

## Sıradan İnsanın Failliği: Cinsel Yönelim Ayrımcılığını Taktiklerle Aşındırmak

Burcu Şenel\*  
Hacettepe Üniversitesi

### Öz

*Bu çalışma, eşcinsel/biseksüel kadınların gündelik hayatlarına odaklanarak, bu kadınların gündelik hayatlarında maruz kaldıkları ayrımcılık ve şiddetle ve tüm bunlarla mücadelede kullandıkları bireysel taktikleri incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma, gündelik hayatın bir yandan farklı baskı ve denetim ağıyla sarmalandığı ve buna dönük uygulamaların yer bulduğu, diğer yandan da bunlara maruz kalan sıradan insanların iktidarın istediklerini ve kullandığı stratejileri kendilerince yorumlayıp ürettikleri taktiklerle aşındırdıkları bir alanı oluşturduğunu söyleyen literatüre yaslanmaktadır. Bu anlamda çalışma, kadınların çevrelendikleri baskı ve ayrımcılığı pasif şekilde kabul edenler değil, aksine gündelik hayatın içerisinde barındırdığı direnme olanaklarıyla kendilerine hareket alanı yaratan birer özne olduklarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Nitel bir çalışma olarak örülen ve feminist metodolojiye dayanan çalışma, kendilerini tanımadıkları haliyle on bir lezbiyen ve üç biseksüel kadının anlatılarına dayanıyor. Tekil deneyimler üzerinden örülen çalışmada, bu deneyimlerin ortaklaştığı sürece dikkat çekilmesi, temellendikleri zeminin sorgulanması ve yeni soruların sorulmasının önünün açılması amaçlanmaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** gündelik hayat, cinsel yönelim, lezbiyenler ve biseksüel kadınlar, ayrımcılık, taktik.

---

\* Burcu Şenel (Doktora Öğrencisi), Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi, İletişim Bilimleri Bölümü, Ankara-Türkiye. E-posta: busenel@gmail.com. ORCID ID: 0000-0003-3783-2794.

## Agency of the Ordinary Person: Eroding Sexual Orientation Discrimination Through Tactics

**Burcu Şenel**  
Hacettepe University

### **Abstract**

*Focusing on the daily life of lesbians and bisexual women, this study analyzes the discrimination and violence that these women are exposed to in their daily lives, together with individual tactics they use as coping practices. It is based on the literature depicting the daily life as a sphere where different kinds of pressure and discipline and also practices upon these take place on one hand, but on the other hand ordinary people who are exposed to all wear down the requests of the powerful and the strategies they use by interpreting them and with the tactics they produce. Within this context, this study has put forth that women are not passive receivers of the pressure and discrimination they are surrounded, but in contrast they are subjects who create space for themselves through using the resistance possibilities daily life harbors inside. This study, which is based on a qualitative research and feminist methodology, has its basis on the stories of eleven lesbians and three bisexual women as they identify themselves. Covering individual experiences, it at the same time aims to take attention to the intersecting processes of the experiences, question their roots and open new paths for asking new questions.*

**Keywords:** *everyday life, sexual orientation, lesbians and bisexual women, discrimination, tactic.*

## Giriş

Bir kadının bir başka kadını sevmesi, kendiliğinden mücadelecidir<sup>1</sup>.

Eşcinsel ve biseksüel kadınların gündelik hayatlarına odaklanan bu çalışma, kadınları seven kadınların maruz kaldıkları ayrımcılık ve şiddetle, tüm bunlarla başa çıkmak için geliştirdikleri gündelik hayat taktiklerini ele alıyor<sup>2</sup>. Bu yolda, gündelik hayat çalışmaları literatürüne bakarak, sıradan insanların ürettikleri taktiklerle egemen iktidarın baskı ve denetimini aşındırmanın türlü yollarını bulduklarını, dolayısıyla kendilerine hareket alanı yaratma potansiyeline sahip birer özne olduklarını ifade eden düşünceye yaslanıyor. Çalışmanın eşcinsel/biseksüel kadınların anlatılarına odaklanmasının temel nedenini, çevrelendikleri baskı ve denetim ağlarıyla “ötekinin ötekisi” olan (Kara, 2009: 25) kadınları seven kadınların çifte ezilmişlikleri oluşturuyor. Eşcinsel/biseksüel kadınlar, öncelikle erkek egemen toplumda birer kadın olarak ikincilleştiriliyorlar. Diğer yandan, lezbiyen ve biseksüel kimlikleriyle, normu oluşturan heteroseksüelliğin karşısında konumlanıyorlar. Aynı zamanda, eşcinsel dendiğinde akla önce eşcinsel erkeklerin gelmesi, bir kadın eşcinselden söz ediliyorsa bunun özel olarak belirtilmesi gerekmesi, LGBTİ'lerle yapılan çalışmaların büyük çoğunlukla eşcinsel erkekleri işaret etmesi gibi durumlardan okunabildiği gibi, LGBTİ hareket içerisinde de eşcinsel/biseksüel kadınların deneyimleri ve anlatıları karanlığa gömülüyor (Şenel, 2015: 392).

Tüm bunlara karşılık kadınları seven kadınlar kuşatıldıkları baskı yumağı içerisinde pasif birer izleyici/mağdur olarak konumlanmamaktadırlar. Bu çalışmanın analizini ören, on dört kadınla gerçekleştirdiğim görüşmelerde kadınların ısrarla ortaya koyduğu gibi, eşcinsel/biseksüel kadınlar bireysel taktiklerden örgütlülüğe uzanan geniş bir yelpazede farklı direniş pratiklerine başvurarak gündelik hayatlarının farklı köşelerinde kendilerine türlü alanlar açmayı başarıyorlar. Bu farklı direniş yolları ve deneyimleri farklı açılardan ele alınabilir; fakat bu çalışmada ben, büyük çoğunlukla önemsiz ve rutine binmiş olarak görülen, tüm ‘sıradanlığıyla’ gündelik hayatı ve orada tehlikesiz olarak algılanan ‘sıradan’ insanların başa çıkma pratiklerini esas alarak, eşcinsel/biseksüel kadınların bireysel taktiklerine odaklanmak istiyorum<sup>3</sup>. Ayrımcılık ve şiddetle mücadelede üretilen taktiklere odaklanmanın, bu sürecin gündelik hayatta nasıl şekillendiğine, nasıl bir bağlam içerisinde oluştuğuna dair çıkarım yapılmasının önünü açması bakımından dikkate değer olduğunu düşünüyorum. “Asıl gerçeklik nerededir? Asıl değişim nerede olur biter?” sorularına Henri Lefebvre’in verdiği, “Gündelik hayatın esrarsız derinliklerinde!” (2010a: 142) cevabının yansıttığı gibi, süregelen gündelik etkinliklerle doğallığa bürünenlerin incelenmesinin toplumu anlama ve içerisinde barındırdığı anlamlarla yüklü ilişkiler konusunda önemli ipuçları sağlayacağına inanıyorum.

Değindiğim çerçevede niteliksel bir yaklaşımla örülen ve feminist metodolojiye yaslanan bu çalışma, kendini lezbiyen olarak tanımlayan on bir ve biseksüel olarak tanımlayan üç kadının anlatılarına dayanmaktadır. Bu kadınlarla çıktığımız uzun araştırma yolunu ören temel unsur, benim de

yürütücü ekip içerisinde yer aldığım bir Dijital Hikâye Anlatımı Atölyesi oldu<sup>4</sup>. Bu atölye<sup>5</sup>, 2012 yılı Kasım ayında Kaos GL'de yapıldı ve hikâye çemberine altı lezbiyen, bir biseksüel kadın katıldı. Atölye, kadınların kendi geçmişlerine döndükleri, gündelik hayatlarında cinsel kimlikleriyle bağlantılı deneyimlerine, mutluluklarına mutsuzluklarına odaklandıkları ve bu deneyimleri diğerleriyle paylaşma imkânı buldukları bir alan yarattı. Burada tanışma ve deneyimlerini dinleme şansı bulduğum kendini lezbiyen olarak tanımlayan iki kadın, çalışmanın temelini oluşturan görüşmelerin başlangıç noktasını oluşturdu. Bu iki kadınla görüşmelere başladığımda belirlenmiş, çok sistemli ve düzenli takip edilmesi gereken bir planla alana çıkmamıştım. Yapılandırılmış sorular ya da kurallar yoktu; görüşmelerin sınırları ise belirsizdi. Yaklaşık iki aylık bir sürece yayılan bu görüşmelerin akışı, bu iki kadınla etkileşimimizle gelişti. Görüşmelerde tekrar eden unsurlar çalışmayı ören temel soruların çerçevesini çizdi. Sonrasında, bu kadınlar aracılığıyla kurduğum bağlantılardan başlayarak başkalarına ulaşmaya çalıştım, yani kartopu örneklem tekniğini kullandım. Fakat sonuç olarak görüşmecilerin büyük çoğunlukla birbirlerini yakından tanıyor oluşları, bazı durumlarda fazlasıyla ortaklaşan deneyimleri beni farklı kadınlarla bağlantı kurmaya sevk etti. Bir süre farklı yollar deneyerek en sonunda sosyal medya üzerinden Ankara'daki üniversitelerde bulunan LGBTİ oluşumları ve dayanışma ağlarının gruplarını takip ettim ve bu yolla farklı kadınlara ulaştım. Yaptığımız görüşmelerde kadınların anlatılarında tekrarlayan ve ortaklaşan vurgular, bu çalışmanın analizinde yer verdiğim başlıkları şekillendirdi.

Sonuç olarak Ankara'da yaşayan ve yaşları 19 ile 33 yaş arasında olan toplam 14 kadınla, Eylül 2013 – Ocak 2014 tarihleri arasında, bir-üç saat arasında değişen, bazılarıyla da tekrarlanan derinlemesine görüşmeler yaptım. Aradaki yaş farkı; onların yaşam deneyimleri ve LGBTİ'lere dönük yaklaşımların yıllara göre farklılaşan çizgisine dair fikir verdi. Aynı zamanda kadınların deneyimlediklerine dair algılarındaki ve kullandıkları taktiklerdeki farklılıklara dair çıkarım yapılmasının önünü açtı. Görüşmeler zaman zaman yarı yapılandırılmış, büyük çoğunlukla da yapılandırılmamış olarak ilerledi. Bu yönüyle çalışma, bütün görüşmecilerle aynı düzeyde olmasa da alanın özneleriyle birlikte ördüğümüz; aynı zamanda da "değerden arınmış araştırma" gibi bir yerde temellenen düşüncenin aksine, politik yanlılığı ve "bilinçli taraflılığı" (Mies, 1983) ortaya koyduğumuz bir araştırma sürecini içerisinde barındırdı. Sonuç olarak, ortaya koyulan deneyimleri genelleme kaygısı/amacı taşımadı; aksine çalışmada her deneyim kendi içerisinde ve olduğu bağlamda değerlendirilmeye çalışıldı. Amaç, anlatılan tekil deneyimlere odaklanırken, bu hikâyelerin ortaklaştığı sürece dikkat çekme, temellendikleri zemini sorgulama ve yeni soruların sorulmasının önünü açma çabasıydı. Diğer yandan kadınlar olarak hayatlarımızda atılan düğümleri beraber çözmek, kaybolduğumuzu düşündüğümüz yerlerde yeni yollar açmak, aynı zamanda bunu nasıl yaptığımızı birbirimize ve başkalarına anlatmaktı.

Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümünde, gündelik hayat kavramının kendisinden başlayarak farklı yaklaşımlarla gündelik hayat tartışmalarına odaklanacağı. Burada temel tartışmayı, gündelik hayatın içerisinde

barındırdığı yaratıcılığa dikkat çeken Michel de Certeau'nun, *strateji* ve *taktik* kavramları oluşturacak. İkinci bölümde, öncelikle toplumsal cinsiyete dair tartışmalara değinecek, sonrasında cinsel yönelim ayrımcılığının Türkiye'deki yansımalarına ve eşcinsel/biseksüel kadınların deneyimlerine ilerleyeceğim. Bunu, kadınları seven kadınların tüm bunlarla başa çıkmada kullandıkları gündelik hayat taktikleri izleyecek. Sonuç bölümünde ise bu deneyim ve anlatı yumağını gözden geçirerek sonra yapılabilecek çalışmalara dair de fikir verebilecek çıkarımlara yer vereceğim.

### **Gündelik Hayat Çalışmaları**

Gündelik hayat, çoğunlukla tekrarlardan oluşan eylemlerin, aşına olunanın ve sıradanın yer bulduğu düşünülen bir alanı oluşturur. Bu yönüyle önemsiz gibi görünse de aslında her eylem onun içinde gerçekleşir ve sonuç itibarıyla yine ona yüzünü döner. Henri Lefebvre'in dediği gibi, "gündelikliğin dışına çıkmak olanaksızdır; onun dışına çıktıklarını iddia edenler bile ona kapılmışlardır" (2010b: 19). Gündelik hayat diğer yandan, insanların gerçekleştirdikleri etkinliklere ve içerisinde yaşadıkları dünyaya dair anlam ürettikleri, bunları şekillendirdikleri ve değerlendirdikleri alandır. Eğitim, din, kültür gibi kurumlarla iç içe şekillenen insanların taşıdığı bilgi ve anlam evreni, egemen söylemlerin gündelik hayat içerisine serpiştirdiği sınırlarla sürekli iletişim halindedir. İnsan ilişkilerinin gerçekleştiği, zamanın vuku bulunduğu, sanat ve benzerinin icra edildiği bu alan özünde, Guy Debord'un (1961) belirttiği gibi kültürel ve politik devrimci dönüşümlerin şekillendiği yerdir de. Bu bağlamda, tam da bu "kanıksanmışlık" niteliği, gündelik hayatı toplumsal araştırma için değerli bir nesne haline getirir (Bennett, 2013: 12); çünkü bunların üzerine düşünmek, olanı araştırmak, bu sürecin nasıl şekillendiği hakkında bilgi verebilir (Lefebvre, 2010b: 25). Lefebvre'nin ortaya koyduğu haliyleyse "gündelik hayatın eleştirel çözümlenmesi ideolojileri açığa çıkaracaktır" (2010b: 39).

