

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

QUEER TEORİDE DİN;
BİR ALTKÜLTÜRÜN DİN SOSYOLOJİK
YORUMU

Dilvin Dilara USTA

Danışman
Prof. Dr. Adil ÇİFTÇİ

İZMİR – 2015

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Queer Teoride Din; Bir Altkültürün Din Sosyolojik Yorumu” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

..../..../.....

Adı SOYADI

İmza

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Queer Teoride Din; Bir Altkültürün Din Sosyolojik Yorumu

Dilvin Dilara USTA

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimler Anabilim Dalı

Felsefe ve Din Bilimleri Programı

1980’lerde postmodernist ve feminist paradigmlar özelinde gerçekleştirilen “kimlik” temelli teorik tartışmalar, 1990’larda queer teorisinin temelleri için önemli bir gelişme olarak değerlendirilir. Bu dönemde kimlik üzerine yürütülen en ateşli tartışmalar, Batı’da “gay” hareketi olarak bilinen LGBTİ toplumsal hareketi tarafından, cinsiyet kimliği özelinde gerçekleştirilmiştir. Queer teorisinin düşünsel yapısının temelinde yer alan her türlü kimlik kategorisinden sıyrılma düşüncesi, LGBTİ toplumsal hareketinin temel mücadele alanı olan cinsiyet kimliği üzerine mücadelesini, cinsiyet kimlikleri tarafından inşa edilen her türlü kategorik ifade ile mücadeleye yöneltmiştir. Queer teorisinin her türlü sabiteye karşı duran yapısı, queer toplumsal hayatın her kesimi ile ilişki hale getirmektedir. Queer teori bu ilişkilerden birini de din ile kurmaktadır. Özellikle 1994 ve sonrasında queerin şemsiye bir kavram olarak konumlanması, din ve dinsel metinleri, kendisini queer olarak tanımlayanlar tarafından yeniden yoruma açılmasına olanak tanımıştır.

Queer teorisinin düşünsel perspektifi ile kuramsal ve metodolojik çerçevesini kuran bu tez çalışması, ilk olarak LGBTİ hareketinin toplumsal zeminde ilerlediği mücadelenin de bir örüntüsü olan altkültür kategorilerini ve queer teorisinin düşünsel yapısı ile LGBTİ hareketinin ilişkiselliğini tartışmaktadır. İkinci olarak da, queer teoloji aracılığıyla yeniden yorumlamaya açılan teolojik ifadelerle değinip, LGBTİ hareketine yönelik “kutsal metin odaklı dinsel tavrılarda” meydana gelen söylemsel ve yorumsal değişim ifadelerini incelemektedir.

Bununla birlikte, geleneksel İslam teolojisinde hemcins cinselliğine yönelik ifadelendirilen söylemlerin değişime uğrayabileceğine işaret eden bu çalışma bunu yaparken, Avrupa ve Amerika’da kendini queer Müslüman olarak tanımlayan bireylerin, İslam teolojisindeki kutsal metinleri queer teoloji perspektifinden tartışmaya açan düşünsel yapıların Türkiye örneklemindeki benzerlerini açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Queer Teori, LGBTİQ Hareketi, Altkültür, Din, Queer Teoloji, Queer İslam.

ABSTRACT
Master's Thesis
Religion in Queer Theory;
Religio Sociological Interpretation of a Sub Culture
Dilvin Dilara USTA

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy and Religion Sciences
Philosophy and Sciences of Religions Program

“Identity” based theoretical discussions carried specific to postmodernist and feminist paradigms in 1980s, is considered as an important development for basis of queer theory in 1990s. Most heated debates carried on identity in this period are carried specific to gender identity by LGBTI social movement which is known as “gay” movement in West. Thought of getting through all kinds of identity categories which take place on the basis of intellectual structure of queer theory has directed struggle on gender identity which is main area of fight of LGBTI social movement towards fight against all kinds of categorical expression built by gender identities. Structure of queer theory confronting all kinds of constants is making queer relationship with all sections of social life. Queer theory is establishing one of these relationships with religion. Especially in 1994 and afterwards, positioning of queer as an umbrella concept has enabled opening of religion and religious texts for interpretation by those who define themselves as queer.

This thesis study establishing intellectual perspective of theoretic and methodological framework of queer theory is firstly arguing relationship of LGBTI movement with intellectual structure of queer theory and sub-culture categories which is a pattern of struggle of LGBTI movement through which it moves forward on social terrain. Secondly, referring to theological expressions opened for re-interpretation by means of queer theory, it inspects discursive

and interpretational change expressions experienced in “religious behaviors focused on sacred texts” towards LGBTI movement.

However, this study indicating that discourses expressed for same sex partnerships in Islam theology may undergo a change is, while doing this, aiming to clarify the likes of ideational structures opening sacred texts of Islam theology with queer theology perspective of the individuals defining themselves as queer Muslims in Europe and America in Turkey sample.

Keywords: Queer Theory, LGBTIQ Movement, Sub-culture, Religion, Queer Theology, Queer Islam.

**QUEER TEORİDE DİN;
BİR ALTKÜLTÜRÜN DİN SOSYOLOJİK YORUMU
İÇİNDEKİLER**

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xi
EK LİSTESİ	xii
 GİRİŞ	 1

**BİRİNCİ BÖLÜM
ÖTEKİ OLMANIN HAZZI;
QUEER TEORİ ve ALTKÜLTÜR OLARAK LGBTİ**

1.1. BÜTÜNLEŞTİRİCİ QUEER TEORİ	6
1.1.1. Şemsiye Bir Kavram Olarak Queer	6
1.1.2. Cinsiyet/Cinsellik Kategorileri ve Toplumsal Cinsiyetin (Gender)	
Queer ile İlişkisi: LGBTİ Hareketi Özelinde Queer Teori	14
1.2. QUEER TEORİYİ ALTKÜLTÜR OLARAK OKUMAK	28
1.2.1. Altkültür	29
1.2.2. Bir Altkültür Olarak LGBTİ	32
1.2.3. Türkiye LGBTİ Altkültürü ve Queer Teori	35
1.3. QUEER TEORİ İLE YENİLEŞEN DİL	45
1.3.1. LGBTİ ve Dilsel/Üslupsal İfadelerin İlişkiseliliği	46
1.3.2. LGBTİ Dilsel/Üslupsal İfadelerine Dönemsel Bir Bakış	50
1.3.3. Lubunca	52
1.3.4. Queer Teori ile Yenileşen Dil	56

İKİNCİ BÖLÜM

QUEER TEOLOJİ

2.1. TANRIYI QUEER TEORİDEN OKUMAK	62
2.1.1. Queer Teoloji	64
2.1.2. Hristiyan Teolojisinden Queer	77
2.1.3. Yahudi Teolojisinden Queer	84
2.1.4. İslam Teolojisinden Queer	88

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

METODOLOJİ VE VERİ TOPLAMA TEKNİKLERİ

3.1. ARAŞTIRMADA KULLANILAN YÖNTEM VE TEKNİKLER	103
3.1.1. Niteliksel Yöntem ve Etnografik Araştırma	103
3.1.2. Veri Kaynakları ve Veri Toplama Teknikleri	108
3.1.2.1. Gözlem	109
3.1.2.2. Görüşme	110
3.1.2.3. Okuma	112
3.1.2.4. Görüşmecilerin Seçimi	112
3.2. ARAŞTIRMA SÜRECİNDE YAŞANILAN KISITLILIKLAR	114
3.3. ARAŞTIRMADA GÜVEN OLUŞTURMA	118

