmak ve oy hakkını elde etmek için mücadele ettiği, kadın konuşmacıla-

rın kürsülere çıkmaya başladığı bir dönem. Kürsülerde politik konuşma yapan kadınlar, erkek camiası tarafından histerik olarak değerlendiriliyor. Doktorlar “histerik feministlerin” iyileşmeleri için bir an önce geleneksel anne-ev kadını rollerine dönmeleri gerektiğini düşünüyor. Histerik nitelemesi, kadınların siyasi protestosunun itibarını azaltmak için kullanılıyor. Kadınların kamusal-kültürel-siyasal yaşama katılma çabası sapkın bir entelektüel ve politik travestiliğin sonucu olarak görülüyor, kürsüdeki kadın konuşmacı erkeklik rolüne soyunduğu için eleştiriliyor. Konuşamama, cümle kuramama, kendini bedensel jestlerle ifade etme gibi semptomlarla ortaya çıkan histerinin, tam da kadınların kamusal alanda konuşmaya başladığı bir dönemde eril tıp söylemi tarafından üretilmesi düşündürücü. Bu durum erkek egemen sistemin yol açtığı acı sonucu, “kötürümleştirilip” konuşamaz hale getirilen, daha doğrusu sözünü egemen eril dilin yapısı içinde ifade edemeyip kendi beden diliyle konuşmaya çalışan kadın histeriklerin hemcinsleri kürsüye çıkıp kendilerine ait dillerini kurmaya çalışıklarında, eril dünyadan gelen tepkinin büyüklüğünü bir ölçüde açıklıyor. Kürsüde konuşan kadınları aşağılamak için “yaygaracı kız kardeşlik” nitelemesi kullanılıyor. Öte yandan, histerinin erkeklerde de görülen bir rahatsızlık olmasına karşın doktorların ısrarla onu bir kadın hastalığı olarak kurmak istemeleri, bu konudaki cinsiyet ayrımcılığının bir göstergesi. Doktorlar erkeklerin “duygusal şovlar” yapabileceklerine inanmak istemiyorlar, duygusal ve teatral tavırlı erkeklerin eşcinsel olabileceğini ima ediyorlar. Freud erkek histeriklerin cinsel olarak pasif olduğunu söylüyor. Basın hem feministleri hem de geyleri histerik kişiler olarak sunuyor.

Foucault, XIX. yüzyıl sonunda, egemen söylem tarafından kadın bedeninin histerikleştirildiğini söylemişti. Gerçekten de, erkek doktorların egemenliğindeki tıp, kadın bedenini bir fiziksel ve psikolojik semptomlar toplamına indiriyor. Erkek doktorların “histerik”

kadın hastalarını hizaya getirme (egemen eril dilin sembolik sistemine asimile etme) çabaları Charcot'dan sonra da devam ediyor. 1880'de Josef Breuer, Anna O..yu (Bertha Pappenheim) tedaviye girişiyor. Anna O.. anadili (baba dili demek daha doğru olabilir) Almancayı konuşamayıp başka dillerin karışımından oluşan bir dil kullanıyor. Breuer, Anna O..nun kesintili, patlamalı, anarşik konuşmasını bir türlü anlayamıyor. Anlayamaması çok "normal" çünkü Anna O.. eril bir lineer zaman ve anlatı dahilinde konuşmuyor, lineer anlatıyı bozuyor, kınıyor. "Histerik kadınların dilini çözmeye çalışan" en ünlü doktor, şüphesiz Sigmund Freud. Freud erken dönem çalışmalarında Charcot gibi, kadın hastaların yumurtalıklarına baskı uygulayarak histerik semptomların oluşup oluşmadığını gözlemliyor, ancak bir sonuç elde edemiyor. Daha sonra bir hastasının iyileşmesi için burnundan ameliyat olmasının gerekli olduğuna karar veriyor, ama yine bir netice alamıyor. Histeri konusunda Freud'un "gerçeğe yaklaştığı" kuramı onun "baştan çıkarma kuramı" (seduction theory). Freud kendisine gelen kadınlardaki histerinin nedeninin, onların çocukluklarında babaları tarafından taciz edilmeleri olduğunu söylüyor. Ama dönem "babalar toplumu" dönemi ve sonuçta kıyamet kopuyor, Freud ağır eleştirilere maruz kalıyor. Mesleki hayatını tehlikeye atmak istemeyen Freud çark edip "baştan çıkarma kuramını" terk ediyor, histerik kadınların çocukluklarında babaları tarafından taciz edilmediklerini, olayın kız çocukların kurduğu fantezilerden ibaret olduğunu söylüyor. Feministler Freud'un, babaların yerine kız çocukları suçladığını söylüyorlar. 1895'te Freud ve Breuer'in *Histeri Üzerine Çalışmalar*'ı yayımlanıyor. Freud histerinin nedeni olarak çocuklukta yaşanan travmaları gösteriyor. Bu travmaların anısı bastırılıp bilinçaltına itiliyor ama daha sonra bastırılan travmanın fiziksel metaforları, bedensel semptomlar (öksürme, katılma, topallayarak yürüme, dilsel çarpıtmalar) biçiminde ortaya çıkıyor. Eğer terapistin yardımıyla hasta travmatik olayı, anıları bi-

lince çıkartır, söze dökerse ve duygulanım olarak da canlı ve güçlü bir şekilde yaşarsa semptomlar ortadan kalkıyor. Öte yandan Freud'un histeri konusundaki "esas ünü" (kötü ünü), Dora vakasıyla ilişkili! Dora (Ida Bauer) on sekiz yaşında histeri semptomları gösterdiği gerekçesiyle babası tarafından Freud'a getiriliyor. Elaine Showalter'ın vurguladığı gibi, babası Dora'ya mülküymüş gibi davranıyor. Dora'nın babası, evli bir kadın olan Frau K.. ile altı yıldır bir ilişki sürdürüyor ve Frau K..nin kocası Herr K., Dora'yı on dört yaşındayken baştan çıkarmaya çalışıp öpüyor. Dora tiksinti duyup uzaklaşıyor ve babasıyla Herr K..nin evinde kaldığı süre boyunca odasının kapısını kilitliyor. Dora'nın düşüncesine göre, karısıyla birlikte olmasına göz yumması için babası onu Herr K..nin kollarına itmektedir. Dora'nın babası, cinsel sırlarını, Frau K.. ile olan ilişkisini etrafa yayabileceği korkusuyla Dora'yı Freud'a götürüyor ve Freud'dan kendisinin (Dora'nın babasının) Dora'yı Herr K..ya ittiği yolundaki düşüncelerinin hayal mahsulü olduğu konusunda kızını ikna etmesini bekliyor. Diğer bir deyişle, "kızını aklın yoluna getirmesi için Freud'u görevlendiriyor." Freud da babanın beklentileri doğrultusunda davranıyor. Dora'ya, aslında Herr K..yı arzuladığını, babasına aşık olduğunu ve kendisine (Freud'a) ilgi duyduğunu söylüyor. Dora Freud'un çoğu kadın hastası gibi güçsüzleştirilmiş, susturulmuş bir kadın değil, kültürlü, özgüveni yüksek bir kadın ve Freud'un yorumlarını reddediyor, on dört yaşındayken Herr K.. onu öpünce tiksinti duyduğunu tekrarlıyor. Freud 1905'te yayımlanan "Dora vakası" konusundaki çalışmasında, bu olayda çocuğun davranışının tamamen histerik olduğunu, öpülünce tahrik olması gerekirken tiksinti duyan bir kızın ancak histerik olarak adlandırılabileceğini söylüyor. Dora on bir hafta sonra terapiyi terk ediyor.

1960'lardan sonra Hélène Cixous, Dora'nın kadındaki protestocu gücün esas örneği olduğunu söyleyecek ve dönemin feminist hareketi Dora'yı bir kadın kahraman olarak sahiplenecektir. Maria Ra-

mas'a göre (*In Dora's Case*'in içinde) Dora heteroseksüelliğin verili anlamlarına, patriarkal cinselliğe, kadınlığın post-ödipal bir biçimde kurulmasına karşı isyan etmektedir. Dianne Chisholm'a göre ise (*Engaging with Irigaray*'in içinde) kendi sistemini kurmuş olan Freud, Dora'yı kendi yorumlarına katılmaya zorlamıştır. Gerçekten de Freud'un çalışmasında Dora'nın sesi işitilmiyor. Öte yandan Freud çalışmasının sonunda "doğru" bir tespitte bulunuyor: "Dora benden nasıl bir yardım istedi bilmiyorum." Freud kesintisiz, lineer bir eril dili veri kabul ettiği için bu dile uyum gösteremeyen kadınların parçalı, kırılgan, bölük pörçük, öksürmelerle, boğulma hissiyle kesilen konuşmasını, katılmaların, kısmi felçlerin eşlik ettiği beden dilini anlamıyor. Kadınlara "kazandırmaya çalıştığı" –eril– dilin tam da onlardaki histeri semptomlarını üreten dil olduğunu görmüyor. Hélène Cixous'nun yazdığı ve 1976'da Paris'te sergilenen *Dora'nın Portresi* adlı oyun, Dora'ya gasp edilmiş dilini yeniden kazandırmaya çalışıyor, histeriyi meşru bir hissetme ve davranma biçimi olarak sunuyor. Cixous susturulmuş Dora'nın sözünü ifade etmek için çifte kişilikler, sahne dışı sesler, simültane ve üst üste bindirilen konuşmalar kullanıyor.

Histeri kapitalizm öncesi karnavallarındaki bazı öğeleri bölük pörçük bir biçimde içinde barındırıyor. Charcot'nun histeriyi palyaçolukla, Freud'un ise pantomimle ilişkilendirmesi bu tür "kalıntılara" işaret ediyor. Peter Stallybrass ve Allon White'a göre, histeri hastaları hem karnavalesk kalıntılardan korkuyorlar hem de büyük ölçüde stilize jestlerle kendilerini ifade etmek ve destek bulmak amacıyla karnaval materyallerine başvuruyorlar. Modernlik, ortaçağda yaygın olan ve egemen sisteme karşı direnişçi öğeleri içinde barındıran karnavalları yasaklıyor, bu karnavallarda kendini ifade eden grotesk beden üzerinde baskı kuruyor; onu ehlileştirmeye, medenileştirmeye çalışıyor, öteki olarak kurup dışlıyor. Modernliğin, kadını da "dengesiz, grotesk bir beden", "tekinsiz ötekinin bedeni" olarak

kurduğu düşünülürken kadın histeriğin bedensel jestlerinin bastırılmış karnavalesk davranışlarla benzerliği daha iyi fark ediliyor. Modernliğin dışladığı, sosyal bir biçim olarak göz önünden uzaklaştırdığı karnavalesk davranışlar kadın histeriğin parodi ve pastiş içeren jestlerinde beliriyor. Kadın histerik modernliğin eril, disipliner, rasyonel, bedeni dışlayan sosyal kodlarına karşı grotesk bedeninin anarşik jestlerini karnavalesk biçimler altında ortaya koyuyor.

Mark S. Micale'in gözlemlediği gibi, Batı'da histeri 1910'lardan sonra daha az görülür oluyor. ("On the 'Disappearance' of Hysteria", *Isis*, Eylül 1993, cilt 84, sayı 3) 1920'lerde sürrealistler histeriyi bir sanatsal ifade biçimi olarak kutluyorlar; estetik, sosyal normları "histerikleştirmeye" çalışıyorlar. Histeriyi patolojik bir olgu olarak değil yüce bir ifade aracı olarak görüyorlar. Louis Aragon ve André Breton, ellinci yıldönümü olarak ilan ettikleri 1928'de histeriyi XIX. yüzyılın en büyük poetik buluşu olarak kutluyor. Öte yandan histeri 1960'lardaki ve 1970'lerdeki kadın hareketi tarafından sahipleniliyor, XIX. yüzyılın kadın histerikleri kadın kahramanlar, kız kardeşler olarak kabul ediliyor. Feminist hareket eskiden kadınları aşışmak için kullanılan histerik sözcüğünü üstleniyor, 1972'de Paris'teki kadın mitinginde "hepimiz histerik kadınlarız" sloganı atılıyor. Feminist teori de kadın histerikleri sahipleniyor. Histerinin eril dilin dışında bir kadınsal ifade biçimi oluşturduğu, kadının gasp edilen dilinin ortaya çıkabilmesi için bir imkân yarattığı, onun pre-ödüpal dönemde annenin bedeniyle kurduğu ilişkiyle, bu döneme ait semiyotik dille bağlantılı olduğu ifade ediliyor. Catherine Clément kadın histeriklerin egemen kültürü suçladıklarını, bu kültürle alay ettiklerini; Juliet Mitchell histeri semptomlarının kadınların yasaklanmış arzularının alternatif bir temsili olduğunu; Toril Moi histerik taklitchiliğin patriarkal söylemi abartarak, aşırıya götürerek bozduğunu söylüyor. Elaine Showalter (*The Female Malady*'nin içinde) histerinin bir kadın protestosu olduğunu, ama çaresizliği ve öz tah-

ribatı içeren bir protesto biçimi olduğunu belirtiyor. Kadın histeriğin bedenini “uçan beden” olarak tanımlayan Cixous, “kadın histerikler benim kız kardeşlerimdir,” diyor. Cixous şahane kadın histeriklerin sessiz söylemini söze dökcek devrimci bir dil yaratmaları için kadın yazarlara çağrıda bulunuyor. Cixous’ya göre histeri, kadının dilsel ve kültürel sistemler içindeki yokluğunun yerini dolduruyor ve bu yokluk kadını histerik olarak tanımlıyor. Kadın histeriğin sessiz ya da sözsöz olmayan beden dili patriarkal kültüre meydan okuyan bir anne dili olarak beliriyor. Luce Irigaray fallik normlara dayalı eril dilsel kodun dayatmasıyla kadının sözsöz bırakıldığını, kadın histeriğin, bedensel bir söylemi ifade ettiğini, histerinin bir meydan okuma olduğunu söylüyor; öznelere babanın yasasına itaat ederek dilini edindikleri sembolik düzene karşı bir meydan okuma... Irigaray histeriğin taklitçiliğinin eril sembolik düzeni bozmadaki önemini vurguluyor, onun sistemce dayatılan kadınlık rollerini taklit ettiğini, kadından beklenen hegemonik davranışları abartarak, uç noktalara taşıyarak egemen düzene uyumu ona meydan okumaya dönüştürdüğünü, kendine ait olmayan eril dili taklit ederek onu karikatürize ettiğini, şeklini bozduğunu belirtiyor. Bu stratejik, bozguncu taklitçilik sayesinde histerik başka bir öykünme üretiyor, patriarkanın taklidi yerine bu kez kendi adına konuştuğu mimikler yaratıyor. Irigaray histeriğin konuşmanın tümüne direnen ama söylenmesi gereken bir şeyi hissettiğini, histerinin konuşulmayan bir şeyi henüz görünür ve aktif olmayan bir biçimde, acı içinde muhafaza etmenin yeri olduğunu belirtiyor. Bugünkü koşullarda semptomlar ve patoloji olarak beliren davranışsal ifade biçimleri ile sözsöz olarak kurulacak bir kadın dili arasındaki ilişkinin önemini vurguluyor.

1970’ler sonrasının postmodern toplumunda modernliğin katı, münhasıran tıbbi tanımları güç kaybediyor. Neil Scheurich’in de dile getirdiği gibi, yeni histeri biyo-psiko-sosyal olarak adlandırılan bir

modeli temsil ediyor. ("Hysteria and the Medical Narrative", *Perspectives in Biology and Medicine*, Yaz 2000, cilt 43, sayı 4) Postmodern histeride "bilinçaltındaki çatışmaların dışavurumu" vb spesifik histeri mekanizmaları gözden düşüyor. Bazı doktorlar diyetin, meditasyonun, fizyoterapinin, gevşeme tekniklerinin, masajın, egzersizin faydalarından bahsediyorlar. Tedavi kavramı güç kaybediyor, destek ve yönetim kavramları öne çıkıyor. Histeri neredeyse bir "yaşam tarzı hastalığı" olarak değerlendirilmeye başlıyor. Elaine Showalter'ın da belirttiği gibi, histerinin klasik semptomları bugün endişe nevrozları, saplantısal bozukluklar, manik depresyon vb rahatsızlıkların çatısı altında sınıflandırılıyor. Terminoloji değişiyor; eskiden histeri kapsamında değerlendirilen rahatsızlıklar bugün bedenselleşme (somatization) rahatsızlıkları, kişilik ayrışması rahatsızlığı vb olarak ele alınıyor. Amerikan Psikiyatri Derneğinin yayımladığı DSM'nin (*The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) 1987 baskısında histerik kişilik rahatsızlığı kavramı, yerini histriyonik kişilik rahatsızlığı kavramına bırakıyor. Postmodern toplumda histeri daha "light" bir biçimde tanımlanıyor; bir yandan akıl hastanelerinden, vaka çalışmalarından gitgide uzaklaşırken öte yandan gazetelerde, dergilerde, televizyondaki *talk show*'larda, filmlerde, kültürel çalışmalarda, edebiyat eleştirilerinde ifade buluyor. Medya ve telekomünikasyon çağında histerinin kültürel anlatılan yaygınlaşıyor. Bu koşullarda bir yandan histeriklerin öz tahribat pahasına dile getirdikleri somatik anarşizme sahip çıkmak, öte yandan güçlendirici (empowering), özgürlükçü, ihlalcı, queer, "performatif" bedensel direniş pratiklerini çoğaltmak, yaygınlaştırmak bir alternatif olarak belirleniyor.

ORTA YAŞ KADIN BEDENİNİN TIBBİLEŞTİRİLMESİ: MENOPÖZ

Batı'nın tarihinde XVIII. yüzyıla kadar menopoza ait yazılı bilgiler çok az. 1650'de Giovanni Marinello menopoza giren kadınların güçsüzleştiğini, menopozun göz bozukluklarına, yüksek ateşe, kusmaya, ağrıları neden olduğunu yazıyordu. 1710'da Simon David Tissot menopozun kadın sağlığı üzerindeki zararlı etkilerine değinen bir monografi yayımlayacaktı. 1703'te John Freind menopoz üzerine Latince bir kitap yazacak, 1729'da İngilizceye çevrilen metin, menopoz konusunda bu dilde yayınlanan ilk kitap olacaktı. Freind menopozun doğa tarafından belirlenen bir olgu olduğunu, kadında yaşın ilerlemesiyle birlikte adet kanamalarının azaldığını, menopozun bir hastalık olmadığını, yaşlanan kadınların sağlıklarını koruduğunu söyleyecekti. Michael Stolberg'in "A Woman's Hell? Medical Perceptions of Menopause in Preindustrial Europe" adlı yazısında söylediği gibi Avrupa'da XVIII. yüzyıl ortalarına kadar doktorlar –ilerleyen yaşla ilişkili olarak– vücuttaki fazla kanın dışarı atılamayışının menopoza yol açtığını düşünüyorlardı. (*Bulletin of the History of Medicine*, Güz 1999, cilt 73, sayı 3) Yaşlanan lifler sertleşiyor, rahimdeki damarlar daralıyor, dışarı atılamayan kan vücutta birikip migrene, kan hücum eden yüzün kızarmasına, baş dönmesine, iştah kaybına neden oluyordu. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru menopoz patolojikleştirilecek,

orta yaşlı kadınlarda görülen neredeyse tüm rahatsızlıkların (bayılma, bulantı, kusma, sersemlik hissi, baş ağrısı, hıçkırık, çarpıntı vb) nedeni olarak gösterilecekti. Menopozu giren kadının daha hassas, endişeli, üzgün olduğu, çocuklarına karşı çabucak sinirlendiği, bazen şiddetli patlamalar yaşadığı söyleniyordu. Öte yandan bazı doktorlar menopozun bir hastalık olmayıp doğal bir olgu olduğunu, tehlikeli bir yanının bulunmadığını, menopoz döneminden sonra kadının daha da sağlıklı hale geldiğini söyleyeceklerdi. Kadının vücudunda kasa ve düzensizliğe neden olduğu düşünülen adet kanamasının öne çıkarılarak patolojikleştirilmesi, adet kanamasının son bulduğu menopoz sonrası döneme bir ölçüde pozitif bir biçimde yaklaşılmasını beraberinde getiriyordu. Adet kanaması aşırı hassasiyete, sinirliliğe ve heyecana yol açıyor, bu dönemin son bulmasıyla vücut istikrara kavuşuyordu. Menopoz dönemi kadın için fırtınalı geçen, buhranlı, zor bir dönemdi ve vücutta düzensizliğe neden oluyordu. Ama bir kez bu zorunlu dönem atlatıldıktan sonra vücut dengesine ve istikrarına kavuşuyor, eskisinden daha sağlıklı hale geliyordu. Menopoz konusundaki farklı yaklaşımlarına karşın doktorlar sonuçta konumlarını güçlendiriyorlar, menopoz konusunda normatif bir gücün sahibi haline geliyorlar, kadınların cinsel ve özel hayatlarına karşıyorlardı. Doktorlar kırk yaşın üzerindeki kadınlara seks yapmamayı, kumar oynamamayı, mastürbasyon yapmamayı, baharatlı yiyecekler yememeyi, aşk romanları okumamayı önereceklerdi. İffetli bir yaşam sürdürdükleri takdirde kadınların menopoz döneminden sonra uzun ve sağlıklı bir yaşam sürmemeleri için hiçbir neden yoktu!

Margaret Lock'un dikkat çektiği gibi, menopoz kavramı ilk kez 1821'de, Fransız doktor C.P.L. de Gardanne tarafından kullanıldı ve XIX. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere'de ve Fransa'da tıp literatürüne girdi. Öte yandan Ruth Formanek'in "Continuity and Change and 'The Change of Life': Premodern Views of the Menopause" adlı yazısında dile getirdiği gibi (*The Meanings of Menopause*'un içinde) XIX.

yüzyılın tıp literatüründe menopoza çok az bahsediliyordu. Yüzyıl ortalarında tıp açısından asıl önemli olan konu kadının doğurganlığı, doğurma kapasitesiydi. Dönemin ideolojisi çerçevesinde artık doğuramayan kadın değerden düşüyordu. Joy Webster Barbre "Meno-Bombers and Moral Guardians: An Exploration of the Cultural Construction of Menopause" adlı yazısında (*The Politics of Women's Bodies*'in içinde) XIX. yüzyılda rahmin kadınlığı tanımlayan temel organ olarak görüldüğünü ve menopozun kadının varlığının özünün son bulması anlamına geldiğini söyleyecekti. Viktoryen dönemde doktorların saptadıkları ortalama menopoza yaşı kırk beş idi. 1870'lerde kadınların ömrünün altmış yaşın üzerinde olduğu göz önünde bulundurulduğunda, menopoza döneminden sonra kadınların önünde uzunca bir yaşam süresi kalıyordu. Doktorlar açısından bu dönem "kadınların cinsel hayatının son bulmuş olduğu" bir dönemdi. Dönemin söylemine göre kadının cinselliği onun doğurma gücüyle aynı anlama geliyordu ve kadın doğuramadığında cinsel olarak bir hiçti. Öte yandan dönemin ideolojisi "cinselliğin mevcut olmadığı" menopoza sonrası dönemi "saygıdeğer bir konuma" kavuşturmaya çalışıyordu. Bu dönemde "cinselliğin yıkıcı yanlarından" kurtulmuş kadın "doğru yaşam biçimiyle," olgunluğuyla çevresinin hürmet ve saygısına mazhar oluyor, büyükanne olarak torunlarıyla ilgileniyor, kocasına bir dost olarak şefkat gösteriyor, evi çekip çeviriyordu! Bununla birlikte menopoza sonrası dönemdeki kadını "iş bitmiş" olarak gören yaklaşımlar da mevcuttu. Yaşlılıkla birlikte anılan bu dönemde kadın artık doğuramadığı gibi çocuklar da büyümüş ve evden ayrılmış oluyorlardı ve geriye kadının yapabileceği pek bir şey kalmıyordu!

XIX. yüzyılın ikinci yarısında menopoza sonrası dönem kadının "cinselliğin yol açtığı tehlikelerden uzaklaştığı" bir dönem olarak görülmekteydi. Yeter ki kadın menopoza denene kritik ve tehlikeli dönemi, fırtınalı yılları doğru ve kazasız belasız bir biçimde atlatsındı! Barbre'a göre, doktorlar menopoza dönemini kadının tüm hayatını

düzenleyen sistemin çoktugü bir dönem olarak görüyorlardı. Kronik sağlıksızlık, halsizlik, verem, romatizma, şeker hastalığı, basur, gut, kalp rahatsızlıkları, sağırılık vb birçok rahatsızlık menopoza bir sonucu olarak görülmekteydi. Öte yandan doktorlar menopoza dönemine ilişkin endişeye sevk eden asıl neden fiziksel rahatsızlıklardan ziyade zihinsel, ahlaki bozukluklardı! Menopoz üzerine yazmış az sayıdaki doktordan biri olan E.J. Tilt normalde ahlaklı olan kadınların menopoza döneminde ahlaki prensiplerini yitirdiklerini, yalancı, hırçın olduklarını, hırsızlık yaptıklarını, ailelerini tek ettiklerini söyleyecekti. Tilt'e göre menopoza girmiş kadındaki cinsel arzu marazi bir sinirliliğin ya da rahimsel bir rahatsızlığın işaretiydi ve tedavi edilmesi gerekiyordu. Viktoryen dönemdeki mahkemeler, eğer marketlerde hırsızlık yapan kleptomani kadınlar menopoza dönemindeyse, "ahlaki dengesizliği," savunmanın lehine bir gerekçe olarak kabul ediyordu. Tilt ve diğer doktorlar menopoza dönemindeki kadınlara roman okumamayı, dans etmemeyi, güçlü duygulardan sakınmayı, cinsel ilişkiye girmemeyi, tiyatroya ya da partilere gitmemeyi öneriyorlardı, çünkü bunlar vücudun sinir sistemini olumsuz bir biçimde uyarabilir ve üreme organlarının işleyişine zarar verebilirdi! Doktorlar bu dönemdeki kadınlara ahlaklı ve sakin bir yaşamı, dinlenmeyi, kendilerini ev hayatına adanmayı, dış dünyadan el ayak çekmeyi öneriyorlardı. "Ahlaklı yaşam" önerileri sadece menopoza dönemiyle sınırlı değildi, kadın menopoza önceleyen dönemde de ahlaklı bir şekilde yaşayarak kendini ilerideki fırtınalı dönemin güçlüklerine hazırlamalıydı! Gençlikte yaşanan kürtaj, "cinsel aşırılık," mastürbasyon, dans, aşk romanları okuma, seksi elbiseler giyme ve benzeri "uygunsuz davranışların" bedeli ilerideki menopoza döneminde çok ağır bir biçimde ödenmekteydi!

Avrupa'da 1860'lar sonrasında kadınlardaki birçok rahatsızlığın onların "hastalık üretmeye eğilimli" cinsel organlarından kaynaklandığı düşünülüyor, bu organlar olumsuz yargılarla birlikte anılıyor-

du. XIX. yüzyıl ortalarında menopoza nedeni olarak vücuttaki dışarı atılamayan fazla kan öne çıkarılırken, yüzyıl sonuna doğru menopoza yumurtalıklardaki değişimlerle ilişkilendiren yaklaşımlar güçlendi, menopoza kadını fiziksel, zihinsel, sinirsel hastalıklara açık hale getirdiği giderek daha fazla vurgulanmaya başladı. Menopoza dönemindeki kadın cinsel olarak ölmüş görülüyor, çöküş ve bozulma kavramlarıyla bir arada anılıyordu. Öte yandan menopoza ilgili tıbbi yaklaşımlar ırksal ve sınıfsal bir boyuta da sahipti. XIX. yüzyılda menopoza konusunda gerçekleştirilen az sayıdaki çalışma, orta ve üst sınıflardan kadınlara ilişkin vakalara dayanmaktaydı. Dönemin tıbbi, olumsuz yargılarla yaklaşılsa da, bu hassas, eğitilmiş, iffetli kadınların karşılaştığı sorunları –erkek egemen değerlerin belirlediği bir çerçeve içinde– çözmeye, eril dünyanın da “başına dert olan” bu tehlikeli dönemi kadınların kazasız belasız atlatalmalarına yardımcı olmaya çalışıyordu! Darwin’in evrim kuramını kendilerine örnek alan doktorlar, uygarlaşmış orta sınıf kadınlarından farklı olarak “evrim merdiveninin alt basamaklarında tıkeleşmiş”, “vahşi, kaba saba, hayvani” bir yaşam süren köylü, yoksul, siyah kadınların, fahişelerin menopoza erken yaşta girdiklerini söylüyorlardı! Bu kadınlar menopoza kolay atlıyorlardı çünkü sert yaşam ve ağır çalışma koşulları onları narin, duyarlı orta sınıf kadınlarına kıyasla daha dayanıklı kılıyordu! Aynı dönemde doktorlar hayvanların, delilerin, yoksulların, siyahların soğuktan, sert yaşam koşullarından fazla etkilenmediklerini dile getirmekteydi. Orta ve üst sınıf kadınlarına gelince, ne yazık ki onları uygarlaştıran kent yaşamı aynı zamanda dejenerasyonun koşullarını da yaratmaktaydı! Erotik tutkuları olmayan, doğal bir yaşam sürüp kendilerini çocuk doğurup büyütmeye adanmış köylü kadınlarından farklı olarak kentli kadınları kumar, cinsel serbestlik, ahlaki yozlaşma vb tehlikeler beklemekteydi! Viktoryen dönemin tıp söylemi orta sınıf kadınlarının menopoza ve özel yaşamlarını inzibat altına almaya çalışacaktı.

XX. yüzyıl başlarına gelindiğinde menopoza konusuna az yer veren tıp literatürü menopozun nedeni olarak yumurtalıklardaki bozulmayı öne çıkarmaya başlamıştı. 1920'lerde menopozun yumurtalıkların salgıladığı dişi hormonlarıyla ilişkili olduğu dile getirilecek, daha sonraki yıllarda menopoza yol açan temel faktörün östrojen eksikliği olduğu söylenecekti. 1920 sonlarında östrojen laboratuvarında ayrıştırıldı ve 1940'larda menopoza yönelik hormon tedavisinde kullanılmaya başlandı. Ancak östrojen tedavisi pahalı olması nedeniyle yaygınlık kazanamadı. Kadın hareketinin ve sağlık aktivistlerinin çabalarına karşın menopoza, XX. yüzyılın ilk yarısında etrafını kuşatan negatif söylemin basıncından kurtulamadı. Menopoz kadının cinsel yaşamının sonu, bir tür doğal, anatomik kader olarak görülmekte, kayıp, bozulma, düşüş gibi kavramlarla bir arada anılmaktaydı. Helene Deutsch menopozu tedavi edilemez narsistik yaralanma ve çürümeyle ilişkilendirecekti. Deutsch adet kanamasının kesilmesiyle birlikte kadının cinsel hayatının sona ermekte olduğunu, kadının her zaman doğurmak istediğini, menopozun depresyona yol açtığını söylüyordu. Menopozu bir kâbus olarak gösteren söylemin güç kaybetmesi için İkinci Dünya Savaşı sonrasında refah toplumunu beklemek gerekecekti. Bu dönemde serbest zaman faaliyetlerinin önem kazanması, tüketim toplumunun hızla gelişmesi, kadınların çalışma hayatına kitlesel olarak katılması menopoza sonrasına ilişkin yeni bir kadın imajına zemin hazırlayacaktı. 1963'te Robert Wilson karısıyla birlikte yazdığı bir makalede menopoza sonrasına dönemde kadının cinsel hayatının, kadınlığının sona erdiğini, kadının yaşamını daha önceki varlığının bir kalıntısı olarak sürdürdüğünü, bu dönemde hipertansiyon, arterit, yüksek kolesterol vb birçok rahatsızlığın ortaya çıktığını, kadınların dünyayı gri bir tülün arkasından gördüklerini, hayatı ıskalayan yaratıklar haline geldiklerini söyleyecekti. Makalenin ilgi görmesi üzerine Wilson 1966'da *Feminine Forever* adlı bir kitap yayımlayacak ve kitabın satışı kısa bir süre için-

de yüz bine ulaşacaktı. Wilson kitabında, daha önce yayımlanan makaledeki görüşlerini geliştirip menopozun kadınlığı, kadının cinselliğini ortadan kaldırdığını belirtiyordu. İlk bakışta Wilson'ın görüşleri XIX. yüzyıla ait birçok klişeyi yansıtıyordu. Ancak Wilson'ın farklı olarak söylediği önemli şey şuydu: Menopoz vücudtaki östrojen eksikliğinden kaynaklanıyordu ve östrojen tedavisi (Estrogen Replacement Therapy, ERT) uygulandığı takdirde kadınlar ilelebet kadınlıklarını ve cinselliklerini koruyabileceklerdi. Menopoz şeker hastalığı benzeri bir hastalıktı. Roe Sybylla'nın "Situating Menopause Within the Strategies of Power: A Genealogy" adlı yazısında belirttiği gibi (*Reinterpreting Menopause*'un içinde) Wilson XIX. yüzyılda savunulan görüşlere benzer bir biçimde kadın bedenini evrensel bir eksiklik, kusur temelinde açıklamaktaydı. Ancak Wilson farklı olarak cinselliği kadınların hayatını zenginleştirici bir unsur olarak görüyor, kadınlara hormonal tedavi yoluyla cinsel güçlerini yeniden kazanacakları vaadinde bulunuyordu. Viktoryen XIX. yüzyılda menopoza sonrası dönemde kadının "cinselliğini kaybetmesi" olumlu bir gelişme olarak görülmekteydi. Kadınsılığın, cinsel çekiciliğin önem kazandığı 1960'larda bu eski tarz görüşü savunmak artık zordu. Viktoryen dönemin orta sınıf iffetli ev kadını bir "seks objesi" olmaktan ziyade çocuk doğuran genç bir kadın olarak öne çıkmaktaydı. Menopoz sonrasındaki kadın fazla değere sahip değildi! Viktoryen dönemin evli kadını kocasının çocuklarının annesiydi ve cinselliği ikinci plandaydı! 1960'ların ev kadını ise anne olmasının yanı sıra kocasına cinsel olarak çekici görünmesi gereken bir kadındı! 1960'larda menopoza giren kadınlar hayatlarını ve evliliklerini sorgulamaya başlamışlardı ve ABD'de boşanma oranları hızla artmaktaydı. Evli kadınların çalışma hayatına girdikleri yaş dönemi 45-54 yaşları arasındaydı ve bu yaş aralığındaki kadınların yarısı çalışmakta olup ekonomik olarak bağımsızdı. Bu koşullarda "cinselliğin kaybının" sadece kadınlar için bir trajedi olmakla kalmayıp yaşlanmakta olan kocalar

açısından da bir trajediye dönüşmesi yüksek bir ihtimaldi! Kadının "bunalıma girip" evini, kocasını terk etmesinin önüne geçmek gerekiyordu! Wilson'ın yaptığı şey Viktoryen ideolojinin menopoz sonrası kadına "yasakladığı" kadınsılığı, cinselliği tekrar iade etmektir! Wilson'ın "çözümü", "menopoz buhranı"yla sarsılan orta sınıf ailesini kurtarmakla kalmıyor ekonomiye de katkıda bulunuyordu. Wilson büyük ilaç firmalarının desteğini alacak, medya onun görüşlerini popülerleştirecekti. Refah toplumunun kapitalizmi bundan böyle sadece kitlesel ölçekte buzdolabı, çamaşır makinesi, araba, televizyon satmakla kalmayacak kitlesel ölçekte östrojen satacaktı! Viktoryen dönemde menopoz sonrası kadın sağlıklı, tedaviye ihtiyacı olmayan biri olarak değerlendirilirdi. 1960'larda östrojen eksikliğinin mutlaklaştırılmasından sonra ise kadın ölene kadar eril tıp söyleminin egemen olduğu terapi sektörüne bağımlı hale getirilecekti.

Wilson'ın kitabının yayımlanmasından sonra 1970 ortalarına kadar menopoz konusunda birçok kitap yazıldı. Judith A. Houck'un "What Do These Women Want?: Feminist Responses to Feminine Forever, 1963-1980" adlı yazısında ifade ettiği gibi feministlerin bir kısmı Wilson'ın önerdiği östrojen tedavisini kadınlar için bir nimet olarak görüyor, diğerleri ise Wilson'ı kadının yaşlanmasını patolojikleştirdiği için eleştiriyordu. (*Bulletin of the History of Medicine*, Bahar 2003, cilt 77, sayı 1) İkinci guruptaki feministler menopozun tıbbi olmaktan ziyade sosyal olarak kurulmuş bir olgu olduğunu söyleyecek, nötr bir biçim altında sunulan östrojen tedavisini sorgulayacaklardı. 1970 ortalarında östrojen tedavisinin kansere neden olduğu yolunda bulguların ortaya çıkmasıyla birlikte hormon tedavisi rutin bir uygulama olmaktan çıkıp inişe geçti. Aynı dönemde feministlerin menopozun egemen sunumuna yönelttikleri eleştiriler güç kazandı. Feministler menopozun bir hastalık değil doğal bir geçiş olduğunu söylüyorlar, kadınları onlara dayatılan toplumsal cinsiyet rollerine karşı çıkmaya, yaşamlarını ev ve aileyle sınırlamama-

ya davet ediyorlardı. Menopoz bireysel olarak karşı karşıya kalınan bir sorun değil, kadınların maruz kaldığı geniş bir sorunlar yelpazesinin parçasıydı ve çözümü kadınların kurtuluşuna bağlıydı. Hock'un da dikkat çektiği gibi, bu dönemde feministler doktorların menopoz konusundaki mutlak otoritesini eleştirdiler, menopozun yalnız başına, sessizlik içinde başa çıkılması gereken bir olgu olarak sunulmasına karşı çıkıp kadınlar arasındaki dayanışmayı öne çıkardılar, "boş yuva sendromu", "çocuklarının artık sana ihtiyacı yok" türünden eril yaklaşımları eleştirdiler, "büyükanne olmayı dört gözle beklemediklerini" dile getirdiler.

1980'lerden sonra menopozun ticarileştirilmesi süreci hız kazandı. Mary Gergen'in söylediği gibi egemen söylem içinde kadın, vücudundaki kimyasal dengesizliklerin esiri olan, tedaviye muhtaç bir yaratık olarak gösterilmeye devam etti. Menopozun tıbbileştirilmesi kadınları hastalara dönüştürdü. Kadınları hormonları eksik, kusurlu, terapi bağımlısı olarak kuran eril söylem 1970'ler sonrasının post-Fordist ekonomisiyle de ilişkiliydi. Eskinin büyük ölçüde erkek eleman çalıştıran Fordist ekonomisinden farklı olarak post-Fordist hizmet sektörleri çoğunlukla kadın emeğine dayalıydı. Çalışma hayatının feminizasyonu patriarkayı ürkütmekteydi. Bu bağlamda menopozun ve menopoz sonrası dönemin tıbbileştirilmesi Germaine Greer'in deyimiyle "menopozun efendilerine" kadınların yaşamlarını ölene kadar denetim altında tutma imkânı sağlamaktaydı. Feministler östrojen tedavisi lehine sürdürülen kampanyanın orta yaşlı kadınların kendi hayatlarına sahip çıkma çabalarını engellemek amacını güttüğünü söyleyeceklerdi. Orta yaş tarih boyunca erkekler için olgunlukla ilişkilendirilirken kadınlar için yaşlılıkla, işe yaramaz hale gelmekle aynı anlarda kullanılmıştı. Roe Sybylla'ya göre günümüz toplumunda erkek egemen menopoz söylemi orta yaşlı kadın bedenini bir problem kaynağı olarak sunarak mesleki hayatlarının zirvesinde bulunan kadınlara bir darbe indiriyor, erkek çalışanların

“kusurlu öteki” olarak kurulan kadın rakipleri karşısında kendilerini “problemsiz” olarak öne çıkarmalarına olanak sağlıyordu. Wendy Rogers’ın “Sources of Abjection in Western Responses to Menopause” adlı yazısında söylediği gibi (*Reinterpreting Menopause*’un içinde) orta yaşlı kadın nüfusun aynı yaş dönemindeki erkek nüfustan fazla olduğu günümüzde egemen menopoz söylemi birinci grubu hasta ve kusurlu olarak lanse ederek potansiyel bir “dişil tehlikenin” önüne set çekmek, kadınları sindirmek istiyordu.

1980’ler sonrasında menopoza ilişkin eril söylem daha esnek iktidar biçimlerinin lehine bir dönüşüme uğradı. Viktoryen dönemde, hatta Wilson’ın kitabının yayımlandığı 1960 ortalarında bile, kadınlık aileyle, ev kadınlığıyla birlikte anılıyordu. 1980 sonlarından itibaren güçlenen yeni yaklaşım ise menopozdaki kadını bağımsız, meslek sahibi, kendini zorunlu olarak aileyle birlikte tanımlamayan, çekici, enerjik bir kadın olarak kurmakta, kadın bedenine ilişkin olarak esnekliği, *fitness*’ı öne çıkarmaktaydı. Bu dönemde modernliğin menopozdaki kadına ilişkin ahlaki yargılarla yüklü, katı, buyurgan eril söylemi yerini “kadının seçimine dayalı,” liberal görünümlü bir söyleme bıraktı. Menopoz ve sonrasında kadının vücudundaki hormonal eksikliği gidermesi onun kişisel sorumluluğu haline getirildi ve büyük ilaç firmalarının, uzmanlar ve danışmanlar ordusunun eşlik ettiği terapi piyasası müşterilere dönüştürülmek istenen orta yaşlı kadınların hizmetine girdi! Kansere yol açması nedeniyle korkulan östrojen tedavisi yeni bir karışımla ad değiştirerek yerini hormon tedavisine (Hormone Replacement Therapy, HRT) bıraktı. Geç postmodern söylem menopoza krize ilişkin terimlerle tanımlamaya devam etti, menopozun kemik kırılganlığına, kalp krizine, felce, hipertansiyona, hafıza zayıflamasına, kızarmaya, enfeksiyona, adale ağrısına, kanamaya, sinirliliğe, terlemeye neden olduğu söylenerek tek çözüm olarak uzun süreli hormon tedavisi gösterildi. Hormon tedavisi kadınları ancak tıbbın yardımıyla ayakta kalabilip fonksi-

yonlarını yerine getirebilen kusurlu, bağımlı varlıklar olarak kurmayı amaçlamaktaydı. Öte yandan 1990'ların gençliği öne çıkaran söylemi orta yaşlı kadınları "gençlik zorlaması, basıncı" altına soktu, onların bedenlerinden hoşnutsuz hale gelmelerine, suçluluk duymalarına yol açarak her dem genç kalmayı vaat eden hormon terapisini tek alternatif olarak sunmaya çalıştı. Menopoza ilişkin egemen söylemin belki de en önemli özelliklerinden biri, orta yaşlı kadını "bedensizleştirmesiydi." Hormon terapisini kadındaki "duygusal türbülans", "sert ruh hali değişimlerini" ortadan kaldırıp standart, "cool" bir ruh hali yaratmayı amaçlarken el kitaplarında anlatılan menopoz semptomları bedensizleştirilmiş, sıhhileştirilmiş, sterilleştirilmiş, nötrleştirilmiş, kişisizleştirilmiş biçimler altında sunulmaktaydı.

“SAPKINLIKTAN BAĞIMLILIĞA”: NEMFOMANI

Çoğu kişi kadınlardaki “aşırn”, “marazi” şehveti, “hiper cinselliği”, “şehvetperestliği”, “sekskolikliği” ifade etmek için kullanılan nemfomani kavramının anlamını bilmesine ya da sözcüğü duymuş olmasına karşın, erkeklerdeki “hastalıklı şehvete” karşılık gelen bir kavramın (satyriasis) varlığından haberdar değildir. Bunun nedenleri tarih boyunca kadının cinsel arzusunu bir tekinsizlik kaynağı olarak kuran eril cinsiyetçi söylem ve pratiklerde aranmalıdır. II. yüzyılda Yunanlı doktor Galenos “rahimdeki ateşin” (uterine fury) genç yaşta dul kalan kadınlarda ortaya çıktığını, cinsel tatminsizliğin onları deliliğe sürüklediğini söyleyecektir. Carol Groneman’ın da belirttiği gibi XVII. yüzyıla kadar *furor uterinus* adıyla anılan nemfomani XV. yüzyılda tıp çevreleri içinde tartışılacak, XVI. ve XVII. yüzyıllarda bu konuda tıbbi çalışmalar yayımlanacaktır. (“Nymphomania: The Historical Construction of Female Sexuality”, *Signs*, Kış 1994, cilt 19, sayı 2) Rönesans döneminde hastalıkları vücuttaki salgılarla ilişkilendiren bir tıp anlayışını benimseyen doktorlar vücuttan kan akıtarak, müshille, kusturucu ilaçlarla ve şifalı bitkilerle bedendeki elementlerin dengesini kurmaya, *furor uterinus*’u tedavi etmeye çalışacaklardır. Kanatmanın aşırn salgıları vücuttan çekip alacağı düşünülmektedir. Bazı doktorlar *furor uterinus*’u kadının cinsel organındaki sıcak buharlarla ilişkilendirirken, diğerleri neden olarak kadı-

nın “yozlaşmış imgelemine” göstereceklerdir. Bazılarına göre ise bu “hastalık” kadın ruhunun şeytan tarafından ele geçirilmesi sonucu ortaya çıkmaktadır.

Yukanda arlatılanlara karşın XVIII. yüzyıla kadar kadınların da erkekler kadar arzulu ve şehvet düşkünü olduğu yolundaki inanç bir ölçüde de olsa mevcuttur. XVIII. yüzyılın tıbbi ve Aydınlanma düşüncesi ise kadının cinsel arzusunu bir tehlike kaynağı olarak görecektir. Nemfomani konusunda ilk kez uzun bir çalışma yayımlayan (1775) Fransız doktor M.D.T. Bienville yüksek kalorili, baharatlı yiyeceklerin ve etin vücuttaki kanı artırdığını, böylece kadınları nemfomaniye açık hale getirdiğini ileri sürecektir. Bienville özellikle buluş çağına ermiş kızların nemfomaniye açık olduklarını, ilk adet kanamalarının vücutta bir düzensizliğe neden olduğunu söyleyecektir. Nemfomaniyi kadınları ölüme kadar götürebilecek bir hastalık olarak tanımlayan Bienville, nemfomaniye yol açabilecek nedenler arasında çikolata yemeyi, roman okumayı, iffetsiz düşünceler beslemeyi ve mastürbasyon yapmayı da saymaktadır. Öte yandan öz disiplini, beden ve onun isteklerinin aklın kontrolü altında tutulmasını, bedenin rasyonel yönetimini savunan Aydınlanma düşüncesi, kadını erkekten daha az cinsel arzuya sahip bir varlık olarak kurmak istemekte, onu ehlileştirici uygarlaşma süreciyle uyumlu bir şekilde biçimlendirmeye çalışmaktadır. Böylece kadının ahlaki erdeminin, iffetinin gücü sayesinde erkeğin arzusu da kontrol edilmiş olacaktır. Kadının erkekten daha az cinsel arzuya sahip olduğu yolundaki söylem, XIX. yüzyılda daha da güçlenir. Bu durum kadını anne, eş ve evin kızı olarak kurmaya çalışan XIX. yüzyıl söylemiyle uyum içindedir. Özellikle Viktoryen dönemde örnek gösterilen kadın tipi beyaz, orta sınıf iffetli kadındır. Bu kadından beklenen cinsel olarak pasif olması, ya da erkeğin arzusuna cevap kabilinden bir cinselliğe sahip olmasıdır.

XIX. yüzyılın egemen söylemine göre kadın erkekten daha az cinsel arzuya sahiptir ama “patolojik cinselliğe,” nemfomaniye kapıl-

ması daha kolaydır. Erkek ise kadından daha çok cinsel arzuya sahiptir ama bu “şehvet hastalığına” yakalanması daha zordur. Aydınlanma düşüncesinden devralınmış bu söyleme göre rasyonel olan erkekten farklı olarak irrasyonel olduğu varsayılan kadın, doğası gereği bu “cinsellik deliliğine” daha açıktır. Kadın doğaya daha yakın olduğu, aklıyla kendini kontrol edemediği için şehvet kolayca patolojiye dönüşebilmekte, onun “patlayıcı cinselliği” arzusunu disiplin altında tutmasını son derece zorlaştırmaktadır. Bu durumda, bir patolojiye, nemfomaniye dönüşmesi çok kolay olan kadın cinselliğinin çok sıkı bir şekilde kontrol altında tutulması gerektiği düşünülmektedir. Richard Von Krafft-Ebing kadında cinsel arzusunun egemen hale gelmesinin bu arzusunun patolojik olduğu yönünde şüphe uyandırdığını belirtecek, bu hastalığın kalıtım yoluyla kız çocuklara geçtiğini söyleyecektir. Doktorlar nemfomaninin sonunun ölüm, fahişelik ya da akıl hastanesi olacağı yönünde kadınları uyarmaktadırlar. Böylece kadının cinsel arzusu aileye, ahlaki düzene ve uygarlığa karşı bir tehdit olup çıkmaktadır! Doktorların nemfomani teşhisleri sadece tıbbi bir çerçeveye sınırlı kalmamakta, kadınların özel hayatının neredeyse tüm alanlarını kapsayan bir ahlak söylemi bizzat doktorlar tarafından üretilmektedir. Lezbiyenler, mastürbasyon yapanlar, dul-lar, bakireler, yeni âdet görmeye başlayan kızlar, zina yapan, flört eden, kocalarından daha arzulu olan kadınlar, “süslü giysilerle ve parfümlerle erkekleri kendilerine çekmeye çalışan” kadınlar, evlenmekten bahseden kadınlar nemfoman olarak görülebilmektedir. Böylece “kontrol edilemeyen kadın cinselliği” korkusunun etrafı sardığı Viktoryen dönemde, özellikle üst ve orta sınıftan kadınların en küçük “cinsel ihlali” bile büyük endişe yaratmaktadır.