Bu şekilde farklı bağlamlarda gelişen gündelik hayat tartışmaları, günümüze dek farklı alanlarda yapılagelmiştir. 18. ve 19. yüzyıllarda gerçekleşen sanayi devrimi ve onun sonucunda ortaya çıkan kentleşmenin toplumsal yaşam üzerindeki etkisini anlama ihtiyacında temellenen toplumu anlamaya dönük ilk kuramsal yaklaşımlar; bu hızlı toplumsal değişim içerisinde gündelik hayatın kanıksanmış yönlerinin toplumsal aktörlerin bilincinin dışında iş gören yapısal güçlerin bir ürünü olduğu üzerinde durdular (Bennett, 2013: 12). Örneğin Karl Marx, toplumsal sistemin amacının, gelişmekte olan kapitalist toplumlardaki toplumsal sınıflar arasında eşitsiz zenginlik ve güç dağılımı sonucu ortaya çıkan çatışmaların bastırılması olduğunu iddia etti ve kapitalizmin "şeylerin doğal bir düzenini" kurarak, işçi sınıfının kendi sosyoekonomik koşullarının doğasını algılamasını engelleyerek hayatta kaldığını ortaya koydu (Bennett, 2013: 13). Bu şekilde toplumsal eylemi, altta yatan yapısal süreçlerin sonucu olarak açıklanmaya çalışan bu tür yaklaşımlar gündelik hayat içerisinde bireyi, kendisini çevreleyen rol ve normları pasif bir şekilde içselleştiren ve yeniden üreten olarak çiziyordu.

Diğer yandan, 19. yüzyılın sonundan itibaren gelişen yeni kuramsal yaklaşımlar bireye daha aktif bir rol yükleyerek, bireyin pasif bir boyun eğişle toplumsal normları içselleştirilmediğini ortaya koydu. Bu yeni tartışmada Weber ve Mead merkezi konumdayken; Shutz, Berger ve Luckmann gibi kuramcılar da gündelik hayat içerisinde anlam inşasında bireyi aktif bir fail olarak yeniden kavramsallaştırdılar (Bennett, 2013: 13-14). Bunların yanında örneğin Erving Goffman (2004), bireylerin gündelik hayatlarını yaratıcı bir şekilde yönlendirdiklerini ve bu kanıksanmışlıkları kırarak kendilerine ait alanlar yarattıklarını ortaya koyan diğer bir kuramcı oldu.

20. yüzyılın sonlarından itibaren, öncesinde nispeten homojen tutumlar ve pratiklerden oluştuğu düşünülen gündelik hayat; çok daha dinamik, çoğul ve çekişmeli bir alan olarak kavramsallaştırmaya başlandı (Bennett, 2013: 15). Medya ve kültür endüstrilerinin artan önemi, tüketim ve boş zaman aktiviteleri etrafında gelişen yeni yaşam biçimleri ve kurulan kimlikler, artık daha parçalı ve çoğul olarak ortada durmaktadır. Kapitalist toplumlarda gelişen tüketim ve boş zaman aktiviteleri, bu bağlamda üzerinde durulan temel unsurları oluşturur. Kazanılan haklar, artan maaşlar ve azalan çalışma saatleriyle, 20. yüzyılın ortalarından itibaren boş zamanın öneminin artması, onu gündelik hayat aktivitelerinin başat görünüşü haline getirdi (Bennett, 2013: 25). Önceden çoğunlukla hayatta kalma ve yaşamsal zorunlulukların karşılanmasına dönük olarak ortaya konulan çalışma ve kazanılan para, artık aynı zamanda boş zamanın değerlendirilmesi için kullanılacak hizmet ve ürünlerin alınması için de kullanılmaya başlandı. Bu şekilde önem kazanan boş zaman ve tüketim biçimleri ile kapitalist endüstriler arasındaki ilişkiyle sarmalanan gündelik hayat, farklı yaklaşımları da beraberinde getirdi (Bennett, 2013: 26). Frankfurt Okulu'ndan başlayarak bazı kuramcılar, bu kitlesel boş zaman ve tüketim biçimlerinin kapitalist bir tahakkümün ve sömürünün üzerini örttüğünü, kitle kültürününse ideolojik bir denetim aracı olduğunu ortaya koyuyor. Bunun aksine bir diğer yaklaşımsa, boş zaman ve tüketim etkinliklerinin, insanların gündelik hayatlarında deneyimlediklerini yaratıcı bir şekilde değiştirme ve müzakere etme olanağı sağladığını; dolayısıyla gündelik hayatın bir sömürü ve baskı alanı olmaktan ziyade, bir çekişme ve mücadele alanı olduğunu öne sürüyor.

Ben bu çalışmada, kitle kültürü üretimini tahakküm ve boyun eğişin pekiştirilmesi olarak görmeyip, bu süreçte bireylerin eleştirel birer fail olarak kendilerine alan açtıklarını söyleyen yaklaşıma yaslanıyorum. Bu bağlamda öne çıkan temel isimlerden biri olan, gündelik hayatı içerisinde dinamik mücadelelerin yer bulduğu bir alan olarak gören ve burada sıradan insanın deneyimlerindeki mikro direniş alanlarını irdeleyen Michel De Certeau'nun düşüncelerinden yararlanıyorum. Sonraki bölümde De Certeau'nun düşüncelerine ve strateji ve taktik kavramlarına odaklanacağım.

### **Sıradan İnsanın Failliği: Stratejilere Karşı Taktikler**

Michel De Certeau, sıradan insanların etraflarını saran düzenin baskılarıyla nasıl baş ettikleri üzerinde durarak; tüketim, yeme, içme gibi gündelik hayatın temelini

oluşturan etkinliklere odaklanır. De Certeau'nun *Gündelik Hayatın Keşfi* (2008) kitabında ele aldığı gibi, gündelik hayat, "düzenbazlık yapmak, dolap çevirmek yani işini kendince yürütmek için binlerce yol yordam sunar insana" (44). Bu süreçte gündelik hayat pratikleri içerisinde insanlar De Certeau'ya göre pasif ya da edilgen değildir. Aksine onlardan beklenenleri ve ortaya konulan kuralları çeşitli şekillerde istedikleri biçimlere sokarak olanı idare eder, çeşitli 'kurnazlıklar', 'dümenler', 'kaçamaklarla' ortaya koydukları "eylem, uygulama ve üretme tarzlarıyla" mevcut olanın içinde kendilerine alan açarlar (19). Giard'ın belirttiği gibi De Certeau "erkler ve kurumların oluşturduğu o baskın gerçekliğin ardında, mikro-direnç hareketleri görür; bu hareketler de kendi aralarında mikro özgürlükler oluştururlar ve sıradan insanlarda olduğundan hiç kuşulanmadığımız, saklı, gizli kaynakları harekete geçirirler" (De Certeau, 2008: 21). Bu bağlamda insanların çeşitli mekânları ya da ürünleri 'üretim' veya 'kullanım' biçimlerinin araştırılmasına, buradaki farklılıklara, şeyleri "nasıl ve ne biçimde kullanıyoruz" sorusuna odaklanmak önem kazanır. De Certeau'nun ortaya koyduğu gibi "farklılıkların gücü, tüketim biçimleri ve yöntemlerinden gelir" (2008: 46). Bu süreç aynı zamanda insanların onlara dayatılanı ne şekilde dönüştürdüğü üzerine fikir vermesi açısından önem taşır. De Certeau'nun belirttiği gibi: "Televizyon yayınları ve radyo başında geçirilen saatler bir kez incelendikten sonra, ... süpermarketlerde alışveriş yapanların, ... gazete haberlerinin tüketicilerinin tüm bu saatler boyunca algıladıkları, bedelini ödedikleri ve 'yutup özümstedikleri' tüm bu mallarla ne imal ettiklerini sormak kalıyor geriye. Tüm bunlarla ne yapıyorlar?" (2008: 105-106)

De Certeau, ısrarla üzerine durduğu tüketim temelinde, kapitalist egemen sınıfın sunduğu ve tektipleştirme yoluna gittiği ürünlerin tüketiminde, tüketicilerin bunları kendi istedikleri şekle soktukları ve dönüştürdükleri üzerinde durmaktadır. Tüketim pratikleri ve süreçlerinde bireyler, kendi irade, kimlik ve istekleriyle dolu birer özne ve eleştirel birer fail olarak, gündelik olanı önceden belirlenmiş bir senaryodan, kendi kaderlerini kontrol etmeye ya da en azından aktif olarak şekillendirmeye çalıştıkları kişisel bir arayışa dönüştürürler (Bennett, 2013: 94). De Certeau, tüketicilerin tüketim süresince gerçekleştirdiği bu deneyimin, kendi içerisinde bir "üretim" ve "yaratıcılık" barındırdığını söyler. "Tüketim bir üretim biçimi olarak, kendine özgü kurnazlıklara sahiptir, fırsatlara göre parçalanıp ufalanır, kaçak avlandığı yerler vardır, gizli kapaklıdır ama sürekli mırıltılar çıkarır" (2008: 106).

Değindiğim bağlamda De Certeau'nun düşüncelerini, Michel Foucault'nun (2012) iktidar ve içerisinde barındırdığı direniş alanları üzerine yaklaşımıyla konuşarak geliştirdiği söylenebilir. Foucault'dan hareketle, iktidar açısından neyin düzenlenmeye ve sabitlenmeye çalışıldığına odaklanır ve yüzünü gündelik hayata çevirir. İktidarın ve direnişin aynı söylemsel evrenin parçaları olduğunu ortaya koyan Foucault gibi, baskılar ve kurallar içerisindeki çatlaklara yönelir. Bu süreçte De Certeau, gözetim mekanizmasının bölmelerinin her yere yayıldığı ve iyice belirginleştiği doğrusya, nasıl oluyor da tüm toplum bu mekanizmanın boyunduruğu altına girmiyor, sorusu üzerinde durur (2008: 47). Şunları sorar: "Halkın kullandığı hangi işlem ve yöntemler (bunlar da ufak tefek ve günlük

işlemlerdir) disiplin mekanizmasıyla oynamakta ve bu mekanizmayla, ancak bu mekanizmayı kendine uyarlamak için uyuşmaktadır? Günlük yaşamın “ayrıntılına” eklenen, işleyişin yönünü saptıran, en önemsiz, en sıradan işlemler” nelerdir? (48). De Certeau sabitlemeye, tektipleştirmeye çalışan iktidarın istedikleri ve bu yolda kullandıkları olarak gördüğü strateji karşısında, sıradan insanın geliştirdiği ve kendine alan açtığı, “kurnazlıklar”, “kaçamaklar” ya da “dümenlerle” dolu bu sıradan işlemleri taktik olarak tanımlar.

De Certeau, strateji kavramını “güçler arasındaki ilişkilerin ancak bir istek ya da erk öznesinin (işletme, ordu, kent, bilimsel kurum) yalıtılabilir olduğu anda gerçekleştirilebileceği oyun ya da hesaplama” olarak tanımlar (2008: 112). Bir stratejinin var olabilmesi ve uygulanması için, öncelikle belirli bir aidiyet olarak çevresi çizilen, tanımlanmış bir alanın varlığı gerekir. De Certeau’nun deyimiyle bu alan, “bir mülkiyet olarak çerçevesi çizilebilecek bir mekân”dır ve “stratejik” her tür ussallık, öncelikle bir “çevre”, “özel bir yer”, yani özel bir erk ve istek mekânı ayırt etmekle işe başlar” (112). Bu mekân, “ilişkilere, belirgin bir biçimde dıştan bakabilecek bir idareyi mümkün kılan, bu idarenin zeminini oluşturan alandır” (54). Hedef ya da tehditleri oluşturan dışarıdakilerle kurmuş olduğu ilişkiyi yönlendirebileceği bir üstür.

Taktik ise, “ne bir aidiyet üzerinden, ne de ötekinin, görünür bir bütünlük olarak ayırt edilmesini sağlayan bir sınır üzerinden yapılan hesaplamadır” (De Certeau, 2008: 54). Mekân olarak sadece ötekinin mekânını kullanır; bu yönüyle de yabancı bir güç tarafından düzenlenmiş, kendisine dayatılan alanda bir nevi oyununu kurmak zorundadır. “Düşman görüş açısı içerisinde” ve “düşman tarafından denetlenen uzam içinde gerçekleşen bir harekettir” (113). Dolayısıyla taktikte önemli olan stratejilerdeki gibi mekân değildir, zamandır. Bu yönüyle taktik, bütüncül bir projeye sahip değildir, fırsatları değerlendirir ve hamle üstüne hamle yapar. Kazandıklarını saklayamaz; “sahip olduğu avantajları toparlayabileceği, daha fazla yayılmak için kendini ayarlayabileceği, koşullardan bağımsız bir hale gelebileceği bir merkezden, bir zeminden yoksundur” (54). Mekânsızlığı, aslında ona hareketlilik de sağlar. Erkin gözetiminde açtığı çatlaklar arasında salınır; bu çatlaklar onun kaçak avlandığı yerlerdir. En beklenmedik anda ortaya çıkabilir. De Certeau’ya göre, sonuç olarak taktik, “zayıfın sanatıdır”, “kurnazlıktır”, “kurnazlık, zayıfın harcıdır ve genelde sadece kurnazlık ‘son çare’ olarak ona kalandır” (114). Peki, bu kurnazlıklar, sıradan işlemler, dümenler, kısacası taktikler nelerdir, gündelik hayat içerisinde ne şekilde yer bulurlar?

De Certeau, bir mekânda oturmak, konuşmak, alışveriş yapmak ya da yemek yapmak gibi gündelik hayatın içerisinde herhangi bir anda bunların gerçekleştirilebileceğini söyler. Bu küçük yıkıcı eylem biçimlerine örnek olarak ise, yürüme ve okuma eylemlerini gösterir. Kent içinde yürüyüşte yaya, kendisi için çizilen yolun dışına çıkabilir. Örneğin belirli bir tarzda yürüyebilir ya da sevdiği caddeleri kullanabilir; bunun yanında yetkili kılınmamış kestirmeler ya da tanımsız yollar da izledikleri arasında yer alabilir. Okuma da, De Certeau’ya göre “bir kaçak avlanma işi”dir (275). Sözleri söyleyenler, ya da onları pazara sürenler, tüketenler üzerinde anlamın benimsenmesine dair bir güç sahibiyken,



okuyucu devreye girdiğinde anlamlandırmaya dönük çatışmalı bir ilişki kendini var eder. Tüketiciler, metinde okudukları öğeleri belirli şekillerde seçerek, kendi tarzlarında okuyarak, metnin üretim süreciyle ilişkisi olmayan başka öğelerle onları ilişkiye sokarak sürecin içine dâhil olurlar.