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BULGULAR ve DEĞERLENDİRİLMESİ

4.1. LGBTİ VE ALTKÜLTÜREL İNŞA	123
4.1.1. Kültürel Bir İnşa ve LGBTİ	124
4.1.2. Ortak Mekânlar ve Dilsel/Üslupsal İnşa	140
4.2. QUEER TEORİ	147
4.3. DİN VE LGBTİ/Q	160
4.3.1. Dine Bakış	161
4.3.1.1. Din/Maneviyat/ İnanç	163

4.3.1.2. Ahlak/Din	164
4.3.1.3. Müslümanım/Protestan'ım Eşcinselim	166
4.3.1.4. Teist'im/Ateistim Eşcinselim	169
4.3.2 Yeni Dinsel Yorumlar	171
4.3.3. Din Dili ve Dini Ritüeller	187
 SONUÇ	 198
KAYNAKÇA	207
 EK	

KISALTMALAR

Bk.	Bakınız
LGBTİ	Lezbiyen, Gay, Biseksüel, Transgender, İnterseksüel
s.	Sayfa No
ss.	Sayfadan Sayfaya
S.D.	Straight Düşünce (Monique WITTING)
T.B.	The Bible (Siker Jeffrey S.)
J.A.U.	Jesus ACTED UP: A Gay and Lesbian Manifesto (Goss Robert)
Q.T.	Queer Theology (Siker Jeffrey S.)
QKK.	Ne O! Ne Bu! Ne Şu! Queer Kuramı ve Kimliksizleşme (Sibel YARDIMCI)
QK	Kritik Queer (Judith BUTLER)
CB	Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi (Judith BUTLER)
TT	Taklit ve Toplumsal Cinsiyet'e Karşı Durma (Judith BUTLER)

EK LİSTESİ

EK 1: H-LGBTİ Kavramlarına İlişkin Tanımlamalar

ek s. 1

GİRİŞ

Cinsellik, kimi toplum ve inanç biçimlerinde ayrı ve kendince bir olgu olarak var olsa da, içinde değerlendirilen toplumun kültürel ve siyasi yapısına gönderme yapmaksızın tanımlamada bulunulacak bir durum, olgu, yaşam biçimi, ya da aşkı ifadelendirme biçimi değildir. Bu nedenle cinsellik temelinde adlandırılan kimlik kategorileri, ifadelendirildiği toplumsal yapının sosyo-kültürel, siyasal ve dinsel özellikleri ile açık bir ilişki/etkileşim içindedir. Kurulan bu açık ilişki dolayısıyla cinsiyet ve cinsellik kategorileri temelinde inşa edilen kimliksel ifadeler, kaçınılmaz olarak sosyal bilimlerin gündeminde yer almaktadır. Özellikle son otuz yılda, hemcins cinselliği temelinde inşa edilen kimlik kategorilerinin aynı zamanda bir altkültürün ve toplumsal bir hareketin ismi oluşu, sosyolojik anlamda cinsellik rejimlerinin araştırılması gerekliliğini de gündeme getirmektedir. Bu ışıktaki yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunun 1960-68’lerdeki özgürlük söylemleri aracılığıyla da güç bulduğu söylenebilir.

1960 ve 68’lerde toplumun her alanında meydana gelen sistem karşıtı hareketler, toplumun parçalı yapılardan oluşan bir bütün olduğunu vurgulayarak, farklı kültürel oluşumların seslerinin duyulmasına imkân sağlamıştır. 68’lerde inşa edilen özgürlük amaçlı bu düşünsel yapı, cinsellik temelli bir altkültür olarak LGBTİ (lezbiyen, gay, biseksüel, transseksüel, interseksüel) hareketinin toplumsal alanda cinsel kimlik mücadelesi vermesine zemin hazırlamıştır. Aynı zamanda, bu gelişmeler aracılığıyla hemcins cinselliği özelinde ifadelendirilen cinsel kimlik kategorileri, toplumsal bir zeminde de dile getirilme imkânı bulmuştur. 68’lerden 1980’lere kadar cinsel kimlik mücadelesi veren LGBTİ hareketi, böylece cinsellik rejimleri temelinde mücadelede bulunan toplumsal bir hareket özelliği de kazanmıştır. 1980 ve sonrasında gelişme gösteren postyapısalcı ve feminist teorilerin kimlik temelli yapıları sorgulamaya başlaması ile de, LGBTİ mücadele alanının sınırlarını, Batıda “gay” hareketi olarak da bilinen “*queer teori*” ile birleştirmiştir. Bu birleşme, toplumsal bir hareketin mücadele politikalarının yönünü değiştirdiği gibi, yeni bir düşünsel yapının da temellerini atması adına sosyal bilimlerin çeşitli disiplinleri açısından anlam taşımaktadır.

Queer teorinin kavramsal, siyasal ve politik gelişimi 1990’larda kendisini göstermektedir. Queer kavramının, LGBTİ hareketi tarafından benimsenmesi, başlangıçta bir kimlik söylemi ile hareket eden bu oluşumu farklı bir noktaya taşımıştır. Çünkü bu kavram LGBTİ hareketi içerisinde baskın olan katı kimlik politikalarına ve dar cinsel kimlik tanımlamalarına karşı bir tepkiyi bünyesinde barındırmaktadır. Bu da, 1990’dan itibaren lezbiyen, gay, biseksüel, transseksüel ve kimi heteroseksüel kimlikleri genel ve toparlayıcı kavram olan queer çatısı altında birleştirmeye başlamıştır.

Bu birleşme, çalışmamızın da başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Öncelikli olarak, hemcins cinselliği özelinde bir altkültür inşa eden LGBTİ bireylerinin queer ile ilişkilerinin tarihsel süreci genel hatları ile anlatılacaktır. Son yirmi yılda sosyal bilimlerde farklı disiplinlerin, genelde LGBTİ hareketi özelde ise eşcinsellik üzerine gerçekleştirdiği çalışmalarının çoğunluğu, eşcinselliğin psiko-sosyal yapısını araştıran, toplumsal temelde cinsel kimlik inşalarını destekleyen unsurlar üzerinedir. Ancak LGBTİ hareketinin altkültür kategorilerine temas eden, hareketin içinde inşa edilen ‘ötekilik’ ifadeleri ve LGBTİ bireylerinin din ile ilişkilerini queer teori açısından dikkate alan çalışmalarla, -gözlemleyebildiğimiz ve tarayabildiğimiz kadarıyla- uluslararası arenada çok az, ulusal arenada ise neredeyse hiç karşılaşılmamıştır. Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurmak amacıyla, LGBTİ bireylerinin dinsel dünyalarını queer teori çerçevesinde anlama çabasına tabi tutmayı hedeflemektedir.