XIX. yüzyıl tıbbi kadınlardaki nemfomaniyi biyolojik nedenlerle açıklamaya çalışmıştır. Bazı doktorlar nemfomaniyi vücuttaki cinsel enerji düzeyindeki artışa, enerji dengesizliklerine bağlamıştır. Bazıları nemfomaniyi beyin dokusundaki anormal değişikliklerle, büyü-

müş beyincikle, beynin psikoseksüel bölgesiyle ve omurilikle ilişkilendirmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında jinekolojinin kadın cinselliğini inzibat altına almak üzere ağırlığını koymasına paralel olarak, doktorlar arasında güçlenen bir eğilim ise nemfomaniyi kadınların “hastalık üretmeye müsait” cinsel organlarından yola çıkarak açıklama yönündedir. Hastalıklı yumurtalıkların, düzensiz regllerin nemfomaniye yol açabileceği düşünülmektedir. Kadınların cinsel organlarındaki kızanklıklar ve yaralar, büyümüş klitoris ve dudaklar kadın şehvetperestliğinin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Nemfomaninin tedavisi için nemfoman kadını erkeklerden izole etme, sülûkle kan emdirme, soğuk suyla doldurulmuş küvete sokma, ıslak süngerle vücudu temizleme, vajinayı boraks solüsyonuyla yıkama, ilaç verme, diyet uygulama vb yöntemler kullanılmaktadır. XIX. yüzyıl sonu jinekolojisi kadınların “cinsel organlarındaki yangını söndürmek” üzere “kesin çözüm” de geliştirecek, nemfoman teşhisi konulan kadınların yumurtalıkları ameliyatla kesilip alınacaktır (bu tür ameliyatların faydası konusunda doktorlar arasında görüş ayrılıkları olduğunu belirtmek gerekir).

Şimdi modernliğin “patolojik şehvet” tanımının kadın-erkek eşitsizliğini nasıl yeniden ürettiği konusuna gelelim. Standart, norm, normal olan cinsel arzunun erkeğin cinsel arzusu olduğu varsayıldığı için kocasından daha çok cinsel arzuya sahip olan kadının nemfoman, daha az cinsel arzuya sahip kadının frijit olduğu düşünülmektedir. Erkeklerde normal kabul edilen cinsel itki kadında anormal olarak görülmektedir. Öte yandan doktorlara göre erkeklerin *satyriasis*’e yakalanma olasılıkları kadınların nemfomaniye yakalanmaları olasılığından çok daha düşüktür ve nemfomani *satyriasis*’e göre çok daha ağır bir hastalık olarak yaşanmaktadır. Nemfomani fahişelikle ve akıl hastanesiyle sonuçlanabilmektedir. Bazı doktorlara göre erkekler aşırı cinsel isteklerini özel hayatlarında önemli sorunlara neden olmadan tatmin edebilmektedirler. Bu tür cinsel pratikler resmi

olarak kınanmakla birlikte gizli olarak yaygın bir biçimde gerçekleşmekte, eril kamuoyu tarafından anlayışla karşılanarak bunlara göz yumulmaktadır. Toplumdaki cinsel davranış kodları kadınlar için erkeklerinkine kıyasla çok daha sıkı bir biçimde belirlenmiştir. Erkeklerdeki *satyriasis* donjuanlık ya da çapkınlıkla eş tutularak onaylayıcı bir gülümseme ile karşılanırken, kadınlardaki nemfomani fahişelikle ya da ahlaksızlıkla özdeşleştirilmektedir. Öte yandan, doktorların kadınlardaki nemfomaniyi onların cinsel organlarıyla ilişkilendirmeleri çok yaygın bir uygulamayken erkeklerdeki *satyriasis*'in erkek cinsel organlarıyla ilişkilendirilmesi çok nadirdir. XIX. yüzyıl sonunda diğer doktorların yanı sıra Gustave Bouchereau nemfomaniyi muhtelif zihinsel rahatsızlıklarla, zeka geriliği ile, histeriyle, epilepsiyle, felçle, beyin dejenerasyonu ile ilişkilendirmiştir (*The Fin de Siècle*'in içinde). Ama daha da önemlisi, aynı dönemde doktorlar nemfomanları lezbiyenlerle ve fahişelerle bir arada gruplandırmaya başlamışlardır. Bazı doktorlara göre lezbiyenler genellikle nemfomandır. Nemfomanlar cinsel arzularını tatmin etmek için fahişeliğe yönelmektedir!

Eril modernlik kadının "aşın" cinsel arzusunu, nemfomaniyi, bir kadın hastalığı olarak kurmuş olmasına karşın tüm "nemfoman" kadınlara aynı şekilde yaklaşmaz. Orta ve üst sınıftan kadınlardaki nemfomani vakalarında onların hassas ve narin oldukları ve ölecekleri söylenmekte, bu kadınlar yakalandıkları amansız hastalık nedeniyle bir ölçüde de olsa anlayışla karşılanmakta, ahlaki yargıdan azade, "nötr" bir ölümcül hastalık imgelemi öne çıkılmaktadır. Modernlik, aile kurumunun vazgeçilmez bir unsuru olan iffetli orta sınıf kadını imajının yıpranmasını istememektedir. Bu kadınlar ılımlı, kontrollü cinsellikleriyle uygarlaşma sürecinin önemli bir unsuru olarak görülmekte, insanlığın hayvani olandan medeniyete doğru evriminde ileri bir aşamayı temsil ettikleri düşünülmektedir. Ama modernlik yoksul ve göçmen "nemfoman" kadınlara karşı çok sert-

tir. Doğayla, hayvani olanla, gelişkin olmayan cinsellikle, ahlaki düşkünlükle özdeşleştirilen ve modernliğin akıl hastanelerinin nüfusunun yaklaşık üçte birini oluşturanlar, yoksul “nemfoman” kadınlarıdır. Modernlik insanlığın evrimi sürecinde medeniyetten ziyade hayvanlığa daha yakın gördüğü “ahlaksız” göçmen kadınların suç işleyeceğini ve toplumun manevi değerlerine zarar vereceğini düşünerek onları sınır dışı etmektedir. Bir kadının akıl hastanesine konulması için birden çok erkekle ilişkisinin olması, gayri meşru addedilen bir çocuğa gebe olması, mastürbasyon yaparken yakalanması, flörtöz olması vb yeterli olabilmektedir. Ann Goldberg’in belirttiği gibi akıl hastanesinin tipik nemfoman kadın hastası “yoksul, öfkeli, erkek delisi” kadındır ve çoğunlukla deli gömleği içinde tutulmaktadır. (“The Eberbach Asylum and the Practice(s) of Nymphomania in Germany, 1815-1849”, *Journal of Women's History*, Kış 1998, cilt 9, sayı 4) Bu kadınların kızgınlığı ve cinsel arzusu hemen nemfomaniyle ilişkilendirilmektedir. Kınlgan, pasif, iffetli, itaatkâr, annelikle özdeşleşmiş bir ideal burjuva-orta sınıf kadın modelini veri alan doktorlar bu imaja uymayan yoksul kadınları kolayca nemfomaniyle damgalayabilmektedir. Bu anlayışa göre, hayvaniliğe ve doğaya yakın olan yoksul kadınlar sert yaşam koşullarına bağlı olarak güçlü kuvvetli, kaba sabadır; ihlale, patlamaya, aşırılığa, öfke nöbetlerine, saldırganlığa açıktır. Doktorlar “ağzı kalabalık, asi, azılı, itaatsiz, cüretkâr, küstah, bayağı, terbiyesiz, arsız, edepsiz, saygısız” olarak gördükleri bu kadınlara hemen nemfoman teşhisi koymakta, onların “kaba saba cinselliğini”, “cinsel adaba riayet etmeyişlerini”, “açık saçık konuşmalarını” nemfomani belirtileri olarak görmektedirler. “Burjuva aile modeli içinde cinsel arzularının terbiye edilmesi imkânından yoksun olan” bu nemfoman yoksul kadınları disiplin altına almak için “geriye tek yol kalmaktadır”: Akıl hastanesi! XIX. yüzyıldan önce nemfoman olduğu varsayılan kadınlar tıbbi vaka olarak değerlendirilmeyip şehvete düşkün basit suçlular olarak görülerek,

hapisane veya islahevlerine kapatılmakta ya da para cezası kesilerek, denetim altında tutulmaları için ailelerine teslim edilmektedir. XIX. yüzyıl tıbbi ise nemfomaniyi kadınların cinsel organlarından kaynaklanan bir hastalık olarak tanımlayacak ve kadınlarla ilişkilendirdiği birçok cinsel ya da cinsel olmayan “ihlalcı davranışı” nemfomani şemsiyesi altında toplayacaktır. Nemfomani ilk defa XIX. yüzyılda kurumsallaşacak, tedavisi için uzmanlaşmış tıbbi kurumlar, akıl hastaneleri açılacaktır. Goldberg’in dikkat çektiği gibi, nemfomani XIX. yüzyıl tıbbi ve akıl hastanesi sistemi tarafından yaratılan bir olgudur. Nemfomani teşhisi konulan yoksul kadınların akıl hastanelerine kapatılmasının bir nedeni de bu “hastalığın” toplumdaki iffetli üst ve orta sınıftan kadınlara “bulaşabileceği” korkusudur, Carol Groneman’ın deyişiyle “cinselliğin proleterleşmesi korkusudur.”

XX. yüzyıl başlarından itibaren, nemfomaniyi kadınların biyolojik yapılarıyla açıklayan tıbbi görüşler ortadan kalkmamakla birlikte, zihinsel bir rahatsızlık olarak gören psikolojik yaklaşımlar güçlenmeye başlar. Klitoral orgazmı gelişmemiş, olgunlaşmamış kadına uygun gören Freud sadece vajinal orgazmı olgun kadına uygun görmektedir. Bu görüşten yola çıkan Freud’un takipçileri nemfomaniyi kadınların “normal” vajinal orgazma ulaşamayıp tatminsiz kalmasının bir sonucu olarak göreceklidir. Bu “tatminsiz kadınlar” nafile bir çabayla, tatminsizliklerini gidermek için çok sayıda erkekle ilişkiye girmektedirler! Bu doktorlara göre ikinci olasılık, bu “tatminsiz” kadınların frijit ya da erkek düşmanı olmasıdır. Doktorlar kadınlardaki bu erkek düşmanlığının belirtilerini “yeni kadının” oy kullanma, eğitim ve meslek edinme hakkı için verdikleri mücadelelerde bulmaktadırlar. Kadın hakları savunucuları, feministler, lezbiyenler nemfomaniyle ilişkilendirilip bir toplumsal tehlike olarak görülmektedir. Jim Orford’un değindiği gibi, 1930’larda doktorlar “ahlaki bir zehir” tarafından sürüklenen nemfoman kadınların edepli davranışın sınırlarını aştığını, onurlarını ayaklar altına aldıklarını söylemektedirler.

XX. yüzyılın ikinci yansından itibaren nemfomaniye ilişkin tıbbi söylemde değişiklikler gözlenir. (Carol Groneman, *Nymphomania: A History*) Alfred Kinsey 1948'de ve 1953'te yayımlanan raporlarında nemfomani veya hiper seksüellik tanımının bilimsel bir temele dayanmadığını, cinsel ilişkinin sıklığının kişiden kişiye değiştiğini, aşırı cinsellik diye bir şey olmadığını söyler. Cinselliğin sübjektif ve tercihe bağlı bir edim olduğu, azının çoğunun olmadığı yolundaki diğer çalışmalarla ve 1960'lardaki "cinsel devrim" dalgasıyla birlikte cinselliğe ilişkin söylemde bir liberalleşme gözlenir. Tüm bunlara karşın nemfomaninin kadınlara yönelik bir aşağılama ve suçlama aracı olarak kullanılması son bulmaz. 1960'larda tecavüz davalarında, sanık avukatlarının tecavüze uğrayan kadının nemfoman olduğu yolundaki iddiası mahkemece tecavüzcü erkeğin lehine bir kanıt olarak kabul görebilmektedir. Daha sonraki dönemde de bazı hukukçular tecavüz iddiasında bulunan kadınların kişisel tarihinin ve zihinsel yapısının incelenmesi gerektiğini söyleyeceklerdir. 1991'deki bir tecavüz davasında da erkek tarafın avukatları tecavüze uğrayan kadını nemfomani ile suçlamışlardır. Tüm bunlara karşın, 1970'lerden sonra resmi söylemin nemfomani konusunda daha dikkatli bir tavır sergilediği söylenebilir. Amerikan Psikiyatri Derneğinin ABD'deki zihinsel rahatsızlıkların teşhisinde kullanılmak amacıyla yayımladığı el kitabı olan DSM'nin (*The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) 1951'deki ilk baskısında (DSM I) nemfomaninin bir cinsel sapma olarak tanımlanmasına karşın 1980'de yayımlanan DSM III'te nemfomani muğlak bir şekilde bir psikoseksüel rahatsızlık olarak adlandırılmaktadır. 1987'de gözden geçirilip düzeltilen DSM III-R'de nemfomani kavramı terk edilip cinsellik bağımlılığı (sexual addiction) kavramı öne çıkarılmış, 1994'teki DSM IV'te ise bu kavram da terk edilmiştir.

Modernliğin ağır ahlaki ve suçlayıcı yargılarla yüklü, insanlarda korku uyandıran hastalık söylemleri 1980 sonrası postmodern top-

lumda eski sertliklerini yitirerek *light* hale gelmişlerdir. Modernliğin nemfomanisinden farklı olarak postmodern toplumdaki “cinsellik bağımlılığı” artık korkulacak bir şey değildir! Modern toplumdaki “frijitliliğin” postmodern toplumda “ketlenmiş cinsel arzu” (inhibited sexual desire) kavramı çerçevesinde yeniden kurulması sürecinde, modernliğin marjinal alkoliği ve “esrarkeşi” postmodern toplumda –ücretli– terapisine uysal bir biçimde devam eden orta sınıf tüketicisini simgeleyen “alkol bağımlısına” ve “uyuşturucu bağımlısına” nasıl dönüştüyse, modernliğin nemfomanı da bugün “cinsellik bağımlısı” kimliğiyle terapi sektörünün bir müşterisi olarak kurulmak istenmektedir. Öte yandan nemfomaninin cinsellik piyasasının bir parçası haline getirilmesi süreci içinde, çok satan ticari kadın dergileri cinselliğini özgürce yaşayan “mutlu nemfo” imajını gündeme getirmekte, diğer taraftan *Temel İçgüdü* vb filmlerle kadının “aşırı cinselliği” keyifli bir seyirlik olarak –eril– bakışa sunulmaktadır. Postmodern kitle kültürü kadın cinselliği konusunda liberal bir tutumu benimsiyor görünürken, aynı zamanda “fark üretme zorlanımı” nedeniyle “kadının cinsel aşırılığını” –eril– cinsiyetçi bir ayrımcılık temelinde yeniden kurmaktadır. Modernlikte ulus devlet ve tıp ideolojisi çerçevesinde kurulan bu ayrımcılık, günümüzün postmodern toplumunda büyük ölçüde piyasa tarafından oluşturulmaktadır.

Virgöl, Temmuz-Ağustos 2004, sayı 75

VAJİNAL ORGAZMDAN KLİTORAL ORGAZMA

Eski Yunan'dan beri Batılı toplumların tarihine bakıldığında orgazm ile ilgili yaklaşımların esas olarak erkeğin orgazmına merkezi bir rol verdikleri görülüyor. Bununla birlikte, Batı'da XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren kadın orgazmını neredeyse yok sayan yaklaşımla kıyaslandığında Eski Yunan düşüncesinin kadının cinsel ilişkiden aldığı hazla nispeten daha çok ilgilendiği söylenebilir. Eski Yunan'da cinsel organların ısınması cinsel birleşmenin önemli bir ögesi olarak ele alınmaktaydı. Thomas Laqueur'un de dikkat çektiği gibi (*Making Sex*'in içinde) tıp hekimi-yazarı Galenos, kadın ve erkeğin birlikte orgazm olmasının döllenme için gerekli ısıyı sağlayacağını ve böylece yeni bir yaşamın tohumlarının atılacağını düşünüyordu. Galenos'un cinselliğe ilişkin düşünceleri kadın-erkek eşitliğine dayalı bir modele dayanmıyordu. Thomas Laqueur'un "Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology" adlı yazısında belirttiği gibi (*The Making of the Modern Body*'nin içinde) Galenos kadının cinsel birleşme sürecindeki ısısının az olduğunu söylüyor, daha çok, erkeğin ısınıp öne çıkarıyordu. Bununla birlikte kadının "cinsel yetersizliği" kadının erkekten farklı bir cinsel yapıya sahip olmasından ziyade kadının "erkekten türemiş bir varlık olmasıyla," hiyerarşik olarak erkeğin altında olmasıyla, daha az mükemmel bir bedene sahip olmasıyla ilişkiliydi. Galenos'a göre kadın erkeğin kop-

yasıydı, kadının cinsel organlarıyla erkeğin cinsel organları aynıydı, sadece birincisinin cinsel organları içerdeyken ikincisinininkiler dışarıdaydı. Galenos'ta olsun Hipokrat'ta olsun kadının orgasmı, sıvısı dölleme açısından bir biçimde önemli görülüyordu. Ama sonuçta bu model erkeğin kadının içine girmesini temel alan bir modeldi ve Foucault'nun da dikkat çektiği gibi Hipokrat'ın boşalma şeması erkeksi modelin dışlayıcı egemenliğini yansıtmaktaydı. Öte yandan kadının orgasmının dölleme açısından gerekli olduğu konusunda bir görüş birliği yoktu. Örneğin Aristoteles kadın orgasmını üremeden koparıyor, kadının zevk almasının dölleme açısından gerekli olmadığını, erkeğin boşalmasının yeterli olduğunu söylüyordu.

Ortaçağ'da kilise kadının cinsel arzusu hakkında olumsuz fikirlerle sahipti. Tıp çevreleri ise bir biçimde kadın orgasmının ve sıvısının dölleme açısından gerekli olduğunu düşünüyordu. XI. yüzyılda İbni Sina kadının cinsel organının sıvı salgılamadan çocuğun doğumunun mümkün olmadığını söyleyecekti. Ancak farklı görüşler de mevcuttu ve XIII. yüzyılda kadın orgasmının ve sıvısının dölleme açısından gerekli olmadığı yolunda görüşler dile getirilecekti. Bununla birlikte, kadının arzusu cinsel birleşmenin koşullarını hazırlayan bir faktör olarak ele alınıyordu. Rönesans döneminde kadının arzusuna ve orgasmına dölleme için gerekli ısıyı sağlaması açısından önem veriliyor, yeterli ısı sağlanmadığında gebeliğin gerçekleşmeyeceği düşünülüyordu. Öte yandan, kadının vajinanın dışında bir klitorise sahip olduğu ve bu organın kadınlar için bir zevk kaynağı olduğu keşfedilmişti! Jonathan Margolis'in saptadığı gibi klitorisle ilgili ilk yazılı çalışma 1558'de İtalyan anatomi bilgini Matteo Colombo tarafından yayımlanacak, klitorisi "çok güzel ve yararlı bir şey" olarak tanımlayan yazar hapsi boylayacaktı. Kadınların üreme amacına yönelik olmayıp sadece zevk almaya yarayan bir organa sahip olması özellikle muhafazakâr çevreleri rahatsız etmekteydi. İşin kötüsü, klitoris büyüyüp uzadığında penise benziyordu! XVI. yüzyılda uzamış klito-

risleriyle erkeklere tecavüz eden kadınlara ilişkin korkulu fanteziler mevcuttu. XVIII. yüzyılda bir papaz günlüğüne bir kadının klitoris-iyle diğer kadınları taciz ettiğini yazacaktı. Tıbbi çevreler klitorisin kadınlar için zevk kaynağı olduğunu kabul ediyorlar, onu penisin türdeşi olarak tanımlıyorlardı. Vajina penisin içsel benzeri, klitoris ise dışsal benzeriydi. Thomas Laqueur'un söylediği gibi, XVII. yüzyıl yazarları kadın ve erkek arzusunun esas olarak aynı tür organda ikamet ettiğini düşünüyorlardı. Kadın ve erkeğin "cinsel türdeşliğine" dayalı bu model XVIII. yüzyıl sonlarından başlayarak terk edilecek, yerini cinsel farklılığa dayalı yeni bir modele bırakacaktı.

XVIII. yüzyılın sonlarında kadın ile erkek arasında cinsiyet ve arzu açısından büyük farklar olduğu "keşfedildi"! Laqueur'un de dikkat çektiği gibi, daha önceki yüzyıllarda kadın orgazminin döllenme açısından gerekli olduğu düşünülürken bu kez kadının aldığı haz gebe kalmanın bir koşulu olmaktan çıktı, kadın orgazmı insan fizyolojisinin periferisine itildi, çok özel olmayan bir hisse indirgendi, klitorisin hazzal öneminin üstü örtülmeye çalışıldı, kadının arzusu önemsiz olarak görülmeğe başladı. Yeni modelde kadının cinsel organları erkeğinkilerin türdeşi olmaktan çıktı ve farklı cinsel organlar olarak tanımlanmaya başladı. Eril akıl "dişil" arzuyu, tutkuyu, şehveti disiplin altına almaya yöneldi. XIX. yüzyıl modernliği kadının evlilik ilişkisi içinde aldığı vajinal hazzı üreme sürecini kolaylaştıran (ama zorunlu olmayan) bir etken olması bağlamında kabul etmekteydi, ama üremeyle ilişkili olmayan klitoral hazzı ve orgazmı dışlamaktaydı. Kadının erkeğe oranla daha az cinsel arzuya sahip olduğu, olması gerektiği düşünülüyordu. Nancy Tuana'nın "Coming to Understand: Orgasm and the Epistemology of Ignorance" adlı yazısında ifade ettiği gibi XIX. yüzyıl bilimi sapkınlığı ortaya çıkarmak ve kontrol altına almak için gözünü kadınların klitorislerinin yapısına dikmişti. (*Hypatia*, Kış 2004, cilt 19, sayı 1) Modernlik kadınların "aşırı arzusunun" inzibat altına almak için onların klitorislerini ameli-

yatla (clitoridectomy) kesip alacaktı. Anne Koedt'in –internette bulunabilecek– “The Myth of the Vaginal Orgasm” adlı yazısında belirttiği gibi büyük bir klitoris çirkin ve erkeksi olarak değerlendiriliyor, erkekliğe yönelik bir tehdit olarak algılanıyordu. XIX. yüzyılın eril söylemi cinsel ilişkiyi –aktif– erkeğin “pasif” kadının vajinasının içine girmesi, duhul temelinde tanımlıyor, kadının klitorisi aracılığıyla kendi kendini tatmin etmesini kabul etmek istemiyordu. XIX. yüzyılda kadınların klitorisleri aracılığıyla orgazma ulaşmaları tıp otoritelerini ürkütüyor, doktorlar klitorisi “büyük” olan kadınları mastürbasyon yapmakla, lezbiyen ya da nemsoman olmakla suçluyorlardı. Böylece patolojikleştirilen “büyük” klitoris ahlaki bir yozlaşma belirtisi olarak görülüyor, ırkçı biçimler altında, canavarlaştırılmış, vahşileştirilmiş fizyolojik imgelerle ilişkilendiriliyordu. Vajinal duhulü cinsel ilişkinin tek meşru biçimi olarak gören modernlik kadınların üremeden ve duhulden özerkleşmiş klitoral tatmin biçimlerine, özellikle lezbiyen ilişki yoluyla tatmine büyük tepki duyuyordu. Dönemin yaklaşımına göre uygarlık süreci erkeklerle kadınların biyolojik yapılan itibarıyla birbirlerinden giderek daha fazla ayrılmalarna, farklılaşmalarına dayanmaktaydı. Bu düşünce açısından lezbiyenler cinsel olarak henüz erkeklerden yeterince farklılaşmamışlar, “erkek-si kalmışlardı”! Lezbiyenler insanlığın evrim sürecinin “geri” bir aşamasına ait, “ilkel” bir cinselliğe sahip dejenere yaratıklardı!

XIX. yüzyılda kadın ve erkek cinselliği, arzusu sadece fizyolojik temelde değil aynı zamanda sosyal ve kültürel temelde de farklılaştırıldı, kadının biyolojik ve toplumsal cinsiyeti –erkeğinkinin lehine– farklılık temelinde inşa edildi, kuruldu. Margolis'in de dikkat çektiği gibi, kadın orgazmının bir tehlike olarak algılanıp kontrol altına alınmak istenmesi doğumla ve mülkiyetle ilgili hakların gelişmesiyle de bağlantılıydı. Kadına düşen haz almak değil, babasının soyadını taşıyacak çocuklar doğurmaktı! Öte yandan duhule dayalı, üreme amacına hizmet eden vajinal orgazmı tek meşru tatmin biçimi

mi olarak gören modernliğin eril tıp bilimi bu şekilde orgazma ulaşamayan kadınları “tatminsiz” olarak nitelemekte ve onları muhtelif “kadın hastalıkları” kategorilerinin altında sınıflandırmaktaydı. Bu “hastalıklardan” biri frijitlik idi. Koedt’e göre frijitlik, erkekler tarafından kadının vajinal orgazma ulaşmadaki başarısızlığı olarak tanımlanmaktaydı. Frijitlik psikolojik bir problem olarak ele alınacak, psikiyatristler bu “rahatsızlığı” kadınlık rolüne adapte olmadaki yetersizliğin bir sonucu olarak görecektlerdi. Koedt’in vurguladığı gibi, erkekler kadınların klitoral yoldan orgazm olabileceğini pekala biliyorlardı ama erkeğin orgazmı vajinanın içine girerek gerçekleşebildiği için duhulü tek yol olarak kadınlara dayatmak istiyorlardı. Kadının orgazmına yol açan, esas cinsel uyanım gücüne sahip organ klitoristi, vajina yüksek cinsel duyarlığa sahip bir organ değildi, orgazm amacıyla yaratılmamıştı, kadının orgazmının nedeni penisin vajinanın içine girmesi değil bu esnada klitorisi uyarma ihtimaliydi. Bu ihtimal gerçekleşmediği takdirde kadın orgazm olamıyor ve erkeklerce frijit olarak damgalanıyordu. Erkekler orgazm olamayan kadınların kendilerini suçlu hissetmelerini, kendi kendilerinden nefret etmelerini, özgüvenlerinin azalmasını bekliyorlardı. Böylece kadınlardan daha çok kadınsı olmaları için çaba göstermeleri isteniyordu. Koedt’e göre lezbiyen ilişkilerde kadınlar erkek cinsel orgazmına gerek duymaksızın tatmin oluyorlardı; kadınların kadınlarla değil de erkeklerle yatağa girmesinin nedeni sadece psikolojikti. Erkekler kadınların lezbiyen ilişkilere girmesinden korkuyorlardı, çünkü bu durumda heteroseksüellik mutlak olmaktan çıkıp tercihe bağlı hale geliyor, heteroseksüellik kurumu tehdit altına giriyor, egemen kadın-erkek rollerine dayalı sistem sorgulanmaya açık hale geliyordu.

Eril modernliğin XIX. yüzyılın ikinci yarısında –“tek meşru tatmin biçimi” olarak kabul ettiği– vajinal orgazma ulaşamayan kadınlarla ilgili kurduğu bir başka hastalık histeri idi. Rachel P. Maines’in

yaklaşımına göre cinselliğin erkek merkezci yorumu seksi duhule yönelik ön sevişme, duhul ve erkek orgazmı üçlüsü çerçevesinde tanımlıyor, bu model içinde tatmin bulamayan kadınların durumunu ise histeri kategorisi altında tıbbileştiriyordu. Doktorlar histerinin tedavisi için kadının cinsel organlarına masaj yapılarak onun orgazma ulaştırılmasını amaçlayan bir tedavi uyguluyorlardı. Başlarda bu masaj ya doktorun kendisi ya da ebe tarafından elle yapılıyordu ve hem yorucu hem de zaman alıcıydı (bazen bir saat sürebiliyordu). 1880'lerde elektro-mekanik vibratörün yapılmasıyla birlikte doktorların masaja ayırdıkları süre çok kısaldı, kazançları arttı. XX. yüzyıl başlarından itibaren kişisel vibratörlerin piyasaya sürülmesiyle birlikte evlerde vibratör kullanımı başladı. Pille çalışan ilk ev aletlerinden biri vibratör idi. 1918'de kadınlara yönelik ev aletleri satan bir şirketin reklam katalogunda saç kurutma makinesi, ütü ve mikserin yanı sıra vibratör de bulunuyordu. Öte yandan modernliğin klitoral orgazmı dışlayan yaklaşımı XX. yüzyılın ilk yarısında da devam etti. Klitoral orgazmı kadına "uygun görmeyen" önemli bir yazar Sigmund Freud idi. Freud'a göre klitoral orgazm, cinsel gelişmede henüz olgunluğa erişmemiş kız çocukların klitorislerini uyarak gerçekleştirdikleri bir tatmin yoluydu. Kadın olmak, olgun hale gelmek için klitoral orgazm terk edilmeli vajinal orgazma yönelinmeliydi. Freud'un takipçileri klitoral orgazmın kadındaki penis hasediyle ilişkili olduğunu, kadınların erkek gibi olmak için bu yola başvurduklarını, klitoral uyarmanın erkeksi olduğunu savlayacaklardı. Luce Irigaray Freud'un düşüncesindeki erkeksi klitoral aktiflikten kadınsı vajinal pasifliğe doğru gelişen –cinsel açıdan normal bir kadın olma yönündeki– sürecin erkek cinselliğinin pratiği tarafından tanımlandığını söyleyecekti. Irigaray'e göre kadının hazzı oto-erotikti; kadının cinsel organının iki dudağı sürekli olarak birbirlerine değmekte, birbirlerini uyarmaktaydı. Öte yandan XX. yüzyılın ilk yarısında da doktorlar kadınların klitorislerindeki "sapkınlık emarelerini" ya-

kından izlemeye devam etmekteydi. ABD'de 1935-41 yılları arasında kadınların klitorislerini inceleyen, ölçen doktorlar "sapkın cinsel organların" "normal" kadınlarınkine oranla daha farklı olduğunu, "ereksiyona meyilli olduğunu" söyleyeceklerdi.

XVIII. yüzyıldan beri kadının cinsel arzusu ve orgasmı modernlik açısından bir endişe kaynağı olagelmisti. Eril ideoloji bilgi alanında olsun, cinsellik alanında olsun şeylerin "içine nüfuz ederek" onları kavramaya çalışıyordu. Modernliğin "duhul modelinde" kadından beklenen şey –orgazm taklidini içerse bile– "pasif içeri kabul edici" normuna uymasıydı. James A. Steintrager'in "Are You There Yet?: Libertinage and the Semantics of Orgasm" adlı yazısında dile getirdiği gibi kadın orgasmı gebelik ve türün devamı açısından gerekli olmaması nedeniyle erkeklere gizemli bir şey olarak görünüyordu. (*differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Yaz 1999, cilt 11, sayı 2) Erkeğin orgasmı görünürdü ve "dışarıda" gerçekleşiyordu, ama kadının orgasmı "içeride" gerçekleşiyordu ve görünmezdi; bu durumda erkeğin kadın orgasmına yönelik merakı anlaşılabilen bir şeyin şifresini çözme, onu anlaşılır kılmaya yönelmişti! Ancak kadın orgasmı bir türlü objektif olarak ölçülemiyor, kadının arzusu sırrını kimseye vermiyordu! Kadınların orgasm taklidi yapma ihtimali erkeklerin kadın orgasmının muammasını çözme uğraşlarını beyhude bir çabaya dönüştürmekteydi! Modernliğin erkeğinin kadın orgasmına yönelik merakı 1950'lerden sonra gerçekleşen "orgazm sayma" teknikleri sayesinde bir ölçüde giderildi! Ancak ortaya çıkan sonuçlar erkekler açısından pek iç açıcı değildi! Alfred Kinsey'in ve daha sonraları Masters ve Johnson'un çalışmaları erkeklerden farklı olarak kadınların –araya bir "geriye çekilme" süresi girmeden– çok sayıda orgasm yaşadıklarını ortaya koymaktaydı. Klitorisleri vibratörle uyarıldığında kadınların arka arkaya 20-50 orgasm yaşayabildikleri ortaya çıkmıştı. Ama Masters ve Johnson'un 1966 yılında yayımlanan çalışmasının asıl önemi, kadın orgasmının klitoris-

ten kaynaklandığını göstererek modernliğin duhule dayalı kadın orgazmı modeline büyük bir darbe indirmesiydi. Böylece kadının orgazm olmak için erkeğin içine girmesine ihtiyacı olmadığı ortaya konmuş oluyordu. Masters ve Johnson'ın çalışmaları ikinci dalga feminizm için esin kaynağı olacak, 1970'te Koedt'in –daha önce sözü edilen– “Vajinal Orgazm Miti” adlı yazısının yayımlanmasını takip eden süreçte kadın orgazmı duhulden özerkleşecek, mastürbasyon ve lezbiyen ilişkiler bir alternatif haline gelecekti.

Orgazm çok eski zamanlardan beri ölümle ilişkilendirilmekteydi. Orgazmda cinselliğin sınırları “zorlanıyor,” bir tür bedensel ihlal ortaya çıkıyordu. Eski Yunan'da epilepsi krizi orgazma benzetilmekteydi. Foucault'nun da dikkat çektiği gibi Eski Yunan'da cinsel edim bireyin gücünü tüketen, onu bitkin düşüren bir tür ölümcül edim olarak ele alınmaktaydı. Cinselliğe bağlı olduğu düşünülen ölüm, bir yandan aşırı sarfiyat korkusuyla ilişkiliyken öte yandan bireye verilmeyen sonsuzluğu türe sağlamak gibi bir boyuta sahipti. Bu bağlamda bireyin kendi cinsel şiddetini denetlemesi, cinsel edimini ölçülü hale getirmesi gerekiyordu. Ölçüsüzlük durumunda irade dışı güçler boşalıyor, insanın enerjisi zayıflıyor ve bu durum bireyin onurlu bir soy bırakmadan ölümüne neden olabiliyordu. Tam orgazmı sağlık açısından vazgeçilmez gören Wilhelm Reich'da ölüm korkusunun bilinçaltındaki orgazm endişesiyle yakın ilişkisine dikkat çekecekti. Hiçleşme özlemiyle orgazmdaki çözülüp dağılma eğilimi arasında bir bağlantı vardı. Georges Bataille da ölümün cinsel edimle olan ilişkisine dikkat çekecekti. Orgazm bir anlamda “küçük ölümdü.” Orgazm endişesi, üremeye endeksli hayvan doğasının cinselliğiyle bağlantılıydı. Bataille üremeye bağımlı olmayan bir insan erotizmine eşlik eden hazzın önemini vurgulamaktaydı. Erotizm üremeden koparıldığında, “faydasız” hale getirildiğinde cinsel edim ihlalcı bir harcama niteliği kazanmaktaydı. Varolan çalışma dünyası hep biriktirmeyi, faydalı olanı öne çıkarmaktaydı. Erotik aşırılık ise

düzensizliği ve karmaşayı çağrıştıran niteliğiyle yıkıcı bir israfa, ölümcül bir zirve noktasına, “küçük ölüme” yönelmekteydi. Orgazm “yararsız harcamaydı.”

Bu noktada –okuyucunun affına sığınarak– orgazm ile ilgili bazı spekülâtif düşünceler öne sürmek “yararlı” olabilir! 1960'lara kadar süren modern toplum kitlesel emek gücü kullanımını gerektiren Fordist sanayisinde çalışacak çocukların doğurulmasına ve yetiştirilmesine yönelik bir cinsellik-orgazm-annelik modeli kurmuş, erkeğin tatminini birinci plana koymuştu. Tutumluluğun, biriktirmenin kural olduğu, faydasız, israfa yönelik olanın mahkûm edildiği bu sistemde kadınlar için tek meşru orgazm biçimi üreme sürecine bağımlı, aile çerçevesi içinde gerçekleşen “edepli” vajinal orgazmdı. Üremeyi kolaylaştırmaya değil hazza yönelik olan “faydasız” klitoral orgazm dışlanmaktaydı. Gebe kalmak açısından gerekli olmadığı bilimsel olarak ortaya konmuş vajinal orgazma “olmasa da olur” kabilinden yaklaşıyor, kocalar kanlarının orgazm olup olmadıklarıyla ilgilenmiyor, kanlarının orgazm taklitlerini “yutuyorlardı.” Ancak orgazmın yokluğu –eril tıp biliminin kurulan– bir patolojiye dönüştüğünde doktorlar duruma müdahale ediyordu. Klitoral orgazm, mastürbasyon bir “yararsız harcama”, israf olarak görülüyor, cinsel “tutumluluk ekonomisi” “haz ekonomisini” disiplin altında tutuyordu! Vajinal orgazmın dışındaki orgazm biçimleri “sapkınlık” kategorileri içine sokulmaktaydı. Duhul, içine girme, nüfuz etme aynı zamanda “kara kıtayı,” Afrika'yı ilhak etmeye yönelik “derin sömürgecilğin” söylemine aşına kavramlardı. Freud'un “kara kıta” olarak adlandıracağı kadının “kara kutusu” “uygar,” beyaz, heteroseksüel erkeğin onun derinine nüfuz etmesiyle inzibat altına alınabiliyordu! Evrensel tek doğruyu savunan modernlik duhule dayalı vajinal orgazmı kadının tek meşru orgazm biçimi olarak görmekteydi. Modernliğin “duhule hazırlık-duhul-erkek orgazmı” şeklinde özetlenebilecek cinsellik modeli modernliğin tarihsel ve toplumsal süreçlere

lineer, evrimci bir şekilde yaklaşan anlayışına yabancı değildi. Modernlik ereksiyonu sadece erkekler için meşru görüyor, kadının cinsel organının ereksiyonu bir patoloji olarak, erkekliğe özenme olarak kuruluyordu. Öte yandan erkeğin ereksiyon halindeki penisi ışığın altında dimdik, görünür halde dururken kadının cinsel organları "endişe uyandıran bir karanlığa gömülmüştü"! Modernliğin orgazm anlayışı teleolojik, ereksel idi! Toplumsal evrim gibi cinsel ilişki de bir "amaca yönelik olarak" geliyor, netice orgazm biçiminde ortaya çıkıyordu! Hedef ve orgazm tek idi!

Postmodern toplum orgazmda önemli değişiklikleri beraberinde getirdi. 1960'lı ve 1970'li yılların kadın hareketi modernliğin vajinal orgazm modeline sert eleştiriler yönelterek erkeğin duhulünün zorunlu olmadığı, tercihe bağlı olduğu klitoral bir orgazm yaklaşımını öne çıkardı. Erkek orgazmının "tekliği" karşısında kadının çoklu orgazmları gündeme geldi; eril bedenin cinselliğinin penis bölgesiyle sınırlı olmasına karşın kadın bedeninin her tarafının erojen olduğu, çok katmanlı bir cinselliğe sahip olduğu belirtildi. 1980'lerden sonra hızla gelişen ve muhalif hareketleri asimile etmeye yönelik postmodern tüketim kapitalizmi daha önceki kadın hareketinin muhalif yaklaşımlarını kendi ticari-kültürel söylemi içinde yeniden biçimlendirdi. Postmodern kapitalizm tutumluluk öneren modernlikten farklı olarak "yararsız harcamayı" tüketimin artırılması açısından yararlı buluyordu. Böylece yeni toplumda "cinsel tutumluluk" yerini hazzın ertelenemezliğine bıraktı, bedenin "cinsel israfı" seks endüstrisinin ticari kanallarına akıtmaya çalışıldı. Modernliğin sapkın ilan ettiği cinsel hazlar ticari bir bağlam içinde meşrulaştırıldı. Orgazm ile ilişkili olarak kadında G-noktasından sonra U-noktası ve X-noktası keşfedildi! Bedenin farklı, çoklu cinselliklerine, orgazmlarına tekabül eden farklı ticari cinsel ürünler geliştirildi, tek cinsellik-orgazm modeli sona erdi. Modernliğin vajinal tatmine de yönelik vibratörlerine ilaveten anal tatmine yönelik özel vibratörler piyasaya sürüldü.

rüldü. Modernliğin kişilerde suçluluk duygusu uyandıran, itham edici tatminsizlik, frijitik gibi kavramları yerlerini “ketlenmiş cinsel arzu” ya da “ketlenmiş orgazm” vb teknik kavramlara terk etti; eskinin dışlanan “sapkın hastası” bu kez terapi sektörünün kendine çekmeye çalıştığı saygın bir müşteriye dönüştü. Modernliğin “derinlik, ağırlık saplantısı” varken postmodernlik her şeyi yüzeye doğru çekti, hafifletti, kadının hazzı ve orgazmı eskiden tıkıştırılmış oldukları “karanlık kuyudan, dipten” yüzeye çıkarılarak görünür, ölçülebilir kılındı, tekinsizliklerinden arındırıldı! Orgazm tinselliğin, duygunun “ağırlığından kurtuldu,” hazzı teknikleştiren tüketim kültürünün bir parçası olarak yeniden kuruldu, “ön hazırlık gerektirmeyen” ortamlarda endüstriyel olarak üretilmiş fantezilerin eşliğinde gerçekleştirilebilir hale geldi, bir tür “cinsel egzersiz”, “fitness etkinliğine” dönüştü! Postmodernlik sadece modernliğin üniter olarak örgütlenmiş ulus imgesini sarsmakla kalmadı, üniter olarak kurulmuş bedenini de parçaladı; çok etnili toplumu ve cinsel coğrafyası itibarıyla çok parçalı bedeni yarattı! Çoklu cinsellikler, cinsel çeşitlilik çok kültürlülüğü, kültürel çeşitliliği yeni iktidar biçimleri altında kuran söylem tarafından şekillendirilmeye çalışıldı.

Günümüzün tüketim toplumunda cinsel-orgazmsal çeşitlilik büyük ölçüde cinsellik piyasasının –ticari– fark yaratmaya yönelik “çokgüçlülüğüne” eklenmiştir.

KUTSAMADAN UTANMAYA: ÂDET KANAMASI

Çok eskiden âdet kanaması –günümüzdekinden farklı olarak– gizlenmesi gereken, utanılacak bir şey değildi. Âdet dönemindeki kadının olağanüstü güçlerle ilişkide olduğu, etrafının ruhlar tarafından çevrildiği düşünülürdü. Âdet kanı kutsaldı ve verimlilik ile ilişkili görülüyordu. Kadının içindeki doğurganlık döngüsü ayın döngüsüyle, yerkürenin ritmik üretkenliği ile ilişkilendirilmekteydi. İlk kez âdet görmenin zamanı sihrin, kutsal olanın zamanıydı ve ayinlerle kutlanırdı. İlk kez âdet gören kızın tanrısal olanla ilişkiye geçtiği ve iyileştirici, şifa verici bir güce sahip olduğu düşünülür, bu kız kendisinden yardım bekleyen kişilere dokunup şifa dağıtır, sürüleri ve mahsulü kutsardı. İlk kez âdet gören kız bir dönem yemek yemez, bazen bir barakada, bazen bir ormanda inzivaya çekilip düşünürdü. Âdet kanı kadının gücünün kaynağıydı ve kadını kutsal bir yaratıcılık payesiyle onurlandırıyordu. Bazı eski kültürlerde insanın pıhtılaşmış katılaşmış âdet kanından yaratıldığına inanılır, bazen de insanın yaratılışı büyük tanrının toprağı âdet kanıyla yoğurmasıyla ilişkilendirilirdi. Kutsal bir sıvı olarak görülen âdet kanı dinsel seremonilerde kullanılıyor, bazen içiliyor, bazen de vücut bu kanla yıkanılıyordu.

Patriarkal yapılar güçlendikçe âdet kanaması sahip olduğu kutsallığı kaybetmeye, olumsuz sıfatlarla birlikte anılmaya başladı. Ya-

hudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık âdet kanamasına olumsuz bir çerçevede yaklaştı. Âdet gören kadının kirli olduğu, ondan uzak durulması gerektiği ifade edildi, Katolik dini kadınların âdet dönemlerinde kiliseye girmesini yasakladı. Eski Çin’de, Hindistan’da âdet gören kadınlara karşı ayrımcı, dışlayıcı uygulamalara girişildi. Âdet kanaması bağlamında kadın bedeni öteki olarak, anormal olarak, temiz olmayan bir beden olarak kuruldu; sağlıklı, temiz beden olarak erkeğin bedeni esas alındı. Debra Merskin’in “Adolescence, Advertising, and the Ideology of Menstruation” adlı yazısında belirttiği gibi Batı’da menstrüasyon bir lanet olarak görülmekteydi. (*Sex Roles: A Journal of Research*, Haziran 1999, cilt 40, sayı 11) Eski Yunan ve Roma’da âdet kanının kirli ve zehirli olduğu düşünülürdü. Ortaçağ boyunca âdet kanamasını kirlilikle ilişkilendiren söylem etkisini sürdürdü. XVII. yüzyıla gelindiğinde âdet kanaması kadının vücudundaki kirliliğin temizlenmesi çerçevesinde ele alınmaktaydı. Erkeklerin terleme yoluyla kendilerini vücutlarındaki kirlilikten arındırdıkları, ancak daha soğuk bir bedensel tertibata sahip olan kadınların terleyemedikleri için ancak âdet kanaması yoluyla vücutlarındaki kirli maddeleri dışarı atabildikleri düşünülüyordu. Âdet kanamasına ilişkin eril cinsiyet ayrımcılığının “bilimsel olarak” kurulması için XVIII. ve XIX. yüzyılları beklemek gerekecekti.

XVIII. yüzyıl âdet kanamasının tıbbileştirilmesine şahit oldu. Daha önceki yüzyıllarda kadınların kendi aralarında rahatça konuştukları, gündelik yaşamın doğal bir parçası olan âdet kanaması XVIII. yüzyılda erkek ebelerin ve doktorların yakından izledikleri, gözetim altına aldıkları bir konu haline geldi. Alexandra Lord’un “The Great Arcana of Deity’: Menstruation and Menstrual Disorders in Eighteenth-Century British Medical Thought” adlı yazısında dikkat çektiği gibi İngiltere’de doktorlar “kanamayan” erkek bedenini sağlıklı ve düzgün işleyen bir beden olarak temel alıyor, âdet kanamasını kadın cinsine ait bir anormallik olarak gören yaklaşım güçleniyordu.