Bunların yanında, insanlar bu tür alışkanlık, tutum ve uygulamaların “işten kaytaran” özgürlüğüne ve serbestliğine sahip olsalar da, tüm bunları doğrudan toplumsal bir dönüşüm adına yapmazlar; ortaya konulanların kurumsal bir dayanağı yoktur. Bunları “sessiz ve incelikli” taktiklerle, usul usul egemen düzenin içine sızarak gerçekleştirirler. Bu “eylem tarzları, toplum içindeki yaşamda ağırlıklı olup, sosyokültürel üretimin gelişimiyle orantılı olarak kendilerini ya durağanlık ya da direnç biçimlerinde gösterirler” (De Certeau, 2008: 19). Dolayısıyla, söylem ve ideolojilerle çevrelenen insanlar, maruz kaldıklarını kendi bakış açılarıyla yeniden anlamlandırıp üretirler. Diğer yandan bu müdahale ve değiştirmeler onlardan yapılması beklenenler doğrultusunda çizilen çizgileri aşındırır, ortaya çıkan çatlaklarda gezinirler. “Egemen düzeni... kullanarak, reddetme imkânlarından ve araçlarından yoksun oldukları erkle oyun oynarlar; bu düzenin elinden, bu düzeni terk etmeden, bu düzenden uzaklaşmadan, kaçıp kurtulabilirler” (2008: 46). Bunlara karşılık, De Certeau'nun gündelik yaşama ve insanların eylemlerinin geleceğine, varılacak noktaya dair düşünceleri çok net değildir. Yine de, sıradan insanın kendisine uygulanan baskı karşısında pasif / edilgen değil, aktif ve dönüştürücü bir konumda olduğunun ortaya koyması büyük önem taşımaktadır. Egemen iktidara karşı net bir politik duruşla direk bir müdahalede bulunmayacağı düşünülen, “tehlikesiz” gibi görülen sıradan insanın gerçekleştirdiklerine odaklanmak özellikle önemli görünmektedir.

### **Toplumsal Cinsiyete Dair**

Feminist teori ve feministlerin süregelen mücadeleleri; sabitlenen kadın ve erkek ikiliğinin, atfedilen rolleriyle önümüze sürülen erkekliliğin ve kadınlığın birer inşa olduğunu; heteronormativiteyle iç içe geçerek partiyarcanın ve el ele gittiği kapitalizmin sürekliliğinin sağlanmasında önemli işlevleri olduğunu bize göstermiştir. Soykütüsel bir analizle, kavramların/olguların tarihsel izlekte söylemler aracılığıyla nasıl kurulduğuna bakan Michel Foucault da, *Cinselliğin Tarihi*’nde (2012) bioiktidarın, cinsel bilimin ve düzenleyici mekanizmaların, beden ve cinsellik üzerinde iktidar uygulayarak, niteleyerek ve hiyerarşiye sokarak nasıl işlediğini bize anlatmıştır. Heteroseksüel cinsel yönelimin norm olarak belirlendiği ve diğer cinselliklerin, kenar cinsellikler olarak dışarıda bırakıldığı tarihsel süreci ortaya sermiştir.

Bu tarihsel izleğin feminist kuram ve mücadeledeki ilk yansımalarına dönüp baktığımızda, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dünyanın çeşitli yerlerinde kadınların seslerinin yükselmeye başladığını, bunların temelde oy hakkı mücadelesini içerdiğini görüyoruz (Çakır, 2010: 418). “Kadın” vardır diyen, kadını erkeğe eşit kılmaya çalışan ve erkeklerle eşit haklar temelinde ilerleyen kadın mücadelesi, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dönüşmeye başladı.

Cinsiyete dayalı ezilmenin bütün sistemi etkileyen köklü yapısı sorgulanmaya başlandı. Feministler, daha çok kadınların deneyimleri üzerine düşünmeye başlayarak, yaşamlarının ve bedenlerinin değersiz kılınmasını, baskılanmasını, denetlenmesini sorgulayarak kadınlar kadınlık deneyimini, kültürünü öne çıkarmaya çalıştılar. “Kişisel olan politiktir” sloganında cisimleştiği gibi, kadınların kadın olmalarından kaynaklanan ve gündelik yaşamlarında karşılına çıkan sorunların, kişilere özel ya da belli durumlara has sorunlar olmadığını söylediler (Çakır, 2010: 436). Kadınların deneyimlerinin tartışmaya açıldığı, ikincilleştirilmelerinin toplumsal olarak kurulu olduğunun gösterilmeye çalışıldığı bu süreçte, “toplumsal cinsiyet” kavrayışı öne çıkmaya başladı. Toplumsal cinsiyet kavramına yer vermese de, “İnsan kadın olmaz; sonradan olur” diyen Simon de Beauvoir (1976: 263), kadın olmaya, temelde de cinsiyete ve kadın ile erkek arasındaki tahakküm ilişkilerine dair tartışmaların yükseltilmesinin önünü açan kişi oldu. Beauvoir’ın bakışı, kadın ve erkeğe dair toplumsal eşitsizliklerin çoğunlukla biyolojik farklılıklarda temellendirildiği, cinsiyet farkları biyolojik doğanın gerçekleri olarak kabul ediliyorsa, bunların toplumsal sonuçlarının da normal görülmesi gerekiyor anlayışının sorgulanmasının teşvik etti. Buna işaret eden toplumsal cinsiyet kavramı, kadın ve erkek arasındaki iktidar ilişkilerinin, sömürünün ve erkeğin tahakkümün sorgulanabilmesinin ve değiştirilebileceği düşüncesinin önünü açtı.

Buna karşılık toplumsal cinsiyet kavramı, özellikle 1990’lı yılların başından itibaren, varsayılan ve sabitleştirilen biyolojik cinsiyet ikiliğine toplumsal olarak dayatılan ya da eklenen bir kavram (Savran, 2013: 236) olarak öne çıktığı yönünde eleştirilmeye başlandı. Toplumsal cinsiyet, kadın ve erkek kimliklerinin toplumsal olarak kurulmalarıyla birlikte, biyolojik bir öze dayandırıldığına işaret etmektedir. Dolayısıyla cinsiyet, biyolojik ve sorgulanamaz bir varoluş biçiminde daha da doğallaşmaya başlamakta ve kadınlık/erkeklik olarak kurulu cinsiyet ikiliğini problematize etmemekte, iktidarın ötesinde ve dışında bir cinsiyet kategorisi varsaymaktadır (Agacinski, 1998: 79). Bu bakış, zorunlu heteroseksüelliğin gözden kaçırılmasına neden olur (Bora 2003: 143). Sonuç olarak cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin kadın ve erkek ikiliğine sabitleşmesi heteroseksüellik dışındaki cinsel yönelimler ve heteroseksizmi tartışma dışına itmiş olur; heteroseksüel, eşcinsel, biseksüel pratiklerin içerisindeki belirsizliklerin ve tutarsızlıkların üzerini örter (Young, 1994: 716).

Bunun yansıması aslında 1970’lerde öne çıkan ortak kadın deneyimi/bakışı ve kadın kültürü kavrayışında da kendini gösterir. Kadınların kadın olmaktan kaynaklı yaşadıkları ortak baskı deneyiminde temellenen ortak bir bilinç ve kültür geliştirdikleri düşünülür. İnsanların bakış açıları sistematik olarak toplumdaki konumlarına göre değiştiğinden, kadınların ve erkeklerin bakış açıları farklılaşır (Stanley ve Wise, 1996: 82). Kadınlar maddi koşullarının belirlediği ekonomi politik ve ortak bir tarihin yeniden üretimi yoluyla patriyarkal bir baskı altındadır ve buna uygun olarak bir kadın bakışı geliştirirler (Collins, 1996: 104). Erkeğin karşısında paylaştıkları ezilmenin ve anneliğe özgü tutumların onlarda işbirliğine açık olmak, daha esnek ve merhametli olmak gibi ortak tavır ve bilincin oluşmasını beraberinde getirdiği söylenmiştir. Böyle bir yaklaşım, kadınlara özgü

olduğu varsayılan bilginin ve deneyimlerin peşine düşülmesi ve görünür kılınması düşüncesini öne çıkarmıştır. Öte yandan, yukarıda aktardığım gibi bu bakış çeşitli sorunların üzerinin örtülmesine neden olmuştur. İlk olarak, amaç, hiyerarşisiz bir farklılık anlayışına ulaşmaksa, kadınlığı erkeklikten farklılık üzerinden kurduğumuzda ikiliklerden ve bu ikiliklerin içerisinde barındırdığı hiyerarşilerden tamamen sıyrılmış olur muyuz? Hayır, çünkü bu bizi, aşağıdaki üstün görülen yukarıdakine eşitleme gibi bir sıkışmışlığa götürür. Diğer yandan, kadını erkeğin karşısına koyan ve kadını ondan ayrımla tanımlayan böyle bir kimlik kavrayışı, failliği kendiliğinden bir şey olarak ele almayı engeller, onun direniş/karşıtlık bazında ortaya çıktığını varsayar. İnsanların özerk bir şekilde eyleyebilmelerini sadece karşıtlık üzerinden okur (McNay, 1999: 329). Hâlbuki faillik bireylere içkin değil, toplumsal olarak yaratılan bir olasılıktır (Scott, 2013: 36). Eylemekle, bu yolda örülen deneyim aracılığıyla kurulan öznelğe işaret eder. Bu aynı zamanda deneyimi tartışmaya açmayı gerektirir. Değer atfedilen kimin, hangi kadınların deneyimi, kültürü, konumu, bakış açısıdır? Kadınların ortak bir baskı deneyimi paylaştığını söylemek, tüm kadınların aynı şeyleri yaşadığı anlamına gelmez. Kadınların deneyimi herkeste olduğu gibi parçalı ve karmaşıktır; ayrıca ilişkiselleme süreci içerisinde dönüşür, dolayısıyla sabitlemez. Sınıf, din, cinsel yönelim, etnisite vb. bu bağlamda farklılıklarla ilişkilenen unsurlar arasındadır. Postyapısalcılık ve psikanalizin gelişmesi; evrensellik, homojenlik gibi niteliklerle öne çıkan büyük anlatıların ve evrensel öznenin sorgulanmaya başlanarak kuruluşunun irdelenmesiyle birlikte ilerleyen bu süreç, feminist kuram ve mücadelede farklı soruların yükselmesini beraberinde getirmiştir. Judith Butler ve yaklaşımının yansıttığı queer teori, bu tartışmalı süreçte yolumuzu açmaya katkı sunar.

Butler, içerisine sıkışılan ikili cinsiyet fikrini ve evrensel eril-dişil kavramsallaştırmasını aşındıran, homojen bir kategori olarak “kadın”, kadınların birliği ve onlara uygulanan baskı yaklaşımını tartışmaya açan öncü isimlerden biri olmuştur. Gender Trouble *Cinsiyet Belası* (2010) kitabında, cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin biyolojik beden doğal bir uzantısı gibi algılanmasına eleştirel yaklaşır ve toplumsal cinsiyetin ve bu doğrultuda bedenin ve cinsiyetin inşa olduğunu söyler. Örneğin, bebeğin doğumundan sonraki “bu bir kız!” beyanıyla başlayan “kızı kızlamak” sürecinden bahseder (aktaran Jackson ve Scott, 2012: 268). Peki, bu inşa ne demektir, nasıl gerçekleşir? Farklı şekilde inşa mümkün müdür? Butler, Foucault’dan hareketle, inşa sürecini söylem üzerinden irdeler ve toplumsal cinsiyetin söylemsellik öncesinde var olmadığını söyler. Dolayısıyla sabit ve değişmez olarak görülen cinsiyetin/toplumsal cinsiyetin temelini oluşturan bir öz olmadığını, tüm bunların toplumsal bir nitelik taşıdığını, kişilerin eylem ve söylemleriyle cinsiyetlendirildiğini anlatır. Öznenin kuruluşu tartışmasıyla iç içe olan bu sorulara Butler’ın verdiği cevapları, Althusser, Gramsci ve Foucault gibi düşünürlerden yararlanarak açıklamaya çalışabiliriz.

Althusser (2013), ideolojinin insanları özne olarak çağırdığını ve öznelere bu ideolojik ve politik çerçeve içerisinde kurulduğunu, bu çağrılmayı önceleyen bir özne olmadığını söyler. Denetleyen ve yapılmasına dönük olarak işaret ettiği

şey ihlal edildiğinde cezalandıran bu çağrı, ona tabi olanı kendi öznesi olarak oluşturur ve kurar. Bu süreç, Gramsci'nin hegemonya anlayışında işaret ettiği gibi baskıya dayanan, fakat rızanın üretimi ve ikna yoluyla işleyen bir süreçtir. Bu anlamda bu çağrı “şekillendiricidir, hatta icra edicidir, çünkü bireyin boyun eğilmiş özne statüsüne girişini başlatır (Butler, 2014: 173). Butler'ın “kızı kızlamak” ifadesinin yansıttığı gibi, bu kurucu açıklama tekrar tekrar yinelenir. Ortaya çıkan aslında “bedensel olarak kamusallaştırılmış bir dişliliğin oluşumunun” yönetilmesidir; tutarlı bir özne olmaya hak kazanmak için norma atıfta bulunmaya zorlanmış bir “kız”ın yaratılmasıdır, dolayısıyla dişlilik, bir seçimin ürünü değildir; disiplin, ceza ve düzenlemelerden geçen zoraki olarak bir norma atıfta bulunmaya işaret eder (Butler, 1993: 132). Bu açıdan, bir yandan önceden var olan bir şeyi ifşa ediyormuş gibi görünen, fakat aslında ifşa ettiği gerçeğin koşulunu -özneyi- kuran bu çağrı performatiftir (Direk, 2014: 76). Peki, bu çağrının performatifliği neye işaret eder?

Foucault'nun söylem kavrayışıyla konuşur şekilde Butler, toplumsal cinsiyet kimliğinin performatif olarak kurulduğunu, davranışların tekrarlanmasıyla pekiştirildiğini söyler (2010: 77). Bu bağlamda performatiflik “tek seferlik bir edim değil, tekerrür ve ritüeldir, beden bağlamında doğallaştırılmasıyla etkilerini gösterir, bir bakıma, kültürel olarak sürdürülen zamansal bir süreç olarak kavranmalıdır” (Butler, 2010: 20). Yani içsel bir tözün parçası olmaktan ziyade bir yapma edimidir ve bu “yapma, eyleme, oluşma fillerinin ardında bir ‘varlık’ yoktur”, “yapan” yalnızca yapılanı eklenen bir kurgudur – mesele yapılandan ibarettir” (2010: 77). Dolayısıyla “toplumsal cinsiyet bir yapı, sistem, norm değil; gerçekleşmesi bireylerin ‘yapma’sına bağlı bir tür ‘fiil’dir” (Sancar, 2011: 183). Buradaki performatiflik, Gramsci ve Foucault'nun anlattıklarından çıkarım yapabileceğimiz gibi toplumsal cinsiyetin keyfi, istenildiğinde vazgeçilebilir bir şey olduğunu değil; aksine bir dizi zorunlu pratiğin insanlara doğuştan itibaren ezberletildiği ve tekrarlatıldığına işaret eder; yani, toplumsal cinsiyet hareket halinde oluşan edimler bütünüdür (Sancar, 2011: 182).