Başka bir deyişle, çalışmamızın temel amacı; toplumsal bir hareketin adı olan LGBTİ hareketi, hâkim kültürde bir altkültür olarak inşa eden sosyolojik sebeplere inmek; bu altkültürün queer teori ile ilişkiseliliğini tarihsel süreciyle beraber çözümlemek; LGBTİ bireylerinin düşünsel ve yaşamsal dünyalarındaki din algısını anlamak; LGBTİ bireylerince tanımlanan dini ifadelerin, queer teoriden beslenen queer teoloji ile ilişkisini tartışmak; bu teolojik hareketin İslam teolojisini nasıl yorumladığını ortaya koymaktır.

Bu amacı gerçekleştirmek için çalışmamız şu şekilde kurgulanmıştır:

1. Araştırmanın birinci bölümü olan, “Öteki Olmanın Hazzı, Queer Teori ve Alt kültür olarak LGBTİ” kısmında, ilk olarak queer teorinin tarihsel olarak gelişimi anlatılacaktır. Hemen akabinde queer teorinin LGBTİ hareketi ile ilişkisi

incelenecek ve bu inceleme özellikle LGBTİ hareketi tarafından inşa edilen kimlik kategorileri özelinde yapılacaktır.

İkinci olarak, 1960-68’lerde meydana gelen yeni toplumsal hareketler ışığında bir altkültür olarak kendini konumlandıran LGBTİ hareketinin altkültür inşalarına ve yenileşen dilsel ifadelerine değinilecek, devamında, Türkiye özelinde LGBTİ hareketinin queer ile ilişkisi tartışılacaktır.

2. Araştırmanın ikinci bölümü “Queer Teoloji” kısmında, düşünsel inşasını queer teorinin felsefi varsayımlarından alan queer teolojinin tarihsel gelişim süreci incelenecektir. Bu gelişim sürecinde inşa ettiği düşünsel yapının semitik dinlerin teolojik yapılarında oluşturduğu yeni söylemsel ve düşünsel değişim araştırılacak, özelde ise queer teolojiden hareketle İslami ‘*metinleri*’ (metinden sadece Kuran ya da hadis kitapları kastedilmemekte aynı zamanda semboller, söylemler, davranışlar gibi *yaşanan din* de kastedilmektedir) yeni yorumlama çabaları ortaya konulacaktır.

3. Çalışmanın üçüncü bölümünde yukarıda sıraladığımız amaçlara ulaşmak için uyguladığımız veri toplama yöntemlerimiz ve çalışmamızın ana metodolojisi ayrıntılıca anlatılacaktır.

4. Son bölümde ise, elde edilen veriler analiz/anlama/yorumlama sürecinde *Romantik Hermeneutik* geleneğe bağlı anlama teknikleri kullanılarak yorumlanacak ve elde edilen verilerin kuramsal bölümde belirtilen teorik tartışmalarla ilişkisi incelenmeye çalışılacaktır.

Bu çalışma, kuramsal içeriği ve metodolojik temelleri ile bir çok önemi bünyesinde barındırmaktadır. İlk olarak, bu araştırma LGBTİ altkültürüne yönelik kategorik ifadelerin saha sürecinde elde edilen niteliksel veriler dahilinde net bir şekilde açıklığa kavuşturulması açısından bir öneme sahiptir. İkinci olarak bu araştırma, queer teorinin düşünsel perspektiflerini göz önünde bulundurarak, tarihsel bir süreklilikte bizleri kuşatan kimlik kategorilerinin devamlılığı, herkesi kapsayan özelliklerinin tartışılması ve kimlik kategorileri aracılığıyla inşa edilen sabiteler üzerine yeniden düşündürmesi açısından da önemlidir.

Son zamanlarda LGBTİ hareketi üzerine yapılan çalışmalar, genel olarak cinsiyet kimliği üzerinden siyasal ve sosyal hak mücadele boyutunu ele almaktadır. Fakat bu çalışma, LGBTİ hareketinin temel sorunsalına –cinsiyet kimliği temelli

kurgulanan ötekileştirme- temas etmesi açısından bir önem teşkil ederken, söz konusu queer çalışmalarının ulusal literatürde sayıca çok az oluşu, queer teoloji söz konusu olduğunda ise kuramsal ve metodolojik çalışmaların birlikte yürütüldüğü bir araştırmanın mevcut olmaması, bu çalışmanın, konunun sorunsalına yönelik saha verileri ve kuramsal çerçevenin ilişkiselliğine temas eden özelliğinden dolayı söz konusu boşluğu doldurması açısından sosyal bilimlerde oldukça büyük önem teşkil etmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÖTEKİ OLMANIN HAZZI;

QUEER TEORİ ve ALTKÜLTÜR OLARAK LGBTİ

Yapılan çalışmanın bakış açısının ve araştırmanın gidişatının net bir şekilde anlaşılabilmesi için; çalışmaya temel oluşturacak kavramların ve teorik düzlemlerinin tanımlanması gerekliliği vardır. Bu sebeple, araştırmanın birinci bölümünün ilk alt başlığı “Bütünleştirici Queer Teori” kısmında “queer” teriminin anlamsal ifadesine değinilecek, tarihsel olarak queer düşüncesinin akademik çalışmalara nasıl girdiği ele alınacak ve queer düşüncenin beslendiği düşünce yapıları anlatılacaktır. İkinci olarak, özellikle kimliksiz bir toplumsal hayatın mümkünlüğü düşünce yapısından yola çıkarak cinsiyet, cinsellik, cinsel çeşitlilik ve kadın-erkek, heteroseksüel-homoseksüel düalizmleri temelinde toplumsal cinsiyetin bir yanılsama olup olmadığına ve Türkiye örneğinde cinsel çeşitlilik denilince akla ilk gelen LGBTİ hareketi olduğundan queer kavramı özellikle heteroseksüel-homoseksüel ikilemi özelinden temellendirilmeye çalışılacak.

Birinci bölümün ikinci alt başlığı “Queer Teoriyi Altkültür Olarak Okumak” kısmında, LGBTİ hareketine ivme kazandıran, 1960-68’lerdeki yeni toplumsal hareketlerden söz edilecektir. Bu hareketler sonucunda bir altkültür olarak kendini inşa eden LGBTİ hareketinin temel özelliklerine değinilecektir. Devamında ise; Türkiye özelinde LGBTİ hareketi ele alınacak ve Türkiye LGBTİ hareketinin Queer Teori ’ye bakışına yer verilecektir.

Bu bölümün son alt başlığı olan “Queer Teori ile Yenileşen Dil” kısmında cinsiyet/cinsellik/cinsel deneyimlerin hem LGBTİ hareketi hem de hâkim kültürde LGBTİ bireyleri için kullanılan dilsel ifadelendirme biçimlerine değinilecek ve LGBTİ hareketinin kendi içinde önceden dışladığı, bir şiddet unsuru olarak saydığı belirli dilsel ifadeler, queer teorisinin LGBTİ hareketi içerisinde konuşulmaya başlanması ile nasıl sahip çıktığına ve kendi kültürü içinde inşa ettiği özgün ve özel bir dilsel ve üslupsal jargon olan *Lubunca* ’ya değinip, tarihsel olarak LGBTİ dilsel kullanımlarının nasıl değiştiğini göstermeye çalışılacaktır.