(*Bulletin of the History of Medicine*, Bahar 1999, cilt 73, sayı 1) Böylece âdet kanaması “zayıf” olarak kurulmuş kadın bedeninin sağlığını kontrol etmede, izlemede bir kriter olup çıkacak, erkek doktorlar kadınların bedenini sadece ilk âdet kanamasından sonraki dönemde değil önceki dönemde de gözetim altında tutmaya yöneleceklerdi. Doktorlara göre ilk âdet kanamasının geç başlaması daha iyiydi çünkü böylece “temiz bedenden kirli bedene geçiş” gecikmiş oluyordu! Ayrıca müstehcen kitaplar okumak, bedene iffetsiz biçimlerde dokunmak âdet kanamasının erken başlamasına neden olabilirdi! Bazı doktorlar erken gerçekleşen ilk âdet kanamasını ahlaksızlıkla ilişkilendiriyorlardı. Öte yandan, ilk âdet kanamasının çok gecikmesi de kötüydü çünkü bu kez dışarı atılamayan, biriken kan zehirli bir hal alabiliyordu! Âdet kanamasının gerçekleşmemesi rahmin işlevindeki bir bozukluk olarak görülüyor ve doktorlar bu durumda bazen ameliyat öneriyorlardı. XVIII. yüzyılın eril tıbbi âdet kanamasını bir “hastalık” çerçevesinde kuruyor, kadını eril cinsiyet ayrımcılığı temelinde “anormal öteki” olarak inşa etmeye yöneliyordu. Kadının “kanaması” ona biçilen farklı, aşağı cinsiyet rolünün teyidi anlamına gelmekteydi ve doktorlar kadının bu rolün dışına çıkmasını istemiyorlardı. Bu bağlamda kadının âdet görmemesi bazı doktorlarca onun kanamayan erkek bedenine “eğilim göstermesi” çerçevesinde algılanıyor, âdet görmeyen kadınların vücutlarındaki kılların çoğaldığı, “erkeksi duygular beslemeye başladıkları” dile getiriliyordu. XVIII. yüzyılın tıbbının gönlünde yatan âdet kanaması, “vaktinde başlayan ve edepli bir düzenlilik içinde devam eden” bir kanamaydı! Genç kadınların, bakirelerin âdet kanamalarının geciktiği, düzensiz olduğu varsayılıyor ve bu durum onların rahim kanallarının dar olmasına bağlanıyordu. Doktorlar bu kadınlara evlenmeyi ve çocuk sahibi olmayı öneriyorlar, böylece genişleyen kanallardan âdet kanının kolaylıkla dışarı atılabileceğini ve âdetin düzenli hale geleceğini söylüyorlardı. Doktorların âdet kanamasını düzenli hale getir-

me çabası çocuklu aile modelinin güçlendirilmesi yönündeki çabalara eşlik etmekteydi. Michael Stolberg'in "A Woman's Hell? Medical Perceptions of Menopause in Pre Industrial Europe" adlı yazısında söylediği gibi erkek doktorlar âdet kanamasına ilişkin tıbbi tavsiyelerle kadınların özel hayatını kontrol etmeye ve toplumda kendi mesleki konumlarını, statülerini güçlendirmeye çalışıyorlardı. (*Bulletin of the History of Medicine*, Güz 1999, cilt 73, sayı 3) Kadınların aşk hayatları, görüştükleri kişiler, dinledikleri müzikler, okudukları kitaplar doktorlarca âdet kanamasını etkileyen öğeler olarak görülmekteydi. Âdet kanaması bir ahlak sorunu olup çıkmıştı! Doktorlar gelişen, karmaşılaşan şehirlerdeki "yeni hayat tarzlarının" kadınlar da rahatsızlıklara, asabiyete ve öfkeye yol açtığını düşünmekteydi. Âdet kanaması bir tür içsel karmaşaya, fırtınaya, ayaklanmaya, devrime benzetilmekteydi. Bereket versin ki rahmin yol açtığı bu kaos ve kargaşa sonunda yatışıyor, bedenin dengesi, düzeni yeniden kuruluyordu! Doktorlar âdet dönemini takip eden "istikrar" sürecini olumlu buluyorlar, bu dönemde kadının cinsel arzusunun erotik boyutunun zayıfladığını, yerini aile hayatına eşlik eden içtenliğe bıraktığını söylüyorlardı. Âdet kanaması sonrası kadın "normal" kadındı! Öte yandan modernlik, geçmişte doğanın döngüselligi ile yakın ilişkide olduğuna inanılan âdet zamanını –eril– nesnel bir zaman çerçevesi içinde yeniden kuracaktı. Johanna Foster'in "Menstrual Time: The Sociocognitive Mapping of 'The Menstrual Cycle'" adlı yazısında ifade ettiği gibi matematiksel olarak kurulmuş zaman birimlerinin sosyokültürel birimlerin içine boca edilmesi âdet döngüsünün "düzensiz" bölümlerinin koparıp ayrılması anlamına gelmekteydi, çünkü bu bölümler standartlaştırma çabalarına yönelik bir tehdit olarak görülmekteydi. (*Sociological Forum*, Eylül 1996, cilt 11, sayı 3) Eril, "nesnel," soyut bir matematik kadın bedenini doğal döngüsünden koparıyor, âdet kanamasının süresini steril bir sayılar dizgesince oluşturulan standart bir düzenliliğin içine yerleştiriyor-

du. Böylece eril matematiksel modelin saptadığı dönemin “dışında kalan” adet kanaması patolojik, anormal ve –eril– tıbbın müdahalesini gerektiren bir durum olarak kuruluyordu. Kadın bedenine ilişkin adet zamanının matematiksel bir model temelinde haritalandırılması çabası “yerkürenin henüz ele geçirilmemiş bedeninin”, “ilkel coğrafyaların” döngüsel zamanını “evrensel, objektif,” matematiksel zamanın egemenliği altına sokmak isteyen sömürgeciliğin mantığının beslendiği zeminden beslenmekteydi.

XIX. yüzyıl kadın bedeninin eril tıp bilimi tarafından hasta, engelli olarak kurulmasının yüzyılıydı. Kadın biyolojik olarak kırılgan, zayıf, hasta kabul ediliyor ve bu durumun “baş sorumlusu” rahim olarak görülüyordu. Histeri, nemfomani, kleptomani gibi “kadın hastalıklarının” yanı sıra mide bulantısından baş ağrısına birçok rahatsızlığın nedeninin rahim olduğu düşünülmekteydi. Âdet kanaması kadın bedeninin bir “kusuru,” patolojik bir durum olarak ele alınmaktaydı. Âdet kanamasının bedenin dolaşım sistemi içinde önemli bir yere sahip olduğu, adet kanamasındaki düzensizliğin kadında akıl hastalığına yol açabileceği iddia edilmekteydi. Doktorlar kadındaki “şiddetli duyguların” adet kanamasında düzensizliğe yol açabileceği ve bu durumun hastalıkla ve ölümle sonuçlanabileceği konusunda uyarıda bulunuyorlardı. Bu yaklaşıma göre adet döneminde kadınlar kuvvetli duygulardan kaçınmalı, zihinsel uğraşlardan uzak durmalı, evlerinde dinlenmeliydi. Bu düşünce tarzı kadınları özel alana, eve kapatmak isteyen eril ideolojiyle işbirliği içindeydi. Öte yandan, kadın evin içinde de denetimsiz bırakılmıyordu. Bedenini, sağlığını kontrol etmekten aciz görülen kadının adet kanamasını gözetim altında tutma görevi –doktorla irtibat halindeki– kocaya verilmişti. Ev dışındaki kamusal alana gelince, buradaki durum da kadınlar açısından iç açıcı değildi. Doktorlar ve bilim adamları adet kanamasının sorun yaratacağı gerekçesiyle kadınların yüksek öğrenim görmesinin uygun olmadığını belirtiyorlardı. Benzer bir şe-

kilde adet kanaması nedeniyle kadının iş hayatında zorlanacağı ve başarılı olamayacağı yolunda görüşler de öne sürülmekteydi. Böylece kadınların oy, eğitim ve çalışma hakkı için mücadele ettikleri bir dönemde adet kanaması etrafında oluşturulan bu eril söylem, kadınların toplumsal hayata katılmasını engellemeyi ve onların yaşamları ve cinsellikleri üzerinde kontrol kurmayı meşrulaştıran bir araç olarak işlev görmekteydi.

Modernlik kadın bedenini “kirli sıvılar salgılayan”, “dışarıya sızıntı yapan”, “bulaşıcı” bir beden olarak kurmuştu ve “kendini dışı kapayamayan” kadın bedenini her ne pahasına olursa olsun hijyenik olarak izole etmeye kararlıydı! XIX. yüzyıl sonlarında ticari adet bezleri piyasaya sürülecek, ancak zamanla bu da yeterli görülmeyip, 1930’larda ticari tamponların üretilmesiyle birlikte “tıkaç modeline” geçilecekti! Karen Houppert’in de belirttiği gibi 1910’lu yıllarda adet görmek rahmin “hayal kinklığı”, “gözyaşı dökmesi” vb imgeler çerçevesinde dile getiriliyordu. Doğumu, anneliği öne çıkaran modernlik adet kanamasına kadının üreme sisteminin başansızlığı çerçevesinde yaklaşıyor, neredeyse adet kanamasını suçlu ilan ediyordu! Âdet kanamasıyla dışarı atılan maddeler bir işe yaramamış, artık bir işlevi kalmamış, “çürümüş” maddelerdi! Öte yandan, adet kanamasının kadının çalışmasını engelleyebileceği yolundaki yaklaşım duruma göre revize edilebiliyordu. Örneğin İkinci Dünya Savaşı sırasında resmi ideoloji adet kanamasının kadınların orduda ve fabrikalarda çalışmasını engellemediğini dile getirecek, savaştan sonra ise kadınların artık evlerine, ailelerini, yanına dönmeleri gerektiği söylenecekti. 1950’li yıllarda adet kanamasına ilişkin hijyenik söylem giderek güçlendi. Janice Delaney, Mary Jane Lupton ve Emily Toth’un söyledikleri gibi adet kanamasının bir utanç konusuna dönüştürüldüğü bu dönemde kadınlardan beklenen bedenlerini sıhhi hale getirip onun kokusunu gidermeleri, adet kanamasına ilişkin her türlü delili ortadan kaldırmalarıydı. Aynı yıllarda Âdet Öncesi

Sendromu (Pre Menstrual Syndrome, PMS) “keşfedildi” ve böylece âdet kanamasını önceleyen döneme ilişkin yeni bir cinsiyet ayrımcılığının önü açılmış oldu. 1970’lerde artık kitlesel kol emeğine fazla ihtiyaç duymayan post-Fordist esnek birikim modeline geçilmesiyle birlikte sanayide çalışan erkek nüfus arasında büyük bir işsizlik baş gösterdi, yeni hizmet sektörlerinde çalışan kadınların sayısı hızla arttı. Üretimdeki erkek egemenliğinin sarsıldığı bu dönem aynı zamanda kadınların PMS nedeniyle iş hayatında sorunlara yol açtığı yolundaki görüşlerin güçlendiği bir dönem oldu. Eril söylem erkek nüfusun işsizliğine yol açan nedenin yeni ekonomik yapılanma olduğunun üzerini örterek suçu çalışma hayatına giren kadınlara atmaktaydı. PMS’yi ilk tanımlayan doktor Katharina Dalton, 1978’de yayımlanan *Once a Month* adlı PMS el kitabında PMS’nin kontrol edilmediğinde kalitesiz işçiliğe yol açabileceğini, kadınların el ve kol hareketlerindeki titremeler nedeniyle işyerlerinin olumsuz yönde etkileneceğini belirtiyordu. Âdet kanamasının medya tarafından bir “hijyenik kriz” çerçevesinde sunulması ise, yeni toplumda da patriarkanın kadın bedenini “başıboş bırakmadığının” göstergelerinden biriydi. Houppert’in de dikkat çektiği gibi PMS’nin tanımı da giderek değişken hale gelmeye başlamış, 1950’de on beş olan belirti sayısı günümüzde yüz ellinin üzerine çıkmıştı. Eskiden PMS kanama başlamadan önceki haftayla sınırlıyken son dönemde kanamanın başladığı günler de PMS kapsamına dahil edilmişti. Öte yandan âdet kanaması ve PMS giderek artan bir ticari ilginin konusu haline gelmekte, yeni ürün ve hizmetler sunan bir piyasa oluşmaktaydı. Kitapların ve PMS kliniklerinin yanı sıra tampon sektörü de yükselişe geçmişti. Hijyeni yüceltir görünen tampon firmaları aslında sağlık konusunda özensiz davranıyorlardı. Tamponlardaki dioksinin kanserojen olduğu, vücudun bağışıklık sistemini olumsuz yönde etkilediği, özürle doğumlara yol açtığı ortaya çıkmıştı. 1980’de otuz sekiz kadın tampon kullanımına bağlı toksik şok sendromu nedeniyle ölecekti.

Tampon sanayi, kadınların –patriarkanın kurduğu– korkularını, güvensizliklerini reklamlarla besliyor, kışkırtıyordu. Âdet kanaması utanılacak, gizlenmesi gereken bir durum olarak kuruluyor, hijyenik ürünler görünmezlik vaadinde bulunuyordu. Postmodern kapitalizm bedeni (özellikle kadın bedenini) kokmayan, terlemeyen, “sızıntı yapmayan” bir beden olarak kurmaya yönelmişti. Postmodernlik erkek bedeninden ziyade kadın bedenini bir meta olarak kurmaya yöneldiği için kadın bedeninin “kusurlarına” daha çok önem veriyordu. Kadın hijyeni erkeğinkine oranla çok daha büyük bir ticari sektör oluşturmaktaydı ve piyasanın derinleştirilmesi için kadın bedenine yönelik –eril– ayrımcılığın sürdürülmesi gerekmekteydi! Postmodern toplumda kadının bedensel “kanlı gerçekliği” uygunsuz bir durum olarak algılanmaya devam etti! Ancak modern toplumda-kinde bir ölçüde farklı olarak postmodern toplumda âdet kanaması “ağır patolojinin” alanından uzaklaştırılarak light bir terapinin alanına kaydırıldı, “duygusal travmalardan” ziyade “ruh hali bozuklukları” öne çıkarıldı, kadının “kötü niyetinden” çok hormonal yapıdaki bozukluklar üzerinde durulmaya başlandı, haplar, kendi kendine yardım kitapları “kendi bedeninden sorumlu kadın” imajını besledi. Patriarkanın “sızıntı yapmayan”, “normal”, “erkek gibi kadın” ideali âdet kanamasını tamamen ortadan kaldıran bir ilacın bulunmasıyla birlikte doruk noktasına ulaştı!

Modernliğin âdet kanamasıyla bağlantılı olarak kadınlara sosyal hayatı “yasaklayan” söylemi 1970’li yıllarda ikinci dalga feminist hareket tarafından eleştirildi, âdet dönemindeki kadınları yüzerken gösteren fotoğraflar yayımlandı. 1970 ortaları kadınların âdet dönemini kutsadığı, âdet kanamasının bir kötü kader olarak görülme-ten çıkıp fiziksel bir güç kaynağı olarak değerlendirildiği bir dönem oldu. Âdet kanaması bedensizleşmeye yönelen, steril, soyut eril egemenlik biçimleri karşısında kadın bedenini doğayla ilişkisi içinde güçlendiren bir olgu olarak ele alındı. Kanamayı kutsayan şiirler ya-

zıldı, filmler, resimler yapıldı, atölye çalışmaları düzenlendi. Judy Chicago'nun, kullanılmış bir tamponu vajinasından dışarı çıkaran bir kadını gösteren *Red Flag* adlı resmi eril dünyayı şoka uğrattı. Takip eden dönemde de âdet kanamasını kutsayan feminist yaklaşımlar gücünü korudu; Kisma K. Stepanich âdet kanaması döneminde kadınların tek başlarına ya da diğer kadınlarla birlikte yaşayacakların, bu döneme eşlik eden bilgelige erişmeyi kolaylaştıracak kutsal bir yerin kurulmasını  nerecekti. Houppert'in belirttiği gibi, 1990'lı yıllarda internette "kzzz gücü" sitelerinde yazan kadınların yanı sıra "d ng n -kutla-feministleri" de âdet kanamasını olumlayan görüşler  ne sürdüler.

Sermayenin "maddesizleştiği," iktidarın "bedensizleşmeye yönelen" yeni eril biçimlerinin kadın bedenini hijyenik, steril, mekanik, standart bir formata tabi kılmaya çalıştığı, soyut eril uzamın kadının "bedensel yerini" yok etmeye çalıştığı günümüzün postmodern toplumunda âdet kanaması bir "yararsız harcama", "lanetli pay" olarak varlığını sürdürüyor!

KENDİNİ KESME VE BEDEN MODİFİKASYONU

İnsanların kendi bedenleri üzerinde oluşturdukları izlerin, dövmele-
rin, kesiklerin, “oyukların”, “kabartmaların” tarihi çok eskilere gidi-
yor. İlkel kabilelerin üyeleri ayinler sırasında vücutlarının değişik
yerlerini kesiyorlardı. Bazı durumlarda beden –acı verecek bir şekil-
de– kesilmesi çocukluktan olgunluğa geçiş için gerekli bir ritüeldi.
Adeta engebeli araziye dönüştürülmüş, delik deşik edilmiş bedenler
kabilenin ortak gündelik ve tinsel yaşamının ayrılmaz bir parçasıydı.
Ortaçağ boyunca farklı kültürlerden, dinlerden topluluklar bedenleri-
nin çeşitli yerlerini kestiler, onun üzerinde kalıcı izler oluşturdular.
Favazza’nın da belirttiği gibi Tibet Tanrıizmde, Kuzey Amerika Kızılderili mistisizminde, Hristiyanlığın bazı tarikatlarında beden üze-
rinde çeşitli değişiklikler yapılmaktaydı. Margot Mifflin’in söylediği gi-
bi, İngiliz kâşif Kaptan James Cook 1770’te Güney Pasifik seyahati sı-
rasında dövmenin varlığını keşfetti ve Avrupa’ya döndüğünde onu ta-
nıttı. Ancak XIX. yüzyıl sonlarında elektrikli dövme makinesi icat edi-
lene kadar dövme sınırlı bir uygulama alanı buldu. Dövmeye üst sınıf-
tan ya da sirklerde gösteri yapan kadınlarda rastlanıyordu. 1930’lar-
dan sonra dövme alt sınıflarla ve sapkınlıkla ilişkilendirilmeye başla-
dı. Daha sonraki dönemde dövme çete üyeleri, mahkûmlar, erkek bi-
sikletçiler arasında uygulama alanı buldu. Yoksul kadınların vücutla-
rındaki dövmeler bir stigma, leke olarak görülmeye başladı.

1960'ların ve 1970'lerin muhalif atmosferi içinde dövme gençlik içinde önem kazandı, isyankarlıkla bir arada anılmaya başladı. Daniel Wojcik'in ifade ettiği gibi çatışmacı ve yıkıcı niteliklere sahip Punk estetiği dövme, *piercing*'i, deriyi soymayı muhalif biçimlerde kullanıyordu. Aynı dönemde beden üzerinde gerçekleştirilen değişikliklerin, kesiklerin yol açtığı acının insanın tinsel gelişmesi ve olgunlaşması açısından önemli olduğu yolundaki görüşleri savunan Modern İlkeller ortaya çıktı. Fakir Musafar'ın en önemli temsilcilerinden biri olduğu bu hareket 1980'lerin sonlarında güçlendi, 1990'ların başlarından sonra ana akım kültüre yaklaşılmaya başladı. 1980'lerin ortalarından sonra Batı'da yaygınlık kazanmaya başlayan dövme ve *piercing*'in toplumdaki marjinal kesimlerle, alt kültür gruplarıyla olan bağlantısı zayıflamaya başladı. Margo Demello'nun dikkat çektiği gibi, 1980'lerden sonra ABD'de magazin editörleri ve dövme örgütlerinin liderleri dövmenin alt sınıflarla bağlantısını unutturmaya ve onu orta sınıfların tüketimi için cazip bir biçime büründürmeye çalıştılar. Dövmenin etrafında egzotikliğe, ilkelliğe gönderme yapan bir tüketim halesi yaratmak için Batı dışındaki kültürlerden esinlenen yeni anlamlar oluşturuldu. Dövme ve *piercing* sıhileştirildi, metalaştırıldı, muhalif ya da aykırı kimliklerin ifadesi olmaktan çıkıp ana akım kültüre asimile oldu. Eskiden denizciler, fahişeler için bir stigma olan bedensel işaretler 1990'lı yıllarda moda oldu, sınıfsal işaretler olmaktan uzaklaşarak orta sınıfların paylaştığı kültürel-tüketimsel göstergeler haline geldi.

1990'lı yıllar Modern İlkel Hareketin, *Body Art*'ın, beden modifikasyonunun (body modification), bedeni yeniden biçimlendirme çabalarının dönemi oldu. Orlan, Stelarc gibi sanatçılar bedenleri üzerinde "sarsıcı operasyonlar" gerçekleştirdiler. Beden üzerinde yapılan değişikliklerin bazıları var olan normlar dahilinde rutin olarak gerçekleşmekteydi: saç yaptırma, cildi bronzlaştırma, vücut geliştirme, diyet, estetik cerrahi vb. Bu dönemde dövme ve *piercing*'in yanı sıra

deriyi soyma, dağlama, derinin altına metal parçalar yerleştirme, derinin muhtelif yerlerine kancalar takarak bedeni havada askıda bırakma (flesh hanging) gibi pratikler gündeme geldi. Neo-pagan, neokabileci görüşlere ve deneyimlere yönelik ilgi arttı. Christian Klesse "‘Modern Primitivism’: Non-Mainstream Body Modification and Racialized Representation" adlı yazısında (*Body Modification*'un içinde) Modern İlkelerin ilkel olarak adlandırılan toplumlardaki beden ritüellerinden, beden modifikasyon tekniklerinden esinlendiklerini söyleyecekti. İlkelci söylem sömürgecilğin içinden çıkan bir ideolojeydi. Modern İlkelerin ilkelcilik kavramı, ötekileştirme geleneğinin post-kolonyal devamıydı ve ırk temelinde başka toplumlar hakkında klişeler ürettiyordu. Bryan S. Turner "The Possibility of Primitiveness: Towards a Sociology of Body Marks in Cool Societies" adlı yazısında (*Body Modification*'ın içinde) bugün dövmenin ve *piercing*'in ıkelliğini yeniden deneyimlenmesini sağlayamayacağını, çünkü günümüzde toplumsal üyeliğin güçlü bağılıklar ve angajmanlar aracılığıyla ifade edilmediğini öne sürecekti. İlkel toplumlardaki dayanışmacı guruplar içinde bedendeki işaretler, izler toplumsal üyeliğin zorunlu imzalarıydı. Günümüz toplumunda ise insanlar birbirlerine karşı mesafeli ve *cool* idi. İnsanlar arasında dayanışma duygusu azalmış, duygus sonrası bir döneme girilmişti. Bugün Modern İlkencilik bedenın yüzeyine ilişkin göstergelerden oluşan bir moda ifadesi haline gelmişti. Beden işaretleri beden estetiğinin isteğe bağı görüntülerine dönüşmüşler, ticari nesnelere indirgenmişlerdi. Bu işaretler ilkel olanın içine nüfuz etmek için yeterli değildi. Öte yandan bazı yazarlar beden modifikasyonlarının olumlu yönlerini öne çıkıyorlardı. Clinton Sanders dövmenin bedenın görünüşüne ilişkin normları ihlal ettiğini, dövme yaptıran kişinin toplumsal olarak daha aşağı bir konumda tanımlanma riskini üstlenerek egemen normlara karşı çıktığını belirtcekti. Dövme kişinin kendini hissetme biçimini, onun öz deneyimlerini olduğu kadar başkalarının onu tanımlama ve ona yönelik dav-

ranış biçimlerini de değiştirmekteydi. Ted Polhemus'a göre, insanı tanımlayan önemli bir özellik onun bedeni üzerinde gerçekleştirdiği değişikliklerdi. Dövme ve *piercing* insanın bedeni üzerindeki güçlendirici isteği temsil ediyordu. Günümüzün toplumunda anlamlı ritüeller eksikti ve beden modifikasyonları törensel bir öneme sahipti. Victoria L. Pitts de kadınların bedenlerinde yaptıkları değişikliklerin güçlendirici ve isyankâr boyutlarını dile getirecekti. Kim Hewitt dövme ve *piercing*'in egemen kültürel değerlere karşı duran bir boyuta sahip olduğunu, toplumsal cinsiyet rollerinin bildik tanımlarının sorgulanmasına imkân verdiğini söyleyecekti.

Dövme, *piercing*, deriyi soyma, dağlama vb beden üzerinde yapılan değişiklikler acı verici deneyimlerdir. Modern İlkeller bu acıyı tinsel gelişme açısından olumlu bulmuşlardır. Feminist hareket içinde ise beden modifikasyonları konusunda iki farklı yaklaşım söz konusudur. Bazı feministler bu değişikliklerin patriarkanın kadın bedeni üzerinde kurduğu baskının ve şiddetin kadınlarca içselleştirilmesinin ifadesi olduğunu, kadınların kendi tenlerinden nefret etmesini desteklediğini, kadını kurban statüsüne indirgediğini, kadının acıyı mutluluk olarak algılamasının patriarkal kültürlerde kadının kendini inkâr etmesini temsil ettiğini söylemektedir. Diğer feministler ise söz konusu yaklaşımın doğal, bozulmamış, saf, üzerinde iz bulunmayan bir kadın bedenini veri kabul ettiğini, özcü bir temelde ideal bir doğal kadın bedeni imgesini mutlaklaştırdığını, dövme-li ya da *piercing*'li kadın bedenini suçlu ve sapkın olarak göstermek isteyen patriarkal söylemi güçlendirdiğini, kadının kendi bedeni üzerinde değişiklikler yaparken deneyimlediği acının sevinç gibi onu güçlendirdiğini söyleyeceklerdir. Geçmişte beden üzerinde gerçekleştirilen izler ve kesikler topluluğun ortak tinsel yaşamıyla ilişkili olup dönüştürücü bir işleve sahiptir ve bedeni yeniden oluşturup onun sınırlarını zorlamaktadır. Acı beden içi/beden dışı arasındaki sınırları muğlaklaştırmaktadır.

Yukanda bahsedilen deneyimler bir şekilde “normal” insanların kendi bedenlerini tercih ettikleri şekilde değiştirmelerine ilişkin pratiklerdir ve bu bağlamda “kendine zarar verme” amacını taşımadıkları –bir çekince koyarak da olsa– söylenebilir. Öte yandan “yapıcı-kurucu olmayan, patolojik özellikler gösteren” bazı beden değişiklikleri “öz yıkımın” alanına yaklaşır. Saçları yolmak, tırnakların kenarındaki deriyi kemirerek kanatmak, deriyi aşırı kaşıyarak kanatmak, yaranın kabuğunu kopararak iyileşmesini engellemek, duvarı yumruklamak bu durumun “hafif” örnekleri arasında sayılabilir! “Ağır durumlar” arasında ise kendi bedenini bıçakla, camla, jilette, kalem-tıraş bıçağıyla ya da başka bir kesici aletle kesmek, başını duvarlara vurmak, cam ya da çivi yutmak, deriyi ateşle yakmak, kemikleri kırmak, göz çıkarmak, dişleri kırmak sayılabilir. Kendine zarar verme, kendini yaralama daha ziyade –genç– kadınlarda görülen bir durumdur. Kendi bedenini yaralama onlu yaşlarda başlamakta yirmili yaşlarda devam etmektedir. Psikiyatri literatüründe bu kadınların önemli bir bölümünün çocukluklarında cinsel tacize, istismara ya da tecavüze uğradıkları belirtilmektedir. Kendini kesen kadınların önemli bir bölümü anoreksi, bulimia, depresyon gibi “kadın hastalıklarından” mustarıptır. Bazı feministler kadınların kendi vücutlarını kesmesini kadın bedenine yönelik erkek şiddetinin kadınca içselleştirilmesinin bir sonucu olarak görürler. Bu yaklaşımı destekleyen bir olgu kendi bedenini kesen kadının çocukluğunda uğradığı tacizden-tecavüzden dolayı kendini suçlu hissetmesi ve kendini cezalandırmaya yönelmesidir. Dusty Miller erkeklerin öfkelerini dışa yönelik ifade ederek sosyalleştiklerini, kadınların ise öfkelerini içe atmak, kendilerine yöneltmek üzere sosyalleştirdiğini söylemektedir. Kadınlar bedenlerini keserek, kendilerini yaralayarak geçmişte uğradıkları tacizi, travmayı tekrar canlandırmaya yönelmektedir.

Kadınların kendi bedenlerini kesmesi elbette önerilecek bir şey değildir. Ancak eril tıp söyleminin öz-yaralamayı patolojikleştirme-

sinin erkek doktorların kadın bedeni üzerindeki tahakkümüyle olan yakın ilişkisini dile getirmek gerekir. Erkek doktorların öz-yaralama nedeniyle hastaneye gelen kadınlara aşağılayıcı bir şekilde davranmaları öz-yaralamayı patoloji olarak kuran eril tıbbın aynı zamanda kadınları suçlulaştıran bir tıp olduğu gerçeğinin göstergelerinden biridir. Kendi bedenlerini kanatan kadınları alelacele patolojik bir vaka olarak damgalamak, onları tiksintiyle, ürküntüyle bakılacak düşkün varlıklar olarak görmek eril söylemin kurmak istediği bir durumdur. Bu nedenle kadınlara ilişkin öz-yaralamayı hem kadınlara ait “içeriden bir bakışla” anlamaya çalışmak hem de toplumsal olarak egemen erkeklik modelinin kadın bedenini ne şekilde kurduğu üzerinde durmak yararlı olabilir. Batı’da XVII. yüzyıldan itibaren bedenden uzaklaşıp “yüksek zihinsel faaliyetlere” önem veren eril söylem bedeni kadına özgü aşağı bir yer olarak kurmaya yönelmiştir. Kamusal mekân erkeğe ait görülürken kadına düşen özel yerdir, bedendir, yer olarak bedendir. Erkeğin faaliyetlerini, duygularını beden dışına, dış dünyaya yöneltmesi beklenirken kadının kendi içinde, özel alanında, bedensel yeri içinde kalması beklenmektedir. Ancak “yüksek zihinsel faaliyetlerin hüküm sürdüğü” dış eril mekânın düzeni –dişil– yer olarak kurmak istediği kadın bedenini kendi haline bırakmamakta, onu eril tacize açık bir nesne olarak kurmaya yönelmektedir. Bu durum kadının kendi bedeniyle ve bu bedenin hakikatiyle olan ilişkisini sarsmakta, travmalara yol açmaktadır. Kendini dışa yönelik olarak ifade etmesine izin verilmeyen, içi eril dışın tahakkümcü basıncına maruz kalan kadın bedeni kendine yabancılaşmaya başlamaktadır. Öz-yaralama bir anlamda kadının bu öz-yabancılaşma durumuna müdahale ederek kendi bedeninin hakikatine tekrar kavuşma çabasını ifade eder. Marilee Strong’a göre bedenini kesmek bu kadınlara hâlâ insan olduklarını, canlı olduklarını ispat etmektedir. Erkeğin dışı sızıntı yapan, düşkün bir beden olarak kurmak istediği kadın bedeni “kendi hakikatine ancak

kendi bedensel yerinin ona sağladığı imkânlarla ulaşabilmekte,” kesikten akan kan ona yabancılaşmamış bir kadın kimliğinin izlerini hissettirmektedir. Caroline Kettlewell akan kanını baştan çıkarıcı ve hipnotik olarak değerlendirecektir.

Modern eril söylem pürüzsüz, “girintilerden arındırılmış” bedenler kurmaya yönelmiştir. Kamusal mekânları düzleyen, yerlerdeki çukurları kapatan modernlik bireysel bedenleri de kamusal mekânlar gibi sıhhiyeleştirmek, “pürüzlerinden anndırmak” istemektedir. Kendini kesme dış –eril– mekâna benzer bir şekilde kurulmak isteyen kadın bedeninin kendini yer olarak kurma çabasını ifade eder. Kettlewell’e göre deri her gün yürünülen yer, toprak gibidir. Kendini kesmeyle birlikte kadın kendini tam, yerini bulmuş hisseder, sanki kumun üzerine bir çizgi çizmiş, bedenini kendi bedeni olarak işaretlemiş, tenini ve kanını kendi kontrolü altına almış gibidir. O kendi derisi üzerinde oluşturduğu işaretlerle eril düzenin ondan çalmış olduğu alanı yeniden kendi yeri olarak kurmak istemektedir. Kendini kesmenin beden üzerinde bıraktığı işaretler aynı zamanda yerle iç içe geçmiş yaşama ilişkin hafızayı yok etmeye yönelik eril mekânın örgütlenmesine bir tepkidir. Bir yer olarak deri ve onun üzerindeki yara işaretleri kadına yaşamındaki olayları her an hatırlatan bir hafızadır. Kadın bu işaretlere bakarak kendi tarihini okuyabilir. Acının, tacizin, travmanın hafızası, tarihidir bu, ve kendi bedenini kesen kadın bunların izlerini bir elbise gibi üzerinde taşır. Öte yandan kadının kendi bedenini kesmesi tinsel yücelmeye, dikkat çekmeye, beden estetiğine yönelik değildir. Eril basıncın kadının duygusal yapısında yarattığı sarsıntı öyle bir içsel acıya, kaosa yol açar ki bedenin “aşına olunan, bildik olan” dış acısı iç acıdan kurtulmanın kaçınılmaz bir aracı olup çıkar. Kendini kesme duygusal kargaşayı geçici bir süre için de olsa ortadan kaldırır, bir rahatlama sağlar. Bedenini kesmeden hemen önce kadında hissizlik, gerçek yitimi, geri çekilme, küskünlük, depresiflik, zihinsel karmaşa vb ruh halleri

egemenken kendini kesme sırasındaki fiziksel duyum kadını yatıştırır ve ona gerçeklik hissi verir. Kendi bedenini kesme kadının içsel kaosuyla baş etme, bu kaosu kontrol altına alma biçimi olarak ortaya çıkar. Eril söylemin ve pratiklerin kadına dayattığı toplumsal cinsiyet rolünün basıncı altında içsel öfke dış dünyaya yönelememekte, dış dünyaya yönelik sözünü oluşturamamakta, kendini kesme yegâne ifade aracı olup çıkmaktadır. Eril dil, kadının kendini ifade etmesine imkân tanımayan bir dildir. Öz-yaralama kadının bu “varolmayan”, “eksik” dili ikame ettiği öz-bedeninin dilidir, sözü elinden alınmış kadın bedeninin dilidir, duyguların kesme edimiyle ve kan aracılığıyla ifade bulduğu bir dildir, kendini sözle savunmasına, kendi savunma dilini kurmasına müsaade edilmeyen bedenin dilidir. Kendini kesme kadının dış eril dünyaya göstermek, objektifleştirmek istemediği, mahremiyeti içinde kendi bedeni üzerine kazıdığı “muhatapı olmayan” bir yardım çağrısıdır!

ARA, GEÇİŞLİ,
MELEZ HALLER

SABİT CİNSEL KİMLİKLERDEN MÜPHEM CİNSELLİKLERE: QUEER

Queer sözcüğünün çeşitli karşılıkları var: acayip, tuhaf, normal olmayan, şüpheli, eksantrik vb. *Queer* (Q) argoda eşcinsel, “ter-so” anlamında kullanılıyor. William S. Burroughs’un *Queer* adlı romanı Türkçeye *Top* adıyla çevrildi. Batı’da 1980’lerde Q sıfatı eşcinselleri aşağılamak için kullanılmaktaydı. 1980’lerin sonunda eşcinsellerin içinde bir kesim, Q sıfatını benimsedi ve bu adla anılmaya başladılar. Benzer bir hal geçmişte anarşistlerin de başına gelmiş, onlar da muhaliflerinin onları aşağılamak için kullandığı *anarşist* sıfatını benimsemişlerdi. “Tekinsiz” hareketlerin “ne idüğü belirsiz” sözcüklerle anılmasının bir başka örneği Punk idi. Dada ve Punk gibi Q hareketi de anarşizan bir nitelik taşıyordu. Ondan farkı “sanatsal, müziksel, kültürel anarşiye” “cinsel anarşi” boyutunu ilave etmiş olmasıdır.

Muhalefetin iktidara karşı mücadele sürecinde gitgide iktidara benzemeye başladığı, onunkiyile benzer araçlara, dile ve pratiklere yöneldiği yolundaki görüş yeni değildir. İktidarın büyük muhalefete (işçi sınıfı) siyasi temsil hakkı tanıyıp onu kurumsal yapısının bir parçası haline getirmesi sürecinin temelleri XIX. yüzyılda atılmış, takip eden süreçte işçi sınıfı hareketi partileriyle, sendikalarıyla, reel sosyalizmi uygulayan devletleriyle iktidarın bir parçası haline gel-

miş, bir "paralel iktidar" oluşturmuştur... İktidar muhalefetin, müzakere edebileceği bir kurumsal kimlik, taraf oluşturmasını ister. Sosyalistlerden farklı olarak müzakereci bir kurumsal kimlik oluşturmayı reddeden anarşistler bu nedenle tarih boyunca her türlü iktidar yapısından dışlanmışlardır ve zaten anarşistler de iktidarın bir parçası olmayı, onun bir gölgesine dönüşmeyi istememişlerdir. Bu yazıda siyaset etrafında "değil," (eş) cinsellik etrafında şekillenen muhalefetin mücadeleci/müzakereci pratikleri üzerinde sınırlı bir biçimde durulacaktır.

XIX. yüzyıl iktidarın kendi normlarını, normalliklerini kurmasının ve norm dışı olanı, ötekini, yabancıyı, ayrıkçı olanı sınıflandırmasının, kategorize etmesinin, patolojikleştirmesinin yüzyılydı. Peki iktidar esas siyasi muhatabı olan işçi sınıfının yanı sıra "minör" bir muhalefet oluşturan eşcinsellere de müzakere sürecinde bir yer verdi mi? Eşcinsel muhalefet, müzakereci bir sınıfsal kimliğe dayanarak zaman içinde sistemin bir eklentisi haline gelen işçi sınıfı gibi müzakereci bir cinsel kimliğe dayanarak süreç içinde iktidara asimile oldu mu? Bunlar Q teorisinin cevap bulmaya çalıştığı sorulardan bazılarıdır.

XIX. yüzyıl modernliği sadece patriarkanın iktidarını değil, aynı zamanda heteroseksizmin iktidarını da temsil ediyordu. Kadını aşağılayan egemen sistem eşcinselleri de aşağılıyordu ve bu durum 1960'lara, postmodern topluma kadar çok fazla değişmeden devam etti. Modernlik erkek/kadın, heteroseksüel/homoseksüel vb ikili karşıtlıklar üzerinde kurulmuştu. İktidar bu karşıtlıkların ikinci tarafını sadece aşağı bir konuma yerleştirmekle kalmıyor, aynı zamanda bir söylem içinde kuruyordu. Görüşleri Q teoriye zemin oluşturan Foucault'ya göre cinsellik doğal değil iktidar söylemi tarafından kurulan bir kategoriydi; XIX. yüzyılda eşcinsellik, iktidar söylemi tarafından sapkınlıkla eşleştirilerek patolojikleştirilmiş, toplumsal kontrolün disipline edici, marjinalleştirici etkilerine maruz bırakılmıştı. Öte yandan heteroseksizm karşıtı olan eşcinsel söylem kendi

meşruluğunun kabul edilmesini, onu tıbbi olarak uygunsuz bulan egemen söylemin ürettiği kategori ve terimleri kullanarak talep etmekteydi. Foucault'nun söyledikleri, ikili bir karşıtlığı kabul ederek kendi konumunu karşıtına göre tanımlayan bir muhalefetin karşıtına benzeyeceğinin dile getirilmesi açısından önemliydi. Ancak modernlik eşcinselliği yer altına ittiği, görünmezliğe zorladığı, marjinalleştirdiği için eşcinsellik bu dönemde müzakereci bir kurumsal güç edinemedi. Kadın hareketi için de benzer bir şey söylenebilir. Kendini kapitalizmin karşıt kutbu olarak tanımlayan işçi sınıfının sosyalist hareketine gelince, onun kurumsal olarak güçlenmesiyle birlikte kapitalizme eklenmesi modernliğin asimilasyoncu gücünün bir göstergesidir.

Şimdi, modernliğin ifade imkanlarını büyük ölçüde kısıtladığı kadın, eşcinsel, etnik vb hareketlerin kendilerini kurumsal olarak ifade edecek güce ulaştıkları 1960'lar sonrasına, postmodern topluma gelelim. Kadın ve eşcinsel hareketi de, daha önce işçi sınıfı hareketinin başına geldiği gibi, ikili karşıtlıkların muhalif tarafı olarak karşı çıktıkları sisteme benzeyecek, onlarla aynı dili kullanacaklar mıydı? İşçi sınıfının sabit sınıf kimliği gibi sabit gey, lezbiyen kimlikler patriarkal/heteroseksist sistemin müzakereci kurumsallığı içinde taraf olmayı, sistemin meşru muhatabı olmayı kabul ederek iktidar yapısını mı oluşturacaklardı? İkili karşıtlıkların bir tarafını oluşturmadan, sabit bir cinsel kimlikle ve kurumsallıkla özdeşleşmeden, asimile edilemeyen bir muhalefet yaratılması mümkün müydü? Bunlar Q teorisinin üzerinde kafa yorduğu sorulardan birkaçıydı.

Karşı tarafla aynı haklara sahip olmayı talep eden eşitlikçi bir feminist veya eşcinsel hareketin ikili karşıtlıklar sistemini yeniden ürettiğini ve sonuçta patriarkal/heteroseksist iktidarın meşruiyetini güçlendireceğini söylemek yanlış olmaz. Öte yandan eşitlikçi mücadele sonucu elde edilen kadın ve eşcinsel hakları son derece önemli kazanımlardır. O halde bu hakların elde edilmesinin "bedeli" ikili

karşıtlıkların kadın-eşcinsel tarafının sistemin müzakereci kurum-sallığı içinde meşru muhatap statüsünü kabul ederek güç kazanması mıdır? 1960'ların ve 1970'lerin radikal feminist ve eşcinsel hareketleri özgürleşmelerini sistemin radikal bir biçimde dönüştürülmesiyle ilişki içinde ele alıyorlardı. Öte yandan feminist düşünce içinde modernliğin ikili karşıtlıklardan kurtulma imkânlarını araştıran postyapısalcı bir yaklaşım gelişti. Luce Irigaray erkek kimliğinin sabitliğine, katılığına karşı kadın kimliğinin akışkanlığını vurguluyordu. Hélène Cixous ise farklı cinsellikler arasındaki geçişleri, biseksüelliği araştıracaktı. Daha sonra, 1980 sonlarından başlayarak gelişen Q teori ise postyapısalcı kuramın eşcinsellik alanına uygulanması olarak düşünülebilir.

Tamsin Spargo'nun da söylediği gibi 1970 sonlarında gey ve lezbiyen hareketler ağırlıklı olarak kendi farklılıklarını vurgulayan önemli bir azınlık grubu olmaya, bir tür "etnik modele" yönelmişlerdi. Var olan sistem içinde eşcinsel haklarının elde edilmesi, güvence altına alınması, eşcinsellerin kimliklerini gizlemek zorunda kalmaksızın kamusal alanda "görünür" hale gelmeleri, geyliğin toplum gözünde pozitif bir imaj olarak kurulması için yürütülen kampanyalar 1980'li yıllara damgasını vuracaktı. Kendisi de bir gey olan Foucault bir söyleşide (*İktidarın Gözü'nün* içinde) cinsellikle ilgili birey haklarının önemli olduğunu, cinsel kimliğin siyasi olarak çok yarar sağladığını ancak bunun geyleri sınırlandıran bir kimlik olduğunu söyleyecekti. Öte yandan 1980'ler eşcinsellere karşı neo-muhafazakâr saldırıların arttığı, AIDS nedeniyle geylerin günah keçisi haline getirilmeye çalışıldığı bir dönemdi. Bunun karşısında gey hareketin örgütlediği büyük direniş gey örgütlerinin, kurumlarının gücünün bir göstergesiydi.

1980'ler aynı zamanda hem feminist hem de eşcinsel hareket içinde bölünmelere şahit oldu. Ana akım feminist ve eşcinsel hareketler Avrupa merkezcilikle, beyaz orta sınıf değerlerine sahip ol-

makla eleştirildi. "Renkli," yoksul, genç eşcinseller yetişkin, statü sahibi, güçlü kurumsal ilişkilerle özdeşleşmiş eşcinselleri eleştirmeye başladılar. Q teori ise kültürel çalışmalarla, postyapısalcılıkla ilişkili olarak 1980'lerin sonlarında düzenlenen bir dizi akademik konferansla birlikte şekillenmeye başladı. Vurgunun azınlık hakları politikasından bilgi ve farklılık politikalarına kaydığı, yapıbozumun, söylemin öne çıktığı bu konferanslarda heteroseksüelliğin norm/normale kabul edilmesi eleştiriliyordu. Asimilasyoncu, birlik ve bütünlük içinde, kolektif bir eşcinsel kimliğin savunulması doğru bulunmuyordu. Kimlikler çoklu, çelişkili, parçalı, tutarsız, istikrarsız ve akışkandı. Q homofobik yaklaşıma karşı çıktığı gibi onaylayıcı, olumlayıcı eşcinsel yaklaşımı da eleştiriyor, biseksüelliği, cinsiyet ötesi olanı, transvestiliği, transseksüelliği, muğlak cinsellikleri öne çıkarıyordu.

1990'da AIDS'e ilişkin mücadeleleriyle adını duyurmuş olan eşcinsel ACT UP örgütünün içindeki bölünmeler sonucu ABD'de Queer Nation adlı bir grup kuruldu. Bu grup kamusal mekânlarda eşcinsel öpüşme partileri düzenliyor, karşı cinsin giysilerini giyiyor, parodik, ihlalci performanslarla verili toplumsal cinsiyet rollerini sarsmaya çalışıyor, geylerin dövülmesine karşı sokaklarda devriyeler örgütüyordu. Popüler kültürde queer ihlalci olan, asimile ya da tolere edilmek istemeyen bir farkı teatral gösterilerle ortaya koyan anlamına geliyordu. Q ister eşcinsel olsun, ister heteroseksüel olsun norma, normalliğe karşıydı. Q stille, giyimle, performansla, skandal-larla, *piercing*'le, oyunla, "sapkınlık gösterileriyle" alışlagelmiş cinsel rolleri ve cinsellikleri sarsmak istiyordu. Q "tenin stilini" yaratmak istiyor, Steven Epstein'in da belirttiği gibi (*Queer Theory/Sociology*'nin içinde) liberal toleransın sürekli olarak zorlandığı bir provokasyon politikasını, çatışmacı bir yaklaşımı savunuyordu. Q eşcinsel haklarını ve özgürlüklerini öne çıkararak sistem içinde kabul görmek isteyen, "biz de sizler gibi normal insanlarız" yollu bir söy-

lemi savunan ana akım gey ve lezbiyen harekete karşı eleştireldi. Q normalleşmek, kategorize edilmek, etiketlenmek, kodlanmak istemeyen “seks isyancılarının,” cinselliklerini merkezsizleştirmek isteyenlerin, “sapkınların,” sabit bir cinsel kimliği sürekli üzerlerinde taşımak istemeyenlerin, farklı cinsellikler arasında gidip gelenlerin, karşı cinse “ait” duyguları taşıyabilenlerin, akışkan cinselliklerin, beden her bölgesinin cinsel olarak yeniden kurulabileceğine inananların, verili cinsel roller ve kimlikler yerine cinsel pratikleri öne çıkaranların hareketiydi. Foucault cinselliğin insanların kendi yaratısı olduğunu, zevkin cinsel organla özdeşleştirilemeyeceğini, zevkin her zaman cinsel zevkten kaynaklanmadığını, sado/mazoşizmin bedeni erotikleştirerek yeni zevk alanları yarattığını, kimliğin bir oyun olduğunu, cinsel kimliği varoluşun yasası, kuralı, kodu haline getirmenin heteroseksüel mantıkla aynı kapıya çıktığını, eğer cinsel zevkler kimlik aracılığıyla bulunuyorsa bunu dışlamamak gerektiğini ama bunu evrensel bir kural olarak kabul etmemek gerektiğini belirtiyordu.

Q teori asıl olarak Foucault’nun görüşlerinden esinlenmekle birlikte aynı zamanda Deleuze’ün akışlar, aradalık, kadın oluş temalarından, Derrida’nın ek (supplement) kavramından, Lacan’ın merkezini yitirmiş, istikrarsız psikanalitik kimlik modellerinden etkilenmişti. İkili karşıtlıkların yapıbozumu homoseksüelliğin heteroseksüelliğe bağlı olarak, onun bir eklentisi olarak oluştuğu kimlik modelinin sorgulanmasını birlikte getiriyordu. Kimliğin merkezileştirilmesi, bir tür kaosa açılması anarşist teorisyenlerin de ilgisini çekecek, Saul Newman, Lacan’ı postanarşist bir bağlam içinde yorumlayacaktı. Q teoride özneler geçici, hareket halinde, akışkan, değişken, her an yeniden tanımlanabilen-kurulabilen niteliklere sahipti. Tarih boyunca cinsellik bir iktidar söylemi içinde kurulmuştu. Q teori bu söylemin oluşturduğu toplumsal cinsiyetin, cinselliğin verili normlarını beden alışılmamış jestleriyle, performanslarla sarsmak isti-

yor, çok geniş bir cinsel pratik ve etkinlik repertuarıyla her türden kültürel olguyu (cinsel) zevkin aracı haline getiriyordu... Q bir anlamda "antisosyal," anarşik bir cinsellik oluşturmak istiyordu.