Toplumsal cinsiyeti, cinsiyeti aynalayan bir şey değil, bağımsız bir şekilde inşa edilen olarak kuramsallaştırdığımızda Butler'a göre “toplumsal cinsiyetin kendisi yüzergezer bir yapıntı haline gelir; böylece erkek ve eril, erkek bedeni imlediği gibi pekâlâ dişi bedeni de imleyebilir; kadın ve dişil de, kadın bedeni imlediği gibi kolaylıkla erkek bedeni imleyebilir (Butler, 2010: 50-51). Benzer bir bakışla toplumsal cinsiyet inşa temelliye ve performanslarla ortaya koyuluyorsa, asla tam/bütüncül olamayacak bir şey olarak ortada durur. Örneğin “kadının kendisi oluşum sürecinde olan bir terimdir, [...] nihayet kadın olmak asla mümkün değildir” (Butler, 2010: 89). Tekrarlar ve inşa süreci, süregiden söylemsel süreçte tüm bu tanımların müdahaleye ve yeniden anlamlandırmaya açık olduğunu da ortaya koyar. Normu aşacak çatlaklar, bu sürecin içerisinde yatar. Butler bu süreçte drag gibi altüst edici edim ve pratiklere odaklanır. Drag performansında dış görünüş dişilken, bedenin içindeki eril ya da tam tersi olabilir. Butler'a göre bu yönüyle drag, toplumsal cinsiyeti taklit ederek, toplumsal cinsiyetin taklide dayalı yapısını örtük olarak ortaya çıkarır (2010: 226).

Butler ve yaklaşımının işaret ettiği queer teori, sonuç olarak sosyal ve kültürel bir oluşum sürecinden geçen kimliğin sabit ve değişmez olmadığını, toplumsal cinsiyetin içinde yaşanılan söylemlerle edinildiğini, tekrarlarla şekillendiğini ve bu nedenle geleneksel kadınlık-erkeklik ve cinsiyet kavramlarından söz edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda Butler'ın feminist teori ve harekette heteroseksizmi tartışmaya açan öncü isimlerden biri olduğu söylenebilir. Butler, görmemizi biçimleyen heteronormativiteyi, "gelişimsel hatalar ya da mantıksız imkânsızlıklar" olarak görülenleri tartışmaya açmıştır (2010, s. 67). Bedeni, arzuyu, hazzı tartışmaya katmış, arzu nesnelere sadece kadın ve erkek ikiliğinin oluşturmadığını derinlikli bir analizle ortaya koymuş, heteronormativitenin aşındırılmasına dönük potansiyellerin irdelenmesine katkı sunmuştur. Feminizmi ve feminist politikayı da kendi içinde tartışmaya açmıştır. Ona göre feminist politikayı tek sabit bir kimlik içinde sabitlemeye çalışsanız başarısız olursunuz; çünkü bu, mücadeleye dâhil olacak öngörülemeyen yenilerini kısıtlamak/dışlamak anlamına gelir. Bu yaklaşım sonuç olarak, örneğin lezbiyenlerin, transların veya heteronormativiteden, ataerkiden nasibini almakta olan erkeklerin söz ve deneyimlerinin görünür olmasına ve birlikte eylemeye katkı sunmuştur.

### Cinsel Yönelim Ayrımcılığının Türkiye'deki Yansımaları

Toplumsal ve kültürel alana baktığımızda, farklı bilim dallarının yıllarca türlü araştırmalarla eşcinselliği bir bozukluk/hastalık olarak kodlayarak '*nedenleri*'ni ve '*tedavi*' yollarını bulmaya çalıştıklarını biliyoruz. Daha sonra, bu hastalık tanımlamasının üzeri çizildi<sup>6</sup>. Türkiye'de de olduğu gibi İ hareketin türlü müdahaleleriyle kazanımlar elde edildi, LGBTİ'lerin kamusal alandaki görünürlüğü arttı ve her geçen gün artmakta. Diğer yandan LGBTİ'ler, heteroseksüel cinsel edimin norm olarak sabitlendiği toplumsal yapı içerisinde, sağlık sektörü dâhil olmak üzere gündelik hayatlarının farklı köşelerinde ayrımcılığın ve şiddetin farklı türlerine maruz kalmaya devam ediyorlar. Çünkü hâlâ, *normal* ve *doğal* olarak kavramsallaştırılan kadın/erkek ikiliğinin dışında konumlanıyor, ataerki düzenin geleneksel aile yapısına, kadın-erkek rollerine ve barındırdığı iktidar ilişkisine karşı tehdit oluşturuyorlar.

Bu süreçte ortaya çıkan homofobi/bifobi/transfobi, diğer fobi türleri gibi bireysel bir patoloji olarak görülebilse de (Göregenli, 2006: 16); heteronormatif aile, eğitim, din, siyasi ve hukuki düzenlemeler ve medya gibi kurum ve araçlarla aktarılır; sosyalizasyon sürecinde içselleştirilir ve tehdit olarak görülen yönelimler farklı şekillerde bastırılmaya çalışılır. Dolayısıyla aslında, Melek Göregenli'nin belirttiği gibi, bireysel bir inanç olmanın ötesinde, sosyokültürel bağlamda anlam sistemleriyle, kurumlarla ve sosyal geleneklerle ilişkili ele alınması gereken politik bir alanda oluşur (2006: 16). Bu süreçte kalıpyargılar ve önyargılar üretilir; bunlara damgalama ve etiketlemeyle birlikte şiddetin farklı türleri eşlik eder.

Türkiye'ye baktığımızda da bunun yansımaları kolaylıkla görülmektedir. Kaos GL Derneği'nin hazırladığı 2015 Cinsel Yönelim ve Cinsiyet Kimliği Temelli İnsan Hakları İhlalleri İzleme Raporu'na<sup>7</sup> göre, 2015 yılı boyunca medyaya

yansıyan; beş nefret cinayeti, 32 nefret saldırısı, iki siber saldırı ve üç intihar vakası yaşandı. Üç ayrımcılık vakası yaşandı ve bu vakalardan ikisi hapisanede, biri çalışma hayatında gerçekleşti. Dokuz nefret söylemi vakasının dördü siyasi figürler tarafından sarf edildi, üçü iktidara yakın olduğu bilinen gazetelerde yer aldı. Haziran 2015'te gerçekleştirilmek istenen Onur Yürüyüşü'ne polis saldırı gerçekleşti. Yedi LGBTİ sitesi hakkında Telekomünikasyon İletişim Başkanlığı (TİB) tarafından idari tedbir kararı verildi. İki vakada üniversitede LGBTİ afişleri ve gökkuşağı bayrağı nedeniyle öğrenciler saldırıya uğradı. Medya gibi mecralarda dolaşıma sokulan söylemler şiddeti körüklerken, homo/trans/bifobinin devletin farklı organlarında devlet eliyle gerçekleştirildiği ve meşrulaştırıldığı da görülmektedir. Eski Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanı Aliye Kavaf'ın "Ben eşcinselliğin biyolojik bir bozukluk, bir hastalık olduğuna inanıyorum. Tedavi edilmesi gereken bir şey bence"<sup>8</sup> açıklaması ve Türk Dil Kurumu'nun lezbiyen kelimesini "sevici" olarak tanımlaması<sup>9</sup> bunun başat örnekleri arasında bulunuyor.

Görüşüğüm eşcinsel/biseksüel kadınların da, gündelik hayatlarının neredeyse her alanında homofobik/bifobik tutum ve eylemlere maruz kaldıkları; bunların önyargı, etiketleme, dışlama, taciz gibi ayrımcılık araçlarıyla görünür olduğu görülmektedir. Diğer yandan kadınları seven kadınların deneyimleri birer kadın olarak diğerlerinden farklılaşıyor ve şiddet katmerleniyor. Türkiye'ye baktığımızda, namus kavrayışı bunun temel nedeni ve sonuçlarından biri. Namus anlayışı, kadını kocanın/babanın/sevgilinin/erkek kardeşin mülkiyetinde çizerek, sahip olunan bir objeye indiriyor. Bekâret ve evlilik anlayışları da buna eşlik ediyor. Kadın hem erkeğin soyunu/servetini aktaracak, hem de erkek-devlete hayırlı yurttaşlar doğurup yetiştirecek birer anne olarak kodlanıyor. Baştan sona bu hikâyeye baktığımızda, kadının cinselliğinin/cinsel hazlarının yok sayıldığını ve salt aile içinde, anne olarak tanımlandığını görüyoruz. Burada norm olarak çizilen cinsel yönelim ise, üremenin temellendiği heteroseksüellik oluyor. Kadın kadına cinsellik ise temelde yok sayılıyor; konu edildiğinde ise penetrasyonun olmayışı üzerinden zararsız görülerek salt pornografik bir unsura, erkek fantezisine dönüştürülüyor. Üstelik bu sadece heteroseksüeller arasında değil, eşcinsel erkeklerin bakışında da sıklıkla yer buluyor (Şenel, 2015: 396).

Görüşüğüm kadınların anlatılarına baktığımızda, bunun ağırlığı öncelikle kendi içlerinde, yönelimlerini sorgulama sürecinde kendini gösteriyor. "Kadınları ancak erkekler sever" düşüncesinden hareketle, kadınlar erkek olup olmadıkları üzerine kendi içlerinde zorlu bir tartışma yürütüyorlar. Bazı kadınlar yönelimlerine dair farkındalıkları arttıkça bu düşüncüyü aşarken, diğer yandan da "transeksüel miyim?" sorusunun cevabını peşine düşüyorlar ve bu sancılı bir süreci beraberinde getiriyor. İkinci ve en büyük mücadele süreci, aile içinde kendini gösteriyor. Kadınlara ilgi duydukları aile içerisinde görünür olmaya başladığı andan itibaren, kadınlar aile üyelerinin gözetimine ve denetimine girmeye başlıyorlar (Şenel, 2014b). Bu anlamda aile bireylerinin eşcinselliği, sonradan oluşan, büyük çoğunlukla çevresel faktörlerle ortaya çıkan bir durum olarak gördüklerini söylemek gerekiyor. Bu bakışla aile bireyleri kızlarının

durumunu öncelikle yok sayıyor, görmezden geliyorlar. Nerede yanlış yaptıklarına dair kendilerini suçlama sürecini, okların kızlarına çevrilmesi izliyor. Ailelerin kızlarına yönelttiği “Erkek mi olmak istiyorsun?”, “Sen kendini erkek mi sanıyorsun? Senin cinsel organın ne?” gibi tepkiler kadınları sarıp sarmalıyor (Şenel, 2014b: 38). Tüm bunları, ailelerin kızlarını düzeltmeye dönük farklı teşebbüsleri izliyor. Öncelikle her fırsatta dile dökülen sözlü şiddet ve baskıyla karşılaşılıyor. “Bunu aile dışından biri öğrendiği an, intihar ederim”, “Beni diri diri toprağa gömdün” gibi cümleleri anne ve babalar sarf ediyor. Sonra, kızlarının yakın arkadaşları suçlanarak, onlarla görüşmeleri engellenmeye çalışılıyor. Kızlarını psikiyatriste/psikoloğa gitmeye zorlamak diğer bir teşebbüs oluyor. Diğer yandan, üniversite mezunu, hatta psikoloji okumuş aile bireylerinin teşvik ettiği bu terapiler, kadınları seven kadınların yaşamlarını kolaylaştırmaktan öte onlara hemen her zaman homofobi/bifobi olarak geri dönüyor (Şenel, 2014b: 39). Görüştüğüm 14 kadının sadece ikisi bu tablo karşısında ailelerine açılabilmiş görünüyor; bu kadınlardan biri ise, eşcinsel kimliğiyle ailesine açıldıktan sonra, 19 yaşında evi terk etmek durumunda bırakılıyor.

Kadınları seven kadınların sarmalandıkları denetim ve baskı yumağı, eğitim ve iş hayatında da kendini açıkça gösteriyor. Kadınlardan ikisi lisede okurken, kadınlara ilgi duydukları okulda fark edilmeye başlanınca hem okul yönetimi hem de okulun iş birliği içinde olduğu aileleri tarafından değişmelerine dönük baskıyla karşılaşmışlar ve sonunda okullarını değiştirmek zorunda kalmışlar. Aynı baskı üniversite hayatında da devam etmiş. Özellikle yurtlar, kadınların atılma tehdidini hissettikleri başat alanı oluşturmuş. İş hayatında da benzer bir durum kadınları çevrelemiş. Görüştüğüm kadınlardan sadece özel şirkette çalışan ikisi iş yerlerinde cinsel yönelimleriyle açıldı. Bir kamu kuruluşunda çalışan yedi kadın ise kesinlikle eşcinsel/biseksüel kimlikleriyle iş yerinde açık olmadıklarını ve olamayacaklarını, aksi takdirde sorun yaşayacaklarını ve büyük ihtimalle kovulacaklarını belirttiler (Şenel, 2014: 399).

Kadınların gündelik yaşamının başat alanlarını oluşturan aile, eğitim ve çalışma hayatlarının birleştiği kadınların sosyal çevreleri ve kamusal alanlar/mekânlar da ileride yer yer daha ayrıntılı değineceğim gibi homofobi/bifobinin farklı şekillerde tezahür ettiği alanları oluşturuyor. Tüm bunlara karşılık, nasıl olmaları ve yaşamaları gerektiğine dair yaşamlarında keskin sınırların çizilmeye çalışıldığı eşcinsel/biseksüel kadınların, bu düzen ve uygulamaları kabul etmiş, zaman zaman da tüm bunlara boyun eğmiş görünmelerine rağmen, özünde pasif değil, aksine aktif ve dönüştürücü bir konumda oldukları görülmektedir. Bu bağlamda sonraki bölümde kadınların geliştirdikleri gündelik hayat taktikleri ele alınacaktır.

## **Analiz**

Kadınları seven kadınların geliştirdikleri ve kullandıkları taktikler, yaşamlarını sarmalayan baskı ve denetimin büyüklüğüne ve kadınların tüm bunları nasıl algıladıklarına göre değişiyor. Bu bağlamda pek çok unsur ele alınabilir<sup>10</sup>; fakat

ben burada üç temel başlığa yer vereceğim: Lubunca, gey mekânları ve sosyal medya.

### **Sözcüklerle Alan Açma: Lubunca**

Günümüzde çoğunlukla travesti, transeksüel ve eşcinsellerin kullandıklarına işaret edilen bir dil, jargon veya LGBTİ argosu olarak görülebilecek Lubunca ya da Lubunyacanın, görüşmelerde lezbiyenlerin ve biseksüel kadınların gündelik hayatlarında kamusal alanda özellikle açık ol(a)madıkları ortamlarda iletişim kurmalarını kolaylaştıran bir araç olarak sıklıkla kullanıldığı görüldü. Görüştüğüm kadınlar arasında Eski Osmanlı'da temellendiğini söyleyenlerin bulunduğu veya "Romanların ya da Çingenelerin diliyle birleşmiş bir dil" olarak tanımladıkları Lubuncanın, en başta travestilerin, özellikle polis şiddetinden korunmak ve hayatta kalmak amacıyla diyaloglarının anlaşılması için kullanmaya başladıkları ve bu şekilde geliştiği düşünülüyor.