1.1. BÜTÜNLEŞTİRİCİ QUEER TEORİ

Bütün edebi eserler, üretimleri aşamasında Truva atı gibidir. Yeni bir biçime sahip olan her eser bir savaş makinesi gibi işler. Çünkü niyeti ve hedefi eski biçimleri ve olağan kuralları yıkmaktır.¹

Çalışmanın temel ayağını oluşturan queer ile ilgili dünyanın çeşitli akademik yapılarında pek çok bakış açısı mevcuttur. Bu bakış açılarının ortak zeminde paylaştıkları düşünce, queer'in henüz ne olduğu değil ne olmadığı üzerine yapılan tanımlamaları kapsamaktadır. Bu sebeple, çalışmanın bu bölümünde ilk olarak, queer teriminin anlamsal ifadesine değinilip bütünleştirici bir kavram olarak akademik yapıda nasıl konumlandığı ele alınacak; ikinci olarak toplumsal hayatın içinde aktif biçimde bulunan düalizmler temelinde toplumsal cinsiyetin yanlısı olup olmadığı tartışılacak; son olarak da Türkiye örneğinde ötekilik kategorisinin en açık örneği olan homoseksüel-heteroseksüel ikilimi özelinde queer teori ele alınmaya çalışılacaktır.

1.1.1. Şemsiye Bir Kavram Olarak Queer

Queer kavramı, henüz Türkçe bir karşılığı bulunamayan İngilizce bir kelimedir. İngilizce'ye de Almanca'da "çapraz kesen/transversal" anlamına gelen "quer"² kelimesinden geçmiştir. Türkçe'de queer kavramını karşılayacak bir ifade henüz bulunamasa da bu kavram garip, tuhaf, yamuk, acayip³, şüpheli, iğreti, dengesiz, kötü, kaçık-kaçıklık, değersiz, argoda ibne ve terso anlamlarına gelen biçimleri ile kullanılabilir. Queer kavramının sözlük anlamını tanımlama, aynı zamanda kavramın sunacağı metodolojik/teorik tutumu da bizlere sunmaktadır.

¹ Monique Wittig, **Straight Düşünce**, çev. Leman Sevda Darıcıoğlu ve Pınar Büyüктаş, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2012, (S.D.), s. 99.

² Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü, **Queer Tahayyül**, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 17.

³ Yardımcı ve Güçlü, s. 17.

Pek çok queer teorisyonu de, iŖe kavramın sözlük anlamından baŖlamaktadır. Yardımcı bu kuramın kavramsal tanımlamasına Ŗu Ŗekilde değinmektedir:

*Queer kuramının merkezinde acayip, tuhaf, yamuk, anormal, iğrenç, aŖaęılık olana; normatif olanın dıŖında kalana; bu alanın dıŖında bırakılana; normu ihlal edene bir gönderme ve bu; “kötüyü”, “anormali” yeniden anlamlandırma imkânı yaratıyor. Olumsuz anlamlarla yklenmiŖ bir kelimenin hem bir hareket hem de bir kuramın adı olarak benimsenerek dolaŖıma sokulmasının bizzat kendisi bile bu yeniden anlamlandırma çabasının bir iŖareti olarak okunabilir.*⁴

Archer ise kavramın “uçlarda” bir anlamı olduğuna değinir. Ona göre queer; sadece bağnazların ve aktivistlerin faydalanabileceği, bu ikisi arasında kalanlar tarafından kullanılamayacağı, tıpkı zencilere arap denmesi gibi yalnızca kısmen keŖfedilmiŖ/anlaŖılmıŖ bir toplumsal dünyaya iŖaret eden bir kavramdır.⁵

Queer kavramını ilk olarak Paul Goodman *The Politics of Being Queer* (1969) adlı kitabında kullanmıŖtır. Bu kitap kavramın bugünlerde meŖgul olduğu veya olacağı temel soruların karŖılıęını vermesi, çoklu ötekilik kavramları ve kimlik ile oluŖan ötekilik kademelerine değiniyor olması açısından büyük öneme sahip olduğu söylenebilir.⁶ Kavramın politik ve teorik manada asıl kullanımına 1980’lerde baŖlanmış, 1990’lara kadar kavram üzerine mütalaalara devam edilmiŖtir.

Queer ilk baŖlarda, Batı’da “gay” hareketi olarak biliniyordu. Daha sonraları bugünlerde ifade ettiğimiz LGBTİ⁷ (lezbiyen, gay, biseksüel, travesti, transseksüel, interseksüel) hareketini kapsayacak bir biçimde kullanılmaya baŖlandı. Peki, queer kavramı neden LGBTİ hareketi içerisinde değerlendirildi? En temel sebebi, postmodernist teorilerin kimlik temelli yapıları sorgulamaya baŖlaması ve queerin cinsiyet sosyolojisi literatürüne girmiŖ olmasıydı. Bir diğer sebep ise, bu hareketi sahiplenen ilk oluŖumun LGBTİ hareketi olması gösterilebilir.

⁴ Yardımcı, **Ne O! Ne Bu! Ne Ŗu! Queer Kuramı ve KimliksizleŖme**, e-skop Sanat Tarihi E-Dergi, 18.05.2012, (QKK), www.e-skop.com, (12.03.2014), s. 1.

⁵ Bert Archer, **EŖcinsellięin Sonu ve Heteroseksüelliğin lm**, çev. AyŖe Borovalı ve Koray Atak, Çitlembik Yayınları, İstanbul, 2005, s. 245.

⁶ Yardımcı, (QKK), ss. 1-2.

⁷ LGBTİ kavramlarının, anlamsal ifadeleri için bk. Ek 1: H-LGBTİ Kavramlarına İliŖkin Tanımlamalar.

1990 yılının Mart ayında kurulan *Queer Nation* ve *ACT UP* isimli LGBTİ oluşumu, queerin LGBTİ hareketi içerisinde değerlendirilmesi için önemli bir adım atmıştı. Bu iki oluşumun mensupları bilinçli ve stratejik olarak queer kelimesini sahiplenerek, cinsel sınıflandırmaları kabul etmeyen, heteronormatif sistemin temel yaptırımlarını yok sayan, “normal” görünme ve davranmayı reddeden ve bu kavramlar karşısında bilinçli olarak karşıt olanı sahiplenmişlerdi.⁸ Kuruluşlarından birkaç ay sonra, New York Onur Haftası’nda “*Queer’ler Bunu Okuyun*” başlıklı küçük manifestoları ile queer ve LGBTİ hareketini farklı bir noktaya taşımak için adım attılar. LGBTİ bireyleri ve queer ilişkisi manifestoda şu şekilde ele alınmıştı:

Her mekânı bir lezbiyen ve gay mekânı, her sokağı cinsel coğrafyamızın bir parçası haline getirelim. Arzu ve eksiksiz tatminden örülmüş bir şehir. Güvenli, özgür ve dahası olabileceğimiz bir şehir ve ülke. Hayatlarımıza nazar etmeli, en iyiyi bulup çıkarmalı, queer olanı görmeli, düz (straight) olanı görmeli, ondan sonra düz olan samanı buğdaydan eleyip atmalıyız! Unutmayın, çok ama çok az vaktimiz var. Ve ben her birimizin ve hepimizin aşığı olmak istiyorum... Queer olmak mahremiyet hakkıyla değil, kamusal olma özgürlüğü ile ilgilidir. Queer olmak her gün zulme karşı, homofobiye, ırkçılığa, kadın düşmanlığına, dindar ikiyüzlülerin bağnazlığına ve kendi kendimize yönelttiğimiz nefrete karşı (kendi kendimizden nefret etmemiz gerektiği bize özenle öğretildi) mücadele etmek demektir. Ve bugün elbette hem bir virüse karşı hem de AIDS’i kullanarak bizi dünyanın yüzünden silmeye çalışan bütün homofobiklere karşı mücadele etmek demektir... Evet, “gay” harika bir kelime. Onun da yeri var. Ama pek çok lezbiyen ve gay erkek sabah kızgın bıkkın uyanıyorlar, neşeli (gay) olarak değil. İşte bu yüzden biz kendimize queer demeye karar verdik. Queer’i kullanmak dünyanın geri kalanının bizi nasıl gördüğünün kendimize hatırlatmanın bir yolu. Queer’i kullanmak düz bir dünya da gizli ve kenara itilmiş hayatlar yaşayan zarif ve çekici insanlar olmak zorunda olmadığımızı kendimize söylemenin bir yolu... Evet, queer

⁸ Cüneyt Çakır, Serkan Delice, “Yerel ile Küresel Arasında Türkiye’de Cinsellik, Kültür ve Toplumsallık”, **Cinsellik Muamması Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet**, (Haz. Cüneyt Çakır, Serkan Delice), Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 15.

*sert bir kelime olabilir ama aynı zamanda homofobiğin elinden çalabileceğimiz ve ona karşı kullanabileceğimiz sinsi ve ironik bir silahtır.*⁹

Queer kavramının LGBTİ hareketi tarafından benimsenmesi, başlangıçta bir kimlik söylemi ile hareket eden bu oluşumu farklı bir noktaya taşıyacaktı. Çünkü queer kavramı LGBTİ hareketi içerisinde baskın olan katı kimlik politikalarına, dar cinsel kimlik tanımlamalarına karşı bir tepkiyi bünyesinde barındırdığı söylenebilir. 1990'dan itibaren lezbiyen, gay, biseksüel, transseksüel ve kimi heteroseksüel kimlikler genel ve toparlayıcı kavram olan queer çatısı altında birleşmeye başladı. Bu bağlamda queer için ilk çıkış noktası, hâkim kültürde genelleştirilmiş, her türlü kimliksel tanımlamalar ile inşa edilmiş “*normal*”lik kavramına karşı durma halini ifade etmesidir. Özellikle, LGBTİ hareketinin yıllardır özenli bir şekilde savunduğu LGBTİ kimliklerini normalleştirici tutumlarını eleştirip, bu cinsiyet kimliklerinin altını kazıcı, eleştirel bir karşı olma halidir. Bu nedenle yıllardır LGBTİ hareketinin sahiplendiği “*Her Yerdeyiz!*” sloganı yerine; queer kavramının politik ve teorik duruşuna daha uygun olan “*Buradayız, Queer’iz–Buna Alışın!*”¹⁰ sloganı ile bütünleştiği söylenebilir.

1990’lar queer kavramının bir teori olarak konuşulduğu dönemdir. Şubat 1990’da *University of California*’da düzenlenen bir konferansta Thesesa de Lauretis tarafından queer kavramı ilk defa bir *teori* olarak ele alınmıştır. Yine aynı yılda queer teoriye ivme kazandıracak ve düşünsel yapısını inşa edecek isimlerden birisi de Judith Butler ve onun 1991’de yayınladığı *Gender Trouble (Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi)* kitabıdır. Eve K. Sedgwick 1993’te yayınladığı *The Epistemology of the Closet (Dolabın Epistemolojisi)* kitabıyla da queer kavramını bir teori olarak sunup akademik bir zemine taşımıştır.¹¹

⁹ “QUEER READ THIS! A leaflet distributed at pride march in NY. Published anonymous by Queers, June, 1990”, www.qrd.org/qrd/misc/text/queers.read.this ‘den aktaran Cüneyt Çakır, Serkan Delice, s. 15, çev. S. Delice.

¹⁰ Vanessa Baird, **Cinsel Çeşitlilik Yönelimler Politikalar Haklar ve İhlaller**, çev. Hayrullah Doğan, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s. 33.

¹¹ Judith Butler, **Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi**, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, Baskı 3, 2012, (CB), s. 19.

Queer teorisinin ortaya çıkması ile birlikte pek çok akademisyen; queerin ne olduğuna, onda hangi cevapların aranması gerektiğine, en önemlisi kimi, neyi kapsadığına yönelik belirli tanımlamalarda bulunmuştur. Fakat atlanılan bir durum vardır ki, o da, queerin akışkan, sabitelerden uzak ve bir tanım içerisinde ifadelendirilemeyecek olan her türlü karşı olma hali ile ilintili oluşudur. Queer kavramının ne olduğunu konuşmak için aynı zamanda onun ne olmadığını da konuşmak gerekmektedir. Bu sebeple, queer olma ve queer olmama hallerini bir arada ele almak sorunlu bir bakış açısı oluşturmayacaktır.

Queer kavramın ilk olarak amaçladığı, toplumsal ve bireysel özgürlük alanlarının inşasıdır. Bu sebeple ilk adımını *her türlü kimlik oluş halini yadsıyarak* atar. Beşeri hayat içerisinde düşünsel dünyamızı inşa eden düalizmler mevcuttur. Örneğin; iyi-kötü, güzel-çirkin, kadın-erkek, heteroseksüel-homoseksüel, doğa-kültür gibi... Bu düalizmler düşünsel sistemlerini belirli sabitelerle kurgularlar. İşte queer kavramı, bu düalizmler ile inşa edilen sabitelerin, bu düşünsel sistem tarafından dayatılan kimliklerin radikal bir eleştirisidir. Bunu da, “*normal*”ın karşısına “*anormali*” koyarak yapmaya çalışır. Yani, bir nevi sistem tarafından ideal olarak inşa edilenin karşısına bilinçli olarak idealize edilmeyeni sahiplenen bir akımdır. Kısaca ifade edecek olursak, queer bir nevi bütün kategorilerden ve sınırlardan uzak durmayı öneren bir kavram, yaklaşım ve teoridir. Ve yalnızca cinsiyet ve toplumsal cinsiyet (gender)¹² temelinde oluşturulmuş kimlik oluşumları ile değil kategorik olarak var olan her türlü kimlik oluşumuna karşı, sorgulamayı ifade eder. Queerin politik özneleşme adına bir adım oluşturacağını ve aynı zamanda sınıfsızlaşma ve kimliksizleşme süreci olabileceğini belirten Selek queeri şu şekilde ifadelendirir:

Queer hareket, kurtuluş adına oluşturulan kolektif kimliklerin kurgusal olduğunu, bunların yeni iktidar ve tutsaklık alanları yarattığını, politik özneleşme sürecinin ancak verili kimlikleri aşarak gerçekleşeceğini savunuyor. Kabul edilen kimliklerin egemenlik ilişkileri içinde oluştuğunu,