Q kromozomları cinselliği, cinsel organları, toplumsal cinsiyeti, cinsel arzuyu birbirine bağlayan ve değişmez oldukları varsayılan ilişkiler arasındaki tutarsızlıkları, denk düşmeyenleri, uygunsuzlukları deşifre ediyordu. Hermafroditlik, transseksüellik, transvestilik, biseksüellik, müphem cinsellikler Q'nun ilgilendiği alanlar arasındaydı. Q sabit sanılan kadın-erkek, homoseksüel-heteroseksüel kimlikleri sorguluyor, kimliği çoklu ve istikrarsız konumlardan oluşan bir kümeleşme olarak ele alıyordu. Annamari Jagose'nin de dikkat çektiği gibi Q kimliksizliği, anti-kimlik politikasını öne çıkar-maktaydı. Q'nun gey ve lezbiyen kimlik politikalarını eleştirmesinin bir nedeni kapalı bir cemaatsel yapı içinde herkesin paylaştığı varsayılan ortak cinsel kimliğin farklı kimliklerin dışlanmasına, gayri meşru ilan edilmesine yol açabileceği, tek bir kimliğin mutlaklaştırılıp evrensel olarak ilan edileceği endişesiydi. Kimliklerin kurgusal, olumsal (contingent) olduğunu savlayan Q'nun sabit ve tutarlı bir (cinsel) kimlik oluşturmak ya da objektifleştirilmiş bir patolojiler-sapkınlıklar sistemi kurmak gibi bir sorunu yoktu. Q sürekli bir oluş hali içinde olan heterojen bir olasılıklar çokluğunu, ütöpik bir negatifliği, "imkânsızın cinsel politikasını" anyordu.

Q teori bazı açılardan eşcinsel, biseksüel yaklaşımlardan çok net sınırlarla ayrılmış değildi. Örneğin Q teorisinin en önemli isimlerinden Judith Butler kimlikleri kaçınılmaz bir dert olarak görüyor, lezbiyenliğin tek bir siyasal anlama sahip üniter bir deneyim olmadığını ama toplumsal cinsiyetin yapıbozumunun eleştirel bir alanı olduğunu söylüyordu. Öte yandan Elisabeth D. Däumer biseksüelliğin radikal epistemolojik potansiyelinin onun cinsel kimliklere ilişkin müphemliğinden ve öz çelişkisinden kaynaklandığını söyleyecekti (*Bisexuality*'nin içinde). Biseksüellik heteroseksüel ve eşcinsel yöne-

limlerin bütünleştirildiği sabit bir konum olarak değil kimliklerin içindeki farklılıklara, boşluklara, çelişkilere ışık tutan bir deneyim olarak görülmeliydi. Q “cinsel obje seçimini,” bireysel cinsel tercihleri eleştiren bir hareket değildi; sadece bu tercihlerin kolektif grup politikaları içinde mutlaklaştırılmasına, farklı tercihlerin asimilasyoncu bir kimlik potası içinde eritilmesi çabasına karşı çıkıyordu.

Başta Eve Kosofsky Sedgwick olmak üzere Diana Fuss, Teresa de Lauretis, Alexander Doty, Michael Warner gibi Q teorisyenleri heteroseksüelliğin iktidar söylemleri içine nasıl gömülü olduğunu araştıracaklardı. Judith Butler’a göre toplumsal cinsiyet bireyin, doğal bir kimliğin parçasını oluşturduğunu düşündüğü performatif (edimsel) pratikler vasıtasıyla ve bir söylem içinde kurulmaktaydı. Toplumsal cinsiyet biyolojik cinsiyetin doğal bir tamamlayıcısı gibi görünse de gerçek durum bu değildi. Bedenin cinsel kimliği göstergelerin, bedensel davranışların tekrarnın, taklidin, stilin işe karıştığı bir süreçte kuruluyordu. İnsanın derinliklerinde, özünde sabit bir cinsel kimlik ya da cinsellik yoktu. Cinsellik, cinsiyet, cinsel pratikler, fantezi arasında nedensellik ilişkileri yoktu. Toplumsal cinsiyetin taklit ve tekrarla süreklilik kazandığı süreç kesintilerle, kopuşlarla ve yeniden kurulmalarla birlikte geliyordu. Q gösterilerle, “performanslarla” toplumsal cinsiyetin heteroseksüel normlarını deşifre etmeye çalışıyor, bu rollerin sorgulanmasına, yadırganmasına yönelik yabancılaştırma efektleri yaratıyordu. Q heteroseksist sistemin temel cinsel trafo olan arasındaki rasyonel, hiyerarşik, disiplinler hatları, bağlantıları kesmek, kısa devre yaptırmak ve böylece sonsuz, anarşik bir cinsel pratikler alanının imkânlarını yaratmak istiyordu. Arlene Stein ve Ken Plummer’a göre (*Queer Theory/Sociology*’nin içinde) Q karnavalın, ihlalin ve parodinin politikasını savunuyor, kamusal alanları politik pedagoji alanlarına dönüştürmek, bir anlamda sityasyonistlerinki gibi durumlar yaratarak egemen heteroseksist sistemi sarsmak istiyordu. Q hareketler merkezlessiz ve anti-ör-

gütsel biçimlerde daha ziyade sokaklarda, kamusal mekânlarda faaliyet gösteriyor, fanzinler çıkıyorlardı.

Q postmodernlikle, anarşistlikle eleştirildi. Joshua Gamson'a göre (*Queer Theory/Sociology*'nin içinde) Q'nun karşı çıktığı normallik, politik bir yer açmak için merkezi bir önem taşıyordu. Korunaklı sınırları olan kolektif cinsel kimlikler politik olarak etkin olma şansına sahipti. Eğer grup üyeliği net olarak tanımlanmamışsa, azınlık statüsü elde edilmemişse cinsiyete ilişkin hakların elde edilmesi ve korunması da mümkün olamazdı. Rosemary Hennessy'ye göre (*Social Postmodernism*'in içinde) postmodernlik öznellikleri daha esnek ve muğlak bir biçimde kurmakta, eskinin cinsiyet, cinsellik ve arzu arasındaki katı bağlılıklarını yumuşatmaktaydı. Heteronormatif cinsiyet söylemi gevşiyordu. Q gündelik hayatın estetikleştirilmesi sürecinin bir parçasıydı. Gey ve lezbiyenlerin görünür hale gelmesi moda, eğlence vb sektörlerde cazip bir piyasa üretmiş, bu kesimler tüketim kültürünün bir parçası olan tüketici öznelerle dönüşmüşlerdi. Öte yandan Q teori, söylemi fetişleştirmekle, metinsel olmakla eleştirildi. Butler'ı eleştirenler onun toplumsal cinsiyetin seçilmesini neredeyse günlük giysilerin değiştirilmesiyle özdeşleştirdiğini ima ediyorlardı.

Modernliğin devleti muhalefetin normalleşmesini, "görünür hale gelmesini" engellemeye çalışıyordu. Modernlik işçi sınıfının kitlesel gücü, muhalefeti, sistemin kendini ekonomik olarak yeniden üretmesindeki hayati rolü nedeniyle istemeye istemeye bu sınıfa politik-kurumsal sistemi içinde yer açtı... Güçlü bir muhalefet oluşturamayan kadın ve eşcinsel hareketi ise "görünmezliğe" mahkûm edildi. Postmodernlik eskiden modernliğin işçi sınıfına vermiş olduğu "görünürlük hakkını" –mücadeleler sonucu– kadınlara, geylere, lezbiyenlere vermek zorunda kaldı. Feminist hareket daha önce, gey ve lezbiyen hareket biraz daha sonra, vaktiyle işçi sınıfının ekonomik, politik, kurumsal haklar için mücadele ettiği sürece çok da yabancı

olmayan bir süreç içinde metropollerdeki sisteme meşruluklarını büyük ölçüde kabul ettirdiler. Ama modernlikteki ve postmodernlikteki “demokratikleşme” süreçleri arasında farklar vardı. Modernliğin katı, tek boyutlu, otoriter devleti işçi sınıfına kendi siyasal yapısı içinde yer vermek zorunda kalmasının yanı sıra bu sınıfı adeta bir düşman olarak görüyordu. İşçi sınıfının kolektif bütünlüğünün parçalandığı, dolayısıyla bu sınıfın bir tehlike oluşturmaktan uzaklaştığı post-Fordist, postmodern toplumda iktidar devletle sınırlı olmaktan uzaklaşarak toplum içinde esnek, ağsal bir kurumsal yapı oluşturmaya, iktidarını daha çok piyasa temelinde, ticari göstergeler sistemiyle kurmaya yöneldi. Bu durum feminist, gey ve lezbiyen hareketlerin modernliğin devletine kıyasla çok daha esnek, daha az kınılan ve asimilasyon gücü çok daha fazla iktidar şekillenmeleriyle karşı karşıya gelmesini beraberinde getirdi. Yine de bu hareketlerin meşruiyet kazanmasının on yıllarca süren bir mücadelenin sonucunda gerçekleştiğini belirtmek gerekir.

Modernlikte olsun postmodernlikte olsun ikili karşıtlıkların muhalif kanadını oluşturan hareketlerin eşitlikçi politikalarının iktidarı esneklettiğini, onun “kapsama alanını genişlettiğini” söylemek yanlış olmaz. Cinsel kimliğini karşı taraftan farklılık temelinde kuran ve bu kimliği mutlaklaştıran hareketlerin, iktidar yapılarının yeniden üretilmesine yol açtığı söylenebilir. Öte yandan postmodern toplumun “geç” bir evresine, 1990 sonrasına baktığımızda modernliğin ikili karşıtlıklara dayalı iktidar yapılarının güç kaybetmeye başladığını, çoklu, akışkan, hareket halinde iktidar yapılarının öne çıktığını görüyoruz. Q teoriye karşı yöneltilen önemli eleştirilerden biri postmodern kapitalizmin de piyasanın derinleşmesine hizmet eden eklektik, akışkan, her an yeniden şekillenen, merkezsiz, bütünlüğü olmayan, tutarsız, istikrarsız kimlikleri ürettiği ve Q’nun da bu sürecin bir parçası olduğu yolundadır. Anarşistlere de benzer eleştiriler yöneltilmiş, anarşizm postmodern olmakla, hakların elde

edilmesine yönelik kurumsal, örgütsel demokratik mücadeleleri sabote etmekle, kaos yaratmakla eleştirilmiştir. Bu tür eleştirilerin gözden kaçırdığı nokta şudur: Eğer postmodernlik çoklu, hareket halindeki, eklektik birimlere dayalı yeni iktidar yapılanmalarına yönelmişse buna karşı çıkmak adına modernlikten kalma ikili karşıtlıkların muhalif kanadını katı, sınırları çizilmiş bir kimlik politikasıyla donatıp öne sürmek kodlayıcı postmodern iktidar karşısında zayıf düşülmesine, onun elinin güçlenmesine yol açar. Öte yandan ikili karşıtlıkların bir tarafını oluşturmaya bile farklılığını mutlaklaştıran, sabitleştiren her grup postmodern iktidarın geniş asimilasyonist, kategorize edici yelpazesi içinde kodlanarak kontrol altına alınır. Postmodernliğin eklektik, çeşitlilik arz eden, akışkan kimlikleri piyasanın oluşturduğu tüketici kimlikleridir ve bu kimliklerin parçalılığı, sabit olmayışı, değişkenliği hareketli bir piyasanın kodlanmış ürünler ve işaretler çokluğu tarafından oluşturulur. Q ya da anarşist hareketlerin savunduğu akışkanlık, yersiz yurtsuzluk, kimliksizlik, aidiyetsizlik, istikrarsızlık, kaotiklik, müphemlik ise piyasanın çoklu, çeşitlendirilmiş, renklendirilmiş, kodlanmış farklılıklarını yıkmak isteyen isyankâr oluş hallerini ifade eder. Akışkan toplumun radikal muhalefeti akışkan olmak, “ele geçmemek” zorundadır.

Sistemin, kendilerini karşıt bir taraf, kimlik olarak oluşturan, örgütleyen işçi, kadın, eşcinsel hareketler gibi, kendini tanımlamaktan, kimlik oluşturmaktan kaçınan, sabit kurumsal kimliklerle dalga geçen Dada, Punk, Q gibi hareketleri de asimile ettiği, onları bir moda, ticari bir markaya dönüştürdüğü, bu nedenle kimlik hareketlerinin en azından demokratik hakların kazanımı açısından daha meyve verici olduğu iddia edilebilir ve bu iddiada bir gerçeklik payı vardır. Ancak Q, bu hakların kazanımını önemsiz bulmaz; uyandırdığı şey grupların mücadelelerine dayanak oluşturan kimliksel konumlarını mutlaklaştırmamaları, her an sorgulamaları, iktidarlaştırmaktan sakınmaları yönündedir. Q demokratik kazanımları ev-

rimci, doğrusal bir şekilde ilerleyen yasal, kurumsal bir demokratik birikim sürecine emanet etmez, deregülasyoncu (kuralsızlaştırıcı) postmodern iktidarın yasal kazanımları çok zorlanmadan gözden çıkarabileceğini bilir. Onun için doğrudan eylemle kendi yaşam alanlarını fiilen yaratır ve korur. Q kendini her an yeniden kuran ve yıkan, iktidardan kaçış çizgileri oluşturan, başıbozuk, göçebe bir harekettir. De Lauretis'in daha sonra piyasanın diline düşen Q sözcüğünü kullanmaktan vazgeçmesi gibi, Q, iktidarlaşmaya başladığı noktada kendini lağveder ve başka bir yerde başka bir biçim altında yeniden ortaya çıkar. Q oluşumlar, anarşist düşünür Hakim Bey'in Geçici Otonom Bölgeleri'ne benzerler. Q olumlayıcı cinsel kimlik politikalarından farklı olarak "negatif," müphem, "bozguncu" cinselliklerin izini sürer. Q ihlalin, "olmayanın," anarşinin "cinsel" pratiğidir.

Virgöl, Eylül 2003, sayı 65

BULAŞICILIK, SALGIN HASTALIKLAR VE İKTİDAR

Bulaşıcı hastalıklar, salgınlar tarih boyunca insanların kitleler halinde ölümüne neden oldu. Salgın hastalıkların anlamı her dönemin ideolojisi tarafından farklı biçimde kurulmaktaydı. Ortaçağda Batı'da dinsel düşünce veba salgınının nedenini insanların işlediği günahlarda arıyor, vebayı tanrısal bir ceza olarak görüyordu. Öte yandan Mary Douglas'ın da dikkat çektiği gibi tarihte birçok dönemde saflık ve temizlik norm olarak kabul edilmiş, kirlilik ve hastalık topluluğu tehdit eden, tehlikeli düşmanlar olarak görülmüştü. Salgın ve bulaşıcılık kavramları gerçek hastalıkların dışında metaforik anlamlara da sahipti ve normun dışına çıkan akımları, düşünceleri karalamak için kullanılmaktaydı. Roger D. Lund'un "Infectious Wit: Metaphor, Atheism, and the Plague in Eighteenth-Century-London" adlı yazısında belirttiği gibi XVIII. yüzyıl İngiltere'sinde kilise ateizmi bulaşıcı bir hastalık, bir salgın olarak görüyor, onu XVII. yüzyılda Londra'yı kasıp kavuran veba salgınıyla ilişkilendiriyordu. (*Literature and Medicine*, Bahar 2003, cilt 22, sayı 1) Ateizm bir tür manevi zehir, mikrop, kirlilik, bulaşıcı hastalık, enfeksiyon, kötülük, ahlaki çürüme ve yozlaşma olarak görülmekteydi. Bulaşıcı olan sadece bedenlere zarar veren gerçek hastalıklar değildi, aynı zamanda zihinleri yozlaştıran zararlı fikirlerdi ve bu fikirlerin dans salonları, tiyatrolar vb mekânlarda başka insanlara bulaşarak bir salgına yol açmasından korkuluyordu!

Batı'da tıbbın gelişkin olmadığı ortaçağ boyunca hastalıkların yayılması "bilimsel olmayan" bir çerçeve içinde açıklanmaktaydı. Saul Jarcho'nun söylediği gibi rüzgâr, ruhlar, rüyalar, zihinleri kirli kişiler hastalık bulaştırıcı faktörler olarak görülmekteydi. Salgını önlemenin başlıca önlemi insanların hareketlerini sınırlandırmaktı. Thomas C. Shevory'nin –internette bulunabilecek– "Disease, Criminality, and State Power: Evolving Legal Rhetorics and Cultural Constructions" adlı yazısında ifade ettiği gibi, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Amerika'da ve Avrupa'da karantina uygulamaları mevcuttu. XVIII. yüzyılda çiçek hastalığı en çok korkulan bulaşıcı hastalıklardan biriydi ve hastalığın yayılmasını engellemek için insanlar evlerde, hastanelerde karantina altında tutuluyor, limanlara gelen gemilerdeki insanların karantina süreci boyunca kıyıya çıkmasına izin verilmiyordu. XIX. yüzyılın ilk yarısında salgın hastalıkların nedeni konusunda iki farklı yaklaşım mevcuttu. Birinci yaklaşım hastalığın yayılmasını dışsal, çevresel koşullara, atmosfere (tropikal iklim), kokuşmuş havaya (bataklık bölgeler) bağlıyordu. İkinci yaklaşıma göre ise insanların ve malların hareketi hastalıkların yayılmasının başlıca nedeniydi ve bu nedenle bu hareketleri sınırlandırıcı uygulamalar, karantina önlemleri gerekliydi. İş ve ticaret dünyası alışverişi azaltılması, kârları düşürmesi nedeniyle karantina uygulamalarına karşıydı ve bu kesimin baskısı nedeniyle karantina uygulamaları gevşeyecekti. XIX. yüzyılın son çeyreğinde hastalıkların bulaşmasında mikropların rolünün keşfedilmesinden sonra atmosfer koşullarına dayalı açıklama gücü kaybetti. Daha sonra kitlesel aşı kampanyaları vasıtasıyla nüfusa hastalıklar karşısında bağışıklık kazandırma süreci başladı. Ancak karantina uygulamaları yok olmadı, bir tür "sosyal karantinaya" dönüştü.

XIX. yüzyılın ikinci yarısının sosyal tıbbı, ya da halk sağlığı hareketi sadece toplumu salgın hastalıklardan korumaya yönelik değildi, aynı zamanda devletin yoksul sınıfları kontrol altına almasına

hizmet etmekteydi. Shevory'nin dile getirdiği gibi toplumu sıhhileştirmeyi amaçlayan yaklaşıma göre toplumsal beden, organizma onun saflığını, temizliğini bozan, ona hastalık bulaştıran unsurlardan arındırılmalıydı. Dönemin tıbbı, devleti ve polisi yoksul gecekondu bölgelerini kente bulaşıcı hastalıklar yayan bir mikrop yuvası olarak görmekteydi. Peter Stallybrass ve Allon White'ın vurguladıkları gibi gecekondu bölgeleri pislikle, hastalıkla, mikropla, ahlaki yozlaşmayla, lağımla birlikte anılıyordu. Gecekondu, içinden hırsızın, fahişenin, katilin, mikrobun çıkıp kentin nezih orta sınıf alanlarını, mekanlarını bozduğu, yozlaştırdığı, kirlettiği bir kötülük merkezi olarak görülmekteydi. Yoksulların kent içinde dolaşanı bulaştıncılık açısından en tehlikelisiydi! Frengi gibi cinsel yoldan bulaşan hastalıkların en korkutucu biçimlerde tasvir edildiği bu dönemde fahişe en tehlikeli kişilerden biri olup çıkmıştı. İngiltere'de 1864, 1866, 1869 yıllarında çıkarılan Bulaşıcı Hastalıklar Yasaları özel polislere hastalık taşıdığından şüphelendiği kadınları tutuklama, zorla muayene ettirme ve eğer frengiliyseler onları hastanede hapis altında tutma hakkı veriyordu. Devletin halk sağlığı görevlileri gibi polisi de gecekondu bölgelerini "suçlu mikroplardan" arındırmakta kararlıydı! Modernliğin, "ilerlemenin" güçleri "sosyal hastalığa" karşı savaş açmıştı! "Temiz", "uygar" orta sınıftan yurttaşlar mikrop saçan gecekondu bölgelerine yaklaşmamak, yoksullarla fiziksel temastan kaçınmak konusunda uyanlıyordu. Öte yandan fahişelerin yanı sıra dilenciler, avareler, "sokak insanları" da "yürüyen hastalık bulaştıncıları" olarak görülmekteydi ve bu kişilerden uzak durulması öğütleniyordu. Yoksulların gurup halinde toplanması tehlikeli addedilmekteydi. "Kalabalıklar psikolojisi" bu "ayaktakımının" bir salgın gibi büyüüp yayılan ayaklanmalar başlattığı yolunda görüşler öne sürmekteydi. Dönemin tıbbı, polisi ve sosyal bilimi yoksulları hastalık bulaştıran, toplumda ahlaki yozlaşma ve çürüme yaratan bir kesim olarak suçlulaştırmak konusunda işbirliğine girmişlerdi.

XIX. yüzyılın ikinci yarısı ötekinin patolojikleştirildiği, suçlu olarak kurulduğu bir dönemdi. Alison Bashford'un belirttiği gibi dönemin kamu sağlığı anlayışı temiz/kirli, normal/patolojik, sağlıklı/sağlıksız, kendi/öteki gibi ikili karşıtlıklara dayanmaktaydı. Bulaşıcılık ve salgın hastalık söylemi dönemin iktidarlarının elinde bir toplumsal kontrol aracına dönüşmüştü. Modernlik dışı kapalı, kendi sınırlarını denetleyen, “kendi içine ve dışına doğru sızıntılara izin vermeyen” bir beden idealine yönelmişti. Öteki sadece fiziksel hastalık değil “manevi, zihinsel bir kirlilik” de bulaştırıyor, özerk bireyin dış sınırlarını delip geçerek onun rasyonel iradesini, öz kontrolünü felce uğrattıyordu! David Raney'in “Plague of the Century: Thoughts on Crowd, Conformity, and Contagion” adlı yazısında söylediği gibi bulaşıcılık kendi/öteki arasındaki sınırları olduğu kadar sınıflar ve ırklar arasındaki sınırları da tehdit etmekteydi. (*Americana: The Journal of American Popular Culture*, Güz 2002, cilt 1, sayı 2) Bulaşmada aynı ile farklı olan arasındaki sınırlar ihlal ediliyor, “hasta, kirli öteki” temiz, sağlıklı olanın bölgesine sızıyordu. Julia Kristeva temiz beden kurulmuş bir olgu olduğunu belirtirdi. Kadın bedeni kirli, dışı sızıntı yapan, bulaşıcı bir beden olarak inşa edilmekteydi. Öte yandan XIX. yüzyıl söylemindeki “bulaştırıcı öteki” sadece yoksulları, fahişeleri, “ayaktakımı kalabalığını” değil, aynı zamanda eşcinselleri de kapsıyordu. Dönemin tıbbi “eşcinsellik salgınının” gençleri zehirlediğinden dem vuruyor, “bulaşıcı cinselliklerin” sapkınlığın ve yozlaşmanın yayılmasını beraberinde getirdiğini belirtiyordu. Normallik, hijyen ve temizlik bir yanda, “cinsel sapkınlık,” hastalık, kirlilik, illet, kötülük, kaos, anormallik öte yandaydı.

Modernliğin ötekini fiziksel/ahlaki bağlamda bir “hastalık bulaştırıcı kaynak” olarak gören yaklaşımı sadece sınıf ve cinsiyet ayrımcılığına değil, ırksal bir ayrımcılığa da dayanmaktaydı. XIX. yüzyıl tıbbi sömürgelerdeki “ilkel yerlileri” bulaşıcı hastalık yayan bedenler olarak kurmuştu. Batı'nın tropikal tıbbi atmosfer koşullarının, sıca-

ğın, nemin bu “öteki ülkeleri” bir bulaşıcı hastalıklar yuvası haline getirdiğini belirtmekteydi. Bu durumda sömürge'deki beyaz doktor buradaki “kara, pis, mikrop ve hastalık yayan ilkelleri” dezenfekte etmekle, onları karantina altına almakla, onların beyaz nüfusla temasını sınırlandırmakla yükümlü hale gelmekteydi. “İffetli, kontrol-lü bir cinsellik aşamasına ulaşmış” “uygar,” beyaz Batılı bireyi veri alan söylem, “ilkel” yerlilerin “rastgele” cinsel ilişkilerinin bulaşıcı hastalıkların yayılmasına neden olduğunu söylemekteydi. Jean Comaroff'un “The Diseased Heart of Africa: Medicine, Colonialism, and the Black Body” adlı yazısında belirttiği gibi (*Knowledge, Power, and Practice*'in içinde) sömürgeci yaklaşım hijyen bağlantılı bir mis-yonerliği meşru kılmak için Afrikalı bedeni alçalma, hastalık ve bu-laşıcılık kavramları çerçevesinde kurmaktaydı. Tıp ve hijyen “kara, kirli” Afrika'yı “evcilleştirmek” amacıyla kullanılmaktaydı. Sömürge-ci bakış siyah bedeni, beyazların dünyasını işgale yönelik bir tehdit oluşturan kirin ve hastalığın cisimleşmiş hali olarak kurmaktaydı. Donna J. Haraway Batı'daki tıp söyleminin kolonyal bir bağlam için-de sömürge'deki yerliyi iğrenç nefesi ve salgıları yoluyla beyaz bedene hastalık bulaştıran, onu istilaya yönelen bir enfeksiyon ve kirlilik kaynağı olarak kurduğunu söyleyecekti. Kapalı Batılı beden karşı-sında sömürge'deki yerli bedeni dışına bulaşıcı sızıntılar yapan, açık, grotesk bir beden olarak inşa edilmekteydi. Batılı beden kendini öte-kinin bedeninden uzak tutmak için sadece cüzam kolonileri kur-makla, sömürgelerdeki yerlileri rezervasyon bölgeleri içinde yaşa-maya mecbur tutmakla kalmıyor Batılı ülkelere gelen “renkli” mül-tecilerin önüne engeller çıkanyor, kendini “kara istiladan” koruma-ya çalışıyordu! ABD'de XIX. yüzyıl sonlarında göçmenlerin ve etnik grupların “doğal olarak” hastalık taşıdıkları varsayılıyor, karantina önlemleri dışlayıcı, ayrımcı, ırkçı boyutlar taşıyordu. Batı'nın ege-men söylemi sağlıklı bedeni beyaz, erkek orta sınıf bedeni olarak kurmakta, öteki bedenleri zayıf, sağlıksız, hastalıklı olarak nitele-

mekteydi. Ötekinin bedenini hastalık bulaştıncı olarak kuran bu söylem ırkçılıkla, göçmen karşıtı politikalarla, öjenizmle, evrim teorisile yakın ilişki içindeydi.

XIX. yüzyılda Batı'da bulaşıcılık bedenini, ırkın, ulusun birliğini, bütünlüğünü sarsabilecek bir tehlike olarak görülmekteydi. Bulaşıcılığın kimlikleri kuran sınırları ihlal edici bir nitelik taşıdığı düşünülüyordu. Modernlik ötekine karşı kurduğu katı mesafeyi korumak, ondan gelen bulaşıcı tehlikeyi kendinden uzak tutmak, ötekinin kendinin bir parçası olmasını engellemek istiyordu. Ancak bu pratikte mümkün değildi ve güvenilir sanılan sınırlar salgınlarda olduğu gibi "kendi kendine hızla çoğalan öteki" tarafından ihlal ediliyor, korunaklı olarak inşa edildiği sanılan sistemin içine büyük sızıntılar oluyordu! Öteki sadece salgın hastalık değildi, aynı zamanda işçiler, yoksullar, kadınlar, eşcinseller, sömürgelerdeki yerliler de "tehlikeli bulaşıcılık" kaynaklarıydı! Modernlik XX. yüzyılın ilk yarısında ötekini mutlak olarak dışlayamayacağını anlayınca onu kendi sistemine zarar vermeyecek biçimde içine almaya, asimile etmeye yöneldi. Bunun için ise "bağışıklık sistemini" güçlendirmesi gerekiyordu! Bulaşıcı hastalıklar bağlamında bağışıklık kavramı ve pratikleri XIX. yüzyılda ancak zayıf bir biçimde mevcuttu, aşı yoluyla vücuda sınırlı ve kontrollü bir biçimde mikrop enjekte edilmesine direnen aşı karşıtı eğilimler oldukça güçlüydü. XX. yüzyılın ilk yarısında bir anlamda ötekini vücutun içine kabul etmeye ve böylece vücutun bağışıklık kapasitesini artırmaya yönelik eğilim güçlendi. Sosyal ve politik gelişmeler de "benzer" doğrultuydu! XIX. yüzyılda düşman olarak görülen işçi partileri bu kez burjuva parlamenter sistem içine kabul ediliyor, kadınlara oy hakkı veriliyor, daha önce ABD'de "sıradan" bir olay olan, siyahları linç etme girişimleri azalıyordu. Bu gelişmeler elbette muhalif kesimlerin verdiği mücadelelerle doğrudan bağlantılıydı. Öte yandan Batı'daki egemen sistem dışlama politikasını tamamen terk edip bağışıklık politikasına geç-

miş değildi, ötekini dışlamaya yönelik politikalar gücünü koruyordu. Örneğin ABD'de salgın hastalıkların gündemde önemli bir yer işgal ettiği 1900-40 arasındaki dönemde göçmenlere karşı dışlayıcı politikalar yürürlükteydi. Avrupa'da da işçi partilerine, kadın hareketlerine, eşcinsellere yönelik engellemeler sürmekteydi. Öte yandan Nancy Tömes'un "Epidemic Entertainments: Disease and Popular Culture in Early-Twentieth-Century America" adlı yazısında söylediği gibi ticari kültür hastalığın mikropplardan bulaştığı yolundaki teoriyi anti-mikrobik ürünlerin, dış macunlarının satışını artırmak için kullanmaktaydı. (*American Literary History*, Kış 2002, cilt 14, sayı 4) ABD'de 1910-40 yılları arasında bulaşıcı hastalıklara ilişkin korkular sonucu ilaç satışları patlamış, hastalıklarla ilgili filmlerin sayısı artmış, ulusal bir "hastalık hastalığı salgını" baş göstermişti!

Modernlik geleneksel toplumlardan farklı olarak insanların ve malların hareketini artırmış, onları mübadelenin ve dolaşımın hızına tabi kılmıştı. Bu hareketliliğin modernliğin kurduğu ikili karşıtlıklar arasındaki sınırları aşındıracağı ortaya çıkınca modernlik kendini -ötekini- dışlayarak koruma ile bağışıklık kazanarak koruma arasında kalan bölgede gezinir buldu. Dışlama yönündeki basınç sadece XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın ilk on yıllarında değil, soğuk savaş döneminde de gücünü korudu. Susan Sontag'ın da dikkat çektiği gibi, hastalıklar askeri metaforlarla anılmaya devam etti. 1970'lerden sonraki postmodern toplumda ise modernliğin kurmuş olduğu ikili karşıtlıklar sarsıldı, sınırın iki tarafı arasında gerçekleşen geçişler arttı, kendiliğin koruyucu kalkanı delindi, bireysel-ulusal otonomi sarsıldı, melez kimlikler ortaya çıktı. "Her şeyi birbirine bulaştıran, karıştıran" bu gelişmelerin ötekini hastalık, kötülük vb bulaştıran bir yabancı olarak gören söylemi gerileteceği akla gelse de sonuç böyle olmadı; eşitsizlik üretmeye devam eden postmodern kapitalizm eşitsizliklerin korunması için dışlayıcı politikaları uygulamaya devam etti. Çok kültürlülük, ötekiyle bir arada yaşama, kül-

türel çeşitlilik söylemi bir süre sonra yerini ötekiyle araya mesafe koymaya dayalı risk ve güvenlik söylemine bıraktı. 1980'lerde ve daha sonra AIDS konusundaki egemen söylem XIX. yüzyılın bulaşıcılık söylemini aratmıyordu. Gey/heteroseksüel, yurtsever/hain, sağlıklı/hastalıklı arasında kurulan karşıtlıklar eskinin dışlayıcı yaklaşımını devam ettirmekteydi. Barbara Browning'e göre ABD'de AIDS hastalarının sayısındaki artışı, bu ülkedeki siyah kültürün güçlenmesine bağlayan yaklaşımlar yaygınlık kazanmaktaydı. AIDS'e yakalananlar suçlu gösterilmeye çalışılıyor, AIDS eşcinsellikle ilişkilendiriliyordu. AIDS'e yakalanan siyah gençler medya tarafından kamuoyuna uyuşturucu satıcısı çete üyeleri, mikroplar, parazitler olarak sunuluyor, AIDS yurtsever milli kimliğin dışında bir olgu olarak kuruluyor, toplumda panik havası yaratılıyordu. Siyah gençler, yoksullar, gettolarda yaşayanlar, işsizler, evsizler hastalık bulaştıran unsurlar olarak damgalanıyor ve böylece onlar üzerinde kurulacak kontrole zemin hazırlanıyordu. Öte yandan Heather Schell'in "Outburst! A Chilling True Story About Emerging-Virus Narratives and Pandemic Social Change" adlı yazısında dikkat çektiği gibi, 1990'larda ABD virüs metaforlarının istilasına uğramıştı. (*Configurations*, Kış 1997, cilt 5, sayı 1) Eskinin ikili karşıtlıklarını yeniden üreten söylem, virüsü tehlikeli bir yabancı varlık olarak kurmaktaydı. Afrika'dan kaynaklandığı varsayılan bu "işgalci virüsler" Batılı ülkelere iltica etmek, bu ülkelerin sosyal düzenini yıkmak istiyorlardı! XIX. yüzyıl söyleminin ürettiği hastalık yayan "kara öteki" imajı günümüzde de medya tarafından üretilmekte, dışlayıcı, denetimci, ayırmacı politikalar meşru gösterilmeye çalışılmaktaydı. "Katil virüsler", "virüs trafiği" vb kavramlar yaygınlaştırılmakta, virüs bilimciler bu konudaki bilimkurgu söylemini desteklemekteydi. Virüs, hakkında "acil durum" ilan edilen bir konu haline gelmiş, tıbbi bir savaşın muhatabına dönüşmüştü. Afrika ile ilişkilendirilip panik havası yaratılan şey sadece AIDS değildi, aynı zamanda EBOLA gibi ABD nü-

fusuna bulaşma ihtimali çok az olan virüslerdi. Virüsleri taşıyanların bozguncu, pis, marjinal yabancılar olduğu imajı yaratılmaktaydı. Amerikan popüler kültürünün ürettiği “virüs avcılarını” erkeksi değerlerle donanmıştı ve bunlar eski kolonyal fantezilerdeki gibi macera ve keşif ruhuyla teçhiz edilmişlerdi. Margaret Humphreys’in “No Safe Place: Disease and Panic in American History” adlı yazısında belirttiği gibi, iki binli yıllarda medya “biyo-terorizm” ile ilgili korkular üretmeye başladı. (*American Literary History*, Kış 2002, cilt 14, sayı 4) Üçüncü dünya ülkelerinden gelen “teroristlerin,” ya da “terorist devletlerin” başlatacağı bir biyolojik savaş ihtimaline karşı “uygar ülkeler” alarm durumuna geçti. Nancy Tones’un söylediği gibi 11 Eylül saldırılarından sonra biyo-terörizm tehdidi kitaplara, televizyon dizilerine, filmlere konu oldu, medya “mikrobiyolojik kıyamet” temasını dramatik biçimlerde sundu ve sonuçta “postmodern salgın anlatıları” medya ve eğlence sektöründe yüksek kârların elde edilmesine imkân verdi, tüketim kültürü körüklenmiş sosyal endişeleri, paniği kazanca dönüştürdü, kalp hastalıkları ve kanser sonucu gerçekleşen ölümlerle kıyaslandığında bulaşıcı hastalıklardan kaynaklanan ölümlerin çok az olması bu sonucu değiştirmedii.

Modernliğin bulaşıcı hastalıkları organik kökenliydi. Postmodernlik ise inorganik ortamda yayılan bilgisayar virüsünü yarattı! Organik olanla inorganik olanın iç içe geçtiği, gerçek yaşamın sanal referansların ve göstergelerin hegemonyası altına girmekte olduğu yeni internet ve telekomünikasyon toplumunda eskinin bulaşıcı hastalığı yerini “iletilebilir hastalığa” terk etmeye başladı, bilgisayar virüsü gerçek hayata biyolojik virüsten daha çok zarar vermeye başladı! Fiziksel olarak bulaşan hastalıklar üzerinde zafer kazanıldığı düşünülürken bu kez “küresel sanal bulaşıcılık” ile karşı karşıya kalındı! Modernlik projesi yüz yıllar boyunca insan bedenini temiz ve hastaliksız olarak kurma uğraşı vermişti. İnsanı bedeninden “özgürleştirmeye” soyunan postmodernlik ise “sanal virütik istila” ile karşı

karşıya kaldı! Üstelik “sınırsız” bir küresel ağa bağlı milyarlarca merkez-siz, olumsal, uçucu, akışkan kimlik parçasını her an tehdit eden bir tehlikeydi bu ve aynı zamanda postmodern iktidar yapılarının güçlerini test etmesine imkân veriyordu! Bir yandan riski ve bulaşıcılığı sanal, küresel ölçekte üretip çoğaltırken öte yandan “global yıkıcı bulaşıcılıkla” baş edebilecek araçları geliştirmek daha önce hiçbir iktidara nasip olmamıştı! Muhalefete gelince o bugün ancak küresel melezleşmenin, geçişkenliğin, sınır ihlallerinin, “bulaşıcılığın” direnişçi bir parçası olarak var olabilir.

HAYVANLIK

İnsanlık hayvanlıktan kopuşla başlıyor. İki ayak üzerinde dik duruş insanın ayırt edici özelliklerinden birini oluşturuyor. Yüksek te duran bir yüz, insanı dışkı ve cinselliğin alçak, “belden aşağı” seviyesinden uzaklaştırıyor. Yüz, bedenin yaşamsal, hayvani ihtiyaçlarının ötesinde sözün, aklın, ruhun, bilincin yüce bölgesini temsil ediyor. Hayvanların yüzü “yok” başı var! İnsan aynı cinse ait tüm hayvanların yüzlerinin aynı olduğunu varsayıyor, farklılıkları önemsemiyor, algılayamıyor. (Bu “masum” olgu ileride Batılı beyazların “tüm siyahların yüzlerinin birbirine benzediği” şeklindeki ırkçı önyargıların temelini oluşturacaktır.) İnsan zamanla hayvansal olan her şeyden tiksine, onunla arasına mesafe koymaya başlıyor. Anal bölge, dışkı, koku, çıplaklık dışlanıyor, cinsellik baskı altına alınıyor, işlevi aile çerçevesi içinde üremeyle sınırlanıyor, doğadan kültüre geçiş sürecinde enstet yasaklanıyor.

Serge Moscovici'nin belirttiği gibi (*Si les lions pouvaient parler*'nin içinde) hayvansal içgüdülerin etkisinden kurtulup mükemmelliğe ulaşma süreci içinde insanlık kendi içinde bir ayrımcılığı başlatıyor; vahşi, “ilkel” insan (ilerde buna göçebeler, köylüler, kadınlar, çocuklar, siyahlar, “azgelişmiş” ülkeler vb eklenecektir) negatif bir özne, göndermede bulunurken akli, kültürü, ince davranış ve zevkleri sahiplenilen evcilleşmiş insan pozitif bir özneyi temsil etmeye

başlıyor. Evcilleştirme iki yönlü işliyor; insan bir yandan “kendi kendilerini evcilleştirme yeteneği olmayan” hayvanları evcilleştirirken öte yandan kendi içindeki hayvanı, içgüdüyü, spontane olanı evcilleştiriyor, kontrol altına alıyor. Ayrım, hiyerarşi ve yasak üzerine kurulu insan dünyasında farklı iktidar yapılarının gereksinimlerine bağlı olarak her çağ kendi vahşilerini yaratırken hayvanlar da suni olarak hiyerarşik bir sınıflandırmaya tabi tutuluyor; insanların hayvanlarla kurduğu ilişki ikincisinin alt ya da üst kategorilere ait oluşuna, yararlı ya da zararlı oluşuna göre değişiyor. Bu insanmerkezci, türcü (ırkçı olarak da okunabilir!) çerçeve içinde insanın dünyanın, doğanın egemen gücü olduğu, diğer varlıklar kendine tabi kılmaya hakkı olduğu yolundaki görüş, tarihte Eski Yunan felsefesi, Hıristiyanlık ve bilim tarafından onaylanıyor.

Ortaçağın başlarında hayvanlar dinsel çerçeve içinde kendilerine küçük de olsa bir yer bulabiliyorlar. Bazı azizlerin “iyi huylu” hayvanlarla sembolik ilişkisinin bunda payı var. Foucault’nun belirttiği gibi ortaçağda, Âdem’in adlandırdığı hayvanlar sembolik olarak bir insanlığa sahip. Bununla birlikte kilise bedenin günahkâr eğilimlerinden, zevklerinden sorumlu tuttuğu hayvanlığa iyi gözle bakmıyor, XVII. yüzyıldan itibaren dinsel motifli resimlerin içindeki hayvanların varlığı azalıyor. Ortaçağda kilise, hayvanı şeytani güçlerle, canavarlıkla, cadılıkla ilişkilendiriyor. Buna karşın halk, gündelik hayatında hayvanlarla içli dışlı bir biçimde aynı çatı altında yaşıyor, hayvanlar bazen de bir tanık, bir “şahsiyet” olarak mahkemelerde hazır bulunuyor.

İnsanın hayvandan esas kopuşu insanı yücelten Rönesans’tan itibaren gerçekleşiyor. Descartes insanla hayvanı, ruhla bedeni kesin çizgilerle birbirinden ayırıyor, insanı ve hayvanı birer makine olarak tasarlıyor. İnsan hayvandan farklı olarak bir ruha, maddi olmayan düşünceye sahip olması nedeniyle doğanın efendisi kabul ediliyor. Daha sonraları Darwin’in evrim kuramı kilise öğretisine büyük bir

darbe indirmekle birlikte insanın merkezi rolünü azaltmıyor, maymundan gelen insan, evrimin en üst noktası olarak bilimle desteklenen bir üstünlük kazanıyor. Darwin'in evrimci, biyolojist görüşlerinden etkilenen Engels modernliğin insanı yücelten yaklaşımı çerçevesinde maymundan insana geçişte elin ve işin rolünü vurguluyor, üreten insanı öne çıkartıyor. Ütopik sosyalistler ancak insana olan faydaları çerçevesinde hayvanlara ütopyalarında yer veriyor. Ortaçağda din nezdinde aileyi, temizliği, iffeti temsil eden arı, Fourier'de sosyal dayanışmayı, çalışmayı, uyumu, karşılıklı yardımı temsil ediyor. At, savaşlardaki rolü ve başı dik duruşu nedeniyle soylu bir nitelik kazanıyor. "Gözyaşı dökebilen" bu duyarlı hayvan aynı zamanda "enseste karşı olması" nedeniyle insanlığın takdirini kazanıyor. XIX. yüzyılda köpek, mülkiyetin bekçisi olması ve sadakati itibariyle -erkek- insanlığın gözüne girerken kedi, bağımsızlığı ve ne yapacağını kestirilemezliği itibariyle kadınla ilişkilendiriliyor.

Rönesans'tan önce "öteki" (barbarlar, ilkeller!) şüphe ve zan altında olmakla birlikte insanlıktan çıkarılmazken yeni kıtaların keşfi ve modernlikle birlikte mükemmellik arayışına giren Avrupalı beyaz insanlık, diğer halkların insanlığa tam anlamıyla sahip olmadıklarını ama zamanla gelişip medenileşeceklerini düşünüyor. Le Bras-chopard'a göre daha sonraki aşamada biyolojik bir ırkçılık fikri geliyor ve Avrupalı beyaz ırkın dışındaki "renkli" ırkların kalıtsal olarak ilkel bir aşamada takılıp kaldıkları varsayılarak bu ırklar ve etnik topluluklar hayvan statüsüne indirgeniyor. Hegel siyahları hayvan olarak görüyor. Sömürgeciler de siyahları ve Kızılderilileri hayvan olarak görüyorlar. Bireyselleşmenin geliştiği bir çağda hayvanlaştırılan "öteki," bir sürü gibi görülerek toplu olarak mahkûm ediliyor. İnsanların yüzünde hayvanlığın izleri aranmaya başlanıyor. Zihinsel patoloji insanla hayvan arasındaki bölgeyi araştırırken beyaz ırkın üstünlüğünü veri alan antropoloji, ilkellerdeki hayvanı bulmaya çalışıyor. Sömürgecilik ve köle ticareti "öteki"ne iki seçe-

nek sunuyor: “Evcilleştirilme” ya da yok edilme. Geçmişte Aristoteles’in köleleri evcil hayvan olarak gören yaklaşımı sömürgeci dönemde de karşılık buluyor. Öte yandan halkın irrasyonel bir hayvan sürüsü olduğu yolundaki görüş Avrupa siyaset bilimini içten içe besliyor. Hobbes kalabalık sürünün politikadan uzak tutulması gerektiğine işaret ediyor. XIX. yüzyıl Avrupa kapitalizmi bir yandan istemeye istemeye oy hakkı verdiği, yasalar önünde eşit kıldığı bu “sürüyü” fabrikalarda, kışlalarda, okullarda, akıl hastanelerinde, hapishanelerde disiplin altına almaya çalışırken öte yandan Raoul Vaneigem’in dikkat çektiği gibi onların “hayvani” içgüdülerini savaşımlara kanalize ediyor. Rasyonel burjuva düzeni, akıllı yönetici sınıfın bir meziyeti olarak yüceltirken halkın payına “hayvani bedensel güçü” kol emeği olarak üretimde kullanmak düşünüyor. Kültürden, eşitlikten, incelikten dem vuran burjuvazi, güçlünün zayıfı ezmesine dayalı mevcut orman kanununu kabul etmekte bir sakınca görmüyor. İnsanı hayvandan kesin bir biçimde koparan akılcı düşünce hayvanlık karşısında eşit bir egemen bütünlük oluşturan bir insanlık yaratmadığı gibi tam tersine insanlık içinde hayvanlıkla ilişkilendirdiği büyük –ırksal, cinsel– eşitsizliklere, ayrımcılıklara neden oluyor. Ayrımcılık başlarda sadece Avrupa dışındaki ırklara yönelikken daha sonra Yahudileri de kapsıyor. Yahudilere domuz, akbaba gibi sıfatlar yakıştınıyor, yüzlerinin hayvana benzediği, ellerinin parayı kapmak için pençe şeklinde olduğu söyleniyor. Nazi yönetimi sırasında parazit, virüs, mikrop gibi sıfatlarla anılan Yahudiler hayvan taşımak için yapılmış vagonlar içine istif edilerek bir tür mezbahayı andıran toplama kamplarına taşınıyor ve orada katlediliyorlar.

İnsan merkezci, akılcı modernliğin hayvan kategorisine indirgeyerek baskı ve şiddet uyguladığı bir diğer kesim akıl hastalarından oluşuyor. Ortaçağda akıl hastaları yakınlarının yanında ve ilgisi altında gündelik yaşamlarını sürdürürken XIX. yüzyılda akıl hastaneleri kuruluyor; akıl, akıldışından kesin çizgilerle ayrılarak insanlık

içinde yeni bir hiyerarşi oluşturuluyor. Deli hayvanla, delilik hayvanlıkla ilişkilendiriliyor. İlk modern hayvanat bahçelerinin ve akıl hastanelerinin XIX. yüzyılda kurulması tesadüf değil. Foucault'nun söylediği gibi delinin hayvanla aynı anlama geldiği, onunla özdeşleştirildiği bu düzende deliler akıl hastanelerindeki kafeslere tıkılıyor, zincirleniyor, delinin hayvanlığının onu açlığa, soğuğa, acıya karşı dayanıklı kıldığı düşünülüyor. Deli, rahatsızlığı tedavi edilebilecek bir hasta olarak değil ancak şiddet ve baskıyla zapt edilebilecek bir hayvan olarak ele alınıyor. Deli, hayvanlığı içinde kalıp insanlığı ortadan kalkınca insana özgü bir deliliğin yarattığı skandalın azalacağı düşünülüyor. Aynı şekilde hapishaneler de suçlunun eğitilip topluma kazandırılmasını değil suçlunun suçlu olarak kalıp toplumdan izole edilmesini amaçlıyor. Tarihte ilk kez akıl kendi kodunun dışına çıkanları bu kadar sert bir biçimde toplumdan dışlayıp izole ediyor. Akıl hayvanlık üzerindeki baskı ve kontrolü güçlendikçe hayvanlığın insanın ait olduğu gerçekliği gösterme gücü de artıyor. Norm ve kontrol içselleştirildikçe bastırılan hayvanlık daha korkutucu biçimler altında geri geliyor.