Lubuncaya dair daha ayrıntılı bilgiye erişmek için üzerine yazılmış kaynakları tararken, bu konunun çok fazla çalışmanın odağını oluşturmadığını gördüm. Karşılaştığım kısıtlı sayıda kaynak içerisinde, Nicholas Kontovas'ın (2012) "İstanbul'un Kuir argosu" olarak anlattığı Lubuncaya odaklandığı yüksek lisans tezi bu anlamda yararlandığım temel kaynağı oluşturdu. Kontovas'ın belirttiği gibi Lubunca, çoğunlukla eşcinsel erkekler ve trans kadınlar arasında kullanılan bir tür gey/trans argosu olarak tanımlanabilir (2012: 1). Lubuncanın lubun kelimesinden türetildiği düşünülüyor. Lubun, ilk zamanlarda daha çok geylere ve translara dönük olarak kullanılırken, görüşmelerde yansıma bulduğu haliyle de artık gey, transeksüel, lezbiyen, biseksüel, interseks, kuir gibi daha geniş çerçevede tanımlanabiliyor. Lubun kelimesinin kökeninin de, Çingene dilinde "kadın fahişe" anlamına gelen lubni kelimesine dayandığı düşünülüyor (Kontovas, 2012: 1). Lubunca için çoğunlukla Çingene diline atıfta bulunulsa da, bunun yanında Arapça, Kurmanci, Yunanca, Fransızca, Ermenice gibi pek çok dilden de terimler içerdiği söyleniyor (Kontovas, 2012: 30).

Türkiye'de LGBT camia içerisinde Lubuncaya dair ilk yazılı örneklerin 1980'lerde bulunduğu görülüyor (Kontovas, 2012: 25). Lubuncanın 1980'lerde görünür olmaya başlaması, 12 Eylül sürecinde özellikle travesti ve transeksüellere uygulanan baskı ve şiddet ile ilişkili olarak düşünülebilir. Lubunca, sürgün edilen, çalışma ve barınma konusunda büyük problemler yaşayan ve polis şiddetiyle sıklıkla karşı karşıya kalan travesti ve transeksüellerin, bu baskı mekanizması içerisinde kendi iletişim kanallarını açtıkları bir araç olarak görülebilir. 80'lerden itibaren ve 90'larda, Lubuncanın kullanımı yaygınlaşıyor ve bu jargon, ana akımda da görünür olmaya başlayarak çoğunlukla seks işçileri arasında kullanılıyor (Kontovas, 2012: 62). Bu anlamda, Türkiye'de LGBTİ'lerin Lubuncayı ne kadar bildikleri ya da buna dair algıları üzerine yapılmış bir çalışmaya bu araştırma kapsamında yaptığım literatür taramasında erişemedim. Bunun yanında Kontovas, 40 yaşının altındaki gey erkeklerin gündelik hayatları içerisinde Lubuncayı artık çoğunlukla kullanmadıklarını, 20 yaşın altındakiler arasında ise bu tür bir jargonun varlığından haberdar olanların sayısının az olduğundan bahsediyor (2012: 62).



Görüşmelerde öne çıkanlara gelindiğinde, görüştüğüm kadınların hepsi Lubuncadan haberdardı. Kadınlardan altı tanesi özellikle koli kesmek (partner bulmak), güllüm (eğlence, şamata), madi (kötü), but (büyük, çok büyük), şugar (yakışıklı, güzel, hoş) gibi çok “temel” dedikleri Lubunca kelimeleri gündelik hayatları içerisinde sıklıkla kullanıyorlardı. Bunun yanında Lubuncanın sadece kelimelerden ibaret olduğunu, bu nedenle bir dili konuşmak gibi bir durumun bunda karşılık bulamayacağını söylediler. Örneğin Özlem<sup>11</sup>, “biriyle sevişeceğim değil, koli keseceğim” dediklerinden bahsetti. Özellikle yanlarında anlattıklarını anlamalarını istemedikleri kişiler varken, “kuşdili gibi” dediği Lubunca kelimelerin, aralarındaki iletişimi açıktan ama gizli şekilde yürütmelerini sağladığını söyledi.

Burcu<sup>12</sup> da benzer şekilde Lubunca kelimeler kullanan kadınlardan. Özellikle gay arkadaşlarıyla bir araya geldiklerinde, Lubuncanın kendilerini ifade edebilmeleri açısından iyi bir araç olduğunu belirtti. “Bir fonksiyonel, bir de eğlenceli yanı var” dediği Lubuncanın, özellikle transların tehlike hissettiklerinde kendilerini korumak için ürettikleri ve kullandıkları bir dil olduğunu söyleyerek daha çok fonksiyonel tarafına vurgu yaptı ve onu kendisinin de o haliyle kullandığını söyledi: “Yeni bir arkadaşını getiriyor biri, kurşet mi diyorum, anlıyor. Kurşet şey yani, ‘etrafta bilmeyen biri var, belli etme.’ Değil değil rahat ol diyor, ya da evet diyor, o zaman ne kendi eşcinselliğimden konuşuyorum ne de onunkinden, zarar vermemek için gibi.” Deniz de, Lubuncanın Burcu’nun fonksiyonel dediğine ek olarak, eğlenceli yönüne de vurgu yapan kadınlardan. Özellikle iş yerinde Lubunca bilen birinin olmasının hem kendisini güçlü hissettireceğini hem de çok eğlenceli olacağını söyledi.

Bunun yanında Lubunca, diğer ifade şekilleri ve diller gibi aslında dinamik ve değişim halinde de. İrem<sup>13</sup> bu anlamda, Lubuncanın içerisinde yer bulan “bazıları uydurmaca, bazıları bozmaca” dediği kelimelerden bahsederek, dile yeni kelimelerin sıklıkla eklenebildiğinden bahsetti. Özlem de benzer şekilde, peripella dediği bir kelime uydurduğunu, birkaç hafta içerisinde etrafında bu kelimenin kullanılmaya başlandığını söyledi. Lubuncayı bir ifade ya da güçlenme aracı görenlerin yanında, görüştüğüm kadınlar arasında “gereksiz” görenler de vardı. Görüştüğüm beş kadın; koli, madi gibi duydukları birkaç kelime dışında hiçbir şey bilmediklerini ve öğrenmek gibi düşünceleri olmadığını söylediler. Örneğin, Funda<sup>14</sup> “Bana çok ergence geliyor, şey gibi, kimse anlamasın diye İngilizce konuşmaya başlarsın ya bir anda, aynı öyle gibi geliyor.” diye anlattı. Daha önceki görüşmelerde, dolmuş ve benzeri gibi yerlerde LGBTİ’lerin anlaşılacak için Lubunca konuştuklarına dair söylenenleri Funda’ya aktardığımda ise şunları söyledi: “Konuş, konuşacaksın fısıldayarak konuş ya da dolmuştan inince konuş yani. [...] Sokakta yürürsün, düşün ki Laz ya da Kürt ya da Çerkes biri sen anlamıyorsun diye sana laf atar, seni şöyle becereyim böyle becereyim der, bundan ne farkı kaldı.”

Çiğdem<sup>15</sup> de benzer şekilde, Lubuncayı “çok zorlama ve itici” bulduğunu söyledi. “Hayatımda duymadığım sözcükleri sırf kadınlardan hoşlanıyorum diye kullanmak zorunda değilim ki” diyen Çiğdem, çevresinde hiç kimsenin öyle konuşmadığını, böyle bir konuşmanın ise “kendi kendini ötekileştirmeye” neden olduğunu söyledi. “Ben farklıyım deme çabası” diye anlattığı Lubunca kelimeler

yerine, bunları ifade edebilecek başka sözcükler kullanılabileceğini söyledi: “Gullüm yapmak yerine mesela, muhabbet ettik, sohbet ettik, goygoy yaptık falan yani. Zorlama geliyor gerçekten.” Pınar<sup>16</sup> da Çiğdem ve Funda gibi Lubuncayı “gereksiz” görenlerden. Diğer yandansa, bir birikimin sonucu ve ifadesi olduğu nedeniyle özel gördüğü için Lubunca öğrenmenin güzel olabileceğini düşünen kadınlardan.

Sonuç olarak, görüştüğüm eşcinsel/biseksüel kadınlar arasında eşcinsel erkekler, translar ya da travestilere göre daha az yaygın olduğu belirtilen Lubuncanın kendine alan açmak yolunda herhangi bir işlevi olmadığını düşünen kadınlar vardı. Fakat Lubunca diğer yandan da görüştüğüm kadınların gündelik hayatlarında Deniz’in<sup>17</sup> “savunma mekanizmasıyla oluşturulmuş bir dil ve bilsem o gücü hissederim muhtemelen” dediği gibi, özellikle cinsel yönelimleriyle açık olmadıkları ortamlarda kendilerini var edebildikleri bir taktik olarak öne çıktı. Bu anlamda Lubuncaya benzer şekilde düşünülebilecek, Hayes’in (1981) gey erkekler tarafından kullanılan dile atıfta bulunduğu “Gayspeak”e dönük söylediği, “baskıdan korunmak için geliştirilmiş gizli bir kod görevi görme” işlevi, değiştiğim gibi görüştüğüm kadınların bazıları için de geçerliydi (aktaran Kulick, 2000: 259). Sonuç olarak, J. C. Scott’ın dediği gibi, güçlü olanın kamusal söylem üzerindeki nüfuzu, dil kullanımında da kendini gösterirken; dil diğer yandan da tabi olanlar için yoğun gözetim altındaki alanın dışında şarkılarla, sözlerle, kendine ait ifadelerle ya da üretilen dillerle özerklik alanı sağlıyordu (1995: 58). Hem de “efendilerin ve hanımların anlayamadığı bu dilsel kodlar, lehçeler ve jestler” kendine alan açmak ve güvenli bir mekân yaratmak için, zorunlu olarak hâkim olandan fiziksel olarak uzaklaşılmasını da gerektirmeden (Scott 1995: 171).

### **‘Dışarı’ Çıkmak, Dışarıda ‘İçeri’yi Yaratmak: Gey Mekânları**

Bedenler üzerinden işleyen ve kendisine biçilen kimliği bedene sabitlemeye çalışan denetim, aynı zamanda o bedeni mekânlarda yönetme çabasıdır. De Certeau’nun (2008) ve/ya Foucault’nun (2012) dediği gibi iktidar, bedenle birlikte ideolojik, toplumsal ve siyasal süreçlerden bağımsız düşünülemez mekânın yönetimi anlamına da geliyor. LGBTİ’ler de cinsel kimliklerine dönük baskı ve ayrımcılık pratikleriyle farklı alanlarda karşı karşıya kalırken, mekânsal denetim konusunda da şiddetin ve baskının sıklıkla öznesi haline geliyorlar. 1996 yılında İstanbul’da Ülker Sokak’ta, 2006 yılında Ankara’da Eryaman’da travesti ve transeksüellere yönelik saldırılar bunun örneğini oluşturuyor. Aslında bu bağlamda devlet kendi eliyle bu sürecin bir parçası oluyor. Örneğin, Kamusal Alanda Mahrem Taktikler makalesinde Alp Biricik’in (2013) belirttiği gibi, “2000’li yılların ortasından beri, özellikle büyük şehirlerde devletin trans kadınlara ‘gündüz vakti durduk yerde’ çevreyi rahatsız ettiği için trafik cezaları kestiği görülüyor”. “Durum gerçekten kamusal alanda işlenmiş bir ‘kamu’ suçu mudur, yoksa devletin gözünde ‘yasaklı’/‘hastalıklı’/‘zararlı’ varsayılan trans bireylerin kamusal alandaki varlığının, yani görünürlüğünün oluşturduğu tehlikeyi önleme çabası mıdır? (190) ”.

Bu bağlamda, heteronormativitenin dışında konumlanan ilişkiler, aşklar ve öznelerinin, kent mekânlarını kullanımda genellikle etiketleme, taciz gibi türlü

şiddete maruz kaldıkları görülüyor. Burcu'nun deneyiminde olduğu gibi, garsonun "git" diyerek kültüblasını masaya vurduğu kafeler, "burada öpüşemezsiniz, burası gey bar değil" dedikleri barlar. İrem'in dediği gibi bu durum eşcinsellerin barların güvenlik görevlilerinin eşcinsel çiftler öpüştüğünde "toparlanmaları" gerektiği uyarılarıyla karşılaşmalarıyla ya da dışarı atılmalarıyla sonuçlanabiliyor. Dolayısıyla eşcinsel ilişkiler, zaman zaman gözden ırak yerlere, evlere hapsediliyor. Diğer yandan Nihan'ın<sup>18</sup> belirttiği gibi, "eve tıkılıyorsun ama illaki dışarı çıkacaksın. Dışarı çıktığında da daha açık mekânları, barları arıyorsun."

Bu açıdan bakıldığında, De Certeau'nun dediği gibi kent aslında, "panoptik erkin dışında gelişen ve birbirine eklenen, çelişen hareketler" ve mekânlarla dolu (2008: 194). Sıkı gözetimi aşan ve tahakkümden biraz daha yalıtılmış bu alanlar, Scott'ın belirttiği gibi, "saklanan konuşmaların, şarkıların... kurtuluş hayallerinin, kaçış programlarının, isyan planlarının, aşırma taktiklerinin ve benzerinin görece bir güvenlik içinde tartışıldığı mekanlar" (1995: 170). Hâkim olanın yoğun gözetimi içerisinde kimliğin ortaya serilebileceği, dertlerin paylaşılacağı ve sosyalleşecek alanlar sağlayan bu mekânlar, görüştüğüm eşcinsel/biseksüel kadınların hayatında gey barlar ya da çoğunlukla "gey dostu" olarak anlattıkları mekânlardı. Bu mekânlar, cinsel yönelimlerini ortaya koyabilmeleri ve kendilerini ifade edebilmelerini kolaylaştırıyor ve bunun için yeni fırsatlar yaratıyordu.