¹² Çalışmanın bütününde kullanılan toplumsal cinsiyet ya da cinsiyet sosyolojisi literatüründe kullanılan adıyla gender kavramı; biyolojik cinsiyetin belirlenimi ile kadın ve erkeğin toplumsal hayatta tanınmasını sağlayan, kadın ve erkeğe yüklenmiş davranış kalıplarını ve toplumsal rolleri anlatmak için kullanılan bir terimdir. Gender kavramının yerine yeni kavram istihdam edilene değin kavramı karşılayacak en ideal kavram toplumsal cinsiyet olduğundan çalışmanın bütününde toplumsal cinsiyet kavramı gender teriminin yerine kullanılacaktır.

bu nedenle düalizmin yarattığı tüm ikililikleri sorgulayan, sabit değil akışkan kategorilere dayanan “queer teori” içinde özneleşme süreci, aynı zamanda sınıfsızlaşma ve kimliksizleşme süreci olarak tanımlanıyor.¹³

Queer teori her türlü sabiteye karşı bir yapı bozumu amaçlar. Bu da, mutlak ve sabit olarak var olan ya da olması gerekli görülen kimliğe karşı bir soru sorma biçimini de geliştirir. Çünkü birey kendini hangi kimlikte tanımlarsa tanımlasın, belirli bir müddet sonra kimlik olarak inşa ettiği var olma durumunu norm’a ve sabitelere dönüştürecektir. Ve bu sabiteler bireyleri baskılayıp sınırlandıracaktır. İşte queer, kimliklerin bu hegemonya yaratma süreçlerini ters yüz eder.

Queer, toplumsal alanda “öteki” olarak tanımlanan ne varsa, onu sahiplenir. Hatta bu sahiplenişini aktivist bir duruşla kimi zaman kışkırtıcı, kimi zaman da alaycı bir tutumla “ben” ve “öteki” kurgularının inşasını sorgular.¹⁴ Kavramsal temelinde toplumsal bir hareket olma, sabitelere karşı durma, içerisinde yeni ve yeniden-üretilen her şeyi barındıran queer, açıkça farklılığını ortaya koyar¹⁵ ve beraberinde aktivizmi de inşa ettiği söylenebilir. Queer aktivizmi kimi zaman bir sokak propagandasında, kimi zaman kültürel uyumsuzluk eylemlerinde, kimi zaman da çok cinsiyetli öpüşme eylemlerinde kendini gösterir.

Queer kavramının gelişmesi ve teorileştirilmesi adına yapılan akademik çalışmaların birçoğu, kavramın doğuşunun, sınırları ve düşünsel yapıları zorlayıcı özelliği üzerine odaklanır. Özellikle teorinin gelişmesine katkı sağlayan Teresa de Lauretis, *Differences* dergisinde yayınladığı yazısında queer ve teori hakkında şu temel özelliklere değinir:

Bugün elinizde bir yandan, belirli yaşam tarzlarına, cinselliklerine, cinsel pratiklere, topluluklara, meselelere, mecmualara ve söylemlere işaret eden “lezbiyen” ve “gay” terimleri var; öte yandansa “gay ve lezbiyen” ya da giderek daha da sıklıkla kullanıldığı şekliyle, “lezbiyen ve gay” (hanımlar önden...) tabiri standart olarak kullanılan tabir haline gelmiş durumda...

¹³ Pınar Selek, **Maskeler Süvariler Gacılar Ülker Sokak: Bir Alt Kültürün Dışlanma Mekânı**, Ayizi Yayınları, Ankara, 2011, s. 70.

¹⁴ Çakır ve Delice, s. 16.

¹⁵ Joshua Gamson, **Must Identity Movements Self-Destruct?: A Queer Dilemma**, Queer Theory-Sociology, Ed. Steven Seidman, Oxford: Blackwell, 1996, s. 397.

Bir bakıma “Queer Teori” terimi söylemsel protokollerimizde bu ince ayrımların tümünden kaçınma çabasıyla, bu verili terimlerden herhangi birine bağlı kalmamak, getirecekleri ideolojik sorumlulukları yüklenmemek ve onları hem ihlal etmek hem de aşmak -ya da en azından, onları sorunsallaştırmak- için gündeme getirilmiştir.¹⁶

Queer teorinin temas noktalarından biri de cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik yani biyolojik öz’dür. Fakat queer okuması yalnızca cinsiyet kimliği temelinde yapılmamalıdır. Çünkü -kavramın kendini inşa ettiği zemin hatırlandığında- queer, her türlü kimliksel oluşuma direnen bir kavramdır. Ve bir kimliksizleşme mücadelesi olarak okunmasında fayda olduğu söylenebilir. Yani queer herhangi bir kimlik olma halini ifade eden bir kavram değildir. Queer kavramının anlamsal tanımlamaları içerisinde “*tuhaf*” manasını da içerdiği belirtilmişti. Kavramın bu anlamsal ifadesi queeri, her türlü kimliği yoldan çıkarıp saptırması, ezberleri bozarken aynı zamanda tuhaflaştırması amacı ile hareket eden, norm’un dışında kendine yer edinen bir kavram olarak ifade bulmasını sağlar. Özellikle Butler kavramın bir kimlik ifade etmeyişine değinir ve bu özelliği ile kavram toplumsal cinsiyeti, cinselliği ne olursa olsun herkesin homofobiye karşı bir araya gelip şiddete karşı durmasını amaçlar.¹⁷ Spargo ise queer kavramının “*kaçıklık*” manasından yola çıkarak onu şu şekilde ele alır:

Kaçıklık bir isim, sıfat veya bir fiil işlevi görebilir, ama her durumda “normal” ya da normalleştirmeye göre kullanılacaktır. Kaçıklık kuram, tekil ya da sistematik bir kavramsal veya metodolojik çerçeve değil, cinsellik, toplumsal cinsiyet ve cinsel arzular arasındaki ilişkiler konusunda bir zihinsel angajmanlar toplamı gibidir. Kaçıklık kuramı eğer bir düşünce okuluysa, onun disiplin konusunda pek ortodoks olmayan yaklaşımlar içerdiğini söylememiz gerekir. Kaçıklık terimi geniş bir yelpazedeki eleştirel uygulama ve öncelikleri (edebi metinler, filmler,

¹⁶ Teresa de Lauretis, *Queer Theory, (Differences, c.3, s.2)*, 1991’den aktaran Elizabeth Grosz, “Deneysel Arzu: Queer Öznelliğini Yeniden Düşünmek”, çev. Erkal Ünal, Cagito, Sayı: 65-66, **Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram**, Bahar 2011, s. 9.