Hayvanların konumuyla kadınların konumu arasında yakın bir ilişki var. Tarihte toplayıcılıktan avcılığa geçişle birlikte erkek egemenliği güçleniyor, hayvanların evcilleştirilmesine paralel olarak cinsler arası eşitsizlikler artıyor, hayvan yetiştiriciliği sürecinde kadınların doğurganlığının denetlenmesine yönelik yöntemler geliştiriliyor. Türçülük ve insan merkezcilik cinsiyetçilikle bir arada var oluyor. Köleleri ve hayvanları aşağılayan Aristoteles, kadını eksik erkek olarak görüyor. Yahudi-Hıristiyan geleneği de kadını çocuk doğurmaya yarayan, aynı zamanda tekinsiz güçlere sahip ikinci sınıf bir yaratık olarak ele alıyor. Fransız devriminin ilk işi kadın kulüp ve derneklerini kapatmak oluyor. Burjuva dünyasında erkek, akıl ve kültürü temsil ederken kadın doğayı, hayvanlığı, kontrol edilemeyen bedeni, içgüdüleri temsil ediyor. Bu seksist yaklaşım muhalif

düşünürleri de etkiliyor. Proudhon kadının düşünceden nasibini almadığını, sadece taklit yeteneğine sahip olduğunu, iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebilecek bir ahlaka sahip olmadığını, güzel bir hayvan olmasına karşın sonuçta bir hayvan olduğunu söylüyor; başka bir yazısında ise kadını insanla hayvan arasında bir yere yerleştiriyor. Tarih boyunca patriarka tarafından ezilen kadınların ve hayvanların ortak yanları hiç de az değil: Şiddete maruz kalmak, nesneleştirilmek, alınıp satılmak, et olarak görülmek, deneylerde kobay olarak kullanılmak, bir süs objesi olarak evcilleştirilerek eve kapatılmak, statü için sahip olunmak, eğlence amacıyla kullanılmak, ucuz işgücü olarak kullanılmak, aşağılanmak, içgüdüsel, kontrol edilemez bir yaratık olarak görülmek vb. Günümüzde kadın hakları ve hayvan hakları savunucularının ayrımcılığa karşı yakın dayanışma içinde olması, patriarkaya karşı bir "kader birliğinin" ifadesi olarak da yorumlanabilir.

Postmodern toplumda yük hayvanlarının yerini makineler alıyor. Köylülüğün erimesiyle birlikte hayvan yetiştiriciliği bir endüstri dalına dönüşüyor. Günümüz toplumunda insanın hayvanlarla olan ilişkisi ev hayvanlarıyla (pet) sınırlı hale geliyor. "Hayvanlıktan çıkarılmış," sterilize edilmiş, insan dünyasının konforunu ve hafifliğini bozmayacak biçimde eğitilmiş bu hayvanlar ticari bir sektörün nesnelerini oluşturuyor. Hayvan hakları genellikle bu hayvanlara yönelik olarak algılanıyor, evcilleştirmenin kendisi sorgulanmıyor. Benzer bir biçimde avcılığa karşı çıkılırken milyonlarca hayvanın mezbahalarda kesimi görmezlikten geliniyor. Vejetaryenlik bir moda haline gelip ticarileşiyor. "Hayvanları koruma" yaklaşımının hayvanların trajedisinin esas sorumlusu olan insan merkezçiliği güçlendirdiği gerçeği göz ardı ediliyor. Ama öte yandan hayvanla insanı eşit kabul eden, canlılar arasındaki sınıflandırmalara, hiyerarşi ve üstünlük ilişkilerine karşı çıkan, tüm hayvanların yaşam hakkını savunan biyomerkezci muhalif hareketler de var.

Fontenay'ın dile getirdiği gibi hayvanlık sorunsalı insanı güçlendirmek ya da eleştirmek açısından önem kazanıyor. Eski Yunan toplumunda kiniklerin insanları eleştirmek amacıyla "hayvansılaşması," Lautreamont'un *Maldoror'un Şarkıları* adlı kitabında bir canavarın insanlığa karşı giriştiği vahşeti ballandıra ballandıra anlatması, Foucault'nun *Pierre Rivière* adlı kitabında ailesini bıçakla doğrayan, "yan hayvani" bir hayat süren gencin hikâyesi aracılığıyla XIX. yüzyılda Fransız toplumunu eleştirel bir gözle incelemesi, Cixous'un *Vahşi Kadının Düşleri* adlı kitabında hiyerarşik eril dilin dışında, ilksel, çok sesli, bedensel, insan ve hayvan karışımı melez bir dile yönelmesi bu çerçevede ele alınabilir. Benzer bir şekilde Deleuze, Bacon'ın resimlerini "hayvan oluş" teması altında yorumladığı yazısında Bacon'ın yüzün değil başın ressamı olduğunu, yüzün gerisindeki hayvan başının izlerini ortaya çıkarmak için resimlerinde insan yüzünü bozduğunu söyleyecektir. Deleuze'deki "hayvan oluş" ve "kadın oluş" temaları eril insanlığa, eril hümanizme karşı yöneltilmiş saldırılar olarak yorumlanabilir.

Önemli olan belki de Adorno'nun dediği gibi hayvan dünyasının suskunluğu ve buna eşlik eden acıdır. Araçsal aklın hem insan dışındaki doğa hem de "negatif doğayla" özdeşleştirdiği insanlık kesimi üzerinde kurduğu baskının yol açtığı suskunluk ve acı. Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi* ve *Deliliğin Tarihi* adlı kitapları birbirini tamamlar çünkü iktidara eklemlenen bilgi hayvanlıkla ilişkilendirilen delinin maruz bırakıldığı acının kaynağıdır. Bu bağlamda Foucault'nun yapısı "suskunluğun arkeolojisi" olarak da okunabilir. Suskunluğun dili susturulmuşların diline komşudur; hayvanın çılgılığı, suskunluğu, "dilsizliği," acısı delinin, siyahın, kadının, eşcinselin, yoksulun, dışlanmışın, suçlulaştırılanın acısı, suskunluğu ve çılgılığı aynı tınıdadır.

MODERNLİĞİN YARATTIĞI ÖTEKİ: UCUBE

Türkçeye ucube olarak çevrilebilecek *freak* sözcüğü çeşitli anlamlara geliyor: garabet, acayıplik, anormal yaratık, hilkat garibesi vb. *Ucube* bazen de *canavar* (monster) anlamında kullanılıyor. *Canavar* insanlar için de kullanılmakla birlikte daha çok vahşi hayvanların, doğaüstü yaratıkları nitelemek için uygun görülen bir sözcük. Ancak “yarı insan yarı hayvan yaratıklar” ucube ile canavar arasındaki sınırı müphemleştiriyor. Ucubeliğe ilişkin olarak Batı’da XIX. yüzyılda daha çok insanlardaki bedensel, fiziksel “anormallikler” öne çıkıyor. Yapışık ikizler, cüceler, ikiden fazla eli veya ayağı olanlar, kolları ya da bacakları olmayanlar, derisi aşırı esnek olanlar, hermafroditler, sakallı kadınlar, “aşırı” şişman ya da zayıf olanlar, “deforme” yüz ve bedenlere sahip olanlar vb. Öte yandan ucubelik kültürel ve sosyal olarak kurulmuş, yaratılmış bir kategori olduğu için Batı’nın dışladığı ötekinin çok farklı biçimlerini de kapsıyor. (Ucube, cüce ve benzeri kavramlar olumsuz –ve ayrımcı– bir yargı içerdikleri için bu yazımda bu tür kavramları tırmak içinde kullandığım varsayılmalıdır.)

Eski Mısır kralları, Romalı soylular, ortaçağ Avrupa kraliyet aristokrasisi cüceleri eğlence amacıyla çevrelerinde bulundurulardı. İnsanın bedensel yapısındaki “anormallikleri” inceleyen bilim dalı (teratology), esas olarak XIX. yüzyılda gelişmiş olmasına karşın “cana-

varlar biliminin" kökenleri çok eskilere gitmekteydi. Eski Yunan'da 'canavarımsı bedenler" tanrısal bir ceza ya da ikaz olarak görülürdü. Yunan mitolojisi insan ve hayvanın çeşitli birleşimlerinden oluşan canavarlarla doluydu. İnsan etiyle beslenen yarı insan yarı boğa şeklindeki canavarlar (minotaur), tek gözlü devler (cyclops) bunlardan bazılarıydı. Ortaçağda canavarımsı bedenler uğursuz şeylerin habercisi olarak görülür ya da kehanetle, tanrının gazabıyla ilişkilendirilirdi. Bu tür bedenler tanrının gücünün göstergesi olduğu için hem korku hem de hayranlık uyandıran büyü bir var oluşa sahipti. XVI. yüzyılda canavarımsı bedenleri tıbbi bir çerçeve içinde açıklamaya çalışan bir yönelim ortaya çıktı ve Fransız cerrah Ambroise Paré canavarımsı bedenleri, olağanüstü yaratıkları sınıflandırdı. Paré bu tür bedenlerin oluşmasının nedenleri arasında hayvanlarla cinsel ilişkiye girmeyi, dini günlerde gerçekleşen cinsel ilişkileri de saymaktaydı. Tıbbın fizyolojik "anormallikleri" sınıflandırma ve bunları bilimsel olarak açıklama çabalarına karşın XVIII. yüzyıla kadar olağanüstü bedenlerin etrafını saran büyü ortadan kalkmadı ve canavarımsı bedenler fantastik, harikulade, nadir ve değerli varlıklar olarak görülmeye devam etti. XVIII. yüzyılın sonundan başlayarak canavarımsı bedenlerin yeni gelişmeye başlayan kliniklere getirilip orada incelenmesiyle birlikte bu bedenlerin yarattığı hayranlık duygusu azaldı ve teratoloji doğmaya başladı. Rosemarie Garland Thomson'ın da dile getirdiği gibi (*Freakery*'nin içinde) ucube kavramının tıbbi çerçeve dahilinde bir bedensel anormallik olarak algılanması XIX. yüzyılın ortalarında gerçekleşecek, teratoloji eskinin şaşkınlık uyandıran ucubesini ehlileştirecek, rasyonelleştirecek, onu seküler bir hale getirmeye başlayacaktı.

XIX. yüzyıla kadar olağandışı fiziksel görünüşe sahip kişiler hanelerde, yol kenarlarında para karşılığı bedenlerini teşhir ederlerdi. XIX. yüzyılda olağandışı bedenlerin teşhiri kurumsallaştı, ticari eğlence sektörünün bir parçası haline geldi, eskiden ilahi gücün gösterge-

si olan şey, XIX. yüzyılda eğlenceye dönüştü. Sirkler, fuarlar, "müzeler," lunaparklar olağanüstü bedenlerin sergilendiği yerler haline geldi. Yapışık ikizler, cüceler, "devler", "yaşayan iskeletler" ("aşırı zayıf kişiler"), albinolar, sakallı kadınlar, çok küçük bir başa sahip (mikrosefal) kişiler, derisi çok esnek olanlar, hermafroditler, kolsuz ya da bacaksız olan kişiler, doğuştan tüm vücudu beyaz renkli olanlar, derilerinde leke olanlar, yüzleri ya da bedenleri bazı hayvanları andıranlar ("aslan yüzlü çocuk, maymun kız, leopar çocuk, fil adam"), tüm vücudu dövmelemlerle kaplı kişiler ucube gösterilerinde (freak shows) küçük bir para karşılığında sergileniyordu. Sergilenen sadece doğuştan ya da sonradan olan bedensel anormallikler değildi. Vantriloklar, ipnotizmacılar, kılıç yutanlar, vücutlarını tuhaf biçimlere sokabilen kişiler, ateş yutanlar, canlı yılan yiyenler de ucube gösterilerinin bir parçasıydı. Öte yandan ucube gösterileri ırkçı özellikler taşıyordu. Dünyanın balta girmemiş ormanlarından, uzak ücra köşelerden getirildiği söylenen "ilkel yerliler", "insan yiyen vahşiler" de bu gösterilerin önemli bir parçasıydı. XIX. yüzyıl Batı sömürgeciligi bir yandan yerli halkları katleder ve köleleştirirken öte yandan onları "egzotik ilkeller" olarak kurarak gösteri dünyasının birer parçası haline getiriyordu. Ucube gösterilerinde teşhir edilen yerlilere ilişkin söylenceler sömürgeci seferlerden alınmakta, ilave ve çarpıtmalarla "vahşi Afrikalı" imajı yaratılmaktaydı. Yerlileri tanıtmak üzere bazen kırk sayfayı bulan broşürler hazırlanıyor, anlatıyı hakiki kılmak için bunların içinde dönemin tıp ve bilim adamlarının görüşlerine yer veriliyordu. Ucube gösterilerini seyircilere sunanlar çoğu kez kendilerini doktor ya da profesör gibi sıfatlarla tanımlıyorlardı. Bu gösterileri izlemeye gelenlerin sayısı bir günde elli bine varabiliyor, Afrika'dan "yamyam" getiren gemileri karşılamak üzere limanlarda sayıları yüz bine yaklaşan kalabalıklar toplanıyordu. Bernth Lindfors'un da belirttiği gibi (*Freakery*'nin içinde) 1810-11 yıllarında Londra'da "Hotanto Venüsü" adıyla sunulan ve ste-

atopygia nedeniyle arka tarafı büyük olan kadın, kafes içinde sergilenmekteydi. Zaman zaman seyircilerin “tetkikine” sunulmak üzere kafesinden çıkması istenen bu kadın eğer çıkmak istemezse “bakıcısının” tehditkâr el hareketleriyle kafesinden çıkartılıyor, izleyiciler bazen elleriyle, bazen baston ve şemsiyeleriyle kadının arka tarafının sahte olup olmadığını kontrol ediyorlardı. İlkel kadın stereotipi olarak sunulan bu kadının bedeni, 1815’de öldükten sonra tıp otoriteleri tarafından kesilip açılarak incelenecekti. Afrika’nın “geriliğine” örnek olarak sunulan bir diğer gösteri iki erkek, iki kadın ve bir çocuktan oluşan Bonjesman kabilesiydi. Mülkiyet duygusuna sahip olmayan, hiçbir kalıcı yapı oluşturmamayan bu avcı toplayıcı insanlar vahşiliğin sembolleri olarak görülüyorlardı. “Normal,” beyaz, Batılı insandan en küçük bir sapma bir barbarlık belirtisi olarak ele alınıyor, böylece Batı’nın kültürel üstünlüğü bir kez daha onaylanmış oluyordu. Yerlilerin orangutanlara, şempanzelere, maymunlara benzetildiği XIX. yüzyılda etnosentrizm ve sömürgecilik iç içe geçmiş, yerlilerin “ilkelliği, barbarlığı, aydınlanmamışlığı, ucubeliği” İngiliz sömürgeciliğini haklı çıkarmanın bir aracı haline gelmişti. İngiliz sömürgeciliği “kara kıtanın” hangi alanına yönelip savaşa girerse, o bölgedeki yerlilerin İngiltere’deki ucube gösterilerindeki “değeri” artıyordu! Dönemin bazı romancıları yerlileri aşağılayacak, Charles Dickens “vahşileri ortadan kaldırmaktan” bahsedecekti.

XIX. yüzyılın ikinci yarısı insanın tarihsel gelişimine ilişkin evrimci kuramın güçlendiği bir dönemdi. Darwin’in 1859’da yayımlanan *Türlerin Kökeni* adlı çalışması özellikle Almanya’da popülerlik kazanmıştı. Nigel Rothfels’in vurguladığı gibi (*Freakery*’nin içinde) insanla maymun arasındaki son bağlantı halkası, eksik bağlantı, insanla maymun arasında bağ oluşturan yaratık merak konusu haline gelmiş, insanın gelişimindeki eski aşamaları temsil eden “yaratıkların” bulunması fikri heyecan uyandırmaya başlamıştı. “Medeni” Batılılar maymuna benzeyen “atalarını” aramaya girişmişlerdi. Böylece

“fazlaca tüylü olan” ya da maymuna benzetilen yerliler ucube gösterilerinde sergilenecekti. Irksal ötekinin, beyaz olmayan “ilkelin” bir söylem olarak üretildiği XIX. yüzyılın etnolojisi hiyerarşik bir yöntem sahipti. Leonard Cassuto’nun da söylediği gibi (*Freakery*’nin içinde) insanlık ilkel olandan medeni olana doğru ilerleyen bir cetvel, merdiven temelinde sınıflandırılıyor, yerliler ırksal olarak aşağılanıyordu. Ucube hayvan değil ama insanla hayvan arasında bir yaratık olarak kurulmuştu. Ucube elleri olmadığı durumda bile ayaklarıyla dikiş dikiyor, seyircilere fotoğraflarını imzalayıp veriyordu. Ucube bir yandan insanlığın dışına itilirken öte yandan gösteri sahnesi yoluyla insanlığın içinde tutuluyordu! Amerika’ya Afrika’dan getirilen “ilkeller” beyaz izleyicilerden –Amerika’da yerleşik siyahlara olan tavırlarına kıyasla– daha çok kabul görüyorlardı çünkü beyaz izleyici açısından sahnedeki siyahla yüz yüze kalma durumu geçiciydi, güvenliydi, egemen beyaz kültür karşısında bir tehlike oluşturmayıp keyifli bir eğlenceye konu oluyordu. Ucube gösterileri beyaz Amerikalının bir hiyerarşi çerçevesinde kendi farkını ve üstünlüğünü kurma ihtiyacının bir belirtisiydi.

Ucubelik modernliğin kendine ilişkin korkularının ve bu korkuların üstesinden gelinmesi çabalarının ifade bulduğu, perdede yansıdığı bir yeri temsil ediyordu. Leslie A. Fiedler’in de belirttiği gibi mitolojik, hayal mahsulü canavarlardan farklı olarak ucube “bizden biriydi,” tam olarak kavranamayan bazı güçler tarafından esrarlı bir varlığa dönüştürülmüş olsa da bir insandı. Öte yandan Elizabeth Grosz’un dikkat çektiği gibi (*Freakery*’nin içinde) ucube müphem niteliğiyle gündelik hayatta kurulmuş olan ikili karşıtlıklar sistemini tehdit ediyor, “aradaki” bölgede var olup tekinsizlik yaratıyordu. “Maymun kız ve köpek yüzlü çocuk” insan/hayvan karşıtlığına, “vahşi insan” doğa/kültür karşıtlığına, sakallı kadın ve hermafroditler erkek/kadın karşıtlığına, cüceler çocuk/yetişkin karşıtlığına, “devler” insan/tanrı karşıtlığına meydan okumaktaydı! Ucube özne-

nin kendini müphem olandan ayırdığı sınır aşılıyor, ihlal ediyor, kendilikle ötekilik arasındaki sınır muğlaklaşıp endişe yaratıyordu. Ucube insanları, kimlikleri, cinsiyetleri tanımlamak için kabul edilegelmiş en temel kategoriler hakkında kuşkuya neden oluyor, modern öznde yabancı, ürkütücü bir ötekilik içinde yitip gitme, yutulma korkusu yaratıyordu. Öte yandan Robert Bogdan'a göre ucube toplumsal olarak üretilmiş, yaratılmış bir kurguydu. İnsan ucube doğmuyor ama ucube yapılıyordu. Thomson'ın ifade ettiği gibi (*Extraordinary Bodies*'in içinde) XIX. yüzyıl toplumu kendi normallliğini tanımlamak için normallığın karşısını, anormallığı kuruyor, onu aşağılıyor ve böylece kendi üstünlüğünü yaratıyordu. Susan Stewart'ın yaklaşımına göre ötekinin bedeninin sosyal olarak kurulması sömürgecilikle yakından ilişkiliydi. Ötekinin bir gösteri içinde teşhir edilmesi hem ötekiyle uygar arasındaki sınırı kuruyor hem de "vahşilik", "dışarı" gösterinin kontrollü mekânı içinde ehlileştiriliyordu.

Modernliğin "normal," özerk, bedeni üzerinde tam kontrole sahip, bedensel olarak kusursuz özne modeli kendi kendini yönetemeyen, "kusurlu, sakat, anormal" bedenlerin yaratılmasına dayanıyordu. Sakat gibi ucube de modernliğin norm dışı olarak kurduğu bir kategoriydi. XIX. yüzyıl psikiyatrisi nasıl "ruhsal olarak anormal ötekini" kurduysa tıp ve teratoloji "fiziksel olarak anormal ötekini," etnoloji de "etnik olarak anormal ötekini" kurmuştu ve bunlar eğlence sektöründeki ucubenin kurulmasıyla yakından ilişkiliydi. Sömürgecilik, tıp, etnoloji ve –o dönemin "kültür endüstrisinin" önemli bir parçasını oluşturan– ucube gösterisi sektörü Batılı –eril– öznenin ayrımcılığa dayalı kuruluşu yolunda el ele vermişti. XIX. yüzyıla kadar cemaat içinde doğal yaşamını sürdüren "ucube" bundan böyle delilerle birlikte toplumsal hayattan koparılıp ya akıl hastanelerine kapatılacak ya da para karşılığı ucube gösterisinde sahnede teşhir edilecekti. Ucubenin akıl hastanesine kapatılması ya da gösteride sergi-

lenmesi modernliğin ayrı dışlayıcı mantığından besleniyordu, koguş da sahne de ucubenin tehlikesiz hale getirilip inzibat altında tutulduğu mekânlardı.

XIX. yüzyılda ucubenin yanı sıra “canavar” da yoğun bir ilgi konusu haline geldi. Shelagh Wilson’ın da belirttiği gibi (*Victorian Culture and the Idea of Grotesque*’in içinde) dönemin doğa tarihi kitaplarında “tuhaf yaratıkların” resimleri yayımlanıyor, o güne kadar adı duyulmamış “yan mitsel” hayvanlar –canlı ya da iskelet halinde– dünyanın dört bir yanından hayvanat bahçelerine ve müzelere getiriliyordu. İçi doldurulmuş kuşların yanı sıra içi doldurulmuş maymunlar da revaçtaydı ve talebin çokluğu nedeniyle bu işle uğraşanlar canlı maymun bulmakta zorluk çekiyorlardı. Bazen de “insan yiyen” bir kaplanın “saldırı konumundaki” postu dişleriyle, pençeleriyle birlikte bir koltuğa kılıf oluşturuyor, böylece “vahşilik” ev için konforlu ve güven verici ortamı içinde bir eğlenceye dönüşüyordu. Benzer bir şekilde ucube de gösterinin güvenli mekânı içinde seyircide hem bir ürküntü ve irkilme yaratıyor hem de onu eğlendiriyordu. Seyirci yarı hayranlık yarı ürpermeyle gerçekleşen bu “ötekiyle karşılaşma” sonucunda haline şükrediyor, onay gören bir toplumsal kategoriye ait olduğunu hissediyordu! Savaş dansı yapan, törenle köpek kurban edip etini elleriyle yiyen “ilkellerin” etrafını sarmış “uygar” kalabalık olayı şaşkınlık, tedirginlik ve merak içinde izliyordu. Ucube gösterilerinin de yer aldığı sirklerde etnoloji, zooloji, sömürgecilik, tıp, eğlence ve oryantalizm bir araya gelmişti! Osmanlı haremine satılmak üzereyken kurtarıldığı söylenen “Çerkez güzeli”, “egzotik hayvanlar”, “egzotik kabile üyeleri”, “fiziksel anormallikler” gösterenler hepsi bir aradaydı! Sirkte ya da fuarda gösterilen ucube daha sonra tıp fakültelerine “konuk edilerek” tıp dünyasına “takdim ediliyor,” inceleniyor, sınıflandırılıyor, öldükten sonra da otopsi yapılarak “tıp bilimine katkıda bulunuyordu”! Dönemin ucube gösterisi patronlarından biri “doktorlar da biz de ucubeyle il-

gileniyoruz ancak onlardan farklı olarak biz ucubeye gösteriye çıkması için para ödüluyoruz,” demişti.

Modernlik her ucubeye aynı şekilde davranmıyor, uygarlaştırılabılır, egemen değerlere asimile edilebilir gördüğü ucubeye karşı daha hoşgörölü bir tavır takınıyordu. “Çerkez güzeli” bunlardan biriydi. Oryantalist bir söylem içinde sergilenen bu kadın “güzel kültürel ötekinin” cinsel obje olarak Batılı göze sunulmasını simgeliyordu. Modernliğin “sempatiyle yaklaştığı” ucubenin bir diğler örneği yapışık ikizler olan Daisy ve Violet Hilton kız kardeşlerdi. 1920’lerin sonlarında sahnede şarkı söyleyip dans eden yapışık ikiz kız kardeşler beğeni topluyordu. Ancak dönem kadınların oy hakkını elde etmek için mücadele ettikleri, kamusal, politik hayata katılmaya çalıştıkları ve bu nedenle muhafazakâr kesimler tarafından ucube sıfatıyla suçlandıkları bir dönemdi. Allison Pingree’e göre (*Freakery*’nin içinde) evlenmeden, heteroseksüel bir kocaya ihtiyaç duymadan yaşayan, erkeklere gereksinimleri olmayıp mutlu, zengin ve bağımsız bir hayat sürdüren, birbirlerine yeten bu yapışık ikiz kız kardeşlerin “erkek dünyasının değerlerine ters düşebilecek” konumlan gösteri patronları tarafından fark edilmiş ve sahnedeki gösterileri eril kodlarca kuşatılmış yeni bir senaryo yazılarak “disiplin altına alınmıştı.” Şirin, sevimli ucubenin diğler örnekleri arasında cüceler ve çocuklar vardı. Ortaçağ saraylarında yetişkinlerin asla söylemeye cesaret edemeyeceği sözlerin –çocukların yanı sıra– cüceler tarafından söylenmesi toleransla karşılanıyordu. Cüceler evcil hayvan, eğlence objesi muamelesi görüyorlardı. Lori Merish’in dile getirdiği gibi (*Freakery*’nin içinde) çocuk yetişkin olmayan biri olarak acibeye benzer bir konumda bulunuyor, “tam insanla” “eksik insanı” birbirinden ayıran sınırlarda, eşiklerde yaşıyordu. Çocuğun ucubeliğe en yakın biçimi “büyümüş de küçülmüş” çocuktu. Bu “vaktinden önce gelişmiş” çocuk ne çocuk ne de yetişkindi, her ikisiydi! Bu çocuk tipinin sinemadaki örneklerinden biri Shirley Temple idi. Bu “minyatür ka-

dın" küçük ihlalleriyle "patriarkal yasayı deliyor," ama akabinde sevimli bir tavırla yaptığı yanlış telafi ediyordu! Temple'ın ucubeliğini "dengelemek ve kontrol altında tutmak" için ona şirin bir görünüm verilmesinin yanı sıra Temple'a birçok filmde askeri üniforma giydiriliyor ya da yanında onu denetleyecek bir yetişkin bulunduruluyordu. Böylece, erken gelişerek "biyolojik kanunları ihlal etmiş olan" Temple, fiziksel bedeni sosyal beden içinde konumlandıran kültürel-patriarkal yasa tarafından denetim altına alınıyordu! Temple'ın yetişkinlerin dünyasına karşı giriştiği küçük ihlallerin seyircide yol açtığı "endişe" onun cana yakınlığının, güçsüzlüğünün ve kontrol altında tutulmasının etkisiyle ortadan kalkıyor, onun ötekiliği hem kabul edilip hem kontrol altına alınıyor, patriarkal kodlar altında ehlileştiriliyordu.

Ucube Batı söylemi içinde hem korkulan hem de bir tür hayranlık duyulan ötekiydi. Rosi Braidotti'nin de söylediği gibi (*Writing on The Body*'nin içinde) Batı tarihi içinde kadın değersiz farklılıkla, alt insanla, canavarımsı olanla birlikte anılmaktaydı. İnsan bedeni için erkek modelini veri kabul eden Aristoteles açısından kadının doğması bile bir anomali göstergesiydi. Kadının şeytanla, canavarımsı olanla, tehlikeli doğüstü güçlerle ilişkilendirilmesi ortaçağda da sürmüştü. XVI. ve XVII. yüzyıllarda "canavarımsı", "hayvanı andıran" fiziksel özelliklere sahip çocukların ("köpek yüzlü bebek") kadının cinsel birleşme sırasında hayvanlara bakması ya da korkunç şeyler hayal etmesiyle bağlantılı olduğu düşünülüyordu. Böylece kadın esas olarak "babanın ürünü olan" (sperm) bebeği bozan, deforme eden bir ucube şeklinde kuruluyordu. Modern toplum da kadını öteki olarak kurmuştu. Shirley Peterson'a göre (*Freakery*'nin içinde) kadın patriarkal kültürün "biz"inin içindeki ucubeydi. XX. yüzyıl başlarında kadınların oy hakkı için mücadele eden sufrajetlerin hareketi eril kültürü tehlike altında görenler tarafından bir ucube gösterisi, deforme olmuş, kadınlıktan çıkmış yaratıklar çetesi olarak görülüyordu.

Ucube gösterileri Amerika'da 1840-1940 yılları arasında varlığını sürdürdü. Özellikle XIX. yüzyılda müzelerde (en ünlüsü P.T. Barnum'un Amerikan Müzesidir) gerçekleştirilen gösteriler en itibarlı olanlarıydı. Müzede gösteriye çıkan ucubenin ücreti ve çalışma koşulları diğer eğlence mekânlarında çalışan meslektaşlarına göre daha iyiydi. Ucube topluluğu içinde çok az sayıda kişi üne kavuşup zengin olabiliyordu, çoğunun çalışma ve yaşam koşulları kötüydü, para kazanacak başka bir yol bulamadıkları için bu işi yapıyorlardı. Öte yandan her ucube "hakiki değildi." Tanıtım broşürlerindeki bilgilerin bazen bir kısmı bazen de tamamı düzmeceydi. Afrika'nın ücra köşelerinden getirildiği söylenen "vahşi adamların" bazıları çevredeki limanlarda çalışanlar ya da işsizler arasından bulunuyor, uygun makyaj ve giysiyle birlikte sahneye çıkarılıyorlardı. Çerkez güzeli olduğu söylenen kadın Amerikalıydı, iki başlı ya da dört ayaklı olarak sahneye çıkan ucubenin arkasına başka birisi gizlenmişti. XX. yüzyılın ilk on yıllarında tıbbın gelişmesi ve -Jan Bondeson'un kitaplarında detaylı bir biçimde anlattığı- bedensel "anormalliklerin" bilimsel olarak açıklanmasıyla ("dev" in akromegali, "köpek yüzlü bebek" *hypertrichosis* olduğunun anlaşılması vb) birlikte bu tür ucube gösterileri güç kaybetti, acibe bir hasta olarak görülmeye başladı. İki dünya savaşının sonucu çok sayıda insanın sakat hale gelmesiyle birlikte sakat ucubenin eğlence amacıyla teşhirine karşı toplumda tepkiler oluştu. XX. yüzyılın ilk çeyreğinde müzelerdeki ucube gösterilerinin son bulmasından sonra bu işlerde çalışanlar fuarlarda, eğlence parklarında, karnavallarda, sirklerde çalışmaya başladılar ama iş bulmak gitgide zorlaşıyordu. 1940'tan sonra ucube gösterileri düşüşe geçti. Sinema, müzik vb alanlarda bir kültür endüstrisi gelişti ve kitle kültürü üzerinde belirleyici olmaya başladı. 1950'lerden sonra azınlıklara, sakatlığa, etnisiteye ilişkin hakların gündeme gelmesiyle birlikte ucube gösterileri güç kaybetti ve 1960'larda televizyonun yaygınlaşmasının da etkisiyle neredeyse tamamen sona erdi.

Modern toplum ana akım değerlerin, normun, normalliğin ötekini sınıflandırdığı, disiplin altına aldığı bir toplumdur. Thomson'ın da belirttiği gibi bu toplumdaki ucube gösterileri ırkı, etnisiteyi, sakatlığı, tipik olmayan cinselliği dışlayıcı sistemler olarak yeniden kuruyordu. Ucube gösterisi sektörü bedensel bir örneklik söyleminin, akıl hastanesi-kışla-okul-hapishane gibi kurumlar vasıtasıyla disiplinli tek tip bedenler yaratmaya çalışan üniter-milliyetçi sistemin tamamlayıcısıydı. Modernliğin otoriter-disipliner kurumlarına karşı çıkan 1960'ların ve 1970'lerin muhalefeti bir anlamda ucubeliği üstlendi. Önce hipiler sonra Punk hareketi modernliğin ana akım değerlerini savunanlarca ucube olmakla eleştirildi. 1970'lerde muhalif sanatçılar bedenlerinin "biçimini bozarak" kendilerini ucube haline getirdiler, öteki olmayı üstlendiler! Daha sonraları siber Punk ve siber feminizm kendi "ucubeliklerini" yarattı! Mutantlar, insan şeklindeki robotlar (androidler), siborglar, biyonik kadınlar gündeme geldi. *Body Art*, performans sanatçıları "normal" bedeni kırılmaya uğrattılar. Rachel Adams'ın dile getirdiği gibi ironik tarzda bir izleyiciliği öğrenmeye istekli bir alt kültüre yönelik alternatif gösteriler gündeme geldi. Öte yandan modernliğin kaba bir biçimde aşağıladığı ötekiyi *light* biçimler altında ticarileştirerek piyasaya dahil etmeyi amaçlayan postmodern kapitalizm ucubeliği medyatik keyif kültürünün bir parçası haline getirdi. İlk başlardaki bilimkurgu filmleri ırkçı, yabancı düşmanı nitelikler taşıırken daha sonraları "çok kültürlülüğün, kültürel çeşitlilik ve relativizmin gelişmesine" paralel olarak "dünyalı olmayan" yaratıklara, ucubeye karşı daha "hoşgörülü" bir tutum benimsendi, ama insan, daha doğrusu Batılı beyaz erkek, gücünü hep korudu. Öte yandan bedenin bireyci tüketim kültürünün basıncı altında sürekli olarak yeniden tasarlanmasının gündemde olduğu postmodern toplumda modernlikte ucubelik göstergesi olan dövme sıradanlaştı, *piercing* yaygınlaştı, Katherine Dum'ın *Geek Love* adlı kült romanı ve diğer yayınlarla

birlikte ucubelik edebiyat içinde kendine yer buldu. Ucubelik Michael Jackson gibi yıldızların kendilerini ifade etmesinin bir aracı haline geldi! Jackson derisinin rengini açmasıyla, ömrünü uzatmak için yüksek basınçlı (hyperbaric) oda içinde uyur halde görüldüğü fotoğrafıyla, ünlü ucube "Fil Adam"ın iskeletini satın almak istediği yolundaki söylentiyle, bilimkurgu dekoru içinde çekilen video klipleriyle alışlagelmiş toplumsal cinsiyet ve ırk rollerini "ihlal ediyor", "gey miyim heteroseksüel miyim neyim kimse bilmiyor" diyordu. David D. Yuan'a göre (*Freakery*'nin içinde) eskinin sabit fiziksel "anormalliklere" dayalı statik ucubeliğinden farklı olarak yeni ucubelik plastikti. Postmodern toplumda kimliklerin yanı sıra beden de her an değiştirilebilir, üzerinde oynanabilir, esnek bir nitelik kazandı, sabitlikleri sarsıldı, akışkan hale geldi. Yeni toplumda "ucube gösterisinin" aldığı tipik biçim televizyondaki *talk show* programlarıydı. Modernliğin fiziksel "anormalliklerin" ağırlıkta olduğu ucube gösterilerinden farklı olarak postmodern toplumda psikolojik ucubelik, "yaşam tarzı ucubeliği" ağırlık kazandı. Andrea Stulman Dennett'in de belirttiği gibi (*Freakery*'nin içinde) *talk show*'larda eşcinsellik, *teenager*'lar arasındaki cinsellik, ihlalcı seks, aralarında cinsel uyum olmayan çiftler, "sadakatsizlik ve gebelik", "*teenager*'lar ve iffet," birbirine benzemeyen cinsel itkilere sahip eşler, farklı cinsel tercihlere sahip ikizler, eşcinsel evlilikler, bigami, travestilik, aralarında çok yaş farkı olan çiftler vb konular gündeme gelmekte, zaman zaman uzmanlar da bu programlara katılarak görüş belirtmekteydi.

Kültürel olarak kurulmuş olan yeni bedenin "aşırılıkları" konusundaki tüm postmodern "hoşgörüyü" karşın medyanın ticari kodları ve göstergeleri standart, fit, zayıf, sıkı bir beden imgesini sürekli yeniden üretmekte, farkların endüstriyel üretimi aynılığın teyit edilmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu durumda özgürlükçü muhalefete düşen bedeni ve onun farklı deneyimlerini piyasanın ticari çeşitlili-

ğinin parçaları olmaktan kurtararak radikal çokluğun bedensel direniş pratikleriyle ilişkilendirmek, ucubeliğin ve sakatlığın iktidarın normalleştirici söylemleri tarafından üretilen sosyal kurgular olduğunu ifşa etmektir.

PROTEZ

Protez bedene dışardan eklenen bir parça olarak tanımlanabilir. Takma bacakların tarihi MÖ 300'e kadar gitmektedir. İnsan alet kullanan hayvan olarak ele alındığında çok eski çağlardan bu yana aletler de bir anlamda bedenin kabiliyetlerini artıran protezler olarak düşünülebilir. Öte yandan David Wills'in de belirttiği gibi Batı'da protezin modern tıp çerçevesi içinde ortaya çıkması XVI. ve XVII. yüzyıllarda gerçekleşecektir. XVII. yüzyıl Descartes'ın akılla bedeni birbirinden ayırdığı, bedenin bir makine olarak tasarlandığı, mekanik beden imgesinin güçlendiği bir dönemdir. Beden akıl tarafından yönetilen bir makine, aklın bir protezi olarak görülmeye başlanır. Modernliğin gelişmesiyle birlikte protez, bedenin fizyolojik, doğal eksikliğini telafi eden bir eklenti olmanın yanı sıra rasyonel akıl tarafından –sosyal ve kültürel kodlar çerçevesi dahilinde– belirlenen bir eksikliğin tamamlayıcısı olarak kurulur.

Katherine Ott'un dikkat çektiği gibi insan bedenine eklenen protezler uzuvların kesilmesini beraberinde getiren cerrahi müdahalelerle, ameliyatlara yakından ilişkilidir. XIX. yüzyılın ortalarına kadar antiseptik tekniklerin gelişmemiş olması nedeniyle kol ve bacakları ameliyatla kesilen kişilerin önemli bir oranı enfeksiyon sonucu ölmektedir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren antiseptik tekniklerin gelişmesiyle birlikte ameliyat sonrası ölüm oranı hızla düşer

ve ameliyatla kesilen uzvun yerine vakit geçirmeden bir protez takılması fikri güçlenir. Uzu kesilen bedenin “eksik halde bırakılmaması” fikri sadece teknik bir anlam taşımaz, ve XIX. yüzyılda eril bedenin egemen söylem tarafından bir “tamlık”, “bütünlük” çerçevesi içinde kurulmak istenmesiyle yakından ilişkilidir. Erin O'Connor’ın “Fractions of Men”: Engendering Amputation in Victorian Culture” adlı yazısında söylediği gibi, Viktoryen dönemde kimlik –eril– bedenin fiziksel tamlığı temelinde kurulmaktadır. (*Comparative Studies in Society and History*, Ekim 1997, cilt 39, sayı 4) Dönemin ideolojisine göre zihinsel fonksiyonların bütünlüğü bedensel organizasyonun bütünlüğüne bağlıdır; eğer beden eksikse kişilik de eksiktir, tam değildir. Bir uzvun ameliyatla kesilmesinin erkek bedeninin tamlığını parçaladığı, uzvu kesilmiş erkek bedeninde kadın davranışlarına benzer davranışlara yol açan nörolojik bozukluklar yaratarak onun erkekliğini bozduğu düşünülmektedir. Bu yaklaşıma göre uzuvlan kesilmiş erkekler histerik kadınların davranışlarına benzeyen “teatral” davranışlar sergilemekte, kadınınkine benzeyen bir beden dili kullanmakta, ağırlarını “efemine” bir biçimde dışa vurmaktadırlar! Protez ise ameliyatla uzvu kesilerek eksik erkek haline getirilmiş eril bedenin tamlığını yeniden kurmaktadır! Bu modelde erkek bedeni parçalarının toplamından oluşan bir makine olarak tasarlanmakta, beden nesneleştirilmekte, kişilik bir mekanik fonksiyonlar toplamına indirgenmekte, makine gibi işleyen, gerektiğinde mekanik parçalarla tamamlanan, tamir edilen, fabrikadaki makinelere eklenmiş olarak çalışan bir eril beden imgesi yaratılmaktadır. Protez, otopsiyle kadavraları açıp inceleyen, bedenin parçalarını yeniden üretilebilir kılmak isteyen modern anatomi modelinin bir parçasıdır. Takma uzuv, protez birlik ve bütünlük içinde, üniter bir eril beden imgesinin kurulmasına yardımcı olmaktadır.

XIX. yüzyılda erkeğin bir uzvunu kaybetmesi onun toplumsal olarak kurulmuş cinsiyetindeki bir kayıp, eksiliş olarak algılanmak-

ta, bu durumun onda kadınlara özgü duyarlıklara ve davranışlara neden olduğu düşünülmektedir. Kadının duygusal, histerik, patlamalara açık, tekinsiz bir varlık olarak kurulduğu modernlikte takma uzvun, protezin uzvu eksik erkeğin sergilediği kadınsı, patolojik, kaotik semptomları ortadan kaldıracığı düşünülmektedir. Öte yandan modernlik erkek bedenini sınırlarını koruyan, geçirgen olmayan, katı, tam, üniter, kapalı bir beden olarak, kadın bedenini ise dışa karşı sınırlarını koruyamayan, geçirgen, eksik, bütünlüğünü koruyamayan bir beden olarak kurmuştur. Bu çerçevede protez eksilmiş, dışa karşı açılmış, kendi sınırlarını koruyamaz hale gelmiş erkek bedenini "kapatmakta," tamamlamakta, sınırlarını yeniden oluşturmalarını sağlamaktadır! Öte yandan Foucault'nun da dikkat çektiği gibi protez XIX. yüzyılın "söylemsel ortopedisinin" bir parçasıdır. XIX. yüzyılda orta sınıf bedenleri protezsel bir niteliğe sahip olan cinsiyet teknolojisiyle donatılmış, orta sınıflar bakacakları, muhafaza edecekleri, geliştirecekleri bir bedene sahip kılınmışlardır. Cinsiyet Viktoryen beden üzerine yerleştirilmiştir.

Protez XIX. yüzyılda güçlenen kapitalist üretimle yakından ilişkilidir. Mark Seltzer'e göre protez XIX. yüzyıldaki beden-makine kompleksiyle bağlantılıdır. Teknolojinin bir protez olarak belirdiği bu dönemde beden kurulabilir, yapılabilir bir şeye dönüştürülmüştür. Yaşam süreçleri ile makinesel süreçler arasında bağlantılar kurulması, "yedek parçalarla" iki sürecin birbirine eklemlenmesi söz konusudur. Öte yandan Marx kapitalizmde işçinin makinenin bir parçası haline getirildiğini belirtmiştir. Mekanik olarak tasarlanan insan bedeninin parçalı yapısı ile fabrikada montaj hattı temelinde gerçekleşen işin çok sayıda parçaya bölünmesi arasındaki ilişki XX. yüzyılın ikinci çeyreğinde güçlenen Fordist üretim modelinde daha belirgin olarak gözlenir. Ford, fabrikasındaki 7882 farklı işten 670'inin hiç bacağı olmayan, 2637'sinin tek bacağı olan, ikisinin hiç kolu olmayan, 715'inin ise tek kolu olan işçiler tarafından gerçekleştirilebi-

leceğini söylemiştir. Modernlikte protez, işçinin makine sistemiyle bütünleşmesi açısından, onun iş için gerekli eksik beden parçalarının tamamlanması çerçevesinde ele alınmıştır. Tamlik, bütünlük peşinde koşan modernlik eksikliği, “kusuru” da yaratmıştır. Modernlik eksiklik duygusunu kurarak, besleyerek bedeni “tamamlayan” yeni araçlar, aletler, tüketim objeleri de üretir. George Simmel’in de dikkat çektiği gibi modernlikte metallerin hep eksik tatmin vermesi, tamliğin bir türlü elde edilememesi yeni ihtiyaçlar yaratmak zorunda olan sistemin mantığıyla ilişkilidir. Sarah S. Jain’in de “The Prosthetic Imagination: Enabling and Disabling the Prosthesis Trope” adlı yazısında belirttiği gibi tam bedenlerin sosyal, fiziksel ve retorik kuruluşu eksiklik ile iç içe geçmiştir. (*Science, Technology & Human Values*, Kış 1999, cilt 24, sayı 1) Protez bir eksikliğin karşılanmasına, belirli teknolojilerin tüketilmesi yönündeki ihtiyaca göndermede bulunmaktadır. Öte yandan Mark Wigley’in “Prosthetic Theory: The Disciplining of Architecture” başlıklı yazısında vurguladığı gibi protez daima yapıya ilişkindir, ilave edildiği yeri kurar. (*Assemblage*, Ağustos 1991, sayı 15) Protezde beden onu dönüştüren yabancı öğelere bağlı hale gelir. Destekleyici yapay uzuvlar, protez, bedeni hem uzatır hem de onu yeniden kurar, sınırlarını dönüştürür.

Modernliğin protezinin tamamlamak istediği eksik beden çalışan insanın, işçinin bedenidir. Protez, makine gibi durmadan çalışan bedenlerin yeniden inşasına katkıda bulunur. Öte yandan protez çalışan bedenin yanı sıra savaşı bedeninin kurulmasıyla da ilişkilidir. İnsan-makine ilişkisi sadece fabrikayla sınırlı değildir. Protez sadece fabrika teknolojisiyle değil savaş makinesiyle de ilişkilidir. Lewis Mumford ordunun bir makine sistemi olduğunu söyler. Fabrikada makine ile bütünleşen bireyler ordu içinde silahlarla bütünleşmektedir. Sanayileşme ile militarizasyon aynı zeminden beslenirler. Modernlik mekanikleşmiş bireylerden, otomatlardan oluşan bir işçi-asker toplumu kurmaya yönelmiştir. XX. yüzyılın ilk onyılları fütür-

rizm gibi modernliğin makine kültürüne hayranlık duyan akımların, görüşlerin gelişmesine tanık olur. Marinetti işçinin makine tarafından eğitilmesi gerektiğini savunur. Bu mekanik beden yaklaşımı savaşan, militarist bir makine-beden imgesiyle yakından ilişkilidir. Jessica Burstein'in yaklaşımına göre yeni protez beden askeri, faşist bir bedendir, arzu ya da ihtiyaç tarafından değil mekanik itkilere bağlı olarak hareket etmektedir. ("Waspish Segments: Lewis, Prosthesis, Fascism", *Modernism/Modernity*, Nisan 1997, cilt 4, sayı 2) Dönemin faşizme sempati duyan yazarları mekanik bir şekilde hareket eden böceklerle hayran kalmışlar, onların yaşamlarını incelemişlerdir. Ernst Jünger asker-işçiyi, tam seferberliği, savaşı över, insanla protez silahın kaynaşmasını yüceltir. Öte yandan Birinci Dünya Savaşı döneminde birçok asker yaralanarak uzuvlarını kaybetmiştir. Joanna Bourke'nin de ifade ettiği gibi bu dönemde protez "işlevsiz hale gelen" eril bedeninin yeniden kurulması sürecinde önemli bir rol üstlenecektir. Savaş sonrasında ortopedinin tıp içindeki önemi artacaktır. Seth Koven'in de "Remembering and Dismemberment: Crippled Children, Wounded Soldiers, and the Great War in Great Britain" adlı yazısında belirttiği gibi, savaşta uzuvlarını kaybeden askerlerin erkek olmaktan çıktıklarını ima eden bir söylem yürürlükteydi. (*The American Historical Review*, Ekim 1994, cilt 99, sayı 4) Uzuvlarını yitiren erkeklerin artık kendi başlarına ayakta duramadıkları, kendi kendine yeterli olamadıkları, çocuklar gibi başkalarına bağımlı hale geldikleri söylenmekte, bu askerler "asker çocuklar" sıfatıyla adlandırılmaktadır. Devletin tekrar çalışan nüfusa katmak için görece de olsa çaba gösterdiği ve –parayla satılan– protezlerle takviye ettiği uzuvlarını yitirmiş erkeklere kıyasla devlet, uzuvlarını kaybeden kadınlarla ilgilenmemekte, onların doğal olarak kocalarına, babalarına, erkek kardeşlerine bağımlı oldukları varsayılmaktadır.