Özellikle internet yaygınlaşmadan önce, eşcinseller ve translar için parklar ve meydanlarla eşcinsel ve trans mekânların temel buluşma yerleriydi (Biricik, 2013: 193). Erkek eşcinsellerin diğerlerine ulaşmasında parklar gibi kamusal mekânlar yolu açabiliyorken; eşcinsel kadınların deneyimleri (günümüzde de olduğu gibi) farklılık teşkil ediyordu. Eşcinsel/biseksüel kadınların kamusal mekânlarda yan yana gelmeleri, 1990'ların başlarında ortaya çıkan politik örgütler ve bazı gece eğlence mekânları dışında oldukça sınırlı olmuş; bu ise hayatın her alanına yayılan eril tahakkümle kadınların yaşadıkları dâhil olma ve mekân üretim sorunlarıyla doğrudan ilişkili (Biricik, 2013: 195). Burcu Ersoy'un belirttiği gibi, beden ve eylemleri denetlenen kadınların cinselliklerini, cinsel yönelimlerini, aşklarını, hamamlarda, parklarda, sinemalarda ya da benzeri sosyalleşme alanlarında dile getirmeleri çok zordu (2011: 412). Bu anlamda dışarıya çıkmak için babadan veya iktidar statüsünü temsil eden diğer "büyüklerden" izin alma zorunluluğu içerisindeki kadınların, şehrin içine karışmaktan çok, mekân bulma ve üretme taktiklerinin erkek eşcinsellerden farklı olarak "politik" bir dayanışmayla başladığı söylenebilir (Biricik, 2013: 197)<sup>19</sup>.

Bu şekilde kadınlar arası dayanışma ve kendine ait mekân yaratma vurgusu, görüştüğüm kadınlardan Özlem'in Ankara'da Kızılay'da açtığı ve "Ankara'daki ilk kadınlara özel bar" olarak tanımladığı Planet Bar'da karşılık buluyor. 2010 yılında açılan, Özlem'in "önceliğimiz kadınlardı" dediği ama geylerin de gidebildiği Planet Bar, "feminist, lezbiyen ya da heteroseksüel", kadın ağırlıklı işleyen bir mekânmış. Çektiği kredi ve borçlarla mekânı zorluklarla işletmeye başladığını anlatan Özlem, başlarken kaygısının kesinlikle para olmadığını

söyledi. “Çok politik bir insan değilim, birçok şeye çok geriden başladığım için çok yeni yeni öğrenmeye çalışıyorum. Kafe olayında da elimden geldiğince yardım etmeye çalıştım. Politik olmama durumumu başka şeylerle kapatmaya çalıştım” diyen Özlem, mekânı açmaktaki amacının kadınların bir araya gelip rahatlıkla sosyalleşebileceği ve birlikte bir şeyler üretebilecekleri bir alan yaratmak olduğunu anlattı. Bu amaca ise kafenin/barın özellikle ilk açıldığı dönemlerde ulaştıklarını belirtti. Örneğin Sosyalist Feminist Kolektif (SFK) gibi oluşumlar Özlem’in söylediğine göre toplantıları için Planet Bar’ı kullanıyordu. Dolayısıyla aslında o mekân bir mücadele alanı yaratıyordu ve içerisindeki dinamiklerle dayanışma ağlarının oluşumu ve dönüşümü için fırsat sunuyordu. Fakat ilerleyen zamanlarda, ödenemeyen kiralar, artan borçlar gibi nedenlerle Özlem çaresizlikten öncelikle başka bir mekâna taşınmak zorunda kalmış ve sonrasında ekonomik sıkıntılar nedeniyle barı işletmeye devam edememiş.

Sixties Bar ya da gece kulübü, görüşmelerde kadınların sıklıkla duyduklarını dile getirdikleri Ankara’daki ikinci gey mekânı. “Ankara’nın en çok bilinen gey barı” olarak ifade edilen Sixties’i kadınlar ilk duyduklarında merak ettiklerini; fakat sonrasında mekâna gittiklerinde çoğunlukla hayal kırıklığına uğradıklarını ifade ettiler. Örneğin İdil<sup>20</sup> oraya ilk gittiği zaman “korktuğunu” söyledi. “Bunlar da önyargı” dese de, kısa saçlı, butch<sup>21</sup>, takım elbiseli sert kişilerle karşılaştığını, “aşırı” dediği bu kişilerden rahatsız olduğunu belirtti. Müge<sup>22</sup> de benzer şekilde, Sixties’de bir gün travestilerin yoğunlukta olduğu bir partiye gittiğini söyledi. “Transfobi gibi algılsın istemem ama” diyerek, kapıdaki “amcalardan, fedai tiplerden” çok korktuğunu; ama dikkat çekmemek için de hemen mekândan ayrılmadığını söyledi.

Bu anlamda görüştüğüm kadınların; birbirini bilen, kapalı ve daha cemaat gibi algılanabilecek grupların toplandığı mekânlar yerine daha çok, gey dostu olarak tabir edilebilecek, her cinsiyet ve cinsel yönelimden insanların gittiği mekânları tercih ettiklerini gözlemledim. Tercih etmeye dair yapılan temel vurguysa çoğunlukla partnerleriyle fiziksel yakınlık kurabilmeleri üzerineydi. Bu anlamda; Passage, Telwe, Nefes ve Roxanne, adı en çok anılan mekânlar oldu. Bu mekânlar kadınlara cinsel yönelimlerini ve ilişkilerini gizlemekten rahat edebilecekleri alanı sağlıyordu. Diğer yandan, gey dostu olarak görülme ve ifade edilen mekânlar, el değiştirmesi ya da gelen kitlenin değişmesi gibi nedenlerle homofobik yaklaşımlarla kadınlara geri de dönebiliyordu. Bunun yanında Nihan, bu tarz mekânlarda yaşanan sıkıntıların “suçunu” kendilerinde bulduğunu söyledi:

Ne oluyor biliyor musun? ... Orada çok abartılıyoz bazı şeyler. Yani ortamda bir tek eşcinsel insanlar varmış diğerleri hiç yokmuş gibi davranılıyor. Bir de bastırılmışlığı artık bir açılma olarak kabul edince, bazı şeyler çok abartılıyor. İnsanlar da rahatsız olabilirler, bunlar da haklı; bir süre sonra karşı taraf “yeter” diyor. O da izlemek zorunda değil. Bizimkiler de diyor ki, ben özgürüm istediğimi yaparım. [...] Sen gidip düzgünce otursan... Abartırsan herkes yutarır.

Değindiğim bağlamda, lezbiyenleri ve biseksüel kadınları damgalayan, ilişkilerini birer seyirlik malzemeye dönüştüren, vakit geçirdikleri mekânlarda baskı ve

tacize maruz bırakan heteronormatif zihniyetin, kadınları kendilerini rahat hissettikleri/ifade edebildikleri mekânlar aramaya/oluşturmaya ittiği görülüyor. “Hâkim olanın denetim, gözetim ve baskısının oluşma olanağının” aza indiği görece yalıtılmış bu mekânlar, Scott’ın dediği gibi “toplumsal ortamın tamamen benzer tahakküm deneyimlerini paylaşan yakın dert ortaklarını” bir araya getiriyor ve tabi olanların özgürce konuşmalarına, hareket etmelerine ve sosyalleşmelerine olanak sağlıyor (2007: 170). Ayrıca, Özlem’in barında olduğu gibi, kadınların kendilerini özgür ve güvende hissettikleri, bir araya gelip dayanıştıkları toplumsal alan yaratıyor. Sonuç olarak bazı anlatılardaki istisnalar dışında kadınların neredeyse her zaman tercih ettikleri bu mekânların, aşklarını ve ilişkilerini dışa vuramadıkları yerlerin yanında, onlar için görece güvenli, kendilerini rahat hissettikleri ve ifade ettikleri alanlar yarattığı net bir şekilde ortada duruyor.

### **Teklikten Çokluğa, Çokluktan Çoğulluğa: Sosyal Medya**

Açıldıktan sonra yalnızlık... İnternet süreci başladı. İnternet üzerinden insanlarla tanışıp flört etmeler, internette lezbiyen chat sitesine falan girmeler. Hatta ilk bilgisayar alınmıştı eve, direk ilk girdiğim site, lezbiyen.com... Evde akşamları internette kapanıyorum [...] Chat kanalı vardı, orda gey kanalına girdim. Sonra orda nick’inde Ankara yazan herhangi birine yazdım; ‘Merhaba, ben Ankara’dan bir kadını, hiç tanıdığım yok’ falan. Gerçekten de hiç tanıdığım yoktu, birileriyle arkadaşlık etmek istiyorum falan... Tabi beni internet kurtardı yani. O zaman daha çaresizdim. O zamana kadar sadece sen kendin var zannediyorsun. Başka bir şey yoktu, tanıdığım biri yoktu, tek kaynağım orasıydı (Özlem).

Özlem’in cümlelerinin yansıttığı gibi; internet ve özellikle sosyal medya, eşcinsel/biseksüel kadınların gündelik hayatlarında kendilerine hareket alanı açabildikleri temel alanlardan biri olarak öne çıktı. İnternet ve sosyal medya; öncelikle yalnızlıklarını giderdikleri, cinsel yönelimlerine dair farkındalıklarını arttırdıkları, aynı dertlerle ortak temellerde buluşabildikleri kişilerle bağlantı kurabildikleri ve bir araya gelme ve dayanışma yolunda önem teşkil eden bir mecra olarak ortadaydı. Teknoloji kullanımının, özellikle de internetin, toplumda dışlanan, marjinalize edilen gruplardan biri olan LGBTİ’lerin gündelik hayatında önemli rol oynadığını ortaya koyan çalışmalar mevcut (Mehra vd., 2004; Jamil vd., 2009; Varjas vd., 2013). Bu anlamda bireylerin cinsel yönelimlerini anlamlandırma yolunda bilgi edinmelerinde, ulaştıkları ya da kurdukları gruplar aracılığıyla herhangi bir gruba/cemaate aidiyet geliştirmelerinde ve dayanışma ağları oluşturmalarında teknolojinin/internetin önemi ve etkisi açıkça görülebiliyor (Varjas vd., 2013: 40). Görüştüğüm kadınların deneyimleri de bu sonuçları destekler nitelikte. Bu anlamda internet, özellikle ilk açılma dönemlerinde “tek lezbiyen benim” hissini aşılmasını sağlayan, cinsel yönelime ve farklı cinselliklere dair farkındalık arttıran bir araç görevi görüyor:

Nasıl ya, ben yanlış hissediyorum herhalde falan diyorsun. Ondan sonra internete bakıyorsun, herkes derdini anlatmış. Aa! diyorsun yalnız değilim. Bir süre sonra çevrendeki herkes heteroseksüel olduğu için, sen de internetteki insanlarla bir şey paylaşmak istediğin için tanışmalar oluyor. Kendini anlatıyorsun. O sana kendini anlatıyor. Bu yüzden de internetin gerekli olduğunu düşünüyorum (Nihan).

Bir blog görmüştüm. 13-14 yaşında insanlar, “Bir kızdan hoşlandığımı gördüm, ne yapacağım?” gibi sorular soruyorlar, bu sürekli onlara yardım ediyor falan. Sürekli ona sorular soruyorlar anonim olarak, bu sürekli cevaplıyor. Gerçekten yararlı oluyor (Nihan)

Mesela ben kırmızıelmasözlük üzerinden gideyim, orada yazıyorum, moderatörüm. Sözlüğün amacı şu; eril bir dil var, eril bir söylem var toplumda ve biz bu söylemi kadınlara çevirerek değiştirmek istiyoruz ve kadınları bilinçlendirmek istiyoruz. ... Kadınları bilinçlendirmeye çalışan bir sözlük. Mesela beni inanılmaz bilinçlendirdi. İlk yazdığım şeylere bakıyorum, son yıllarda yazdığım şeylere bakıyorum arada dağlar kadar fark var. Bir şeyin içinde yer aldıkça aslında internet ortamında da değişiyorsun... Herkes sana yeni şeyler öğretiyor. Mesela benim ilk defa trans arkadaşımı ben o sözlük sayesinde tanıdım yani (Funda).

Görüştüğüm kadınlar interneti aynı zamanda diğer LGBT’ilerle bağlantı kurmak için kullanıyorlardı. İlk açıldıkları dönemlerde, Özlem’in dediği gibi “sosyal çevrelerini genişletmek” amaç olabiliyorken, orada kurdukları bağlantılar ve tanıştıkları kişilerle sonrasında yüz yüze görüşmek ve ilişki yaşama yolunda girişimlerde bulunmak da kadınların başvurdukları arasında bulunuyordu:

Cep telefonu kullanamıyorum, dökümlerim inceleniyor çünkü; interneti doğru düzgün kullanamıyorum evde bilgisayar herkes kullanıyor falan. Gerçekten boğucu bir süreçti bu. Bir yandan kendimde de çözmeye çalıştığım şeyler var. Ders çalışmak yerine internet kafeye gidip birkaç gay arkadaşla buluşup, birileriyle tanışmaya çalışıyorum, sosyal çevrimi genişletmeye çalışıyorum (Özlem).

Ben de yaptım... Arkadaşımdan internet sitelerinin isimleri öğrendim. Gaydargirls vardır, oraya üye oldum. Oradan birkaç kişiyle tanıştım, sonra buluştum. Ama tabii olmadı yani, bazen gerçekten çok hayal kırıklığı oluyor ... Zaten sonra hayatına biri girince oralara daha az bakıyor oluyorsun... Ben de yine bir 2- 3 sene önce herhalde, çok böyle yalnız olduğum dönem; etrafımda bir sürü kadın var evet, ama hayatımda kimse yok. Mesela o zaman Lezce vardı, oraya mesela girmiştik. Birileriyle tanışmak için ilk adımda internet en çok kullanılan şey ya... Ben de öyle yaptım. Çünkü başka türlü bulamıyorsun yani (Deniz).

Gaydargirls var... mesela arada bir Gaydar’a giriyorum orada bir profilim var, hemen hemen herkesin bir profili vardır birinde; çok böyle yalnız kaldığım zaman Gaydar’ı kullanıyorum... (Özlem).

Yukarıdaki alıntılardan da çıkarım yapılabildiği gibi, kadınların internette tanışıp yüz yüze görüştükları kadınlardan bazıları, aslında gündelik hayatlarında ilişki yaşamak istemeyecekleri kişiler de olabiliyordu. Fakat yalnızlıklarını gidermek ve

sıkıntılarını paylaşmak konusundaki “çaresizlikte”, internet ve üzerinden ayarlanan buluşmalar kadınların sığındıkları bir araç olabiliyordu. Bu şekilde, internetteki sanallık ve içerisindeki gerçeklik, gündelik hayatta birebir deneyimlediklerinden farklı olabiliyor ve yüz yüze görüşmeler tehlike arz edebiliyorken, kadınların internette kimliklerini ortaya koymadan, herhangi bir kısıtlama olmadan rahatça dolaşabilmeleri, deneyim ve düşüncelerini paylaşabilmeleri kadınları interneti kullanmaya teşvik ediyordu.