¹⁷ Butler, (CB), s. 114.

müzikler ve imgelerde aynı cinsel yönelik arzuların temsil edilmesini yansıtan okumalar; cinsellikte toplumsal ve siyasal güç ilişkilerini çözümleyen analizler, cinsiyet-toplumsal cinsiyeti aşan kimliğin, sadomazoşizmin ve kural tanımaz arzuların incelemesi) temsil etmektedir.¹⁸

Bu bağlamda diyebiliriz ki; queer teori ne olduğunu ortaya koyarken aynı zamanda ne ile mücadele ettiğini de ortaya koyar. Kimliksizleşmeye yönelik bir öneri sunarken, aynı zamanda kimlikler aracılığıyla inşa edilmiş kategorileri *olumsuzlar, acayipleştirir, tuhaflaştırır* da. Normali kuran norm'ların işleyiş ve kuruluş yapılarını sorgular ve norm'lar tarafından kenarda bırakılanın yanında olmak yerine bizzat norm'ları ve *norm(ali)* altüst eder.¹⁹ Toplumsal ve bireysel özgürlük önerisini kimliksizleşme üzerine sunan queer, bir nevi iç içe geçmiş birey eylemlerine ve sabitelerden sıyrılmış birey olma haline yönelik bir öneride de bulunduğu düşünülebilir. Örneğin, bir yazarın kitabını yazarken hem kadın hem erkek olabilmesi, kadın ve erkek anlatımlarını, dişilik ve erkeklik kaymalarını kendi kimliksel inşasından sıyrılarak ifadelendirmesi gösterilebilir. Örnek olarak, Sait Faik'in *Kayıp Aranıyor* romanındaki "Nevin" karakteri, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Huzur* romanındaki "Nuran" karakteri, Pınar Kür'ün *Asılacak Kadın* romanındaki kadın karakteri oldukça erkeksi özellikler göstermekteydi.²⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Queer kavramı ve teorisi, kurgusal kimlik yapılarına ve kimlik kategorilerine yönelik karşı olma halini ifade ederken, kimlikler tarafından inşa edilmiş kurgusal iktidar yapısını altüst eden ve norm(al)in dışında kalan herkesi kapsayan şemsiye bir kavram ve teorinin adı olarak ifadelendirilebilir. Bu şemsiye teorinin özellikle biyolojik (kadın/erkek) olan ve toplumsal (cinsel davranışlar bütünü) olanı nasıl *tuhaflaştırdığına*, normalin ve norm'un karşısına *aykırı* veya *kaçık* olanı nasıl ifadelendirdiğine bir sonraki bölümde değinilecektir.

¹⁸ Tamsin Spargo, **Foucault ve Kaçıklık Kuramı**, çev. Kaan H. Ötken, Everest Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 7-8.

¹⁹ Yardımcı, (QKK), s. 2.

²⁰ Nami Başer, "Psikanalizin Kendisi Queer Değil mi?" *Cagito*, Sayı: 65-66, **Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram**, Bahar 2011, s. 96.

1.1.2. Cinsiyet/Cinsellik Kategorileri ve Toplumsal Cinsiyetin (Gender) Queer ile İlişkisi: LGBTİ Hareketi Özelinde Queer Teori

Toplumsal ve bireysel özgürlük önerisini kimliksizleşme üzerine kurgulayan queer teori, özellikle bireyin dünyayı algılama biçimlerinde var olan düalizmlerinden yola çıkarak kuramsal temellerini oluşturmaktadır. Bir nevi normalin rejimlerine ve normalleştirmeye direniş olarak da tanımlanabilir. 1990'ların başında LGBTİ hareketi ve feminist kuram içerisinde gelişmeye başlayan queer teori, bütünsel olarak tüm kimliklerden sıyrılma halini ifade ederken, her türlü normativiteye karşı olma gücünün büyük bir kısmını, cinsiyet ve cinsiyet rejimlerini sorgulamaktan ve toplumsal cinsiyet üzerine yeniden düşünmekten alır.

Queer teori, normal'in işletilmesinde ve kurgulanmasında inşa edilen her türlü var olma haline yönelik eleştiride bulunurken, normlar tarafından kategorize edilen kimlikleri altüst ederken çıkış noktası çoğunlukla öz üzerinden yani doğal/biyolojik olarak görünenden hareketle olur. Toplumsal hayatta ilk olarak doğal/biyolojik olanla yani öze/cinsiyetimize olan bir gönderme ile tanımlanırız. Bu tanımlamalar zamanla bizleri belirli sınırlar içerisine sokar. İnşa edilen bu sınırlar çoğu zaman hem kendimize hem de kendimiz dışında olana yönelik bir baskı ve hegemonya oluşturup, sabiteler inşa eder. İşte queer teori kuramsal inşasına, bu sabiteleri darmaduman ederek başlar.

Cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim, zaman zaman tercih etmiş olduğumuz cinsel pratikler, ya da kişisel olarak cinsel benliğimizi keşfedişimiz, birçok dönemde birçok coğrafyada bir takım "kimlik" etiketleri ile ifade bulmuştur. İşte queer cinsellik ve kimlik üzerine örülü olan her türlü etikete, kategorizasyona ve sabiteye açık bir şekilde karşıdır. Queer teori, cinsiyet-toplumsal cinsiyet, homoseksüellik-heteroseksüellik, kadın-erkek ya da dişi-eril ikiliklerinin kendince inşa ettiği uyumluluk hallerinin her birinin "doğal" olmadığını; bunların tarihsel, kültürel ve toplumsal olarak kurgulandığını savunur.²¹ Diyebiliriz ki, queer teorisinin kuramsal temeli, cinsel kimliğin inşası, bu inşalarda kimliklerin nasıl düzenlendiği ve beraberlerinde nasıl kategoriler ve sabiteler kurduğu, bu sabitelerle hangi iktidar ve

²¹ Yardımcı, (QKK), s. 2.

otorite biçimlerinin olduğu, kimlerin hangi koşullarda dışarıda kalan olduğu yani “öteki” ve “ben” kurgusu üzerine yoğunlaşır.

1990 öncesi queer, LGBTİ hareketi ve feminist kuramın kimliksel inşasının oluşmasına katkıda bulunmuş, fakat 1990’larla birlikte özgürleşme için kimliksizleşme politikası olarak kendini tanımlayan yeni politik hareketin ifade biçimi olmuştur.²² Queer teori, cinsiyet kategorilerini kimi zaman yeniden değerlendirme adına bir ufuk açarken kimi zamanda cinsiyet rejimlerini kökten sarsan bir söylem geliştirmiştir. Bu söylem, kurgulanmış ve dayatılmış olan (kimler tarafından ve ne zamandır var olduğu belli olmayan) ikili cinsiyet/cinsellik sistemlerine karşı eleştirel bir duruşu ifade eder. Bunun yanı sıra norm ve normalleştirmelerin her türlü ile mücadele halinde olan ve kimlikleri, kategorileri ve sabiteleri kırmaya çalışan yeni bir politik duruşun ve söylemin oluşmaya başladığı da söylenebilir.

Queer teori, toplumsal cinsiyete ilişkin her türlü durumu odak noktasına koyar. Yani o, cinsiyet kimliklerini aşmaya çalışır ve bunu yaparken de aynı zamanda norm ve normallığe yönelik yeni sorgulama biçimini oluşturur. Bunu da, her türlü cinsel pratiği dikkate alarak yapar. Yalnızca eşcinsel eylem tarzını değil eşcinsellik içinde var olan başka olma hallerini, bunun yanında heteroseksüellik içinde var olan başka olma hallerini de göz önüne alır.