Yukanda anlatılanlara karşın modernliğin bedenle makineyi tamamen kaynaştırdığını söylemek doğru olmaz. Hal Foster modern-

likte bedenin hala doğal bir bütün olarak görüldüğünü, teknolojinin bedene bir ek olarak, bedenin bir uzantısı olarak değerlendirildiğini, bedenin ve makinenin farklı olgular olarak ele alındığını söylemektedir. ("Prosthetic Gods", *Modernism/Modernity*, Nisan 1997, cilt 4, sayı 2) Beden ile makine arasındaki kaynaşmanın tam olarak gerçekleşmemesinin önemli nedenlerinden biri modernliğin kurduğu (1970'lerden sonra postmodernliğin "yıktağı") organik/inorganik, canlı/cansız, beden/makine, yaşam/ölüm, biyolojik/mekanik vb birbirini dışlayan ikili karşıtlıklar sistemidir. Modernlik bir yandan disiplinli, mekanik bir beden kurmak, insanı makine sistemine tabi kılmak istemekte, öte yandan bu durumun kendi isteği dışında ürkütücü sonuçlara yol açabileceğinden çekinmektedir. Modernliğin edebiyatı ve sanatı kendi kendine hareket etmeye başlayan, "canlanan" oyuncak bebeklerle, ya da Frankenstein gibi insan tarafından yaratılan ama sonra onun başına bela olan canavarlarla doludur. Robot hem hayranlık uyandırmakta hem de ürküntü vermektedir. Ancak Birinci Dünya Savaşını takip eden dönemde doğal bedenin bütünlüğü adına teknolojiye karşı direnmek gitgide zorlaşacak, 1960'lardan sonra bilgisayarların gelişmesiyle birlikte doğal beden imgesi gitgide güç kaybedecektir. Öte yandan XIX. yüzyıldan başlayarak modernliğin organik bedeni protezlerle donatması ironik, eleştirel, muhalif yazarlarca eleştirilecek, hicvedilecektir. Edgar Allan Poe 1839'da yayımlanan "The Man That Was Used Up" adlı öyküsünde, bedeninin çoğu protezlerden oluşan kahramanının kişiliğinde modernliğin protez saplantısını karikatürize edecektir. Dada hareketi yeni teknolojik özneye, makine-insanla alay edecek, onu fiziksel çöküş ile ilişkilendirecektir. Sürrealizm yeni özneyi bozulmuş robotlarla, parçalanmış mankenlerle ifade edecektir. Max Scheler modern toplumun insanın uzuvlarını aletlere benzettiğini, canlı olanı cansız madde vasıtasıyla değerlendirdiğini, insan üzerinde kontrol kurmak için yaşam süreçlerini mekanik süreçlere indirgedi-

gini, hesap yapan aklın sınırsız gelişmesinin hayatın anlamı haline getirildiğini söyleyecektir. Ivan Illich ise sistemin insanları kendilerini makinelerle karşılaştırıp eksik olarak görmeye yönlendirdiğini ve bu şekilde proteze bağımlılığın teşvik edildiğini, toplumsal bir azınlığın bu kitlesel bağımlılıktan kâr sağladığını söyleyecektir.

Tarih boyunca insanın kullandığı aletler bir anlamda onun bedeninin eklentileri, protezleri olarak da düşünülebilir. Freud her aletle insanın organlarını daha etkin hale getirdiğini, gemileri, uçakları, teleskopu, mikroskobu vb icat eden insanın bir tür protezsel tann haline geldiğini söylemiştir. Elbette protezin tanımı daha da genişletilebilir, gözlüğün, telefonun yanı sıra dil de, ya da Derrida'nın belirttiği gibi yazı da bir protezdir. Modernlikte dikkat çeken olgu protezin tanımında organik bedenin merkez, referans olarak kabul edilmesidir. Descartes'tan sonra zihin yoluyla bedeni aşma çabaları kısmen başarılı olabilmış, organik, fiziksel beden –mekanik terimlerle düşünülse de– gücünü ve sınırlarını korumaya devam etmiştir. Modernlikte sermaye soyut uzamı somut yer aleyhine geliştirmekte olduğu kadar, soyut zihni somut beden aleyhine geliştirmekte de ancak kısmen başarılı olabilmıştır. Modernlik bedenden ve yerden kopmuş saf halde bir zihin ve sermaye yaratamamış, sadece yersel coğrafyaya değil bedensel coğrafyaya da bağımlılığını sürdürmüştür. Modernliğin ancak kısmen gerçekleştirebildiği bedensizleşme süreci postmodern toplum tarafından uç noktalara taşınacaktır. İnsan makine kaynaşmasını ifade eden siborg kavramı Batı'da 1960'larda dolayla girmiştir. Aynı dönemde Marshall McLuhan'ın medya üzerine çalışmalarıyla birlikte iletişim teknolojilerinin bedenin protezsel bir uzantısı olduğu yolundaki görüşler önem kazanır. Öte yandan postmodern toplumda beden dışı kapalı birliğini, bütünlüğünü, üniterliğini kaybetmeye başlar, parçalanır. Benzer bir biçimde modernliğin, toplumu hiyerarşik bir şekilde örgütlenmiş üniter bir organizma olarak gören yaklaşımı güç kaybeder, toplum parçalı hale

gelir. Bağlantı biçimleri neden-sonuç ilişkileriyle belirlenemeyen parçaların, kesitlerin, metinlerin eklektik bir aradalığından oluşan akışkan, sınırları müphem ve her an değişen bir birey ve toplum biçimi güçlenir. Bütünlüğünü yitirmiş, sınırlarını artık eskisi gibi koruyamayan, her an üzerinden geçen milyonlarca gösterge ve metin parçası tarafından yeniden kurulan ve bozulan beden artık kendi dışındaki protezler için bir köken, merkez oluşturmayacak bir konuma gelir. Göstergelerin kendi başlarına bir varlık ve güç kazandığı postmodern toplumda orijinal/taklit karşıtlığı güç kaybeder, beden protezin var oluş koşulunu teşkil eden bir asıl, organik temel, hakikilik alanı olmaktan çıkmaya başlar. Postmodernlik modernliğin organik/inorganik, doğa/kültür, insan olan/insan olmayan, doğal/yapay vb ikili karşıtlıklarının anlamını aşındırır. Organ naklinin, plastik cerrahinin, biyo-kompüterlerin, insan-makine melezi olan siborgların, yapay zekânın, klonlamanın, biyo-teknolojilerin, sanal ortamda dolaşarak gerçek insanlarla ilişki kuran ama cansız oldukları kolayca anlaşılamayan özerk *software* parçaları *softbot*'ların yaygınlaştığı postmodern toplumda artık organik bedenin orijinallikinden, üniterliğinden geriye fazla bir şey kalmamış, organik beden protezlerden, metinlerden, göstergelerden oluşan bir ağın içinde özerkliğini kaybederek sürüklenmeye başlamıştır.

Post-insan ya da post-biyolojik beden modernliğin organik bedeninin aşınmasını, silikleşmesini beraberinde getirmiştir. Postmodern toplumda akıl kendini bedene olan bağımlılığından "kurtarmış," bedensizleşmenin egemen olduğu sanal alana geçerek burada kendisini en saf biçimiyle ifade etme imkânı bulmuştur! "Sağlam kafa sağlam vücutta bulunur," yaklaşımı artık geçersizdir, aklın en gelişkin biçimleri artık bedensiz sanal alanda ifade bulmaktadır! Modernliğin hastalık, sapkınlık olarak değerlendirdiği bedeni merkezsizleştiren güçler postmodern toplumda soyut aklın gelişmesini destekleyen öğeler haline gelmiştir. Yeni birey kendini artık parçalı, dağınık,

merkezsizleşmiş, lineer olmayan ortamlarda ifade etmektedir. Artık fiziksel, üniter, özerk bir birim olarak var olması güçleşen birey her an değişen, süreksiz var oluş biçimleri içinde sürüklenip durmaktadır. Parçalanmış beden artık kültürel, söylemsel protez parçacıklarının uğradığı, “fiziksel hacmi” önemsizleşen bir brikolaj alanıdır! İletişim teknolojilerinin, medyanın gelişmesine paralel olarak aklın sibernetik egemenliği bedeni ikinci plana itmiş, beden en önemli protez olan bilgisayarın, sanal dünyanın alanına sürülmüş, sanallaşmak zorunda bırakılmıştır. Beden artık modernlikteki sabit sınırlarını, konumlarını yitirmiş, müphem, çok parçalı, akışkan karma bir beden hale gelmiştir.

Modernliğin fabrikalarındaki ilk makineler insan bedeninin davranışları model alınarak yapıldıysa da, daha sonra makinelerin verimlilik bazında yapılması sonucu çalışan bedenler hareketlerini makinenin kendi mantığına uydurmak zorunda kalmışlardır. Bununla birlikte daha önce de bahsettiğim gibi modernlikte insanla makine tam olarak bütünleşememiştir. Postmodern toplumda ise insanla makine büyük ölçüde kaynaşmıştır. Bu durumun en dikkat çeken örneği siborgdur. Siborgun zorunlu olarak insan merkezli olması gerekmez, siborg bedenle teknolojik protezlerin farklı karışımlarından oluşur. Örneğin bir tür biyolojik yapı içinde bilgiyi depolayan biyokompüter siborgdur. Siborg da doğal olanla makinesel olan arasındaki sınırlar müphemleşir. Siborg sibernetik bir organizmadır, bedenin teknoloji vasıtasıyla yeniden kurulmasıdır, bir dizi teknolojik protezin bedenle bütünleştirilmesidir. Donna Haraway hepimizin organizmayla makinenin oluşturduğu melez varlıklar, siborglar olduğumuzu söyler. Yeni toplumda artık insanlar makineye bütünleşmekten korkmamakta, organik, hiyerarşik bir tamlığa, bütünlüğe ihtiyaç duymamaktadırlar. Haraway “neden bedenlerimiz derimizin sınırlarıyla belirlensin,” diye sorar. Siborg parçalılığa, ironiye dayalı bir yaratıktır. Yeni teknolojiler doğal olanla yapay olan arasındaki sı-

nırları müphemleştirmektedir. Siborg bedensel sınırlara meydan okumakta ve bedeni makinenin alanına doğru itmektedir. Öte yandan Sadie Plant beden ile teknoloji arasında kurulan karşıtlığı eleştirir, modern toplumdaki dokumayı –daha çok kadınla ilişkili– bir beden tekniği olarak ele alır ve bugünkü bilgisayar teknolojisinin öncüsü olarak görür. Dokuma bedensel tekniklerle zihinsel operasyonlar arasında çizilen sınırın müphemleştirir. Plant’a göre bilgisayar bir dokuma simülasyonudur.

Postmodern toplumda protezin kültürel, anlatsal, metinsel boyutları önem kazanmıştır. Dikkatle bakıldığında hiper-metin siborg paradigmasına anlatsal düzeyde hayli yaklaştığı görülür. Hiper-metin birbirinden farklı çok sayıda metinsel parçayı, protezi, her an değişen, akışkan bir oluş hali içinde bir araya getirir. Postmodern toplumda protez bedenin ifade bulduğu alanlar arasında siberpunk ve performans sanatları da sayılabilir. Stelarc bedeni teknolojik protezlerce değiştirilmesi gereken az gelişmiş bir madde olarak ele alır. Öte yandan yeni toplumda sosyallik de protezsel bir sosyallik haline gelmiştir. Sandy Stone’a göre (“Split Subjects, Not Atoms: Or How I Fell in Love With my Prosthesis”, *The Cyborg Handbook*’un içinde) günümüzde yeni teknolojilerle, bilgisayar, telefon gibi protezler aracılığıyla oluşan topluluklar ortaya çıkmaktadır. Protezsel sosyallik uzamın, hacmin, yüzeyin ve mesafenin yeni, alışılmamış tanımlarını beraberinde getirmektedir. Mesafe ve yön kayması sonucu kartezyen olmayan yerleşme biçimleri ortaya çıkmakta, metinsel olarak aracılık edilen bir öznel gelişmektedir. İletişim protezleri sabit ilişkilerden oluşan kümeleri bozmaktadır. Eskiden fiziksel varlık her türlü faaliyetin ön koşuluyken bugün bedensizleşme ve öznelin parçalanması söz konusudur. Birey artık tek bir şey olmaktan çıkmakta, birçok yerde var olabiliyor birçok kişiliğe bürünebilmektedir. Teknolojik protezlerin aracılık edip bir araya getirdiği toplulukları karakterize eden şey parçalanma ve çokluktur. Bağlantı

araçları toplulukların anlamlarını da kurmaktadır. Öte yandan post-modern toplumun protezlerin farklı biçimlerde bir araya geldiği akışkan alanlardan oluşması kendilerini klasikleşmiş politik alanlarla sınırlandıran muhalif hareketlerin altlarındaki zeminin kaymasına neden olmaktadır. Gabriel Brahm'a göre yeni hareketler artık kendi mücadele alanlarını saf alanlar olarak görmemekte, her şeyin melezleştiğini, teori-pratik ayrımının geçersizleştiğini anlamaktadırlar. Brahm siyasi ve kültürel mücadelelerin sürdürüldüğü bu melez alanları protezsel bölgeler (prosthetic territories) olarak adlandırmaktadır.

Günümüzün özgürlükçü muhalefeti açısından bakıldığında yeni dijital, teknolojik protezlere karşı çıkarak modernliğin hiyerarşik, üniter, mekanik terimlerle tanımlanan fizyolojik bedenini savunmak doğru bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Üniter bir organizmacılık ne bedene, ne topluma ne de işçi sınıfına ilişkin olarak önerilecek bir şey değildir. İnsanlık tarihi bir tür protez olan aletlerin, teknolojik –kültürel– sosyal protezlerin gelişme tarihidir. Saf, “katkısız” bir beden yoktur, beden sosyal olarak kurulan bir şeydir. Modernlik bedeni mekanik protezlerle, postmodernlik ise elektronik protezlerle donatmıştır. Postmodernliğin modern üniter bedeni parçalaması ve elektronik bir ortamda akışkan, sanal, parçalı-beden olarak yeniden kurması bir yandan bedenin yeni iktidar kodları içinde biçimlendirilmesini beraberinde getirirken, öte yandan beden açısından yeni muhalif ifade imkânları yaratır. Teknolojinin oluşumunda etkin olmak ve onunla farklı bir şekilde ilişkilenecek muhalefet için her zaman imkân dahilindedir. Ancak modernliğin muhalefeti teknoloji ile özgürlükçü bir bağlamda ilişki kuramamış, reel sosyalizm deneyimleri kapitalist makineleşmeyi daha da otoriter biçimler altında yeniden üretmişlerdir. Postmodern toplumdaki elektronik, dijital teknolojilere, internetin sanal dünyasına gelince ilk başlarda bu alanların sunduğu yeni imkânlar muhalefetin “başını döndür-

düyse" de zaman geçtikçe iktidarın bu alanlardaki egemenliği hızla güçlenmiştir. Ne teknoloji ne de protez kendi başlarına olumsuz şeyler değildir, sorun muhalefetin bugüne kadar bunların oluşturulması, dönüştürülmesi yolundaki çabalarının yetersiz olmasıdır. Özgürlükçü muhalefet modernliğin üniter, mekanik bedeni karşısında sadece "ilksel, grotesk, kaotik, pre-ödipal" bedene sahip çıkmakla kalmaz, her şeyin teknolojik, kültürel, metinsel, anlatsal, sosyal, siyasal protezlere dönüştüğü günümüzde bu alanlarda bedene yeni muhalif ifade biçimleri kazandırmaya çalışır, tahakküm ilişkilerine karşı direnen akışkan, anarşik bedenlerin izini sürer.

ERİL TAMLIK,
"SAPKINLIK",
KIRILGANLIK

İKTİDARSIZLIKTAN EREKTİL DİSFONKSİYONA

Erkeklerdeki cinsel iktidarsızlığın, empotansın, daha güncel terimlerle ereksiyon/sertleşme zorluğunun, cinsel fonksiyon bozukluğunun tarihi çok eski çağlara kadar uzanıyor. İlk kez MÖ VI-II. yüzyılda eski Hindistan'da iktidarsızlığa yol açan nedenler tanımlanmaya çalışıldı. Eski Çin, Mısır tıbbi iktidarsızlığa çare bulmak için çaba gösterdi. İktidarsızlığın tedavisi amacıyla çeşitli afrodizyaklar kullanıldı. Eski Yunan mitolojisinde iktidarsızlık kimi zaman çocuklukta yaşanan cinsel endişeler ile, bazen de tanrısal lanetle ilişkilendirildi. İktidarsızlık büyük dinlerin kutsal kitaplarında kendine yer buldu. Ortaçağda erkeklerdeki iktidarsızlıktan tekinsiz güçlere sahip oldukları düşünülen cadılar sorumlu tutuldu.

Erkeğin cinsel gücü, iktidan onun fiziksel gücüyle ve özel ve kamusal yaşam alanlarındaki iktidarıyla yakından ilişkiliydi, cinsel iktidannı kaybeden erkek diğer alanlardaki gücünü, iktidannı da kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalıyordu. Sahip olduğu cinsel güç aynı zamanda erkeği karşı cinsi tatmin etmekle yükümlü kılmaktaydı! Aristo cinsel ilişkideki tatminin sorumlusunun koca olduğunu söyleyecekti. David M. Friedman'ın söylediği gibi ortaçağda Batı'da erkeğin cinsel iktidarsızlığı kiliseye karşı işlenen bir tür suç anlamına gelmekteydi. XIII. yüzyıldan XVII. yüzyılın sonlarına kadar – özellikle üst sınıflar arasında– erkeğin cinsel iktidarsızlığı mahkemelerce

meşru bir boşanma nedeni olarak kabul edilmekteydi. Erkek bir “uzmanlar topluluğu” önünde, bazen mastürbasyon yaparak, bazen karısıyla ya da bir fahişeyle yatarak cinsel gücünü ispat etmek zorundaydı. XVII. yüzyılda Fransa’da, New England’da cinsel ilişki büyük ölçüde doğuma, üremeye, döllemeye yönelikti. Thomas A. Foster’ın “Deficient Husbands: Manhood, Sexual Incapacity, and Male Marital Sexuality in Seventeenth-Century New England” adlı yazısında belirttiği gibi, XVII. yüzyılda püriten New England’da erkeğin iktidarsızlığı üreme amaçlı cinselliği engelleyen sosyal bir problem olarak görülmekteydi. (*The William and Mary Quarterly*, Ekim 1999, cilt 56, sayı 4) O dönemin tıp literatürü erkekteki iktidarsızlıkla kısırılık arasında net bir ayırım yapmamaktaydı. Erkeğin cinsel iktidarsızlığı bir “aile sorunu” olarak görülüyordu. İktidarsızlığın erkeğin evin reisi, koca ve baba olarak görevlerini yerine getirmesine engel olduğu düşünülmekteydi. İktidarsız erkeğin evliliğin en önemli görevini yerine getirmediği düşünülür, aile fertleri, akrabalar mahkemelerde şahit olarak dinlenirdi. Mahkemelerde erkeğin iktidarsızlığına ilişkin en çok kullanılan kavramlar görev, yükümlülük, sorumluluk, vazife idi. Erkeğin cinsel yükümlülüklerini yerine getirememesi anlamına gelen iktidarsızlık aileleri çocuksuz, kadınları tatminsiz bırakmakla kalmıyor aynı zamanda kadınları “cinsel günahlara”, “aşırılıklara”, “ihlaller” açık hale getiriyordu! O dönemde kadınların doğal olarak, cinsel açıdan ihtirash, ateşli oldukları ve kendilerini kontrol edemedikleri düşünülürdü. Kadın aile içinde “üstü olan” kocası tarafından tatmin edilemezse başka ilişkilere, cinsel aşırılıklara yönelebilirdi! O dönemde iktidarsız erkek sadece cinsel gücünü değil tüm gücünü, iktidarını kaybetmiş sayılır, zayıf, kusurlu, eksik, yetersiz bir kişi olarak görülür, ahlaki olarak da güçsüzleştiği, kendi kendini kontrol edemediği, erkekliğinin erozyona uğradığı varsayılırdı.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendi kendini kontrol edebilen, “kendi organlarına söz geçirebilen” erkek bedeni imgesinin

güçlenmesiyle birlikte cinsel iktidarsızlık mekanik olarak işlediği varsayılan, makineye benzetilen bedendeki bir anıza olarak düşünülmeğe başladı. Burjuvazinin bir kesimi iktidarsızlığı dekadandan, cinsel aşırılığın kol gezdiği sefih bir yaşam süren aristokrasiye özgü bir hastalık olarak görmekteydi. Öte yandan irsiyetle, kalıtımla ilişkili bir soyağacı aristokrasi açısından önemliydi ve Foucault'nun da dikkat çektiği gibi burjuvazinin cinselliğe ve sağlıklı bir kalıtıma verdiği önem aristokrasinininkiyle benzerlik taşıyordu. Robert A. Nye'in "Honor, Impotence, and Male Sexuality in Nineteenth-Century French Medicine" adlı yazısında dile getirdiği gibi, XIX. yüzyıl Fransa'sında burjuva ailesi mülkünün ve parasının –miras yoluyla– devamlılığını sağlamak için erkeğin dölleme gücünün tam olduğu bir modeli öne çıkarmaktaydı ve "normal" bir cinsel güce sahip olduğunu kuşkuya yer bırakmayacak şekilde ispatlamak esas olarak erkeklere düşen bir görevdi. (*French Historical Studies*, Bahar 1989, cilt 16, sayı 1) Karısını tatmin edemeyen erkek aynı zamanda üremeye, doğurganlığa dayalı sisteme de zarar vermiş oluyordu. XIX. yüzyıl tıbbi erkeklerdeki "cinsel aşırılığın" organizmanın diriliğini, canlılığını azalttığını, onu zayıf düşürüp tükettiğini, erkekleri iktidarsızlaştırdığını öne sürmekteydi. Cinsel ilişki sırasında kadına oranla erkek çok daha fazla enerji harcamakta, kendini tüketmekteydi! Aşırı cinsel faaliyette bulunan erkeğin bedeni zamanla düşüşe geçiyor, erkeklik gücü, erkeksiliği azalıyor, erkek bir bakıma "efemineleşiyordu"! Dönemin tıbbi metinlerinde kentsel uygarlığın genital içgüdüleri felç ettiğinden, aşırının zihinsel faaliyetin iktidarsızlığa yol açtığından bahsedilmekteydi. Geleneksel toplumlardan farklı olarak modern hayatın yoğunluğu ve karmaşıklığı erkeğin cinsel kudretini, iktidarını daha kırılgan hale getirip onu "kurutuyor," başka yönlere saptırıyordu! Doktorlar yemeğe aşırı düşkünlüğün de iktidarsızlığa yol açabileceğini söylüyorlardı, çünkü yaşamsal güç cinsel organlardan "kaçıp" temelli olarak beslenmeye ilişkin melekelerin içine yerleşebilirdi! "Cinsel korkula-

nın yüzyılı" olan XIX. yüzyılda cinsel güçsüzlüğün kalıtım yoluyla çocuklara geçebileceği söylenmekteydi. İktidarsızlığa ilişkin bir diğer korku ise "küçük penis korkusu" idi. Avrupa merkezci, ırkçı kuramların ürettiği "Afrikalı vahşi erkeğin heybetli penisi" miti karşısında "uygarlaşmış" Batılı erkekler "mütevazı boyutlardaki" penisleriyle iktidarsızlık korkusunun pençesinde kıvranıyorlardı!

XIX. yüzyılın ikinci yarısında cinsel iktidarsızlığın nedeni olarak "psikolojik faktörler," erkeğin imgelemi, ruhsal halleri önem kazanmaya başladı. 1870 sonrasında erkekliğin egemen değerleriyle iç içe geçmiş psikiyatrinin "normal cinselliği" "anormal cinselliklerden" net sınırlarla ayırmaya girişmesiyle birlikte iktidarsızlık "sapkınlıklarla" ilişkilendirilmeye, bir zihinsel hastalık olarak görülmeye başlandı. Bu yaklaşıma göre "çarpık imgelem", "norm dışı kişilerle ilişki kurma", "normal olmayan" cinsellik biçimlerine yönelme iktidarsızlığa yol açmakta, "normal," üremeye yönelik bir cinselliği engellemekteydi. Nye'in de belirttiği gibi dönemin psikiyatristleri erkeklerde iktidarsızlığa yol açan nedenler arasında belsoğukluğunu, masturbasyonu, fetişizmi, nekrofiliyi, mazohizmi, eşcinselliği, sadizmi, teşhirciliği, pedofiliyi sayıyorlardı. Doktorlara göre eşcinsellik erkeğin yaşamsal gücünü azaltıyor, cinsel kayıtsızlığa yol açıyor, üremeye yönelik cinselliğe zarar veriyordu. Dönemin ideolojisine göre eşcinseller kişisel onurdan yoksun, efemine, korkak kişilerdi. Dönemin tıp ideolojisi iktidarsızlığı bir onursuzluk, utanılası bir durum olarak görüyor, cinsel yetersizlik aşağılanma ve küçük düşme kavramlarıyla birlikte anılıyordu. İktidarsız erkeğin kendini onuru kırılmış hissettiği, zekasının ve ahlaki vasıflarının zayıfladığı, zihinsel dengesinin sarsıldığı, melankoliye, intihara sürüklenebileceği söyleniyordu. XIX. yüzyıl sonlarına doğru kadınların "daha çok cinsel tatmin talebiyle" birlikte erkeklik kendini tehdit altında hissetmeye başlamıştı! Popüler tıbbi broşürlerde erken boşalma ve diğer cinsel sorunlar hakkında bilgi veriliyor, erkeklerin "cinsel görevlerini" ye-

rine getirememeleri, "başarısız olmaları" halinde utanç verici bir duruma düşüp şereflerini yitirecekleri dramatik bir dille anlatılıyordu. Kocasından tatmin edilemeyen kadın kocasıyla alay edip onu küçümseyeceği gibi, tatmini başka yerlerde de arayabilir, histerik, nevrastenik rahatsızlıklara yakalanabilirdi. Fransa'da –özellikle erkek– nüfus artış hızının düşmesi halk sağlığı otoritelerini, doktorları, nüfus bilimcileri, hükümeti telaşlandırmaktaydı ve erkeklerdeki döllemeye yönelik iradede bir zayıflama olduğu düşünülmekteydi. Kadın nüfusa oranla erkek nüfusun düşmekte olduğu, "ulusun daha çok erkeğe ihtiyaç duyduğu" bir dönemde erkek çocukların doğmasının babanın cinsel enerjisine, kuvvetine ve müphem olmayan bir erkek kimliğine bağlı olduğu varsayılmıyordu. Cinsel kudret, erkeklik ve dölleme kavramları bir arada anılmaktaydı. Babalara damat adaylarını değerlendirmeleri konusunda tavsiyelerde bulunan nüfus bilimci Jacques Bertillon babaları adayın erkekliğine ilişkin "şüpheli emareler" konusunda uyarmaktaydı; eğer damat adayının sesi tiz ya da kırıltılı ise, sakalı seyrekse, efemine ya da muğlak tavırlar sergiliyorsa baba bu durumda adayı doktora götürüp muayene ettirmeliydi. Adayın testisleri yoksa ya da küçük, büzülmüş veya sarkık ise adayın evlilik talebi reddedilmeliydi. Adayın cinsel organının sertleşmesi yeterli değildi, onun gerçek bir cinsel güce, dölleme kapasitesine sahip olması gerekiyordu!

İktidarsızlık olumsuz bir kavram olmasına karşın iktidar sahibi erkeğe ilişkin bir kavramdı! Kadınlar hakkında "iktidarsız" sıfatı değil, frijit, kısır vb kavramlar kullanılıyordu. Kadının cinsel açıdan pasif olarak değerlendirildiği XIX. yüzyılda onun cinsel olarak tatmin olması orta sınıf ailesinin bekası açısından bir ölçüde önemli görülmeyle birlikte kadın orgazmının dölleme için zorunlu olması açısından ikincil bir öneme sahipti. Erkek ise ailenin varlığı açısından ereksiyon olmakla, dölleyici penetrasyonu, duhulü gerçekleştirmekle, orgazm olmakla yükümlüydü! Üremeyi ve hazzı bir ara-

da telaffuz eden yaklaşım XX. yüzyılın ilk yarısında da gücünü korudu. 1960'larda hazzın üremeden kopmaya başlaması ve "cinsel devrimle" birlikte eskinin ağır, küçümseyici ahlaki yargılarının eşlik ettiği iktidarsızlık söyleminde bir yumuşama gözlemlendi. Cinsel fonksiyon, performans eskinin Viktoryen tıbbının suçlayıcı çerçevesinin dışına çıkarak laboratuvarlarda ölçülen nötr, teknik bir olgu haline gelmeye başladı. Masters ve Johnson laboratuvarında kadın ve erkek deneklerin mastürbasyonlarını, cinsel ilişkilerini gözlemliyorlar, ölçümler yapıyorlardı. 1966'da yayımladıkları *Human Sexual Response* adlı kitap bu çalışmaların bir ürünüydü. Cinselliği bir fonksiyon olarak ele alan bu kitapta, uyanılma ve cinsel ilişki sırasındaki bedensel tepkilere yer verilmekte ve dört aşamadan oluşan bir cinsel ilişki modeli sunulmaktaydı. Masters 1970'de yayımlanan *Human Sexual Inadequacy* adlı kitapta ise iktidarsızlık, erken boşalma, frijitlik vb rahatsızlıkların tedavisi için öneriler sunacak, iktidarsızlığın nedeni olarak psikolojik, duygusal faktörleri öne çıkaracaktı. Erkeklerdeki iktidarsızlığa çözüm olarak 1960'lardan itibaren "mutluluk çubukları," protezler geliştirildi, daha sonra "pompa" kullanımının yanı sıra enjeksiyon da yapılmaya başlandı. 1980'lerde erkeklerdeki cinsel fonksiyon bozukluğunun büyük ölçüde fizyolojik nedenlerden kaynaklandığı yolundaki görüşler güçlendi. Iktidarsızlık söylemi tıbbileştirildi, nötrleştirildi, uzmanların medyada tartıştığı "meşru," teknik bir konu haline geldi. Iktidarsızlığın tedavisi konusunda ürologların pozisyonu psikanalistlerin "aleyhine" güçlenmeye başladı. Impotents Anonymous'un (IA) kurucularından Eileen Mackenzie ve Bruce Mackenzie 1988'de yayımlanan *It's Not All In Your Head* adlı kitapta iktidarsızlığın fiziksel nedenlerden kaynaklandığını ve tedavi edilebilir olduğunu söyleyeceklerdi. Leonore Tiefer'in "The Medicalization of Impotence: Normalizing Phallocentrism" adlı yazısında dikkat çektiği gibi iktidarsızlığın tıbbileştirilmesini savunanlar cinselliği rasyonel, teknik, mekanik bir biçim altında sunmaktaydı.

(*Gender and Society*, Eylül 1994, cilt 8, sayı 3) Evrensel bir ereksiyon modeli norm alınıyor, bundan herhangi bir sapma tedavi gerektiren bir rahatsızlık olarak kuruluyordu. Ereksiyonların ne kadar sert, ne kadar sık olduğu üzerinde odaklanan bu söylem ereksiyonu içinde yer aldığı bağlamdan koparıyor, şeyleştiriyordu. Bazen “hastaya” gece penisine takacağı, uyurken ereksiyonların sertlik derecesini ve süresini ölçen bir makine veriliyordu. Evrensel bir *fallus* sembolünden yola çıkan bu yaklaşım “hastanın” partneriyle kurduğu duygusal iletişimi geri plana itmekte, organik nedenleri mutlaklaştırarak cinsel ilgi nörolojiye ve kan deveranına indirgemekte, “hastalara” sunulan tercihler *fallus* merkezci deneyimleri güçlendirmekteydi. Tiefer’e göre ereksiyonlar çoklu anlamlara sahipti, farklı erkekler, farklı çiftler cinsel pratikleri sırasında farklı ölçülerde ve sürelerde gerçekleşen ereksiyonları tatmin edici bulmaktaydı.

1990’lı yıllar iktidarsızlığın çok büyük ölçüde organik nedenlerle açıklandığı bir dönem oldu. Şeker hastalığı, prostat ameliyatı, damar sertliği vb olgular iktidarsızlığa yol açan nedenler arasında sayılmaktaydı. İktidarsızlık konusunda “devrim yaratan çözüm” ise 1998’de Viagra’nın piyasaya çıkmasıydı. Adı Niagara şelalelerinin gücünü çağrıştırdığı için seçilmiş benzeyen Viagra tesadüf eseri bulunmuştu. Kalbe giden kan damarlarının genişletilmesi için denekler üzerinde tecrübe edilen bir ilacın yan etki olarak ereksiyona neden olduğu fark edilince penise giden kan akışını rahatlatmanın iktidarsızlığa çözüm olabileceği fikri doğmuştu. Viagra 1990’larda “psikolojiden kimyaya geçişin hızlandığı”, “akışkanlığın (parasal, mekânsal, kansal!) arttığı”, “toplumun giderek hapçı haline geldiği,” çok büyük kârlar elde eden ilaç şirketlerinin güçlerini arttırdığı sürecin bir ürünüydü. Eskinin iktidarsızlığın psikolojik nedenlerine eğilen “derin psikanalizi” yerini *light* yaşam tarzı kültürünün parçası olan, kullanımı kolay iktidarsızlık haplarına bırakmış, psikolojik tedavi üroloji uzmanlarına destek veren ikincil bir konuma gerileme-

ye başlamıştı. Viagra'yı kullananlar sadece iktidarsızlık sorunu olan erkekler değildi. Daha sık seks yapmak isteyenler, "eğlenmek isteyenler", "cinsel performanslarını garanti altına almak isteyenler", "kendilerine bir imaj yaratmak isteyen gençler" de Viagra kullanmaktaydı. Hazzı ertelememeyi, "anı yakalamayı" vazedenden postmodern tüketim ve keyif kültürü aynı zamanda gençliği ve *fitness*'i öne çıkarmaktaydı. Cinsel olarak "gençlik performansına sahip olmayı" vaat eden Viagra'yı kullananlar sadece yaşlılar değil aynı zamanda orta yaş gurubundaki erkeklerdi. İkinci Dünya Savaşını takip eden dönemde doğmuş, 1960'lı yıllarda "cinsel devrim" dalgasına katılmış –68 kuşağı olarak da nitelenebilecek– kuşak Viagra sayesinde gençlik yıllarının "cinsel nostalgisini" yaşama fırsatını yakalamıştı! Öte yandan 1990'ların "cinsel performans kültürü" 1960'larda başlayan liberal "cinsel fonksiyon" yaklaşımının devamcısıydı. "Her zaman göreve hazır", "taş gibi sert," kusura, aksamaya karşı tahammülsüz, mükemmel olması beklenen bir erkek cinselliği imajı bu dönemde daha da güçlendirildi. Laura Mamo ve Jennifer R. Fishman'ın "Potency in All the Right Places: Viagra as a Technology of the Gendered Body" adlı yazılarında belirttikleri gibi, Viagra hegemonik erkekliği güçlendirmekteydi. (*Body & Society*, Aralık 2001, cilt 7, sayı 4) Meika Loe'ya göre ise Viagra'nın kullanımı erkeğin değerini mutlaklaştırılmış bir cinsel performansla özdeşleştirmekte, erkek ereksiyon olabilme potansiyeline indirgenmekteydi. Seksin McDonald's'laştırdığı günümüzde postmodern kimlikler ilaçların, hapların yardımıyla güçlendirilmekteydi. İnsanlar cinsel yaşamlarında yüzlerini birbirlerine döneceklerine haplara yöneliyorlardı. Viagra kullanan erkeklerin partnerlerinin yansı durumdan memnun değildi ve iletişim eksikliğinden şikâyetçilerdi.

1990'lı yıllarda iktidarsızlık utanılacak, ahlaken kınanan bir şey olarak değil öz kontrole sahip bireyin sorumluluk alanına giren, çözümlü için çaba gösterilmesi bir "yurttaşlık görevi" haline getirilen bir

olgu olarak kuruldu. Yeter ki birey, tıbbın ona sunduğu farklı çözümlerden birini seçsindi! Geç postmodernliğin tıbbı 1990 başlarında “artık ağır kaçan” iktidarsızlık kavramını terk ederek yerine “erektil disfonksiyon” kavramını geçirdi. Postmodern tüketim kültürü teknik ve nötr bir çağrışım yapan bu yeni kavramın etrafını “süper market romansının halesiyle” çevirmeyi ihmal etmedi! “Tek atımlık ilişkilerin”, “likit aşkın” egemen olduğu yeni toplumda Viagra “uçar gezer bir mutluluğun” simgesi haline geldi! Öte yandan cinselliğin “fast” tüketimine eşlik edecek biçimde ilacın da “fast” kullanımını teşvik etmek, erkekleri ilaç sektörünün müşterisi haline getirmek için onları biraz korkutmak gerekiyordu! 1990’lı yıllar boyunca büyük ilaç şirketleri ve onların büyük kaynaklar aktardıkları reklamlara mahkûm medya, erkeklerin cinsel problemlerini gündemden düşürmedi; Viagra ve benzeri ilaçların yol açtığı baş ağrısı, hazımsızlık, burun tıkanıklığı vb yan etkileri mümkün olduğunca görmezlikten geldi. Erkeklerdeki cinsel güvensizlik hissi körüklenerek cinsel fonksiyona ilişkin en küçük bir şüphe –para karşılığı– tedavi edilebilecek bir probleme dönüştürüldü. İlaç endüstrisi başlarda kadınların cinsel tatmine ilişkin sorunlarıyla ilgilenmediyse de daha sonra “kadınsal cinsel fonksiyon bozukluğunu” yeni bir rahatsızlık kategorisi olarak tanımlayarak bu alanı tıbbileştirmeye, ticarileştirmeye yöneldi. Jennifer R. Fishman’ın “Manufacturing Desire: The Commodification of Female Sexual Dysfunction” adlı yazısında vurguladığı gibi, akademik ve klinik tıp araştırmacıları bu konuda kadınlara yönelik yeni ilaçların geliştirilmesi ve yeni piyasaların yaratılması sürecinde büyük ilaç şirketleriyle işbirliğine girdiler. (*Social Studies of Science*, Nisan 2004, cilt 34, sayı 2) Şirket kapitalizmi, bilim, klinik tıp ve ilaç piyasasına ilişkin hükümet düzenlemeleri iç içe geçti.

Yüzyıllar boyunca insan bedeni farklı işlevlere sahip organların tutarlı, dengeli, üniter birlikteliğinden oluşan bir organizma olarak ele alındı. Penisin fonksiyonu ereksiyon ve penetrasyon çerçevesin-

de tanımlandı. “Organsız bedeni” öne çıkaran Gilles Deleuze ise, bedene ilişkin olarak organlar arasındaki ilişkilerdeki tutarlık ve organların fonksiyonu yerine kaotik bir bağlantılar ağını öne çıkarmaktaydı. Annie Potts’ın “Deleuze on Viagra (or, What can a ‘Viagra-Body’ Do?)” adlı yazısında dile getirdiği gibi, cinselliğin egemen biyo-medikal normatif kuruluşu cinselliği bir beden fonksiyonuna indirgemektedir. (*Body & Society*, Mart 2004, cilt 10, sayı 1) Viagra’yı moler tıpla ilişkilendiren Potts’a göre bildik olandan farklı erotik transformasyonlar sertleşmiş bir penisi içermeyebilirdi. Rizomatik seksî savunan yazar rizomun zirveye değil yaylalara ait olduğuna dikkat çekiyordu. Penetrasyona, duhule, cinsel birleşmeye dayalı orgazm tek model olarak dayatılamazdı. Prostat ameliyatı geçiren ve ereksiyon zorluğu çeken bir erkek Viagra da fayda etmeyince partneriyle penetrasyonu içermeyen bir cinsel deneyime girmiş ve farklı bir orgazm yaşamıştı: Bu orgazm daha ziyade bir kadının orgazmı gibiydi, tek değildi, sürekli, çoklu dalgalar halinde geliyordu. Giderek artan bir biçimde uyanılmaya ve zirve noktası kabul edilen tek orgazma varmaya dayalı klasik “ilerlemeci modelden” farklı olarak yeni deneyimde çoklu orgazmlar erotik zevklerin çeşitliliğine, hatta “bedenin ötesindeki” cinsel zevklere eşlik etmekteydi. Partnerler arasındaki iletişim ise daha açık ve yoğun hale gelmişti.

Siyahı, Eylül-Ekim 2005, sayı 5

SAKATLIK

Günümüzün “normal” insanları açısından başkaları için görme engelli/özürlü, işitme engelli/özürlü gibi sıfatları kullanmak çok doğal görünür. Oysa ilkel topluluklardaki insanların görme ve işitme güçleriyle kıyaslandığında bugünün toplumunu oluşturan bireylerin büyük çoğunluğunun sakat olduğu düşünülebilir. Günümüz toplumundan farklı olarak tarih boyunca çok sayıda toplulukta sakatlık özel bir kategoriye sokulmuyor; sakatlık sınıflandırıcı, dışlayıcı, lekeleyici politikaların “nesnesini” oluşturmuyordu. Sakatlık gündelik yaşamın doğal bir parçasıydı.

Ortaçağda Hristiyanlık boyunca sakat kişilere karşı farklı tavırlar söz konusuydu. Bir yandan sakatlık kötülükle, şeytanla, büyücülükle, tanrının lanetiyle ilişkilendiriliyor, sakatlar için şeytan kovma ayinleri düzenleniyordu. Bazen de sakatlar insanlık için acı çeken İsa figürüyle ilişkilendiriliyor, merhamet ve yardım görüyorlardı. Feodal toplumda sakatlar aileleriyle birlikte yaşıyor, imkânları nispetinde çalışarak aile ekonomisine katkıda bulunuyorlardı. Gündelik hayat içinde sakatların sistematik bir sosyal ayrımcılığa maruz kalmasından söz etmek güçtü.

Ortaçağın sonlarından, Rönesanstan başlayarak insanın mükemmelliğine yönelik arayış sakatlara yönelik bir tavır değişikliğini beraberinde getirdi. Estetiğin ve güzelliğin yeni normları insandaki “ku-

sura" karşı hoşgörölü değildi. Öte yandan XVII. yüzyıldan itibaren insan bedenini bir makine olarak ele alan mekanik düşünce ondaki "aksayan" yanları tamir edilebilecek parçalar olarak görme eğilimindeydi. XVIII. yüzyılın Aydınlanma düşüncesi de aklın denetimi altında arzalanmadan işleyen bir beden fikrini geliştirecek ve bedenin sakatlıkları artık dinsel bir çerçevede değil seküler, tıbbi bir çerçeve içinde değerlendirilmeye başlanacaktı.

Makine gibi çalışan bir beden anlayışı gelişmekte olan kapitalizmle de ilişkiliydi. Fabrikalarda iş ritminin hızlanmasıyla birlikte bedenin mekanik hareketlerinin hızlığı önem kazanmıştı. Öte yandan XIX. yüzyılın ağır sanayileri güçlü bedenlere ihtiyaç duymaktaydı. Bedenin değerinin üretkenliğe, çalışma gücüne bağlı olarak kurulması üretimin katı gerekliliklerine uymayan bedenlerin dışlanmasını, fabrika kapılarının "üretim engellilere" kapanmasını beraberinde getirdi. Aynı süreçte kapitalizm üretimi gitgide daha fazla hızlandırmaya çalıştığı için "iş kazaları" nedeniyle çok sayıda işçi sakat durumuna düşüyor ve tazminatsız işten atılıyordu. Ulusal burjuvazilerin devletleri arasındaki çıkar çatışmasından kaynaklanan savaşlarda ya da halk ayaklanmalarının bastırılması sırasında on binlerce insan sakat hale geliyordu. XIX. yüzyıl modernliğin kendi normallliğini, normlarını, standartlarını kurduğu ve bu normların dışında kalanları dışlayıp anormal olarak tanımladığı alana sürerek disiplin altına almaya çalıştığı bir yüzyıldı. Böylece beyaz, erkek, genç, heteroseksüel, sağlam beden norm olarak kabul edilirken kadınların, eşcinsellerin, yaşlıların, sakatların, hastaların bedenleri ikinci sınıf muameleye maruz bırakılıyordu. XIX. yüzyılın tıbbi normallığı biyo-fizyolojik bir temelde tanımlıyor, sakatlığı bir patoloji olarak sınıflandırıyordu. Bu durumda normal olarak tanımlanan bedene kıyasla her farklılık denetimi, gözetimi ve disiplin altına almayı gerektiren bir sapma olarak değerlendirilmekteydi. Henri-Jacques Stiker'ın da belirttiği gibi, aynılığa vurgu yapan Batı söyleminde sakatlık aynılığın

zorunlu bir parçasından yoksun olma olarak algılanıyordu. Toplum bu eksikliği bir protezle ya da tedaviyle gidermeye çalışacaktı. Böylece farklılık kodu altında sınıflandırılan sakatlar kadınlar ve eşcinseller gibi kamusal alanın dışına sürülecekler, görünmez, suskun, gözden uzak yaşar hale getirilmeye çalışılacaklardı. Modernliğin sakatlık söyleminin kurulmasıyla birlikte sakatlar “ortadan kaybolacak,” hapisanelere, akıl hastanelerine, yoksul yurtlarına, kolonilere sürüleceklerdi. Sakatlığın sosyal bir problem olarak tanımlanmasıyla sakatların –eskiden doğal bir parçası oldukları– sosyal hayattan kopararak devletin disiplinler kurumlarına sürülmeleri aynı dönemde gerçekleşecekti. Bu kurumlar pratikte sakatları iyileştirmeye değil, onları denetim altında tutmaya, onların fiziki ve sosyal ölümünü hızlandırmaya hizmet ediyorlardı.

Kapitalist modernlik kendine hâkim, kendi sınırlarını kontrol edebilen, çalışmaya, itaate ve disipline yatkın, eğilip bükülebilir, “kendi uzuvlarına söz geçirebilen”, “akıl önnderliği altında örgütlenmiş” bir beden anlayışını öne çıkanyordu. İdeal, mükemmel bir bedeni estetize eden bu yaklaşım normdan sapanlara karşı hiyerarşik farkların yaratılmasına, dışlayıcı uygulamalara zemin hazırlıyordu. Normallliğin, normun, aynılığın egemen olduğu modern toplumda bazı sakatlar sirklerde, fuarlarda “hilkat garibeleri” olarak halkın karşısına çıkarılıyorlardı. Modernliğin farklı olanı dışlayıcı kültürü birçok “negatif” toplumsal olguyu sakatlığa ilişkin terimlerle ifade ediyordu (ekonominin, trafiğın felç olması, sakat işler vb). Öte yandan sakatlık dejenerasyonla, düşüşle, kusurla ilişkilendiriliyor, zaman zaman yoksulları, kadınları, eşcinselleri, Yahudileri, ihtilalcileri aşağılayıcı metaforlar biçiminde kullanılıyordu. Mitchell ve Synder’in söyledikleri gibi Batı’da edebi anlatılarda sakatlık doğal düzen içinde bir kusur olarak, tamir edilmesi gereken bir bozukluk olarak ele alınıyordu. Lennard J. Davis genelde kültürün ve sanatın “normal beden” kavramını fazla sorgulamadan veri aldıklarını belirtecekti.

Modernliğin “normal beden” yaklaşımı onun tam/eksik şeklinde kurduğu ikili karşıtlığa dayanmaktaydı. Delilerin eksikliği zihinlerinde, fiziksel olarak sakatların eksikliği bedenlerindeydi. Kadınlara gelince onların da “penisleri eksikti” (Freud’un kulağı çınlasın). Modern beden eril, otoriter, tam, üniter bir beden olarak tasarlanmaktaydı. Normal modern beden sadece patriarkaya ve heteroseksizme değil, aynı zamanda ırkçılığa da temel teşkil etmekteydi. XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra güçlenen sosyal Darwinizm güçsüz, zayıf, sakat varlıkların doğada yaşamlarını sürdüremeyip elenmesi gibi toplumsal hayatta da ancak güçlü olanın, sakat olmayanın var kalmasının doğal olduğunu ileri sürüyordu. Öjenizm de insanlığın selameti açısından soyun sağlığını gözeten devlet politikalarıyla toplumda seçkin bir kesimin oluşturulması gerektiğine inanıyordu. Modernlik sakatlara yönelik olarak XX. yüzyılın ortalarına kadar sürececek zorunlu kısırlaştırma uygulamalarına girişecekti. Fiziksel ve zihinsel engellilik ve suça eğilimli olma arasında genetik bir ilişki olduğu varsayılmaktaydı. Modernlik için sakat beden bir utanç, suç, ihlal, düşkünlük ve sapkınlık kaynağıydı. Modernliğin gönlünde yapıp da bir türlü “tam olarak” gerçekleştiremediği “toplumu sakatlarından anndırma” projesini hayata geçirme görevi Nazi yönetimine düştü. Nazi döneminde sakatlara yönelik zorunlu kısırlaştırmanın yaygınlık ve keyfilik kazanmasının yanı sıra sakat doğan çok sayıda bebek ve çocuk öldürüldü. Bunu takiben on binlerce yetişkin sakat Nazilerce öldürüldü. Naziler sakatların hem Alman ırkının sağlığını bozduğunu hem de devlete ekonomik olarak yük olduklarını söylüyorlardı. Öte yandan Naziler çok sayıda sosyalisti, muhalifi, eşcinselli zihinsel sakatlıkla damgalayarak onları akıl hastanelerine kapattılar ya da öldürdüler. Nazilerin sakatlara yönelik zorunlu kısırlaştırma uygulamaları Nürnberg Mahkemelerinde yargılanmadı çünkü o dönemde ABD, Kanada, İsviçre, Danimarka, İsveç ve başka Batı ülkelerinde sakatlara karşı zorunlu kısırlaştırma uygulamaları yürür-

l kтейdi ve bu uygulamalar 1950'lere kadar devam edecekti. Reel sosyalist rejimler de rejim muhaliflerini zihinsel aсıdan sakat oldukları bahanesiyle akıl hastanelerine kapatacaktı.