Bunların yanında, sosyal medya, özellikle Facebook, kadınların gündelik hayatında yer tutan en temel mecralardan biri olarak görüşmelerde öne çıktı. Görüştüğüm kadınlardan biri dışında hepsinin Facebook hesabı vardı. Kadınlar Facebook’u, yeni kişilerle tanışmak gibi amaçlardan farklı olarak, var olan bağlantılarını korumak için kullanıyorlardı. Bunun yanında, LGBTİ bireylere ya da derneklerine dönük grupların, etkinliklerin ve haberlerin takibinde Facebook, kadınların gündelik hayatındaki başat araçlardan birini oluşturuyordu. Facebook’ta kimliği ortaya çıkaran bilgiler çoğunlukla yer bulduğu ve kadınların ailelerinden ya da akrabalarından kişiler Facebook’ta yer aldığı için aslında Facebook, kadınların sürekli gözetlendiği ve kendilerini ve paylaşımlarını özdenetime tabi tuttıkları bir alan yaratıyordu. Kadınlar böyle durumlarda cinsel yönelimlerini dışa vuracak ifadelerden veya paylaşımında bulduklarında, herkesin erişimine açık olan gruplara üye olmaktan kaçınıyorlardı:

Facebook kullanıyorum. Facebook’umda hiçbir şey göremezsin, Kaos’la ilgili, LGBT ile ilgili. Çünkü ortak Face kullanıyorum. Ailem, akrabalarım, arkadaşlarım da orada. Tanımasan beni, açsan Face’ime baksan hiç aklına bile gelmez... Gruplar ve benzerine katılmak problem yaratıyor. Bu nedenle ben katılmıyorum, bakıyorum, izliyorum. Çünkü mesela bir şey beğeniyorsun, LGBT’yi beğeniyorsun, işte dayı falan arıyor, Kızım sen ne yapıyorsun, nasıl bir şey beğenmişsin? falan oluyor. Ben o yüzden yanaşmıyorum pek (Nihan).

Bu anlamda Facebook, cinsel yönelimini gizleyenlere sıkıntı yaratabiliyor olsa da, kadınlar bu gözetim ve denetim çemberi içerisinde, kendilerine alan açtıkları görülen taktikler geliştiriyorlardı. Bunlardan en temel olanı görüştüğüm üç kadının yaptığı gibi iki Facebook hesabı açmaktı. Aile üyeleri ve akrabalarla arkadaş oldukları ve sık kullanmadıklarını söyledikleri ilk hesapta, “heteroseksüel” ve “uslu” bir profil çiziyorlardı. İkinci hesapları ise aile ve akrabalarından gizliydi. Kadınlar bu hesapta lezbiyen ve biseksüel kimliklerini dışa vurabiliyor, LGBTİ’lere dair gruplara üye olabiliyor, gittikleri etkinliklere ya da işlekilerine dair fotoğraflarını paylaşabiliyorlardı.

İki Facebook profilim var. Annem çünkü internet üzerinden de araştırmalar içindeydi. Ben de tamamen o sebepten iki tane açtım. Aileden saklama üzerine. Ailenin gördüğü profilde sadece akrabalarım var öyle düz bir profil. Arada sırada kullanıyorum (Yağmur<sup>23</sup>).

Benim iki hesabım var; bir iş çevresinin ve ailemin, annemin babamın olduğu bir hesap var; bir de, kafe olduğu dönemde mesela etkinlikler falan oluşturmak için insanlarla konuşmak zorundaydım, o dönem çok zor oldu

benim için. Annemlere söylemedim kafem olduğunu, bir yandan da hani Facebook'tan duyurmam lazım. O yüzden bir yedek hesap açtım. O hesap hala duruyor. Oraya da eşcinsel çevremi ve beni bilen heteroseksüel çevremi ekledim (Özlem).

Bunların yanında, Facebook'un kendi içerisinde gizliliğe dair sunduğu bazı imkânlar da kadınların yararlandıkları arasında bulunuyordu. Bunlardan ilki, fotoğraf ve benzerini paylaşacakları zaman, o paylaşımı kimin görebileceğine dair düzenleme yapabilmeleriydi. İkinci olarak, herkesin erişimine açık gruplara alternatif sadece üyelerin görebildiği gizli grupların oluşturulabilmesiydi. Görüştüğüm kadınların doğrudan kendilerinin oluşturdukları ve kullandıkları bu tarz bir grup görüşmelerde dile getirilmedi; fakat üye oldukları ve takip ettikleri gruplar mevcuttu. Bunun yanında gizli grupların, görünürlük probleminin arttığı özellikle küçük şehirlerdeki LGBTİ'ler tarafından kullanımına dair İrem'in vurgusu dikkat çekiciydi:

Mesela doğu ve güney doğuda, Antep ve Diyarbakır'ı çıkarırsak, LGBTİ mücadelesi oluşumları 2-3 kişinin bir araya gelip bir şeyler yapmasıyla. Onlar da 2-3 kişi tek başına organizasyon yapamıyorlar, demek kuramıyorlar. En gelişmiş yapabildikleri bir Facebook grubu açmak. Gizli kapalı bir grup. Nasıl yapacaksın, görüşeceksin yüz yüze? Nerde yapacaksın Batman'da, Siirt'te, Erzurum'da? (İrem)

Sosyal medya ve özünde internetin, bu anlamda bireyselden kolektif direnişe uzanan ve aslında ikisinin el ele gittiği bir yerde konumlandığına değinmek önemli görünüyor. Bireysel deneyimlerden yola çıkarsak örneğin Özlem, internetten tanıştığı ve Kaos GL'de o dönemlerde aktivist kimliğiyle yer alan bir eşcinsel erkeğin, Kaos GL ile yollarının kesişmesini sağlayan kişi olduğunu anlattı. Özlem internetteki bu karşılaşmayı, "o dönem oraya gitme amacım sadece birileriyle falan tanışmak." dediği dernekle süregelen uzun süreli bağının ve doğrudan aktivist kimliğiyle öne çıkmasa da içerisinde yer aldığı politik mücadelenin temellerinin atıldığı bir sürecin başlangıcı olarak çizdi.

Diğer yandan, internette LGBTİ'lerin özellikle diğer LGBTİ'lere ulaşmak için kullandıkları sitelerin ve sosyal medyanın, bireyleri daha çok bireyselleştirdiği ve yalnızlaştırdığı, bunun ise uzun sürede kolektif direnişe ket vurduğuna dair düşünceler de mevcuttu. Görüştüğüm kadınlardan Facebook kullanmayan tek kadın da olan Burcu, bunu net bir şekilde ortaya koydu. Burcu'nu ilk vurgusu, özellikle Facebook'un bireyleri yüz yüze iletişimden kopararak, daha fazla kendi içlerine kapanmalarına ve yalnızlaşmalarına neden olduğuna dairdi. "Facebook birebir iletişimi de göz göze, dokunarak, duyarak görerek iletişimi de bir şekilde değersizleştiren bir şey. Ne güzel Facebook falan var diyorlar da benim hiç hoşuma gitmiyor aslında." diyen Burcu, internet ve sosyal medyayı "toplumu uyuşturma yöntemi" olarak anlattı. Bu anlamda sosyal medyanın, belirli mekânlarda bir araya gelip dertlerin, deneyimlerin paylaşılmasının, karşılaşılan problemlerin sorgulanmasının ve birlikte üretmenin önünü kapattığını düşünüyordu. Burcu gibi Pinar da, internetin ve sosyal medyanın özellikle



LGBTİ bireyler için deneyimlerin kolektifleştirilmesini engelleyen bir yerde durduğunu düşünüyordu:

Yeni insanları görüyorum, inanılmazlar. O kadar rahatlar ki her yerde, her şekilde. Ben mesela bu Brenda<sup>24</sup> benim telefonumda falan yok. Lezce'ye de girmiyorum. Onlar daha çok ordalar. Bizim zamanımızda yoktu. Biriyle tanışmak istediklerinde hemen tanışıyorlar. Çok uzun yıllar değil bunlar, çok eski değil baktığın zaman, ben Kaos'a (Kaos GL) gitmek zorundaydım, başka bir yer yoktu gerçekten benim için alternatif. O Kaos'un kapısından giren insanlar bir şekilde politize edilebiliyordu ya da gel bak toplantı var dendiğinde toplantıya gelebiliyordu. Biriyle tanışmak için olsa bile geliyorlardı. Şimdi öyle bir ihtiyaç yok. Benim 10 senede tanıştığım insan sayısı onlar için bir gece (Pınar)

Tüm bunlara karşılık, görüşmelerde internetin bireyselleştirdiği, yalnızlaştırdığı ve örgütlülüğü çözdüğü yönündeki bu düşüncelere katılmayan, aksine kolektif direnişe ve dayanışmaya katkısına vurgu yapan kadınlar çoğunlukta. Örneğin İrem, Facebook'taki gizli gruplara dair söylediklerinin de yansıttığı gibi, küçük şehirlerdeki üç-beş kişi dediği LGBTİ bireylerin dernek oluşturmamak ya da yüz yüze görüşmemek gerekçesiyle kesinlikle suçlanamayacaklarını, sosyal medyanın bu anlamda karşılaşmaların önünü açan çok etkili bir araç olduğunu söyledi. Bu anlamda kadınlara göre sosyal medya bireyselleştirmekten çok, diğer şehirlerden LGBTİ bireylerle kolaylıkla dayanışma ağlarının kurulmasını sağlıyordu.

Sonuç olarak, sosyal medya ve internet, görüştüğüm kadınların neredeyse hepsinin gündelik hayatında, özellikle açılma sürecinden itibaren farklı cinselliklere dair farkındalıklarını arttırmalarında, zaman zaman partner arayışlarında ama çoğunlukla ortaklaşan dertlerle çevrili hayatlarıyla diğer LGBTİ bireylere ulaşmalarında etkili şekilde kullandıkları temel araçlar arasında bulunuyor. İnternetin getirdiği anonimlik ve kimliğini gizleyebilme olanakları, kadınların internet kullanımındaki en büyük motivasyonlarından birini oluşturuyor. Bunun yanında özellikle Facebook, görüştüğüm kadınların gündelik hayatındaki en temel sosyal mecralardan biri durumunda. Facebook, gözetime ve denetime tabi tutuldukları bir alanken, iki hesap açmak gibi taktiklerle de kadınların kendilerine rahatlıkla iletişim kanalları açabildikleri mecra olarak ortada duruyor. Bireysel deneyimleri paylaşma ve çoğaltma yolunda da internet ve özellikle sosyal medya önem taşıyor. Bu bağlamda, sosyal medya gibi yeni medya araçlarının yalnızlaştırdığı, bireyselleştirdiği ya da örgütlülüğü çözdüğüne dair eleştiriler yükselse de, ortak dinamiklere ve ortak dert üzerinden gelen birlikteliğe yapılan vurgu öne çıkıyor.

## Sonuç

Eşcinsel/biseksüel kadınların gündelik hayatlarına odaklandığım bu çalışmada, kadınları seven kadınların karşılaştıkları baskı ve denetimle, bunları aşındırma yolunda geliştirdikleri gündelik hayat taktiklerini ele aldım. Sokakta, okulda, ev içinde, medyadaki sunumlarda, temelde heteroseksist düşüncenin hüküm

sürdüğü gündelik yaşam alanlarının herhangi bir köşesinde farklı şekillerde yaşamlarına müdahale edilen lezbiyenlerin ve biseksüel kadınların, kendilerine dair kolaylıkla çizilebilecek “mağdur” anlatısının içine oturmadıklarını, aksine birer özne olarak farklı direniş kanalları açtıklarını örneklerle ortaya koymaya çalıştım. Bu bağlamda Lubunca, gey mekânları ve internet/sosyal medya analizin odağını oluşturdu. Bu unsurlar; kadınların kendileriyle ortaklaşan deneyimlere sahip diğerleriyle bir araya gelmelerini ve heteroseksizmin ördüğü duvarlar içerisinde görece daha rahat hareket etmelerini sağlayan; kendi sözlerini üretmelerinin, ana akıma alternatif kendi temsillerini yaratıp dolaşıma sokmalarının ve bu deneyimleri kolektifleştirmelerinin önünü açan başat unsurlar olarak öne çıktı.

Değindiğim izlekte kadınların ortaya koydukları sıradan eylemlerle, “egemen heteroseksist kültürün içinde ve bu kültürün araçlarıyla”, egemen kültürün konumlarını “dümenler ve oyunlar çevirerek, manevralar yaparak” kendi çıkarlarına çevirip kendilerine özgü kurallara dönüştürdüklerini söyleyebiliriz (De Certeau, 2008: 47). Dolayısıyla, bu bir içerden dönüştürmedir; egemen sistemin içerisinde, kadınların kendilerine dayatılan yerin sınırlarından çıkmadan gerçekleşir. Lubuncaya getirilen eleştiriler veya gey barlardaki sınırlamalarda görebildiğimiz gibi, kadınları seven kadınların failliği türlü alanlarda türlü şekillerde sınırlarla iç içedir. Bu açıdan bakıldığında, gündelik hayat taktiklerinin tahakkümün çevrelediği ilişki ağlarının karşısında ne gibi alternatifler sunabileceği veya gerçekten köklü değişikliklerin alanı olup olmayacağı gibi soruların yükselmesi kaçınılmazdır.

Ben alternatif bir toplumun inşa edilmesinin, ona giden yoldaki bütün çaba ve pratiklerin ortaklaştırılmasıyla mümkün olacağını düşünüyorum. Gündelik hayat taktikleri, burada Lubunca, sosyal medya veya gey mekânlar, kadınlara başka bir yaşam sunacak köklü dönüşümlerin alanı/yolu olmayabilir; fakat gördüğüm kadınların anlatılarının bize gösterdiği gibi taktiklerin gündelik hayatın farklı köşelerinde hareket alanı sağlayabileceği ve uzun süreli dönüşüm yolunda farklı kanallar açabileceği ortadadır. Zira değişimin temeli ortak bir bilinç ve hareket geliştirmek, buna dair ortak irade ortaya koyabilmekse, gündelik hayat taktiklerinin bu ortaklığa giden kanallara, kadınların bir araya gelerek birbirlerini dinleme, farklılaşan deneyimlerini görebilme ve farklılıklarının içindeki ortaklıklarının peşine düşme yollarına katkı sunabileceğini düşünüyorum.