Modernlik boyunca sakatlar eğitim, iş, sosyal güvence ve gelir düzeyi aсısından en alt seviyede kaldılar. Modernliğin "büyük sol siyaseti" nasıl kadınlarla, eşcinsellerle ilgilenmediyse sakatlarla da ilgilenmedi, modernliğin egemen yorumuna paralel bir biсimde sakatlığı kişisel bir sorun, bir talihsizlik olarak gördü; sakatlığın tarihsel bir bağlam iсinde oluşmuş bir iktidar söylemi, bir toplumsal kurgu olduğunu anlamadı. İkinci Dünya Savaşını takip eden sosyal refah devleti döneminde sakatlara yönelik bazı kurumlar kurulup sosyal yardımlar artırıldıysa da sakatların koşullarında kayda değer bir iyileşme olmadı. Sakatların politik gruplar halinde örgütlemeleri ise 1960'larda gerсekleřti. Vietnam gazilerinin muhalefeti savaş karşıtı direnişin önemli bir parсasını oluşturdu. Sakatlar hareketi yeni sosyal hareketlerin iсinde yerini aldı; resmi binalara, okullara tekerlekli sandalyeyle girebilmenin olanaklarının yaratılması, ulaşımda sakatlara yönelik kolaylıklar sağlanması, sakatlara yönelik tacizlere karşı önlemler alınıp bu konudaki cezaların artırılması vb birсok hak sakatların mücadeleleri sonucu kazanıldı.

Postmodern kapitalizm sakatların farklılığını kabul etmiş, yumuşak, yardımsever, hoşg r l  bir söylemi benimsiyor görünse de gerсek durum farklıydı. Sakatlık yeni kapitalizmde сok büyük bir ekonomik sektör ve pazar anlamına geliyordu. Bu nedenle sakatlara yönelik ilgi ve bakım postmodern toplumda tamamen ticarileşti, profesyonelleşti, teknik bir ilginin konusu haline geldi. Neoliberal yönetimlerin eskinin refah devletinin sakatlara yönelik sosyal kurumlarını peşi sıra kapatmasının ardından devletin sakatlara yaptığı sosyal yardımlar azaltıldı, sakatlara yönelik hizmetler özelleştirildi. Sakatlık sektörü esas olarak maddi imkanı olan orta sınıflara hizmet veriyor, sakat yoksullar, g сmenler, işsizler ( zellikle kadın ve yaş-

lıysalar) bu hizmetlere erişemiyordu. Neoliberalizmin yarattığı işsizlik ortamında Blair gibi üçüncü yol politikacıları sakatlara iş aramaları gerektiğini söylüyorlardı.

Postmodernlik modernliğin sakatlara yönelik oluşturduğu normal/anormal karşıtlığını –orta sınıflara yönelik olarak– yumuşattıysa da ortadan kaldırmadı. Göçmen, yoksul ve işsiz sakatlar ihtiyaç duydukları hizmetlere ulaşamadılar. Öte yandan kadınların, eşcinsellerin ve sakatların verdiği mücadeleler modernliğin güçlü, “engelsiz” eril beden imajını bir ölçüde sarstıysa da ticari kitle kültürü kumsursuz beden imgelerini pompalamaya devam etti. Sakatlık endüstrisi piyasayı çeşitlendirip derinleştirmek amacıyla sürekli olarak sakatlıkla ilgili yeni uzmanlık alanları yaratmaktaydı. Postmodernliğin modernlikten farkı, ikincisinin sakatlığı disiplinler bir kategori olarak kurarken birincisinin ticari bir kategori olarak kurmasıydı. Sakatlara yönelik endüstriler uzmanları ve profesyonelleri vasıtasıyla sakatların ihtiyaçlarını biçimlendiriyor, yeni ürünleri için yeni ihtiyaçlar yaratıyordu. Postmodern toplumda sakatların yaşamı bu piyasanın profesyonelleri tarafından sömürgeleştirildi. Sakatın farkı bir kâr kaynağı haline getirilerek yeniden üretilmeye başlandı.

Tüm bunlara karşın postmodern kapitalizmin modernliğe ilişkin gençlik, zindelik gibi bedeninin mükemmelliğine ilişkin normları kordüğünü belirtmek gerekiyor. Susan Wendells’in de dikkat çektiği gibi (*The Disability Studies Reader*’ın içinde) sakat bir beden için günümüzün kültürüne kulak kabartığımızda sanki ahlaki erdemlermişçesine sağlıktan ve aktif fiziksel güçten çok sık bahsedildiğini işitiriz. Sakatlara ilişkin pozitif ayrımcılığa, sakatlık çalışmalarındaki (disability studies) artışa karşın sakatlara karşı gündelik hayattaki ayrımcılık sürüyor. Belki de bu nedenle Davis’in söylediği gibi sakatlıkla ilgili çalışmaların politik bir boyut taşıdığını kavramak gerekiyor. Sakatlık sabit sınırlara sahip bir konum değil, ancak akışkanlığa ilişkin olarak anlaşılabilen bir oluş halidir. Sakatlık görelili-

dir, daha ziyade bir farklılıkla ilişkilidir. Ancak kendi “normalliklerini” sorgulayan kişiler “sakat olmayan çoğunluğun” bir parçası olmanın utancını duyumsayabilir, normallığın sakatları terörize edici, şiddet içeren, otoriter boyutunu hissedebilir.

ERKEKLİĞİN KIRILMA NOKTASI: MAZOHİZM

Jean-Jacques Rousseau sekiz yaşındadır. Bir gün, onun bakımını üstlenmiş olan otuz yaşındaki matmazel Lambercier, işlediği bir kabahatten ötürü Rousseau'nun kıkına şaplaklar indirmeye başlar. Rousseau kıkına indirilen darbelerden zevk aldığını hisseder. Başka bir gün Rousseau aynı "cezaya" maruz kalır, ama bu kez Matmazel Lambercier durumu fark edip dayığı yanda keser. Rousseau bundan böyle, büyümüş çocuk muamelesi görecektir ve artık Matmazel Lambercier ile aynı odada uyuyamayacaktır. İleride Rousseau *İtiraf*lar'ında bu anısına yer verecek, bu deneyimin yaşamı boyunca zevklerini, arzulanı, tutkulanı belirlediğini, fantezilerini süslediğini belirtecektir. Rousseau *İtiraf*lar'ında zorba bir kadının önünde dizüstü çökerek onun emirlerini yerine getirmenin kendisine büyük zevk verdiğini söylemektedir. Benzer ama daha sert bir cezaya –mazohizm kavramının isminden türetildiği– Leopold von Sacher-Masoch'un maruz kaldığı söylenir. Masoch on yaşındayken baba tarafından uzak bir akrabası olan soylu ve güzel bir kadının (halasının!) evine gider. Çocuklarla saklambaç oynarken halasının yatak odasındaki dolabın arkasına gizlenen Masoch, halasının genç aşığıyla içeri girmesine şahit olur. Bir süre sonra kapı hoyratça açılır ve halasının kocası, iki arkadaşıyla birlikte odaya dalar. Halası kocasının suratının ortasına bir yumruk yaptırdıktan sonra kırbacını kaparak havada

ıslık gibi şaklatır, kocasına ve iki arkadaşına kapıyı gösterir ve üçü de süklüm püklüm çıkıp gider. Ancak bu arada Masoch'un arkasına saklandığı giysi dolabı devrilir ve küçük Masoch'un her şeye şahit olduğunu anlayan halası onu halının üzerine yatırır, sol eliyle saçlarına yapışarak, dizlerini omuzlarına bastırarak Masoch'u kırbaçlamaya başlar. Küçük Masoch "güzel halanın öfkesi altında kıvranırken anlatılmaz ve tadına doyulmaz bir hoşlanış, mutluluk" duyar.

Sacher-Masoch 1870 yılında *Kürklü Venüs* adlı romanını, daha doğrusu novellasını yayımlar. Kürk giymiş, eli kırbaçlı güzel Wanda ile dövülmek, aşağılanmak, kırbaçlanmak isteyen Severin'in öyküsüdür anlatılan. 1886'da nöroloji profesörü Richard Von Krafft-Ebing ünlü –ansiklopedi benzeri– eseri *Psychopatia Sexualis*'i yayımlar. Krafft-Ebing kitabında diğer cinsel "sapkınlıkların" yanı sıra Sacher-Masoch'un isminden türettiği yeni bir sapkınlık biçimini, mazohizmi, tıp bilimi içinde ilk kez burada tanımlamaktadır. İsminden bir sapkınlık adı türetilmesi Sacher-Masoch'un hoşuna gitmez. Çok sayıda edebi eser sahibi ve döneminde tanınan bir edebiyatçı olan Sacher-Masoch, bundan böyle, daha ziyade mazohizmle ve *Kürklü Venüs* kitabıyla ilişkili olarak anılacaktır. Krafft-Ebing'in mazohizm tanımını Viktoryen ahlakın birçok klişesini yinelemektedir. Ona göre mazohizm "doğal" kadın pasifliği, itaatkârlığı, boyun eğişi ile ilişkili patolojik bir aşırılıktır. Erkeklerde görülen mazohizm erkeğin içinde kadın psişesinin marazi, hastalıklı aşırı büyümesini temsil etmektedir. Mazohizm doğuştan gelen bir sapkınlıktır. Normal cinsel birleşmenin başlangıcı değil, kendi başına bir amaç teşkil eden erotik bir formüldür. Mazohizmde aşağılanma, kötü muamele ve acı, cinsel zevke dönüşmektedir.

XIX. yüzyıl sonlarında ve XX. yüzyıl başlarında mazohizm, kadının doğal yapısından kaynaklanan bir eğilim olarak görülmektedir. Havelock Ellis'e göre kadınlar boyun eğmekten büyük zevk almaktadır ve kadının içine girildiğinden, acı ve zevk fikirleri kadın zih-

ninde birbirine karışmıştır. Kadın ancak penis eksikliğini ve boyun eğiş konumunu erotikleştirerek cinsel öznelliğini oluşturabilmektedir. Angus McLaren'in de dikkat çektiği gibi o dönemde normal bir kadının doğal olarak mazohist olduğu düşünülmektedir. Freud da yazılarında kadınlık ile mazohizm arasındaki yakınlığı dile getirecektir. Dönemin psikiyatristleri mazohist kadın hastalarla fazla ilgilenmemekte, onları gerçek mazohist saymamaktadırlar! Ancak bir erkek mazohistin gerçek bir sapkın olabileceği varsayılmaktadır. Dönemin erkek stereotipi gücünü ortaya koyan, saldırgan heteroseksüel erkek tipidir. Havelock Ellis'e göre erkekler güç kullanmaktan zevk alır ve kadın direndikçe aldıkları zevk artar. Dolayısıyla, belirli sınırlar içinde erkeğin zalimliğine karşı çıkmamak, bu zalimliğe maruz kalan kadınlara da acımamak gerekir! Normal erkek doğal olarak sadist eğilimler taşımaktadır. Dönemin ideolojisine göre erkek mazohizmi erkeğin meşru tahakküm kurma gücünden feragat etmesi anlamına gelmektedir. ABD'de saldırgan eğilimler taşımayan genç erkeklerin psikolojik sorunları olduğu düşünülmektedir. Freud erkek cinselliğinin saldırgan bir boyut içerdiğini söyleyecektir. Bu koşullarda, erkeklerde görülen mazohizmin kadınsı bir kökene sahip olduğu varsayılmaktadır. 1870'lerde Batı'da *feminizm* sözcüğü, erkeğin bazı "kadın özellikleri gösterdiği" psikolojik durumları ifade etmek için doktorlarca patolojik anlamda kullanılmaktadır. Freud tanımladığı üç mazohizm türünden biri olan dişil (feminine) mazohizmi, esasında bir erkek patolojisi olarak görmektedir. Freud'un dişil mazohizmi incelemek için seçtiği "hastalardan" (*The Economic Problem of Masochism*'in içinde) çoğu erkektir. Krafft-Ebing'in kitabındaki otuz dört mazohizm vakasından sadece dördü kadındır. Kadınlardaki mazohizm gerçek mazohizm kabul edilmemekte, kadının doğal eşlikçisi olarak kabul edilen mazohizm ancak erkekte görüldüğünde "tehlikeli" kabul edilip –eril– psikiyatrinin ilgisine mazhar olabilmektedir. Kadında kabul edilebilir olan, erkekte patolojik-

tir! Freud'a göre erkek çocuklardaki cezalandırılma fantezisi, sadece erkeksi olmayan çocuklarda ortaya çıkmaktadır. Çocuktaki anne tarafından disipline edilme fantezisi kadınsı bir tavidir. Freud erkek mazohizminin kökenini erkeğin içindeki kadınsı özelliklerde aramaktadır.

Dönemin tıp ideolojisi bir yandan erkekteki mazohizmin kaba-hatini onun "içine sızmış" kadına yüklerken, öte yandan kadın mazohistlerin mazohizmini küçümsemektedir. Theodor Reik'e göre kadınların mazohistik fantezileri erkeklerin fantezilerinin ulaştığı haz doruklarından çok uzaktır. Öte yandan, mazohizmle ilişkilendirilen sadece kadınlık değil, aynı zamanda eşcinselliktir. Pierre Garnier'e göre eşcinselliğe erkekteki feminizm neden olmaktadır. Eşcinsellik de –mazohizm gibi– erkeğin içindeki kadınsı yan olarak ele alınmakta, Freud ve birçok psikiyatrist mazohizmi, eşcinselliği ve kadınsılığı birbiriyle ilişkilendirmektedir. Krafft-Ebing mazohizmin erkeği iktidarsız kılmasından duyduğu endişeyi dile getirecektir. Erkeğin iktidarsızlaşmasından duyulan korku sadece mazohizmle ilgili değildir. Dönemin psikiyatristleri erkeğin aktifliğinin, saldırganlığının aşırı ama doğal bir sonucu olarak görülen (azı karar çoğu zarar!) sadizmin bile erkeği iktidarsızlığa sürükleyebileceğinden korkmaktadırlar. XIX. yüzyılın başında Fransa'daki, İngiltere'deki, ABD'deki, Almanya'daki doktorlar sadizmi iktidarsızlıkla ilişkilendirmektedir. Ellis'e göre sadist, yeterince erkeksi değildir. Dönemin doktorları "normal" heteroseksüel erkeğin "normal cinsel birleşmesini" aksatabilecek, engelleyebilecek tüm "tehlikeleri" bertaraf etmek üzere el ele vermiştir!

Mazohist olarak adlandırılan davranışlar sadece marjinal bireysel cinsel pratiklerde ifade edilmezler, "Hristiyan mazohizmi" örneğinde olduğu gibi, tinsel olarak acı çekme bazen de tannya yaklaşmanın bir yolu olarak belirir. Freud'un "ahlaki mazohizm" olarak tanımladığı mazohizm türüne gelince, burada süper egonun, şiddetini egoya yöneltmesi söz konusudur. Ego kendini suçlu hisseder ve

cezalandırılmayı bekleyen, isteyen bir yönelime girer, cezalandırılmaktan zevk almaya başlar. Ancak ahlaki mazohizmin bilinç dışında kalması gerekir. Theodor Reik ahlaki mazohizmin izlerinin toplumda her yerde görülebileceğini söylemektedir. Mazohizmin toplumsal boyutuyla ilgili farklı yaklaşımlar olmasına karşın, mazohizmin liberal burjuva toplumunun egemen öznellik modeli içindeki bir krize işaret ettiğini söyleyebiliriz. Mazohizm neden XIX. yüzyılın son döneminde tıp söylemi içinde patolojik bir olgu olarak kurulmuştur? Mazohizm Aydınlanmanın kendi içinde tutarlı, iç bütünlüğünü sıkı sıkıya muhafaza eden erkek özne-beden modelinin krize girmesiyle ilişkilidir. XIX. yüzyıl sonlarında, erken modernliğin üniter öznesi kırılmaya uğrar, özneliğin içinde bir yankı oluşur ve öznenin çözülme, parçalanma tehlikesi gündeme gelir. Psikiyatri de öznenin dağılmasının, merkezini yitirmeye başlamasının nedenlerini araştırarak –erkek– öznenin yeniden güçlü bir biçimde ayakları üzerinde durmasına yardım etmeye çalışacaktır. Bu süreçte erkek mazohizmi hem bir krizin ürünü olarak ortaya çıkar hem de –Foucault’nun belirttiği gibi– egemen iktidar söylemince bir sapkınlık olarak kurulur ve sınıflandırılır. İktidar, kenar cinsellikleri yalıtır, çoğaltır ve sağlamlaştırır. Öte yandan mazohizm, üniter eril burjuva özne modelinin iç çelişkilerine, kırılgenliğine işaret eder ve bu modelin sorgulanması için bazı imkânlar sunar. Bazı yazarlar mazohizmin sağladığı eleştiri olanaklarını öne çıkarırken diğerleri onun burjuva iktidar modelini yeniden üretmesine vurgu yaparlar.

1967 yılında Gilles Deleuze’ün mazohizmle ilgili kitabı, daha doğrusu Sacher-Masoch’un *Kırıklı Venüs* kitabı için yazdığı uzun sunuş yazısı yayımlanır ve “ortalık karışır.” Deleuze kitabında mazohizmin “ihlalcı” yanını öne çıkarmaktadır. Deleuze’e göre erkek mazohizminde erkekliğinden koparılmış çocukla oral anne arasında kurulan bir ittifak söz konusudur. Mazohizm babanın iktidarına ve ayrıcalıklarına son vermektedir. İki taraf arasında yapılan, süreye

bağlı bir kontrat sonucunda erkek mazohist, istediği her şeyi yapması konusunda kadına tam yetki verir. Mazohizmde dövülen, aşağılanan, alay edilen aslında babanın imajıdır. Şiddet uygulanma sürecinde mazohist yeniden doğar ve bu süreçte babaya yer yoktur. Baba egemen konumundan indirilmekte, yerine anne geçmektedir. Deleuze'e göre mazohizm sadizmin tersi değildir, kendi başına ele alınması gereken bir konumdur. Mazohist, kadını bir despot olarak eğitmek için iknaya dayalı pedagojik bir dil kullanır. Mazohist için insan olmak babanın yerini almaktan geçmemekte, tersine, kendini yeni bir insan olarak yaratmak için mazohist, babanın rolünü ortadan kaldırmak istemektedir. Mazohist fantezi, sadistik kurumsal süper egoya karşı çıkmakta, yeni, özgürleşmiş bir ego yaratmak için pre-ödipal oral anneye gönüllü bir sözleşme yapmaktadır. Acı çekmeye dayalı bir süreçte orgazm, cinsel zirve sürekli ertelenmekte, askıya alınmakta, kastrasyona ve kesintiye dayalı bir süreçte baba sürekli devre dışı bırakılmaktadır. Mazohist evren babanın aşağılandığı ve sembolik düzene girmesinin yasaklandığı bir evrendir. Mazohist sözleşme babanın yasasını ihlal etmekte, onun parodisini yapmakta, onun saçmalığını teşhir etmektedir. Mazohizm genital temelli bir cinselliği dışlamaktadır. Böylece mazohist ne cinsel aşkı ne mülkiyeti ne baba yurdunu ne de çalışmayı bilen biri olarak belirlemektedir. Mazohizmde çocuk teatral bir regresyon fantezisiyle anneye kaynaşmak, bütünleşmek istemektedir. Sacher-Masoch kurbanın öyküsünü anlatmaktadır. Marquis de Sade'da doğa yasalarıyla ilişkili aklın otoritesi yürürlükteyken, Sacher-Masoch'ta bir senaryo ve sahneye koyma söz konusudur. Sadist, talimatlarını dayatacağı bir partnere ihtiyaç duyarken mazohist, eğitebileceği gönüllü bir partnere ihtiyaç duyar. Mazohizm teatral gerilimle ve sahneyle, sadizm ise doğayla ve iktidarla ilişkilidir.

Kaja Silverman'ın da söylediği gibi sapkınlık, cinselliğin –biyolojik ya da sosyal– işlevsel boyutunu sekteye uğratar ve toplumsal dü-

zenin dayandığı ikili karşıtlıkları sarsar, zevk ile acı arasında çizilmiş sınırın ihlal eder. Erkek mazohist kendi kastrasyonunu tüm topluma teşhir eder, kültürel kimliğin üzerinde temellendiği kayıplar ve bölünmeleri mübalağa eder, toplumsal düzen karşıtı bir negatifiklik yayar. Erkek mazohist eğlenceli teatral taktiklerle fallik hakikate ve doğruya karşı çıkar, babaya dayalı, örnek erkek öznelliği yerine sapkınlığı koyar. Mazohist sadece yerleşik erkek cinselliğine meydan okumaz, cinsel farklılığı sorgulayarak toplumsal sisteme ve onun dayandığı gerçekliğe meydan okur. Silverman'ın vurguladığı mazohizmin "bozguncu" niteliği, gerçekten de önemlidir. Mazohizm modernliğin biyolojik, heteroseksüel cinsel birleşmeye dayalı cinsellik modelini ihlal eder. Modernliğin ilerlemeci tarih anlayışı nasıl ereğe yönelik, lineer bir evrim tasavvur ediyorsa modernliğin cinselliği de ereğe (orgazma) doğru ilerleyen, penetrasyona (duhule) dayalı bir cinsel süreci öne çıkarır. Mazohizm "hedefe kitlenmiş", "neticeci" bir cinsellik yerine beklemeye, kesintiye, ertelemeye, askıya almaya dayalı, eğlenceli, teatral oyunun, sahnenin, mizansenin, dramaturjinin, estetiğin, gerilimin bir arada bulunduğu bir pratiği, edimselliği (performativity) öne çıkarır, egemen toplumsal cinsiyet rollerini alaya alır, bu rollerin toplumsal bir iktidar kurgusu olduğu gerçeğini deşifre eder. Yapay olana vurgu yaparak cinselliğin biyolojik normlarını değersizleştirir. Üniter kişilik yapılarını, "konsolide ego"yu yapı bozumuna uğratar. Bütünlüklü öznenin krizini eleştirel bir erotik-estetik pratiğe dönüştürür.

Mazohizm üniter burjuva öznelliğinin parçalanmasıyla, çözülmesiyle ilişkili olmakla birlikte, bütünlük kavramına tamamen uzak değildir. Ancak bütünlüğünü kendi sınırlarını dışarıya karşı sıkı bir biçimde koruyarak, ötekini dışlayarak kuran burjuva öznelliğinden farklı olarak, mazohistin kurmak istediği bütünlük kendini ötekinin içine salarak, ötekiyle kaynaşarak kurulacak bir bütünlüktür. Bu bağlamda mazohizm, modernliğin kendini dışı kapalı ve merkezi

bir yapı olarak kurmuş özne modeliyle çelişir. Mazohizm her şeye açılmak, her şeyle bütünleşmek isteyen, modernliğin benliği hapseden, kapatan yapısından kurtulmayı arzulayan, varlığının genişlemesiyle nefes alabilen bir kişiliğe denk düşer. Gaylyn Studlar'a göre mazohist, babanın cinselliğini reddederek anneye bütünleşmek, kaynaşmak ister. Nick Mansfield ise mazohist fantezinin imkânsız bir durumu hayal ettiğini söyler: Fantezi kuran mazohist hem güçlü bir egoya sahiptir (karşı tarafa şiddet kullanması için tam yetki veren, senaryoyu, sözleşmeyi yazan odur) hem de sınırsızlığı temsil eden ötekinin öznelliğinin içinde eriyip giderek kendini yok etmektedir. Yok olma sınırsızlık, bütünlük duygusu yaratırken, titizlikle yazdığı senaryo mazohist düşünün egosunu korur.

Carol Siegel, Anita Phillips gibi, mazohizmin eleştirel ve yaratıcı bir deneyimi temsil ettiğini söyleyen yazarların yanı sıra mazohizmin iktidarın bir parçası olduğunu iddia eden yazarlar da vardır. Suzanne R. Stewart'a göre XIX. yüzyıl sonunda mazohizm, erkekliğin yeniden tanımlanmakla kalmayıp aynı zamanda yeniden hegemonik hale getirildiği bir durum olmuştur. Babaya özgü işlevin dağılması erkeklerin sosyalleşip kültürel öznelerle dönüştüğü yeni kültürel matrisi oluşturmuştur. Kadın, uygarlık adına erkeği cezalandıran şeytani bir figüre dönüştürülmüştür. Mazohizm öz kontrolün yeni bir biçimini temsil etmektedir. Mazohist konum bireyin çözülüp dağılmasını beraberinde getirmediği gibi, bu, politik açıdan da arzulanacak bir şey değildir. Postmodern yazarlar öznelliğin başarısızlığını mutlaklaştırmakta, bu gelişmeyi yıkıcı kabul ederek kutlamaktadırlar. Öznenin dağılmasını normatifiğin eleştirisi olarak görmektedirler. Böylece her türlü öznellik kendini yok etmeye mahkûm hale gelmekte, herhangi bir şey için herhangi bir normatif iddiada bulunma olasılığı neredeyse ortadan kalkmaktadır. Mazohizm norma karşı olmak adına yeni bir norm kurmaktadır. Bu şekilde kurulan yeni erkek öznelliği içinde yaralı ya da parçalanmış olarak görülen erkek-

ler, kendi arzularıyla modern uygarlığa kendilerini tabi kılarak kendilerini köleleştirmektedirler. Mazohist evrende modernlik kadınsılaştırılmıştır. Mazohizm, zalim kadını bir estetik obje olarak yaratmış ama kadını arzu duyan bir özne olarak kurmamıştır. Mazohizmdeki bağlayıcı sözleşme liberal söylemle uyum içindedir. Babanın yerine annenin geçirilmesi iktidarın transferini içermemekte, oğlun öznelliği temelinde erkek öznelliği yeniden inşa edilmektedir. Böylece mazohizmde erkek marjinalliği, erkekliğin hegemonik pozisyonunun devamını garantiye almaktadır. Mazohizmde kölelik, suçluluğa ve cezalandırılmaya yönelik bir arzuya, zevke dönüştürülmüştür. Öte yandan, Sacher-Masoch kesinlikle yıkıcı değildir. *Kürklü Venüs* romanının sonunda Wanda'nın iyice bağladıktan sonra aşığı (Grek) içeri çağırıp kırbaçlattığı Severin kendini çok kötü hissedecek, kadının erkeğin düşmanı olduğunu, kırbaçlanmaya izin veren erkeğin kırbaçlanmayı hak ettiğini söyleyecek, bir kadının kurbanı olma fikrini mahkûm ederek, erkeğin tutkularını kontrol etmesi gerektiğini belirtecektir. Son kırbaçlanmanın "tedavi ettiği" Severin, baba evine geri dönecek, babasının işlerini, kaygılarını paylaşarak onunla haşır neşir olacak, mallarının mülklerinin pürüzlerini düzeltecektir. Babası öldükten sonra da çiftliğini, mallarını yönetmeye girişecektir. Stewart'a göre mazohizmde kendini kötürümleştiren, marjinalleştiren, cezalandıran burjuva erkek öznelliği kendi boyun eğişini yaratmaktadır. Babası polis şefi olan Sacher-Masoch, muhtemelen şahit olduğu baskıcı ortamı teatral bir gösteriye tercüme etmiştir. Sacher-Masoch yıkıcı değildir, onun yarattığı merkeziyi yitirmiş marjinal öznellik, bir retoriktir. Stewart'ın kitabında görümlerine yer verdiği Bram Dijkstra ise mazohizmin, küçük burjuvazinin yanlış bilincinin ürünü olduğunu söyleyecektir. Gerçek iktidar ilişkilerinden dışlanmış olan lümpen proletarya, kurban konumunu yanlış bilinçle sahiplenmiş bir haldeyken efendisini kölesi olarak gördüğü düşler kurmaktadır. David Savran ise mazohizmin Batı Av-

rupa'da erken modernlik döneminde kurulan erkek öznelliği yapısının bir parçası olduğunu söyleyecektir. Mazohizm dikkatleri başka yöne çekmek için öne sürülen bir yem, bir tuzaktır ve sonuçta fallik iktidarın restorasyonuna hizmet etmektedir.

Yukarıda kısaca aktarılan mazohizm eleştirileri belli bir haklılık payına sahip olsalar da, mazohizmi tek boyutlu olarak değerlendirirler. Marianne Noble'in da dikkat çektiği gibi, mazohizm daha ziyade modernliğin hem saldırgan hem de uysal öznellikleri teşvik etmesi ile ilişkilidir. Hristiyanlıkta olsun modernlikte olsun, suçluluk duygusu taşıyan, acı çekmeye ve cezalandırılmaya eğilimli bireylerden oluşan bir toplum iktidarlarca çok daha kolay yönetilir. Kaja Silverman geleneksel öznenin ahlaki mazohizmle yakından bağlantılı olduğunu söylerken haklıdır. Norbert Elias'ın *Uygarlık Süreci* adlı kitabında anlattığı gibi, modernliğin kuruluşu bireylerin şiddetten arındırılmasını, onların uygar davranış normları içine sokularak pasifleştirilmesini gerektirir. Ancak Elias'ın üzerinde yeterince durmadığı bir başka boyut, modernliğin aynı zamanda erkek şiddetini teşvik etmesidir. Bu şiddet kadınlara, sömürgelerdeki yerlilere, düşman ordularına, ötekine karşı iktidarca yönlendirilmektedir. O halde modern erkek hem uygar, kibar, uysal hem de saldırgan olmak durumundadır. Modernliğin şiddet/şiddetsizlik ikilemi cinsellik alanında da gözlemlenebilir. John Noyes'e göre modern kültürde iktidarın operasyonları cinsellik alanına da yayılmıştır. Hem liberal bir tutumla uygar, şiddet karşıtı davranışları idealleştirmek hem de toplumsal kontrol araçlarını ve mekanizmalarını sınırsız elinde tutan "gerçek erkeğe" ihtiyaç duymak... Erkek, bir yandan, uygarlaşma yolunda sınırlamalara ve disipline boyun eğmek zorundayken, öte yandan, kendisinden beklenen davranış, kültürel gücünü diğerlerini hükme altına almak için kullanmasını gerektirir. Bu ikilemin neden olduğu çarpışmanın içsel ağırlığını kaldıramayan ama sinir krizine de girmek istemeyen bazı erkekler, bu kez kendilerine karşı

yönlendirdikleri şiddet fantezileri yoluyla toplumsal şiddetin parodisini yaparlar ve böylece kendilerini hem liberal hem de erkeksi öz-nelerle ilişkili olarak tanımlarlar. Mazohizm modernlikte erkekliğin kriziyle ilişkilidir. Mazohizm, toplumsal olarak onaylanmış kimliklerin çöküşünü bir şekle sokmak üzere ayrıntılı, incelikli stratejiler geliştirir ve bu çöküşü, kimliğin keyifli bir şekilde terk edilmesi olarak sahneler. Öznenin eğlenceli yok oluşuna ve kontrollü olarak yeniden ortaya çıkmasına dayanır. Mazohizm özneliği kültürel stereotipler olarak üreten teknolojileri kontrolü altına alır ve onları alternatif kullanımların hizmetine sokar. Disiplin teknolojilerini ve araçlarını (kelepçe, kırbaç, zincir vb) haz teknolojilerine dönüştürür. Şiddet klişelerini sürekli olarak kullanır, ama bunu bu teknolojileri zararsız kılacak ve parodisini yapacak biçimlerde gerçekleştirir.

Erkek mazohizmini modernliğin egemen saldırgan erkek modeline karşı bir alternatif olarak sunmak yanıltıcıdır. Kaja Silverman'ın da belirttiği gibi, erkek mazohizmi radikal olarak oluşturulmuş bir erkek özneliği için model teşkil etmez. Mazohizm hem varolan sembolik düzenin bir ürünüdür hem de bu düzene karşı bir tepkidir. Birçok sapkınlığı bir söylem içinde kuran, normun, normatif düzenin kendisidir. Tüm bunlara karşın Stewart'ın XIX. yüzyıl sonundaki erkek mazohizminin o dönemdeki yeni erkek kimliğinin kurulmasına hizmet ettiği yolundaki görüşü abartılıdır. Postmodern toplumun gelişmeye başladığı 1960'lara kadar, modernliğin üniter, ziyadesiyle erkeksi ve "aktif" özne modeli egemenliğini sürdürmüştür. Modernlik, normun dışında olarak tanımladığı "marjinal cinsellikleri" ve "sapkınlıklar" disiplin altında tutmuştur. Erkekliğin kınlanlığıyla ilişkili bir kültür ancak sarıatçı, eğitilmiş ya da marjinal çevrelerde var olabilmiştir. Ancak 1960'lardan sonra postmodern toplumda modernliğin üniter öznesi sert denebilecek bir kınlanma yaşayacaktır. Post-Fordist esnek üretim sistemine denk düşen esnek bir öznelilik oluşmaya başlamıştır! Bu nedenle Stewart'ın yaklaşımı, XIX. yüzyıl sonunun modern

toplumundan ziyade 1970'ler sonrası postmodern toplum için daha çok aydınlatıcıdır. Modernlikte erkek öznelliğinin uğradığı kırıma, postmodernliğe oranla çok daha azdır. Postmodern toplum, modernliğin disiplin altına alarak suçlulaştırdığı marjinal cinsellikleri, erkek mazohizmini, ticarileştirmeye ve piyasaya dahil etmeye çalışmıştır. Mazohizmin önemli ölçüde "aksesuar" ve "dekor" gerektiren "teatral" bir pratik olduğu düşünüldüğünde, bu alanda ürün ve hizmet sunan sektörün büyüklüğü anlaşılır. Öte yandan, Nick Mansfield'in da dikkat çektiği gibi, postmodern toplumda erkek iktidan mazohist, güçsüz bir görünüm sergilemektedir. Ama geleneksel erkek otoritesindeki bu çözülme, eril iktidann gücünün azalmasıyla sonuçlanmamakta, tersine, erkek iktidan yeni bir biçim altında kendini yeniden kurmaktadır. Bununla birlikte postmodern kapitalizmin asimile ettiği, piyasanın bir parçası haline getirdiği "ana akım" mazohizm dışında, elbette, muhalif bir mazohist deneyimler alanı mevcuttur.

Mazohizm modernliğin –eril– üniter öznesinin kırılmasını, parçalanmasını hızlandırdığı, farklı öznelliklerin oluşmasına imkân sağladığı için postyapısalcı kuramcılar tarafından –bir ölçüde– ihlalcı bir pratik olarak olumlanmaktadır. Bunun karşısında, çoğu Marksist kuramcı, parçalaya parçalaya geriye kapitalizme karşı mücadele edecek özne bırakmadıkları savıyla postyapısalcıları eleştirmektedir. Bence modernliğin sadece üniter öznelliğinin değil, üniter büyük kolektif kimliklerinin de kırılması, çözülmesi olumlu bir gelişmedir. Çünkü modernliğin merkezci, "evrensel," bütüncül, tek doğrucu, pozitivist söylemi otoriter pratikler ve kimlikler üretmiştir. Modernliğin burjuva biçimi nasıl başta eşcinsellik olmak üzere norm dışı, "sapkın," kenar cinsellikleri disiplin altına almaya çalışmışsa, modernliğin reel sosyalist biçimi de aynısını yapmıştır. Üniter toplum ve özne modelinin "doğal" uğrağı sadece Auschwitz degildir, Gulag'dır da. Sadece burjuva demokrasisinin değil, reel sosyalizmin kurduğu tüm politik yapılar da otoriter yapılar olmuştur. Bu durumda üniter özne ne ka-

dar parçalansa azdır! “Muhaliif” üniter öznelerin yürüttüğü muhalefet otoriter, üniter politik, kültürel yapılar üretir. Sadece parçalı, melez, çok katmanlı, çelişik boyutları içlerinde barındırabilen, “merkez-siz”, “anarşik”, “kaotik” özneler, “özne olmayan özneler” özgürlükçü pratikleri, “imkânsızın politikasını” üretebilir. Üniter eril kimliği sarsan, onun iktidarın ürettiği toplumsal bir kurgu olduğunu parodik, teatral bir şekilde gözler önüne seren erkek mazohizmi, egemen toplumsal cinsiyet rollerinin sorgulanması sürecini hızlandırmıştır.

Erkek mazohizmi (kendi başına önemli ve geniş bir konu olduğu için bu kısa yazı içinde kadın mazohizmine değinmedim) sadece teorik tartışmalarla ya da edebiyatla sınırlı değildir elbette. Özellikle 1970’ler sonrasında film, tiyatro, gösteri sanatları vb mazohizme büyük yer ayırmışlardır. Postyapısalcı kuram ise mazohizmin yanı sıra sado-mazohizm üzerine de çok sayıda çalışma ortaya çıkarmıştır. Gey topluluğu içinde sado-mazohist deneyimler yaşayan Michel Foucault bu konuda yazı yazmamış olmakla birlikte, kendisiyle yapılan söyleşilerde sado-mazohizm konusuna değinmiştir. Foucault’ya göre sado-mazohizm bedenin tüm bölgelerini erotikleştirerek yeni haz alanları yaratmaktadır. Sado-mazohizm iddia edildiği gibi bir saldırganlığın, derin şiddetin ifadesi değildir; bedenin bilinmedik, daha önce deneyimlenmemiş bölgelerini erotikleştirerek yeni hazlara olanak sağlamaktadır. Sado-mazohizm daima akışkan bir nitelik taşır; roller vardır ama bu roller her an tersine çevrilebilir; köle efendi olur, efendi köle. Sado-mazohizm stratejik bir oyundur. Bazen oyunun kuralları ihlal edilir, bazen de belirli sınırların varlığına ilişkin bir anlaşmaya uyulur. 1990’dan sonra sado-mazohizm, büyük ölçüde Foucault’nun görüşlerinden etkilenen Queer hareketin pratiklerinden biri haline gelecektir. Teatral, oyuncu, ihlalci, parodik özellikleriyle sado-mazohizm, alışlagelmiş toplumsal cinsiyet rollerini eleştiren, alaya alan Queer edimselliğinin bir parçasını oluşturmaktadır.

MASTÜRBASYON

Hayvanlarda da görülen mastürbasyon insanlık tarihine eşlik eden bir olgu. İlkel topluluklarda, Eski Mısır'da, Eski Yunan'da, Roma İmparatorluğunda mastürbasyon gündelik hayatın bir parçasını oluşturuyordu. Roma İmparatorluğunun geç döneminde kirlilikle ilişkilendirilen mastürbasyon ortaçağda Katolik kilisesince de eleştirilecekti. Kilise mastürbasyonu tekinsiz bir cinsellik biçimi olarak değerlendirmekteydi. Tüm bunlara karşın mastürbasyon ortaçağ boyunca kendi haline bırakılmış, üzerinde çok fazla durulmayan bir olguydu. Thomas M. Laqueur'ün de belirttiği gibi mastürbasyonun "keşfedilmesi" için XVIII. yüzyıl başlarını beklemek gerekecekti.

1712'de yayımlanan *Onania* adlı broşür, mastürbasyon konusundaki ilk metindi. Bu metinde mastürbasyon birçok rahatsızlığa, hastalığa neden olan kötücül bir edim, bir bela olarak sunuluyor, kişinin kendi kendini kirlletmesi olarak değerlendiriliyordu. Mastürbasyon konusundaki en önemli çalışma ise 1760'da doktor Tissot tarafından yayımlanacaktı. Tissot dört yüz sayfayı bulan kitabında gençlerin mastürbasyonu alışkanlık haline getirmesinin tehlikelerinden dem vuruyor, meni kaybının hastalıklara, zayıflığa, halsizliğe, görme gücünün zayıflamasına, sinir sisteminin tahribatına neden olduğunu ileri sürüyordu. XVIII. yüzyıldaki mastürbasyon karşıtı tıbbi/ahlaki söylemin Protestanlıkla da ilişkisi vardı. Birikimi ve tutum-

luluğu öne çıkaran Protestan ideolojisi açısından mastürbasyon bir israf, bir boşa harcamaydı. XVIII. yüzyılın Aydınlanma düşüncesi de mastürbasyona karşıydı. Kendi bedenine egemen, öz kontrole sahip özerk bireylerin, gençlerin yetiştirilmesini amaçlayan, beden ve hazları konusunda aklın hâkimiyetini öne çıkaran Aydınlanma düşüncesi açısından mastürbasyon kişinin öz kontrolünü yitirerek bedeninin zevklerine teslimiyeti anlamına geliyordu. Aydınlanma düşünürlerinden Voltaire, Kant ve “heretik Aydınlanmacı” Rousseau mastürbasyona karşıydı. Faydacı düşünür Bentham da üretken ve faydalı bir faaliyet olmadığı için mastürbasyona karşı çıkıyordu. Bu yalnız başına gerçekleştirilen, kontrol dışı ihlal bireyi sağlıklı bir şekilde içe kapanmaya, anomiye sürükleyerek üretken bir sosyallığın gelişmesini engellemektedir! Jean Stengers ve Anne Van Neck’in de söyledikleri gibi mastürbasyon korkusu XVIII. ve XIX. yüzyıllarda resmi politikalar üzerinde etkili olacaktı. Vernon A. Rosario ise mastürbasyonun Fransa’da karnusal bir tehdit olarak algılandığını söyleyecekti.

XIX. yüzyıl, mastürbasyon karşıtı söylemin ve politikaların daha da güçlendiği bir yüzyıldı. Bu disipliner söyleme göre mastürbasyon “sağlıklı” bir cinsel arzusunun toplumca arzu edilen amaçlara (üremeyi hedefleyen kanı koca ilişkisi) yönelmesini engellemekte, toplum üzerinde istikran bozucu etkiler yaratmaktaydı. XIX. yüzyıldaki mastürbasyon korkusu ortaçağdan kalma halk inançlarından kaynaklanmayıp son derece modern bir kurguydu. Doktorlar, uzmanlar, hijyenciler, ahlakçılar, eğitimciler mastürbasyonun bedensel ve zihinsel açıdan zararlı olduğu konusunda birleşmişlerdi. Foucault’nun da dikkat çektiği gibi mastürbasyoncu bir dış gözlemci tarafından teşhis edilebilir fiziksel, zihinsel ve sosyal niteliklere sahip bir tip, bir kişi haline gelmişti. Çocukların mastürbasyonu, cinselliği pedagojinin konusu haline getirilmekte ve disiplin altına alınmaya çalışılmaktaydı. Eskiden kilise mastürbasyonu günahla ilişkilendiri-

yordu. XIX. yüzyıl modernliği ise mastürbasyonu kişinin kendini kirletmesiyle, kendi değerini düşürmesiyle eşleştiriyor, mastürbasyon yapanlarda suçluluk duygusu yaratıyordu. Mastürbasyonu normdan, normal olandan sapma olarak kuran XIX. yüzyılın tıp söylemi onu “tehlikeli cinsellik” kategorisi içine yerleştirmektedir. Modernlik mastürbasyonun denetlenmesini biyo-politikanın, disiplinler bedeni denetiminin bir parçası haline getirmişti. Özellikle İngiltere ve Amerika’daki okullarda öğrencilere mastürbasyon kontrolü yapılmakta, mastürbasyonu engellemek amacıyla jimnastik, izcilik teşvik edilmekteydi. Doktorlar mastürbasyonu önlemek için soğuk duşun yanı sıra fahişelerle ilişki kurulmasını önermekteydi.

Mastürbasyon korkusu modernliğin irrasyonel olana karşı duyduğu korkunun bir parçasıydı. Kirlenme, düşkünlük, yozlaşma, güçsüzleşme, dejenerasyon, sağlıksızlık; tüm bunlar modernliği ürkütüyor, onun “mükemmel insan” idealini sarsıyordu. Cinsel tutumluluğa ve temizliğe dayalı Viktoryen ahlak için mastürbasyon bir hakaret, ihlal anlamına gelmekteydi. Cinselliği aile-üreme çerçevesiyle sınırlamaya çalışan modernlik için mastürbasyon bir aşırılık, çeşitli hastalıklara, erken ölüme, zihinsel bozukluklara yol açan bir kötülük, nüfus artışını engelleyen bir belaydı. Öte yandan erkek mastürbasyonu modernliğin erkeklik imgesini sarsmaktaydı. XIX. yüzyılda birçok doktor erkek menisinin zenginliğinden, kıymetli oluşundan dem vurmaktaydı. Böyle değerli bir sıvının üreme amaçlı birleşmeye yöneltilmeyip israf edilmesi, dönemin doktorlarını ve ahlakçıları rahatsız etmekteydi. Ama bundan kötüsü de vardı! Çünkü mastürbasyon sadece oto-erotik bir edim değil aynı zamanda “homo erotik” bir edimdi! Mastürbasyoncu kendi kendisiyle, dolayısıyla kendi cinsiyle ilişkiye girmektedir. Dönemin homofobik ideolojisiyle bütünleşmiş doktorlar ağızlarıyla cinsel organlarına uzanabilmeyen mastürbasyon yapan erkekler karşısında dehşete düşüyorlardı. Öte yandan modernliğin kitleleri disiplin altına almak için

kurduğu hapishane, kışla, okul gibi erkeklerin çoğunlukta olduğu kurumlar mastürbasyonun yaygın olduğu mekânlardı. Egemen düzenin en büyük korkusu bu mekânlardaki mastürbasyonun eşcinselliğe yol açmasıydı. Okul yatakhanelerindeki kıdemli öğrencilerin yeni gelenlere mastürbasyonu “öğretmeleri,” karşılıklı mastürbasyon yapılması eğitim otoritelerini çileden çıkarmaktaydı. Öte yandan erkeksi değerlerin, sömürgeci eril gücün simgesi olan ordudaki mastürbasyonun askerlerin gücünü azalttığı, karşılıklı mastürbasyonun ve eşcinsel pratiklerin orduyu zayıflattığı yolundaki kanı askeri yöneticiler arasında egemendi.

XIX. yüzyıl tıbbi erkekleri mastürbasyonun zararlı etkilerinden korumak için birtakım “mekanik icatları” devreye sokmasının yanı sıra “neşter kullanmaktan” da geri durmayacaktı. Özellikle Amerika ve İngiltere’de uygulama alanı bulan “seküler sünnet” ameliyatlarıyla penisin üst derisi kesiliyor ve böylece iyice hassaslaşan deri üzerinden mastürbasyon yapmak –acı verici olduğundan– güçleşiyordu. Mastürbasyonu engellemeye yönelik bu “hijyenik” uygulama yüzünden Yahudiliğin itibarı Yahudi olmayan ülkeler nezdinde artmış, eğitilmiş orta ve üst sınıflar içinde “sünnet olmak” uygar olmanın koşullarından biri olup çıkmıştı. XIX. yüzyılın modernliği kadın mastürbasyonunun da başını boş bırakmamıştı! 1850’lerin sonlarında doktor Isaac Baker Brown kadın mastürbasyonunu engellemek için bir tür sünnet (clitoridectomy) ameliyatını “keşfetmiş,” klitorisleri kesip almaya başlamıştı. XIX. yüzyılda çoğu doktor, kadınların histerisinin, “ruhsal dengesizliğinin” onların cinsel organlarından kaynaklandığını düşünmekteydi. “Radikal çözüm” önerisi 1873’te doktor Robert Battey’in “kadın kastrasyonu”nu keşfiyle gündeme gelecek, Battey kadınlardaki ruhsal hastalıkların tedavisi için onların yumurtalıklarının kesilip alınması gerektiğini söyleyecekti. Mary Daly’ye göre XIX. yüzyılın ikinci yansındaki kadın düşmanı tıbbi söylemin gelişmesi, yükselen kadın hareketine karşı bir tepkiyle de

ilişkiliydi. 1848'de ilk kadın hakları meclisinin toplanmasını takip eden dönemde kadınların cinsel organları nedeniyle histeriye, deliliğe ve kriminal dürtülere açık oldukları yolundaki iddialar artmıştı. Bram Dijkstra'nın aktardığı gibi 1870'de kadın hastalıkları profesörü Augustus Gardner uygarlık "hayvani" kadın cinsellik organını uykuya yatırdığı için şükrediyor, ancak bu "uyuyan canavarın" kadın elinin tahrikiyle uyandırılmasının felaketle sonuçlanabileceğini belirtiyordu. Tehlike erkeğin ölçülü, görevşinas, dölleyici duhul (penetrasyon) ediminden değil kadının öz kirlenmeye yol açan mastürbasyon pratiğinden kaynaklanmaktaydı.