Sonuç olarak lezbiyenlerin ve biseksüel kadınların seslerine kulak veren bu çalışmanın bu bağlamda özellikle önem taşıdığına inanıyorum. Çalışmanın, kadınları seven kadınların hem kadın olarak hem de yönelimleriyle görünmezliğe büründü(rül)kleri kendi gündelik hayat deneyimleri üzerine keşfe çıktıkları, araştırmanın öznelere olarak karşılaştıkları problemleri tanımladıkları ve başa çıkma pratiklerini ortaya serdikleri geçişli ve farkındalığın artmasının önünü açan bir süreci beraberinde getirdiğini düşünüyorum. İçerisinde barındırdığı sorgulama sürecinin; salt düşünmeye dayanan ve katılımı içermeyen konumdaysa seyirciliğin yerini kendi eylemlerinin öznesi olmaya ve aktif mücadeleye bıraktığı bir sürecin örülmesine katkıda bulunduğu inancındayım. Anlatılan hikâyelerin başkalarınınkileriyle buluşup paylaşılacak olmasının ise,

deneyimlerin kolektifleşmesinin önünü açmasını ve dile dökülecek yeni deneyimlere kapı aralamasını umuyorum.

## Notlar

- <sup>1</sup>Kaos GL Demeği tarafından düzenlenen, 9. Kadın Kadına Öykü Yarışması “Bir kadının bir başka kadını sevmesi kendiliğinden mücadelecidir” düşüncesiyle yola çıkmış, “Bir Mücadeledir Aşk” temasını işlemiştir (Kadın Kadına Öykü Yarışması İçin Son 1 Ay! (1 Nisan 2014). Erişim: 10 Haziran 2016, <http://www.kaosgl.com/sayfa.php?id=15784>).
- <sup>2</sup>Bu çalışmayı, “Cinsel Yönelim Ayrımcılığının Gündelik Hayat Yansımaları” (2014) başlıklı yüksek lisans tezimin temelini oluşturan saha araştırmasından yararlanarak hazırladım.
- <sup>3</sup>Eşcinsel/biseksüel kadınların ördükleri kolektif direniş ağları ve LGBTİ hareketi içerisindeki konumlarına dair ayrıntılı tartışma için bkz. Şenel, 2015.
- <sup>4</sup>Dijital hikâye anlatımı, dijital ortamda üretilen ve dolaşıma sokulan her türlü kişisel anlatı olarak ortaya koyulmaktadır; örneğin bloglar, kişisel internet sayfaları ya da sosyal paylaşım siteleri bunların içinde görülebilir (Lundby, 2009: 176). Burada değinilen Dijital Hikâye Anlatımı ise, kolaylaştırıcı eğitimi almış yürütücüler tarafından yapılandırılan, atölye ortamında belli aşamalar takip edilerek üretilen kişisel anlatılardır (Şimşek, 2013: 281).
- <sup>5</sup>Kaos GL ile yapılan Böyleyken Böyle Dijital Hikâye Anlatımı Atölyesi, Doç. Dr. Burcu Şimşek’in koordinatörlüğünde, Tennur Baş ve benim kolaylaştırıcılığımızla yürütüldü. Atölyede üretilen ve dolaşıma sokulan hikâyelere <http://www.digitalstoryhub.org/Boyleyken-Boyle> adresinden ulaşılabilir.
- <sup>6</sup>Eşcinsellik, 1973 yılında Amerikan Psikiyatri Birliği, Ruhsal Bozukluklarının Tanı ve İstatistiksel El Kitabı-IV (DSM-IV) ile hastalık kategorisinden çıkarılmış ve heteroseksüellik gibi bir cinsel yönelim olduğu beyan edilmiştir. Eşcinsellik 1992 yılında da, Dünya Sağlık Örgütü’nün hastalıklar listesinden çıkarılmıştır (Kaos GL, 2012: 25).
- <sup>7</sup>2015 Cinsel Yönelim ve Cinsiyet Kimliği Temelli İnsan Hakları İhlalleri İzleme Raporu. Erişim Tarihi: 15.6.2016, [http://www.kaosgl.demeği.org/resim/yayin/dl/lgbt\\_\\_nsan\\_haklar\\_\\_rap\\_oru\\_kaosgl\\_2015\\_1.pdf](http://www.kaosgl.demeği.org/resim/yayin/dl/lgbt__nsan_haklar__rap_oru_kaosgl_2015_1.pdf)
- <sup>8</sup>Eşcinsellik Hastalığı, Tedavi Edilmeli, 7 Mart 2010). Erişim: 11 Haziran 2016, <http://www.hurriyet.com.tr/pazar/14031207.asp>
- <sup>9</sup>Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük. Erişim: 11 Haziran 2016, <http://www.tdk.gov.tr>.
- <sup>10</sup>Kadınların bu bağlamda kullandıkları temel taktik olarak görünmezlik ve heteroseksüelmiş gibi davranma öne çıkıyor. Görünmezlik bir yandan üstesinden gelinmeye çalışılan çok temel bir problem, diğer yandan da kaybedileceklerin ağırlığına göre ardına sığınılan güvenli duvarları oluşturuyor. Görünmezliğe sığınmak bu şekilde hayat kurtarır görünürken, aynı zamanda da “politik görünürülüğe” ket vurduğu ve LGBTİ hareketin güçlenmesini engellediği yönünde kadınlar arasında sıklıkla eleştiriliyor. Bu bağlamda cinsel yönelimle gündelik hayat içerisinde görünür olmak ya da olmamak sorusu etrafında yürütülen ayrıntılı bir tartışma için bkz. Şenel, 2015.
- <sup>11</sup>Çalışmada, kendi isteği ve onayıyla çalışmada kendi adıyla yer alan Burcu Ersoy’un dışında katılımcıların gerçek isimlerine yer verilmemiş, mahlas kullanılmıştır. Özlem 33 yaşında. Lisans eğitimine başlamış; fakat bitirmeden okulu bırakmış. Özel bir şirkette çalışıyor.
- <sup>12</sup>Burcu 33 yaşında ve üniversite mezunu. Özel bir şirkette çalışıyor.
- <sup>13</sup>İrem 19 yaşında. Üniversitede okuyor ve bir özel işletmede çalışıyor.
- <sup>14</sup>Funda 24 yaşında ve yüksek lisans öğrencisi.
- <sup>15</sup>Çiğdem 21 yaşında. Üniversitede okuyor ve özel bir şirkette çalışıyor.
- <sup>16</sup>Pınar 29 yaşında. Üniversite mezunu ve özel bir şirkette çalışıyor.
- <sup>17</sup>Deniz 26 yaşında. Üniversite mezunu ve özel bir şirkette çalışıyor.
- <sup>18</sup>Nihan 20 yaşında ve üniversite öğrencisi.
- <sup>19</sup>Türkiye’de eşcinsel/biseksüel kadınların bir araya gelmeleri ve LGBTİ hareketi içerisinde seslerini duymaya başlamaları, 90’ların ortalarında gerçekleşmiştir. 1993’te İstanbul’da kurulan Lambdaistanbul’dan 1995 yılında ayrılan bir grup aktivist kadın, Türkiye’nin ilk lezbiyen örgütlenmesi olan Venüs’ün Kızkardeşleri’ni kurmuştur (Kurbanoglu, 2011: 235).
- <sup>20</sup>İdil 22 yaşında ve üniversite öğrencisi.
- <sup>21</sup>Erkeksi görünüm ve tavır. Eşcinsel jargonda genellikle erkeksi veya eril olarak algılanan görünüm ve tavır olan lezbiyenleri niteler (Butler 2010: 16).
- <sup>22</sup>Müge 28 yaşında. Üniversitede okuyor ve bir kamu kuruluşunda çalışıyor.

<sup>23</sup> Yağmur 22 yaşında ve üniversite öğrencisi.

<sup>24</sup> Akıllı telefonlara yüklenebilen, dünyanın her yerinden eşcinsel/biseksüel kadınların birbirine ulaşmasını sağlayan mobil uygulama.

## Kaynakça

- Agacinski S. (1998). *Cinsiyetler Siyaseti* (Çev: Yerguz İ.) Ankara: Dost Yayınevi.
- Althusser, L. (2003). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (Çev: Tümerketin A.). İstanbul: İthaki.
- Beauvoir, S. d. (1976). *Kadın: Genç Kızlık Çağı* (Çev: Onaran B.) İstanbul: Payel Yayınevi.
- Bennett A. (2013). *Kültür ve Gündelik Hayat*. (Çev: Tokdoğan N.; Şenel B. & Kara U.) Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Biricik A. (2013). Kamusal Alanda Mahrem Taktikler. İçinde, Şeker B. (Ed.), *Başkaldıran Bedenler Türkiye'de Transgender, Aktivizm ve Altkültürel Pratikler*. İstanbul: Metis Yayınları: 187-200.
- Bora A. (2003). Cinsiyet Toplumsal Bir"Şey"dir. İçinde, *Lezbiyen ve Geylerin Sorunları ve Toplumsal Barış İçin Çözüm Arayışları Kaos GL Sempozyumu*. Ankara: Ayrıntı Basımevi: 141-144.
- Butler J. (1993). Kritik Queer. İçinde, S. Yardımcı S. ve Güçlü Ö. (Ed.), *Queer Tahayül*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Butler J. (2010). *Cinsiyet Belası* (Çev: Ertür B.). İstanbul: Metis.
- Butler J. (2014). *Belâ Bedenler* (Çev: Çakırlar C. & Talay Z.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Collins H. (1996). Siyah Feminist Düşüncenin Toplumsal Yapısı. İçinde, Çakır S. & Akgökçe N. (Haz.), *Kadın Araştırmalarında Yöntem*. İstanbul: Sel Yayıncılık: 99-122.
- Çakır S. (2010). Feminizm Ataerkil İktidarın Eleştirisi. İçinde, Örs B. (Der.), 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: 413-476.
- De Certeau M. (2008). *Gündelik Hayatın Keşfi-I* (Çev: Özcan L.A.). Ankara: Dost Kitabevi Yayıncılık.
- Debord G. (1961). Perspectives for Conscious Changes in Everyday Life. İnternet adresi: <http://www.bopsecrets.org/SI/6.everyday.htm>.
- Direk Z. (2014). Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi. İçinde, Direk Z. (Ed.), *Cinsiyetli Olmak Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Ersoy B. (2011). Her Kadın Heteroseksüel Değildir-Çifte Kavrulmuş Mücadelede Eşcinsel ve Biseksüel Kadınlar. *Cogito*, 65-66: 411-428.
- Foucault M. (2012). *Cinselliğin Tarihi* (Çev: Tanrıöver H.U.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Goffman E. (2009). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* (Çev: Cezar B.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Göregenli M. (2006). Gruplararası İlişki ve Ayrımcılık İdeolojisi Olarak Homofobi. *Kaos GL*, 91: 16.
- Hayes J. (1981). Gayspeak. İçinde, Chesebro J.W. (Ed.), *Gayspeak : Gay Male & Lesbian Communication*. New York: Pilgrim Press: 45-57.
- Jackson S. & Scott S. (2012). *Cinselliği Kuramlaştırmak* (Çev: Serezli S.). Ankara: NotaBene.
- Jamil O.; Harper G. & Fernandez I. (2009). Sexual and Ethnic Identity Development Among Gay/Bisexual/Questioning (GBQ) Male Ethnic Minority Adolescents. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 15(3): 203-214.
- Kaos GL (Haz.) (2012). *Sık Sorulan Sorular*. Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Kara G. (2009). Eşcinsel ve Biseksüel Kadın Ol(a)(ma)mak. *Kaos GL* (106): 25.
- Kontovas N. (2012). Lubunca: The Historical Development of İstanbul's Queer Slang and A Social-Functional Approach to Diachronic Processes in Language. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Indiana: Indiana Üniversitesi.
- Kulick D. (2000). Gay and Lesbian Language. *Annual Review of Anthropology*, 29: 243-285.
- Kurbanoğlu E. (2011). Türkiye'deki LGBTTT Hareketin Tarihi. İçinde, Erol A. (Ed.), *Heteroseksizme Karşı Gökkuşluğu Anti-Homofobi Kitabı / 3*. Ankara: Ayrıntı Basımevi: 229-257.
- Lefebvre H. (2010a). Gündelik Hayatın Eleştirisi I. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre H. (2010b). *Modern Dünyada Gündelik Hayat* (Çev: Gürbüz I.) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Lundby K. (2009). The Matrices of Digital Storytelling Examples from Scandinavia. İçinde, Hartley J. & McWilliam K. (Eds.), *Story Circle Digital Storytelling Around the World*. Oxford: Wiley-Blackwell: 176-187.
- McNay L. (1999). Gender and Narrative Identity. *Journal of Political Ideologies*, 4(3): 315-336.

- Mehra B.; Merkel C. & Bishop A. (2004). The Internet for Empowerment of Minority and Marginalized Users. *New Media & Society*, 6: 781-802.
- Mies M. (1983). Feminist Araştırmalar İçin Bir Metodolojiye Doğru. İçinde, Çakır S. & Akgökçe N. (Eds.), *Kadın Araştırmalarında Yöntem* (Çev: Durakbaşa A. & İlyasoğlu A.). İstanbul: Sel Yayıncılık: 48-64.
- Sancar S. (2011). *Erkeklik : İmkansız İktidar*. İstanbul: Metis.
- Savran G.A. (2013). *Beden Emek Tarih Diyalektik Bir Feminizm İçin*. İstanbul: Kanat Kitap.
- Scott J.C. (1995). *Tahakküm ve Direniş Sanatları Gizli Senaryolar* (Çev: Türker A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Scott J.W. (2007). *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi* (Çev: Kılıç A. T.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Stanley L. & Wise S. (1996). Feminist Araştırma Sürecinde Metot Metodoloji ve Epistemoloji. İçinde, Çakır S. & Akgökçe N. (Haz.), *Kadın Araştırmalarında Yöntem* (Çev: Şaşmaz F.). İstanbul: Sel Yayıncılık: 67-98.
- Şenel B. (2014a). Cinsel Yönelim Ayrımcılığının Gündelik Hayat Yansımaları. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Şenel B. (2014b). Heteronormatif Aile: 'Sıcak Aile Yuvası' Hiç de Sıcak Değil. *Kaos GL*, 139: 35- 39.
- Şenel B. (2015). Kadınları Seven Kadınlar – Gündelik Hayat ve Direniş Üzerine. İçinde, Bora A. (Der.), *İradenin İyimserliği– 2000'lerde Türkiye'de Kadınlar*. Ankara: Ayizi Kitap: 391-422.
- Şimşek B. (2013). Hikaye Anlattırır, Hikayemi Anlatan, Kendi Hikayesini Yaratan Çember: Dijital Hikaye Anlatımı Atölyesinde Birbirine Karışan Sesler/im. İçinde, Ergül H. (Ed.), *Sahanın Sesleri İletişim Araştırmalarında Etnografik Yöntem*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: 279-308.
- Varjas K.; Meyers J.; Kiperman S. & Howard A. (2013). Technology Hurts? Lesbian, Gay, and Bisexual Youth Perspectives of Technology and Cyberbullying. *Journal of School Violence*, 12(1): 27-44.
- Young I.M. (1994). Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective. *Journal of Women in Culture and Society*, 19(3): 713-738.