XIX. yüzyıl sonundaki/XX. yüzyıl başındaki cinsel reforma yönelik yaklaşımlar mastürbasyon konusunda çok önemli bir değişiklik getirmemekteydi. Freud 1896'da mastürbasyonun nevroza yol açabileceğini söyleyecekti. Freud çocukluğun erken dönemlerinde çocuğun haz amacıyla dışkılamayı geciktirdiğini, dışkısı anüsünden çıkarken zevk aldığını, çocuğun eliyle anüsüne ve cinsel organlarıyla oynayarak mastürbasyoncu davranışlara yöneldiğini belirtiyordu. Freud bebekte bu davranışların doğal olduğunu, ancak erkek çocukların zamanla "normal" heteroseksüel cinselliğe yönelmeleri gerektiğini düşünüyordu. Yetişkinlerin mastürbasyonu çocukluğun ilk evresine dönmeye yönelik bir regresyonu ifade etmekteydi. Eğer çocukluktaki mastürbasyon edimi daha ileri yaşlarda da devam ederse bu "uygar erkeğin" yolundan bir sapma anlamına gelmekteydi. Freud'un yaklaşımının erkek egemen boyutu onun kadın mastürbasyonuna ilişkin görüşlerinde belirginlik kazanmaktaydı. Freud'da gerçek mastürbasyonun sadece penisle yapılabileceğine ilişkin "örtük" bir ön kabul vardı. Kız çocuklarda "penis haseti" olduğunu öne süren Freud, onlardaki klitoral oto-erotizm dönemini "fallik" olarak niteleyecekti. Penisinin olmadığını, kastre edilmişliğini, klitorisinin aşağı konumunu anlayan kız çocuk hayal kırıklığı içinde mastürbasyondan vazgeçiyordu! Kate Millett'in de dikkat çektiği gibi Freud

bizden, küçük kızın masturbasyon yaparken klitorisini bir penis olarak hayal ettiğine, masturbasyon için en uygun aracın penis olduğunu varsaydığına inanmamızı beklemekteydi. Kız çocuğun, klitorisinin aşağı bir konuma sahip olduğunu idrak etmesi onda bir “aydınlanmaya” yol açıyor ve böylece kız çocuk masturbasyonu terk ederek olgunlaşmaya, kadınlığa doğru adım atmaya başlıyordu. Freud’a göre klitoral masturbasyon eril bir faaliyetti. Freud kadının kendine ait gerçek bir arzuya sahip olamayacağını, “eksik erkek” olduğunu, klitoral masturbasyon pratiğinin sapkın bir eylem olduğunu, kadının tatmininin ancak vajina içindeki penis vasıtasıyla pasif bir şekilde gerçekleşebileceğini, ancak bunun da eksik bir tatmin olduğunu savunan geleneğin devamcısıydı.

Modernliğin masturbasyon konusundaki disipliner, heteroseksist, patriarkal söyleminin sarsılması 1960’lardan sonra gerçekleşti. Masturbasyonun herkesin başvurduğu normal bir edim olduğu, sağlığa zararlı bir yanının bulunmadığı kitaplaştıran “raporlarla” ortaya kondu, Freudcu masturbasyon yaklaşımı itibarını kaybetti. 1960’ların ve 1970’lerin feminist hareketleri masturbasyonun kadın cinselliği açısından özgürlükçü bir imkân olduğunu söyleyeceklerdi. Masturbasyon kadının kendi bedenini tanımasına, bir erkeğe gerek olmadan bedeniyle doğrudan ilişki kurmasına, bağımsızlığının ve özgüveninin artmasına olanak sağlamaktaydı. Feminist hareket kadının orgazmının ancak erkek dolayımıyla vajinal olarak gerçekleşebileceğini savlayan modernlik söylencesini reddediyor, klitoral orgazmı selamlıyordu. *Hite Raporu*’nda kadınlar onlarca sayfa boyunca masturbasyon deneyimlerini anlatıyor, modernliğin kadın masturbasyonunu suçlulaştıran yaklaşımını eleştiriyorlardı.

Postmodern tüketim toplumunun gelişmesiyle birlikte masturbasyon cinsel ürünler endüstrisinin ilgi konusu haline geldi, *sex shop*’ların sayısında patlama yaşandı. Modernlik masturbasyonu suçlulaştırmış, yeralıtına itmişti. Postmodern kapitalizm ise masturbas-

yonu meşru bir bireysel tercih olarak ticarileştirdi. Mastürbasyon modernliğin tutumluluğa, biriktirmeye dayalı tasarrufçu ekonomik söylemiyle, “neticeci” cinsel mantığıyla (üreme, çocuk) bağdaşmıyordu. Tüketimi, harcamayı, bireysel zevkleri, “bireyin kendini keşfini” onaylayan postmodern kapitalizm ise “yararsız cinselliği”, “cinsel israfı” piyasanın derinleşmesi açısından bir fırsat olarak görmekteydi. Bu nedenle modernliğin “yararsız harcama” olarak lanetlediği mastürbasyon, postmodern toplumda keyif kültürünün *light* bir unsuru haline geldi. Bireylerin cinsel ilişkilerin “ağırlığından,” sorumluluğundan, riskinden (AIDS) kaçınmak istemeleri, “sanal seksin” gelişmesi, mastürbasyonun yeni bireyselci cinsel kültür içinde öne çıkmasının nedenlerinden bazılarıydı. Eskiden ihlalle ilişkilendirilen mastürbasyon, günümüzde insanları izole bireysel tüketiciler olarak kurmayı amaçlayan konformist kitle kültürünün bir parçası haline gelmiş, mekanik, *cool* bir postmodern ritüele dönüşmüştür. Arzunun özgürleşmesi mastürbasyonun da dahil olduğu cinsel pratiklerin egemen heteroseksist, patriarkal cinsel kodlar/göstergeler sistemini aşındıracak, tersyüz edecek yeni deneyimler gerçekleştirebilme potansiyeli ile doğru orantılıdır.

ERKEK ÇIPLAKLIĞI VE TEŐHIRCİLİK

Çok eski çağlardan beri, gündelik hayatta olsun sanatsal yapıtlarda olsun erkek çıplaklığı sıkça rastlanan bir olgudur. Bazı ilksel topluluklarda erkek çocukların cinsel organlarını teşhir etmeleri teşvik edilirdi. Günümüz antropologları ıplaklığa alıőmıő yerli kabile yeelerinin ilk kez giyindirildiklerinde utandıklarını belirtiyorlar. Susan L. Stanton'ın da belirttiği gibi, Eski Yunan'da erkek çıplaklığı gündelik hayata yabancı olmayıp çıplak erkek heykelleri, erkekliğin yüceltilmesinin bir göstergesiydi. Hristiyanlığın ve Yahudiliğin ise ıplaklığa iyi gözle bakmadığını söyleyebiliriz. Hristiyanlık, şehvet duygusu uyardığı ve erkekleri doğru yoldan çıkarabileceği gerekçesiyle kadının ıplaklığına karşıydı. Ancak dinsel bir ereve içinde gerçekleőtiĐinde (sözgelimi, İsa'nın çıplaklığı) erkek çıplaklığı kabul görebiliyordu.

Ortaçağ döneminde Batı Avrupa'da erkek çıplaklığı gündelik hayat içinde katı normlara tabi değildi. Köylü kültüründe düőmana, hasıma çıplak kı göstermek yaygın bir detti. Bazı bölgelerde XIX. yüzyıla kadar süren "teşhirci edimler" kur yapma ritüellerinin, geleneklerin bir parçasıydı. Erkek, hoőlandıĐı kızın onayını aldıktan sonra, erkekliğini ispatlamak için cinsel organını pantolonundan dışarı çıkarıp kızın elbisesinin üstüne iőiyordu. XIX. yüzyılda köylüler ve işçiler arasında genç bir erkeğin yanındaki genç kadınlara őakacı bir şekilde çıplak bedenini –kısmen ya da tamamen– göstermesi az rastla-

nan bir durum değildi. Batı Avrupa'da "giyimine dikkat eden" bir erkek kesimi yüzyıllar boyunca cinsel organlarını belirginleştiren elbiseler giymişti. XVI. ve XVIII. yüzyıllar arasında erkekler evliliklerinin bitmesiyle sonuçlanabilecek iktidarsızlık şikâyetleri ya da söylentileri karşısında, erkekliklerini ispat etmek için rahiplerden, doktorlardan ve hukuk uzmanlarından oluşan bir topluluk önünde ereksiyon olmak, hatta boşalmak zorundaydı. Bazen de erkekliklerini ispat etmek için bu topluluk önünde bir fahişeyle yatmaları gerekirdi. Elbette, ortaçağda olsun erken modernlikte olsun, erkek çıplaklığı "normal" bir durum değildi. Hans Peter Duerr'in de değindiği gibi, erkeklerin göllere ve nehirlerle çıplak girmesi sorun olabiliyordu. Bir utanç duygusu vardı. Angus McLaren'ın dikkat çektiği gibi, bir erkeğin pantolonu inikken yakalanması utanç verici bir durumdu. Öte yandan, bir erkeğe giysilerini zorla çıkarttırmak bir aşağılama yöntemi idi. Ortaçağda, zina yapanlar bazı durumlarda halk önünde çıplak teşhir edilirdi. Soyunmak bazen de protesto amacıyla gerçekleştiriliyor, bazı din adamları bu amaçla şehrin içinde çıplak olarak yürüyorlardı.

"Uygarlaşma sürecinin" ivme kazanmasıyla birlikte, XVII. yüzyıldan sonra erkek bedeni üzerindeki denetim artmaya başladı. Norbert Elias'a göre, erkek bedeninin her türlü teşhiri toplumsal elit tarafından uygunsuz bir davranış olarak görülmekteydi. Üst sınıflar içinde, kişinin kendi bedenine dokunması, kaşınması adaba uygun bulunmuyordu. XVIII. yüzyılın Aydınlanma düşüncesi de erkeğin cinsel organlarını teşhir etmesine, bunun cinsel bir zevk sağlayabileceği ve kendi başına bir amaç oluşturabileceği nedeniyle karşı çıkıyordu. XVIII. yüzyıl, modernliğin erkek çıplaklığını olumsuzlama eğiliminin ve bu yöndeki baskıların yol açtığı bir "reaksiyonun," yani teşhirciliğin (exhibitionism) örneklerinin artmaya başladığı bir yüzyıldı. Aydınlanma düşünürü Jean-Jacques Rousseau gençken, kendini çıplak olarak kadınlara teşhir ettiği için yakalanacak, ancak daha sonra serbest bırakılacaktı.

Ortaçağda erkek çıplaklığı erkek egemen bir kültürün içinde ifade buluyordu. Öte yandan bedenle ilgili açık saçık şakalar, davranışlar, bugünün terminolojisiyle “utanmazca tavırlar” halk arasında yaygındı. XVII. yüzyıldan sonraki dönemde de halk, üst sınıflardan farklı olarak, kaşınmaktan, burnunu kaşıtırmaktan, yellenmekten vb kaçınmıyor, bedeniyle “doğal” ilişkisini sürdürüyordu. Erkeğin bedeninin kısmi ya da tam çıplaklığı –eril– geleneklerle ve âdetlerle ilişkiliydi. Bu çerçevede düşünüldüğünde ortaçağda, kavramın modern anlamında teşhircilik azdı. Ortaçağdaki “bedenin doğal sunumundan” farklı olarak, modern teşhircilik bedenin artık “doğal olarak sunulamamasıyla,” bu konudaki baskı ve yasaklarla ilişkiliydi ve bu bağlamda “yapay” bir edimdi. Ortaçağın gündelik ilişkiler içinde bedenini rahatlıkla şu veya bu ölçüde yarı çıplak ya da çıplak olarak sunan erkeğinden farklı olarak, modernliğin erkeği, ancak tıp ve hukuk söyleminin “sapkın” olarak tanımladığı, suç ve ceza konusu haline getirdiği marjinal bir edimle kendi çıplaklığını ortaya koyabiliyordu. Erkek çıplaklığının göz önünden uzaklaştırılması süreci XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren hızlanacak, yüzyıllar boyunca sanatta güzellik ikonu olagelmış çıplak erkek bedeni XIX. yüzyılın Batı sanatı içinde ortadan kaybolacaktı. Abigail Solomon-Godeau’nun da gözlemlediği gibi, 1789-1830 arası dönemde çıplak erkek figürü resimde gitgide daha az rastlanır hale gelerek yerini çıplak kadın figürüne terk edecekti. Güzel erkek bedenlerinin, bunlara bakan erkeklerde saf anlamda bir estetik ilginin dışında şehvet hisleri de uyandırmasından korkulmaya başlamıştı. Erkekliğin sınırlarını daha kalın ve net çizgilerle belirlemeye ve homoerotizmi disiplin altına almaya yönelik bir burjuva toplumsal cinsiyet (gender) ideolojisi güçlenmekteydi. XIX. yüzyılın ilk onyıllarında resimlerdeki erkek bedenleri şehvani, parlak, baştan çıkancı görünüşlerini yitirecek; soyut, geometrik bir tasarımın ürünü gibi görünen erkek bedenleri öne çıkacaktı. Öte yandan erkeklik ve kadınlık arasında kurulan

karşıtlığın güçlendirilmesine paralel olarak, eskinin akışkan, çok biçimli, cinsel olarak müphem bedenleri gözden düşecekti. Bundan böyle bedeni gösterme, teşhir etme ve sergileme, kadına özgü nitelikler olarak görülecekti.

Tarih boyunca çıplak erkek ve kadın resimleri çoğunlukla erkek sanatçılar tarafından yapılmıştı. Çıplak erkek resimleri bazen din, bazen güç ve kahramanlık temalarıyla ilişkili olarak, bazen de erotik bir bağlamda sunulmaktaydı. Susan Bordo'nun vurguladığı gibi, XIX. yüzyılın dinsel referanslardan uzaklaşmak isteyen homofobik modernliği, bedenin erotik sunumlarına da tahammül edemez hale gelmişti. Modernlik, kamusal alanı erkeklerle tahsis ederek bir erkek sosyallığı kurmuştu ama bu sosyallik modernliği tedirgin ediyordu! Modernliğin gelişmesi bir yanıyla, gitgide erkeğin iktidarının bir parçası haline gelen nesneleştirici bakışın gelişmesiydi. Öte yandan Eve Kosofsky Sedgwick'in söylediği gibi, erkekler arasındaki sosyallığın (homosociality) muhafaza edilebilmesi için erkeklerin gözlerini, bakışlarını birbirlerinin bedenlerinden kaçırmaları ve kadınlar üzerinde odaklamaları gerekiyordu. Erkek bakışı diğer erkeklerle yöneldiğinde erkekler arası sosyallığın homoerotizme dönüşme ihtimali ortaya çıkıyordu. Bedeni başka bir erkeğin bakışına maruz kalan bir erkek, bu nesneleştirici bakış altında sanki kendisi kadınmış gibi bir korkuya kapılıyordu. Çıplak erkek bedeni, kadını ya da eşcinsel olmayı sert bir biçimde dışlayan yeni eril toplumsal cinsiyet normları açısından bir tehlike olarak algılanmaya başlamıştı.

XIX. yüzyıl, erkek bedeninin gitgide daha fazla giydirilip cinselliğinin gizlenmesine, kadın bedeninin ise bakılan bir cinsel nesne olarak kurulmasına tanık oldu. Angus McLaren'ın dile getirdiği gibi, burjuvazi örtünmeyen erkekleri ruh hastası ya da kriminal kişiler olarak görmeye başlamıştı. Orta sınıflar açısından, erkek bedeninin umumi yerlerde şu ya da bu ölçüde gösterilmesi bir utanç

kaynağı haline gelmişti. Orta sınıf evlerinin yatak odalarında bile –yan– çıplak dolaşmak uygunsuz hale gelmiş, pijama ve gecelik giymek alışkanlık olmuştu. XIX. yüzyılın kadın modası, korse ve kabank eteklerle kadının göğüslerini ve arka tarafını belirgin kılar-ken erkek modası, bol pantolonlar vb yoluyla erkeğin bacaklarını ve cinsel çağrışım yapabilecek bölgelerini gizleme eğilimindeydi. Kültürün ve aklın temsilcisi olan erkeğin, bedenini sergilemeye ihtiyacı yoktu, bedenini sergilemek “doğayı temsil eden” kadına ait bir davranıştı! Böylece XIX. yüzyıl modernliği, erkeği bakan özne, kadını ise gösteren nesne olarak kuracaktı. Öte yandan “geleneksel çıplaklık haklarından” vazgeçmek istemeyen erkekler yok değildi. XIX. yüzyıl, nehirlerde ve göllerde çıplak olarak yüzmeye devam eden erkekler hakkında açılan çok sayıda davaya tanık oldu. Erkek çıplaklığı üzerindeki baskıların arttığı 1860’lar sonrası dönem, aynı zamanda erkek teşhirciliği vakalarının da hızla arttığı bir dönemdi. Erkek teşhirciler bazen pencere kenarlarında, bazen damlarda, bazen umumi yerlerde cırlıçıplak soyunuyorlar, bazen de çocuklara ve kadınlara cinsel organlarını gösteriyorlardı. İngiltere’de bu tür vakalara tıp ve psikiyatri çerçevesinden ziyade suç çerçevesinde yaklaşılıyordu. İngiliz yasalar teşhirciliği yoksul, işsiz, evsizlerle, düzensiz yaşamı olan kişilerle, alt sınıflarla ilişkilendirmekteydi. Erkek teşhirciliği ile ilgili yasalar aynı zamanda eşcinsel edimleri suçlamaya yönelik olarak da kullanılmaktaydı. Viktoryen İngiltere’de erkek teşhirciliği mahkemelerce çok sert bir biçimde cezalandırılıyordu. McLaren’in ifade ettiği gibi, dönemin ideolojisine göre erkek teşhirciliği ya bir akıl hastalığıydı ya da işçi sınıfı ahlaksızlığının bir parçası.

Foucault’nun *Cinselliğin Tarihi* adlı kitabında bir örneğini verdiği gibi, 1860’lar sonrasında bedenin çıplak sunumu, Fransa’da yasal olarak suç sayılan bir edim haline gelmenin yanı sıra tıbbın el attığı bir konu da olmuştu. Paris polisine bağlı olarak çalışan tıp uz-

manı Paul Garnier, teşhircilik vakalarının 1870'lerden sonra çok arttığını ve bu konuda doktorlardan yardım istendiğini belirtecekti. Teşhirci (exhibitioniste) kelimesi tıp söylemi içinde ilk kez 1877'de Dr. Charles Laseque tarafından kullanılacaktı. Teşhirciliğin nedenleri konusunda doktorlar arasında farklı görüşler vardı. Richard Von Krafft-Ebing'e göre, teşhirciler psikopat, bunamış, epileptik ve iktidarsız kişilerdi. Bu görüşe karşı olan çoğu doktor "normal," evli kişilerin de teşhirci olabileceğini söylüyordu. Teşhirciler sessiz ve "tekrarcı" kişilerdi. Kurbanlarını baştan çıkarmak ya da onlara saldırmak gibi niyetleri yoktu. Genellikle utangaç ve yalnız olan bu insanlar, kurbanlarıyla direkt temas kurmak istemiyorlardı. Havelock Ellis, teşhircilerin doğuştan anormal olduklarını, kadınlarla fiziksel ilişki kuramadıkları için sapkın bir sembolik aşk ilanında bulunduklarını söyleyecekti. Garnier ise teşhircilerin dejenere kişiler olduklarını belirtecekti. Freud'a göre ise her teşhirci aynı zamanda bir röntgenciydi.

XX. yüzyıl başlarına gelindiğinde, teşhirciliğin alt sınıfların ahlaksızlığıyla özdeşleştirilemeyeceği açık seçik ortaya çıkmıştı. McLaren'ın da belirttiği gibi, erkek teşhirciler arasında orta ve üst sınıflardan evli, mevki sahibi çok sayıda insan bulunuyordu. İngiliz sömürgeci bakanı Lewis Harcourt'un, malikânesinde kendisini çıplak olarak çocuklara teşhir ettiği ortaya çıkmıştı. Zengin kesimlerdeki teşhircilik edimleri çoğu durumda –kurbana ve ailesine yapılan baskı, para vaadi vb sonucu– polise intikal etmiyor, polise intikal ettiği zaman da örtbas ediliyordu. Dönemin doktorları, mülk sahibi sınıfların bu "ahlaki zayıflığını" gizlemek, onların "damgalanmasını önlemek" için azami çaba gösteriyorlardı ve "masum orta sınıf teşhircilerini" mazur göstermek üzere "hafifletici nedenler" bulma peşindeydiler. Bu doktorlara göre alt sınıflardan farklı olarak orta sınıflar zihinlerini, beyinlerini çok fazla yorup stresli bir hayat yaşıyorlar ve bu durum teşhirci edimlere yol açabiliyordu.

Modernliğin doktorlarının teşhirciliğe yaklaşımı –eril– cinsiyetçi bir ideoloji çerçevesinde biçimlenmişti. Onlara göre tecavüzcü, teşhirciye göre “daha sağlıklı” bir heteroseksüel kimlik sergiliyordu. Cinsel birleşme istemeyen teşhirci erkeklerin cinsel gücü hakkında soru işaretleri oluşmaktaydı. Tıp uzmanlarına göre teşhircilik aptalca bir eylemdi ve erkekliğin küçük düşürülmesini beraberinde getirmektedir. Teşhirci sapkındı ama tecavüzcü sapkın değildi, çünkü “normal cinsel birleşmeye” yönelmişti! Öte yandan, dönemin doktorlarına göre sadece erkekler teşhirci olabilirdi. Kadınlar dış görünüşleri açısından erkekler gibi ölçülü değillerdi, bedenlerini “göstermek” konusunda “doğal” bir eğilime sahiptiler. Başka bir deyişle kadınlar zaten “doğal olarak” teşhirci oldukları için, sapkınlık anlamında teşhirci olmaları mümkün değildi! 1920’lerin psikanalistleri, kadınların bedenlerini gösterebildikleri “kabul edilmiş sosyal kanallara” sahip olduklarını ve bu şekilde teşhirci dürtülerini tatmin ettiklerini düşünüyorlardı. Bu yaklaşım açısından, kadınların “doğal ve normal” kabul edilen teşhirciliği, egemen –eril– toplumsal cinsiyet normları açısından bir tehlike oluşturmuyordu. Kadınlar zaten cinsel olarak pasif bir role sahipti ve bedenlerini erkek bakışına sunmaları doğaldı! Çocuklar gibi kadınlar da sapkın olarak değil, doğal olarak teşhirciydi. (Burada “çıplak ilkelerin” de sapkın olarak kabul edilmediğini belirtmek gerekir.) Erkeğin bedenini çıplak olarak sunması ise onu pasif, “bakılan” konumuna sokuyor, erkek egemen toplumsal cinsiyet rollerini ve sınırlarını netleştirmek ve güçlendirmek yerine müphemleştiriyordu. Doktorlar, erkek teşhirciliği ile kadınsılık arasındaki benzerliklere dikkat çekiyordu. Erkek teşhirci, eril cinsel gücü tehlikeye sokuyor, erkekliğinden emin olmayan haliyle, aktif, heteroseksüel erkeklik imajının değerden düşmesini ve olgun olmayan, çocuksu, kadınsı ve eşcinsel bir erkek imajının güçlenmesini beraberinde getiriyordu!

Geç modernlikte çıplaklığın “suçlu olmayan” bir biçimi de var-

dı. Batı'da nüdist gruplar hem dergi çıkarıyor hem de "çıplaklar kampı" kuruyorlardı. Modern iktidarın nüdistlere "izin vermesinin" nedeni sadece, çok küçük, eğitilmiş bir azınlık olmalarıyla ilişkili değildi. Nüdistler, modernliğin, çıplak erkek bedeninin "tehlikelerine" ilişkin endişelerini yatıştırmak için her şeyi yapıyorlardı! Duerr'e göre, nüdistlere göre insan çıplaklığı erotik değil saf, iffetli bir çıplaklıktı. Bedenin çıplaklığını "doğal bir giysi" olarak kabul eden nüdistler, çıplaklar kampında erotik bir atmosferin yaratılmasına katkıda bulunabilecek her şeyi dışlıyorlardı. Alkol kullanmak, seksten konuşmak ve bedensel temas uygunsuz davranışlar olarak görülüyordu. Nüdistler erotik olabileceği endişesiyle, ortalıkta soyunmayıp kabinlerde soyunuyorlardı. Nüdistlerinkine benzer bir biçimde Naziler de çıplaklığın aseksüel olduğu görüşündeydi. Naziler ilk başlarda nüdist harekete karşı çıktılarsa da daha sonra buna izin verdiler. George L. Mosse, klasik güzellik idealini yansıtan çıplak erkek bedeninin Nazi sanatının önemli bir parçasını oluşturduğunu söyleyecekti. Kamu binalarına da konan çıplak güçlü erkek heykelleri Nazi sembollerinden biriydi. Ancak Naziler, erkek bedeninin sembolik olmayan biçimlerde kamusal teşhirine karşıydı. Kişilerin umumi yerlerde soyunmasının utanç duygusunu ortadan kaldıracığını düşünüyorlardı. Nazilere yakın heykeltıraşlar çıplak erkek heykellerinin soyut ve dingin bir görünüm taşımasına dikkat ediyor, erotik bir izlenim yaratabilecek her şeyi minimuma indirmeye çalışıyorlardı. Çıplak erkek heykelleri, hayranlık uyandıracak ama asla arzuyla bakılamayacak bir görünüme kavuşturulmaya çalışılıyordu. Nazilerin bu yaklaşımı eşcinselliğe karşı olmalarıyla ilişkiliydi. Naziler erkekler arasındaki ahbablığın eşcinselliğe yol açabileceği endişesini taşıyorlardı.

Çıplak erkek bedeni üzerindeki baskılar "daha az erkeksi" olan postmodern toplumda görece azaldı. Bu gelişmede gey hareketinin ve kültürünün önemli bir etkisi oldu. Ama modernliğin homofobik

ideolojisinin geriletilmesi kolay olmadı. Susan Bordo'nun da belirttiği gibi, 1970'lerde gey fotoğrafçıların açtığı, çıplak erkek fotoğraflarını içeren sergiler hâlâ eleştirmenlerden tepki çekiyor, "rahatsız edici ölçüde cinsel" bulunuyordu. Moda ve reklam dünyası da erkek çıplaklığıyla ilgilenmeye başlamıştı ama öne çıkarılan çıplak erkeklerin kadınsı, eşcinsel kodlar taşımasına dikkat ediliyor, erkeksi bir estetik hâkim kılınmaya çalışılıyordu. Ama sonunda, gey hareketin mücadelelerinin de etkisiyle modernliğin, cinselliğinden arındırılmaya çalıştığı çıplak erkek bedeni cinselliğine tekrar kavuştu! Elbette, erkek çıplaklığı, büyük bir gey tüketici kitlenin mevcut olduğunu anlayan piyasanın ilgisini çekmişti. Postmodern tüketim kültürü, erkek bedeninin erotik sunumunu büyük ölçüde piyasanın bir parçası haline getirdi. Modernlik çıplak kadın bedenini nesne haline getirmişti. Postmodern kapitalizm buna ilaveten çıplak erkek bedenini de bir tüketim nesnesi haline getirdi; onu sadece bakan değil "bakılan" bir beden olarak da kurdu!

Tüm bunlara karşın, çıplak erkek bedeninin sonunda çıplak kadın bedeniyle "eşit" bir konuma getirildiğini öne sürmek doğru olmaz. Postmodern dönemde ne toplumsal cinsiyet rolleri ne patriarka ne de heteroseksizm ortadan kalkmıştır. Bugün şahit olunan şey, modern toplumda zayıf, örtük, gizli biçimler altında var olan "erkek kırılganlığının" görünür hale gelmesidir. Modernlikte, egemen erkek kimliğini tehdit ettiği gerekçesiyle korkulan bu "kırılganlık" bugün esnek, gücünü görece müphemliğinden alan yeni bir erkeklik modeli kurulmasının hizmetine girmiştir. Bugün erkeklik, eşcinsel ve kadınsı olanla daha esnek bir ilişki içine girerek kendini modernliktekine kıyasla çok daha güçlü bir biçimde kurmaktadır. Gilles Lipovetsky'nin de söylediği gibi, günümüzün "erkeklerin bozgunu" ya da "erkeklik krizi" yolundaki tezleri abartılıdır. Sadece maço değerler, erkeksiliğin en vurgulu belirtileri değer kaybına uğramıştır. En dikkat çekici olgu, erkeklik krizinden ziyade, erkek-

lığın üstüne geçirdiği örtmeceli kalıpların ötesindeki kimliksel sürekliliğidir; incinmiş olmaktan ziyade, yeniden yönlendirilmiş erkek kimliğidir.

Virgöl, Mayıs 2004, sayı 73

DEĞİNİLEN KAYNAKLAR

"KADIN HASTALIKLARI, SAPKINLIKLARI"

SÖZÜ ELİNDEN ALINMIŞ BEDENİN DİLİ: HİSTERİ

Elaine Showalter

Hystories: Hysterical Epidemics and Modern Media
Columbia University Press, 1997, 244 s.

*The Female Malady:
Women, Madness and English Culture, 1830-1980*
Penguin Group USA, 1987, 310 s.

Claire Kahane

*Passions of the Voice: Hysteria, Narrative and
the Figure of the Speaking Woman 1850-1915*
Johns Hopkins University Press, 1995, 196 s.

ed. Charles Bernheimer, Claire Kahane

In Dora's Case: Freud-Hysteria-Feminism
Columbia University Press, 1990, 344 s.

ed. Carolyn Burke, Naomi Schor, Margaret Whitford

*Engaging with Irigaray:
Feminist Philosophy and Modern European Thought*
Columbia University Press, 1994, 428 s.

Peter Stallybrass, Allon White

The Politics and Poetics of Transgression

Cornell University Press, 1986, 228 s.

Sander Gilman, Helen King, Roy Porter,

George Rousseau, Elaine Showalter

Hysteria beyond Freud

University of California Press, 1993, 454 s.

Sigmund Freud, Josef Breuer

Histeri Üzerine Çalışmalar

çev. Emre Kapkın

Payel Yayınları, 2001, 393 s.

Sigmund Freud

Dora: An Analysis of a Case of Hysteria

(Collected Papers of Sigmund Freud)

Touchstone Books, 1997, 144 s.

Luce Irigaray

This Sex Which is not One

Cornell University Press, 1985, 223 s.

Speculum of the Other Woman

Cornell University Press, 1985, 365 s.

Hélène Cixous, Catherine Clement

The Newly Born Woman: Theory and History of Literature

University of Minnesota Press, 1986, 168 s.

Hélène Cixous

The Selected Plays of Hélène Cixous

der. Eric Prenowitz

Routledge, 2003, 192 s.

ORTA YAŞ KADIN BEDENİNİN TIBBİLEŞTİRİLMESİ: MENOPOZ

der. Paul A. Komesaroff, Philipa Rothfield, Jeanne Daly

Reinterpreting Menopause: Cultural and Philosophical Issues

Routledge, 1997, 280 s.

der. Ruth Formanek

*The Meanings of Menopause:
Historical, Medical, and Clinical Perspectives*
The Analytic Press, 1990, 322 s.

der. Rose Weitz

*The Politics of Women's Bodies:
Sexuality, Appearance, and Behavior*
Oxford University Press, 1998, 287 s.

Mary Gergen

*Feminist Reconstructions in Psychology:
Narrative, Gender, and Performance*
Sage Publications, 2001, 227 s.

Margaret Lock

*Encounters With Aging:
Mythologies of Menopause in Japan and North America*
University of California Press, 1993, 440 s.

"SAPKINLIKTAN BAĞIMLILİĞA": NEMFOMANI

Carol Groneman

Nymphomania: A History,
W.W. Norton & Company, New York, 2001, 272 s.

der. Sally Ledger ve Roger Luckhurst

*The Fin de Siècle:
A Reader in Cultural History c. 1880-1900*
Oxford University Press, 2000, 363 s.

Jim Orford

Excessive Appetites: A Psychological View of Addictions
John Wiley & Sons Ltd., 2002, 406 s.

VAJİNAL ORGAZMDAN KLİTORAL ORGAZMA

der. Catherine Gallagher, Thomas Laqueur

The Making of the Modern Body:

Sexuality and Society in the Nineteenth Century
University of California Press, 1987, 242 s.

Thomas Laqueur

Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud
Harvard University Press, 1999, 313 s.

Michel Foucault

Cinselliğin Tarihi
çev. Hülya Uğur Tanrıöver
Ayrıntı Yayınları, 2003, 509 s.

Rachel P. Maines

*The Technology of Orgasm: Hysteria, the Vibrator,
and Women's Sexual Satisfaction*
The John Hopkins University Press, 1999, 181 s.

Jonathan Margolis

O: The Intimate History of the Orgasm
Grove Press, 2004, 416 s.

Luce Irigaray

This Sex Which is Not One
Cornell University Press, 1985, 223 s.

Wilhelm Reich

Bedensel Boşalmanın İşlevi
çev. Bertan Onaran
Payel Yayınları, 1994, 336 s.

Georges Bataille

Erotism: Death and Sensuality
City Light Publishers, 1986, 276 s.

Shere Hite

Hite Raporu
çev. Esin Eden
Cep Kitapları, 1984, 555 s.

William H. Masters, Virginia E. Johnson

Human Sexual Response

Lippincott Williams & Wilkins, 1966, 366 s.

KUTSAMADAN UTANMAYA: ÅDET KANAMASI

Karen Houppert

Lanet, Son Tabuyla Yüzleşme: Ådet Kanaması

çev. Esen Metin, Neslihan Atcan

Ayrıntı Yayınları, 2004, 224 s.

Kisma K. Stepanich

Sister Moon Lodge:

The Power & Mystery of Menstruation

Llewellyn Publishers, 1992, 343 s.

Janice Delaney, Mary Jane Lupton, Emily Toth

The Curse: A Cultural History of Menstruation

University of Illinois Press, 1988, 334 s.

KENDİNİ KESME VE BEDEN MODİFİKASYONU

der. Mike Featherstone

Body Modification

Sage Publications, 2000, 352 s.

Caroline Kettlewell

Skin Game: A Memoir

St. Martin's Press, 1999, 192 s.

Ted Polhemus, Housk Randall

The Customized Body

Serpent's Tail, 2000, 120 s.

Armando R. Favazza

Bodies Under Siege: Self Mutilation and Body Modification

in Culture and Psychiatry

John Hopkins University Press, 1996, 352 s.

Daniel Wojcik

Punk and Neo-Tribal Body Art

University Press of Mississippi, 1995, 72 s.

Margo Demello

Bodies of Inscription:

A Cultural History of the Modern Tattoo Community

Duke University Press, 2000, 222 s.

Clinton R. Sanders

Customizing the Body:

The Art and Culture of Tattooing

Temple University Press, 1989, 220 s.

Margot Milfin

Bodies of Subversion: A Secret History of Women and Tattoo

Juno Books, 2001, 192 s.

Victoria L. Pitts

In the Flesh: The Cultural Politics of Body Modification

Palgrave Macmillan, 2003, 256 s.

Kim Hewitt

Mutilating the Body:

Identity in Blood and Ink

Popular Press, 1997, 150 s.

Fakir Musafar, Mark Thompson

Fakir Musafar: Spirit + Flesh

Arena Editions, 2002, 184 s.

Marilee Strong

A Bright Red Scream: Self-Mutilation and the Language of Pain

Penguin, 1999, 256 s.

Dusty Miller

Women Who Hurt Themselves:

A Book of Hope and Understanding

Basic Books, 1995, 280 s.

ARA, GEÇİSLİ, MELEZ HALLER

SABİT CİNSEL KİMLİKLERDEN MÜPHEM CİNSELLİKLERE: QUEER

Michel Foucault

İktidarın Gözü

çev. Işık Ergüden

Ayrıntı Yayınları, 2003, 304 s.

Cinselliğin Tarihi

çev. Hülya Tufan

Afa Yayınları, 3 cilt, 1992-94, 167 s., 296 s., 280 s.

Tamsin Spargo

Foucault and Queer Theory

Totem Books, USA, 1999, 75 s.

der. Merl Storr

Bisexuality: A Critical Reader

Routledge, 1999, 230 s.

der. Linda Nicholson, Steven Seidman

Social Postmodernism:

Beyond Identity Politics

Cambridge University Press, 1995, 397 s.

der. Henri Abelove, Michele Aina Barale, David M. Halperin

The Lesbian and Gay Studies Reader

Routledge, 1993, 666 s.

der. Steven Seidman

Queer Theory/Sociology

Blackwell Publishers, 1996, 450 s.

Judith Butler

Gender Trouble:

Feminism and the Subversion of Identity

Routledge, 1989, 192 s.

Annamarie Jagose

Queer Theory: An Introduction

New York University Press, 1997, 160 s.

Eve Kosofsky Sedgwick

Epistemology of the Closet

University of California Press, 1990, 258 s.

der. Michael Warner

Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory

University of Minnesota Press, 1993, 334 s.

der. Diana Fuss

Inside Out:

Lesbian Theories, Gay Theories

Routledge, 1991, 426 s.

William S. Burroughs

Top

çev. Çetin Şan, Ali Kaftan

Altıkkırkbeş Yayın, 2001, 139 s.

Teresa de Lauretis

Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction

Indiana University Press, 1989, 151 s.

BULAŞICILIK, SALGIN HASTALIKLAR VE İKTİDAR

der. Alison Bashford, Claire Hooker

Contagion:

Historical and Cultural Studies

Routledge, 2001, 240 s.

Peter Stallybrass, Allon White

The Politics and Poetics of Transgression

Cornell University Press, 1986, 228 s.

Susan Sontag

Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors

Picador, 2001, 192 s.

Mary Douglas

Purity and Danger:

An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo

Routledge, 2002, 272 s.

Saul Jarcho

The Concept of Contagion in Medicine, Literature, and Religion

Krieger Publishing Company, 2000, 98 s.

Barbara Browning

Infectious Rhythm:

Metaphors of Contagion and the Spread of African Culture

Routledge, 1998, 256 s.

Donna J. Haraway

Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature

Routledge, 1991, 287 s.

der. Shirley Lindenbaum, Margaret Lock

Knowledge, Power, and Practice:

The Anthropology of Medicine and Everyday Life

University of California Press, 1993, 428 s.

Julia Kristeva

Korkunun Gucleri: Igrençlik Üzerine Deneme

çev. Nilgün Tural

Aynntı Yayınları, 2004, 302 s.

HAYVANLIK

Armelle le Bras-chopard

Le zoo des philosophes: de la bestialisation à l'exclusion

Plon, 2000, 390 s.

Elisabeth de Fontenay

Le silence des bêtes: la philosophie à l'épreuve de l'animalité

Fayard, 1998, 784 s.

der. Boris Cyrulnik

Si les lions pouvaient parler: essais sur la condition animale
Gallimard, 1998, 1503 s.

Michel Foucault

Akl ve Akl Bozukluğu: Klasik Çağda Deliliğin Tarihi
çev. M. Ali Kılıçbay
İmge Kitabevi, 2000, 802 s.

Gilles Deleuze

Francis Bacon: logique de la sensation
Éditions de la Différence, cilt 1, 1981, 112 s.

MODERNLİĞİN YARATTIĞI ÖTEKİ: UCUBE

der. Rosemarie Garland Thomson

Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body
New York University Press, 1996, 400 s.

Rosemarie Garland Thomson

*Extraordinary Bodies:
Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*
Columbia University Press, 1997

Leslie A. Fiedler

Freaks: Myths and Images of the Secret Self
Simon&Schuster Books, 1979, 367 s.

Robert Bogdan

Freak Show: Presenting Human Oddities for Amusement and Profit
University of Chicago Press, 1990, 322 s.

Rachel Adams

*Sideshow USA:
Freaks and the American Cultural Imagination*
University of Chicago Press, 2002, 289 s.

der. Katie Conboy, Nadia Medina, Sarah Stanbury

*Writing on the Body:
Female Embodiment and Feminist Theory*
Columbia University Press, 1997, 430 s.

Susan Stewart

On Longing:

Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection

Duke University Press, 1993, 232 s.

der. Colin Trodd, Paul Barlow, David Amigoni

Victorian Culture and the Idea of Grotesque

Ashgate Publishing Company, 1999, 212 s.

Jan Bondeson

A Cabinet of Medical Curiosities

W.W. Norton & Company 1999, 250 s.

The Two-Headed Boy and Other Medical Marvels

Cornell University Press, 2000, 320 s.

PROTEZ

der. Chris Hables Gray

The Cyborg Handbook

Routledge, 1996, 476 s.

der. Gabriel Brahm, Marc Driscoll

Prosthetic Territories:

Politics and Hypertechnologies

Perseus Books, 1995, 303 s.

Mark Seltzer

Bodies and Machines

Routledge, 1992, 236 s.

Joanna Bourke

Dismembering the Male:

Men's Bodies, Britain and the Great War

University of Chicago Press, 1996, 336 s.

der. Katherine Ott, David Serlin, Stephen Mihm

Artificial Parts, Practical Lives:

Modern Histories of Prosthetics

New York University Press, 2002, 359 s.

David Wills

Prosthesis

Stanford University Press, 1995, 350 s.

Donna Haraway

Simians, Cyborgs and Women:

The Reinvention of Nature

Routledge, 1991, 287 s.

Sadie Plant

Zeros + Ones: Digital Women + the New Technoculture

Fourth Estate, 1998, 305 s.

Marshall McLuhan

Understanding Media: The Extension of Man

MIT Press, 1994, 392 s.

ERİL TAMLIK, "SAPKINLIK", KIRILGANLIK

İKTİDARSIZLIKTAN EREKTİL DİSFONKSİYONA

Meika Loe

The Rise of Viagra:

How the Little Blue Pill Changed Sex in America

New York University Press, 2004, 287 s.

Bruce Mackenzie, Eileen Mackenzie, Linda Gail Christie

It's Not All In Your Head:

A Couple's Guide To Overcoming Impotence

EP Dutton, 1988, 192 s.

William H. Masters

Human Sexual Inadequacy

Churchill, 1970, 467 s.

William H. Masters, Virginia E. Johnson

Human Sexual Response

Lippincott Williams and Wilkins, 1966, 366 s.

David M. Friedman

A Mind of Its Own:

A Cultural History of the Penis

Penguin Books, 2003, 368 s.

SAKATLIK

Henri-Jacques Stiker

A History of Disability

University of Michigan Press, 2000, 239 s.

Lennard J. Davis

Enforcing Normalcy: Disability, Deafness and the Body

Verso Books, 1995, 224 s.

David T. Mitchell, Sharon L. Synder

Narrative Prosthesis: Disability and the Dependencies of Discourse

University of Michigan Press, 2001, 264 s.

der. Lennard J. Davis,

The Disability Studies Reader

Routledge, 1997, 464 s.

ERKEKLİĞİN KIRILMA NOKTASI: MAZOHİZM

Dr. Janata Jaromir

Masochism: The Mystery of Jean-Jacques Rousseau

Routledge, 2001, 450 s.

Leopold von Sacher-Masoch

Kürekli Venüs

çev. Murat Çakır

Chiviyazılan Yayınevi, 2001, 237 s.

Gilles Deleuze

Présentation de Sacher-Masoch:

La Vénus à la Fourrure

Les Éditions de Minuit, 1967, 276 s.

Michel Foucault

Cinselliğin Tarihi

çev. Hülya Uğur Tannöver

Ayrıntı Yayınları, 2003, 509 s.

İktidarın Gözü

çev. Işık Ergüden

Ayrıntı Yayınları, 2003, 304 s.

Kaja Silverman

Male Subjectivity at the Margins

Routledge, 1992, 447 s.

Angus McLaren

The Trials of Masculinity:

Policing Sexual Boundaries, 1870-1930

The University of Chicago Press, 1997, 307 s.

Suzanne R. Stewart

Sublime Surrender:

Male Masochism at the Fin-de-Siècle

Cornell University Press, 1998, 224 s.

David Savran

Taking It Like a Man: White Masculinity, Masochism,

and Contemporary American Culture

Princeton University Press, 1998, 383 s.

Marianne Noble

The Masochistic Pleasures of Sentimental Literature

Princeton University Press, 2000, 258 s.

Sigmund Freud

A Child is Being Beaten:

The Standard Edition of the Complete Psychological Works

Hogarth Press, 1959, c. 17

The Economic Problem of Masochism:

The Standard Edition of the Complete Psychological Works

Hogarth Press, 1959, c. 19

John Noyes

*The Mastery of Submission:
Inventions of Masochism*

Cornell University Press, 1997, 256 s.

Nick Mansfield

Masochism: The Art of Power

Praeger Publishers, 1997, 128 s.

Carol Siegel

Male Masochism:

Modern Revisions of the Story of Love

Indiana University Press, 1995, 211 s.

Anita Phillips

A Defense of Masochism

St. Martin's Press, 1998, 224 s.

MASTÜRBASYON

Shere Hite

Hite Raporu

çev. Esin Eden

Cep Kitapları, 1984, 555 s.

Mary Daly

Gyn/Ecology

The Women's Press, 1991, 485 s.

Bram Dijkstra

Evil Sisters:

The Threat of Female Sexuality and the Cult of Manhood

Alfred A. Knopf, 1996, 480 s.

Kate Millett

Cinsel Politika

çev. Seçkin Selvi

Payel, 1987, 519 s.

Sigmund Freud

Three Essays on the Theory of Sexuality

Basic Books, 2000, 130 s.

Thomas W. Laqueur

Solitary Sex:

A Cultural History of Masturbation

Zone Books, 2003, 498 s.

der. Jean Stengers, Anne Van Neck

Masturbation:

The History of a Great Terror

St. Martin's Press, 2001, 260 s.

der. Paula Bennett, Vernon A. Rosario

Solitary Pleasures:

The Historical, Literary and Artistic Discourses of Autoeroticism

Routledge, 1995, 286 s.

Michel Foucault

Cinselliğin Tarihi

çev. Hüllya Tufan

Afa Yayınları, 3 cilt, 1992, 1994, 167 s, 296 s, 280 s.

ERKEK ÇIPLAKLIĞI VE TESHİRCİLİK

Angus McLaren

The Trials of Masculinity: Policing Sexual Boundaries 1870-1930

The University of Chicago Press, 1999, 308 s.

Abigail Solomon-Godeau

Male Trouble: A Crisis in Representation

Thames&Hudson, 1997, 264 s.

George L. Mosse

The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity

(*Studies in the History of Sexuality*)

Oxford University Press, 1996, 232 s.

Susan L. Stanton

Being Naked:

Attitudes Toward Nudity Through the Ages

Ablaze Press, 2001, 143 s.

Susan Bordo

The Male Body: A New Look at Men in Public and in Private

Farrar Straus&Giroux, 2000, 368 s.

Brett Kahr

Exhibitionism (Ideas in Psychoanalysis)

Totem Books, 2001, 80 s.

Eve Kosofsky Sedgwick

Between Men:

English Literature and Male Homosocial Desire

Columbia University Press, 1985, 244 s.

Hans Peter Duerr

Çıplaklık ve Utanç:

Uygarlaşma Sürecinin Miti

çev. Tarhan Onur

Dost Kitabevi Yayınları, 1999, 415 s.

Gilles Lipovetsky

Üçüncü Kadın:

Kadında Süreklilik ve Yenilik

çev. Filiz Nayır Deniztekin

Varlık Yayınları, 1999, 247 s.

Norbert Elias

Uygarlık Süreci

çev. Ender Ateşman

İletişim Yayınları, I. cilt, 2000, 342 s.

Uygarlık Süreci

çev. Erol Özbek

İletişim Yayınları, II. cilt, 2002, 448 s.

“Postmodernlik sadece modernliğin üniter olarak örgütlenmiş ulus imgesini sarsmakla kalmadı, üniter olarak kurulmuş bedenini de parçaladı. (...) Postmodern toplumda kimliklerin yanı sıra beden de, her an değiştirilebilir, üzerinde oynanabilir, esnek bir nitelik kazandı, sabitlikleri sarsıldı, akışkan hale geldi.”

Yaşar Çabuklu, daha önce yayımlanmış yedi ve bu kitapta ilk kez yayımlanan dokuz denemesinde hem kadın hem de erkek bedeninin farklı hallerine bir bakış atıyor. İnsanlığın ilk dönemlerinde, ortaçağda, modernlikte ve postmodernlikte insan bedeni algısındaki farklılıkların izini sürüyor: Histeri, menopoza, nemfomani, orgazm, âdet kanaması, ucube, protez, mazohizm, mastürbasyon, teşhircilik...

ISBN 975-8859-50-1



9 789758 859504