Teorinin kuramsal yolunda katkı sağlayan önemli isimlerden biri olan J. Butler, özellikle kuramın temel yapısını M. Foucault’un *Cinselliğin Tarihi (The History of Sexuality)* isimli eserinden beslenerek kurar. Bilindiği üzere Foucault bu eserinde cinselliğin iktidara karşı bir özgürleşme olmadığını, aksine bambaşka bir iktidar biçiminin işletim şekli olduğunu vurgular. Bu düşünceye göre cinsiyet biyolojik bir “öze” gönderme yapar. Bu gönderme aynı zamanda bir iktidarın altında şekillenir. Bu, cinsiyetin de sorgulanması gerekliliğini vurgular. Bu durumda hem cinsiyetin hem toplumsal cinsiyetin hem de cinsel pratiklerin sorgulanmasının gerekliliğini getirir. Bu nedenle queer ilk olarak cinsiyetin ve beraberinde inşa olan toplumsal cinsiyetin kültürel ve söylemsel bir işlevi olduğundan yola çıkarak

²² Wayne R. Dynes, **Queer Studies: In Search of a Discipline**, [http://link.springer.com/article/10.1007%2FBF02683174?LI=true#page-1\(27.12.2013\)](http://link.springer.com/article/10.1007%2FBF02683174?LI=true#page-1(27.12.2013)), Cilt:8, Sayı:4, Hunter College of The City University of New York 1995, ss. 35-37.

kuramsal yapısını ifade eder.²³ Bu konunun daha net ifadelendirilmesi için queerin cinsiyet/cinsellik/cinsiyet rejimlerine ve toplumsal cinsiyete bakışına değinmek yararlı olacaktır.

1970’ler feminist kuramın, biyolojik determinist yaklaşımın toplumsal hayatı tanımlayan biyolojik temelli meşrulaştırma çabasına yönelik ciddi tartışmaları başlattığı bir dönemdir. Biyolojik determinist yaklaşım, cinsiyete yönelik ikili bir anlayışa sahiptir. Bu yaklaşım bireyleri, kadın ve erkek olarak iki kategoride değerlendirir ve toplumsal hayattaki konum ve rollerini bu biyolojik temelle meşrulaştırır. Yani, biyolojik cinsiyet bireylerin anatomik farklılıklarını ifadelendirirken, toplumsal cinsiyet (gender) bu farklılıklar üzerinde kurgulanan kültürel ve toplumsal olarak var olan kategorileri ve baskı temellerini tanımlar. Bu yaklaşım, uzun süreler sosyal bilimlerde kimlik üzerine yapılan birçok tartışmayı ikili bir temele (kadın-erkek) yönlendirdiği gibi, toplumsal cinsiyetin de bu ikili anlayış üzerinde değerlendirilmesine sebep olmuştur.²⁴ 1970’lerde feminist kuramın kadın merkezli başlattığı bu eleştiri 1990’lara kadar gelişerek sürdü. Ve 1990’larda queer teori ile birlikte biyolojik olanın yani öz olanın da bir sosyal inşa olduğunu vurgulayarak, cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin ikili merkez algısına yönelik yeni soru sorma biçimlerini geliştirdi.

Queer teorinin cinsiyet ve cinsiyet rejimlerine ya da kimliklerine yönelik eleştiri sesinin yükselmesi cinsiyet ve cinsel pratiklere yönelik bilgi ve eleştiri amaçlı seslerin de yükselmeye başladığı bir dönemin başlangıcı olduğu düşünülebilir. Önceleri, birçok coğrafyada benzer şekillerde gelişen cinsiyet ve cinsellik konuşmaları bir hasta-doktor ilişkisini, anne-kız ya da baba-oğul ilişkisini (ki bu konuşmalar genellikle nasihat ve vakti geldiğinde yapılan bir bilgilendirmeden ileri gitmeyen konuşmalardı) geçmezdi. Bu tartışmaların başlaması ile birlikte toplumsal ve siyasal hayatın içinde, bir restoranda yemek yerken kulak misafiri olduğumuz yan masada, yakın dost meclislerinde, hatta biraz daha detaylandırırsak ebeveynlerimizin cinsiyet ve cinsel pratikleri hakkında bile yüksek sesle konuşmaya ve düşünmeye başladık. Bu gelişmeler bireyin kendine ya da özüne yönelik eleştirel bir bakış edinmesi için önemli bir adımdı. Fakat bunun yanında, cinsiyetin ve toplumsal

²³ Grosz, s. 16.

²⁴ Selin Berghan, **Transfeminizm**, Cagito, Sayı: 65-66, **Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram**, 2011, s. 142.

cinsiyetin doğal, değiştirilemez olduğuna yönelik pek çok mesaj hem sosyal hayatta beşeri ilişkilerimizde, hem de medya aracılığıyla birçok kez bizlere hatırlatılmaktaydı.²⁵ Buna karşın, Archer de cinsiyet kavramının ikili sistemlerden ibaret olmadığını ve otomatik olarak çağlar boyu statik bir temelde değerlendirilmesinin sorunlu bir bakış yarattığını belirtmiştir. Bu düşüncesini de “kadınca” olan ve “erkekçe” olanın ne olduğunu sorgulamanın her dönemde farklı bir biçim aldığını vurgulayarak konuya şu şekilde yaklaşır:

En ikna edici savlar cinsiyeti bir kategori olarak görüyor; öyle ki sosyal, politik ve kişisel etkileşimlerimizin çok büyük bir kısmını bu temel kategorinin üzerine kuruyor, bu kategoriyi bilinçaltımızda, bilinçsizce ya da bazen bilinçli olarak, kendimizi ve başkaları için birincil ve ikincil cinsel özellikler kümesinden birine sahip olmaktan çok daha ötesi olarak tanımlıyoruz. Diğer bir deyişle, tarih boyunca değişime uğramış olan, bazen ince, bazen de geniş biçimde bir kültürden diğerine farklılık gösteren ve en önemlisi kendi zaman ve kültürümüzde de değişime açık olan çeşitli sosyal ve kültürel nedenlerle inşa edilmiş bir kategori söz konusu olan. Tamamıyla cinsiyet karışıklığına dair örneklerin sayısı, yani anatomik olarak kadın olan erkek görünümlü kişilerin ya da tam tersinin sayısı, herhangi birini tartışmaya açarak, onları kuraldışı itham etmekle sonuçlandırılmayacak kadar az da olsa, kendi cinslerinin eksik suretleri olarak görülen insanlara, gerçek bir kadın olmayan kadınlara ve gerçek bir erkek olmayan erkeklere dair bir dolu örnek var.²⁶

Cinsiyet ve cinsellik kavramlarının birbirleri ile ilişkisel olduğu noktası queer teori tarafından da görmezden gelinmemektedir. Cinsellik kavramı cinsel itkilere, arzulara, isteklere, bedenlere, hazlara, davranış ve pratiklere işaret ederken, cinsiyet ise cinselliğin farklılık alanlarına işaret eder. Queer teorinin kuramsal temelinin oturmasına desteklik eden M. Foucault da cinsiyetin cinsellik rejimlerinin bir ürünü

²⁵ Chau, P.-L.; Herring, Jonathan, **Defining Assigning and Designing Sex**, 2002, <http://connection.ebscohost.com/c/articles/11677573/defining-assigning-designing-sex>, (24.03.2014), s. 327.

²⁶ Archer, s. 53.

olduğunu, bir bedenin neyi yapabiliyorsa o olduğunu vurgular.²⁷ M. Foucault özellikle 17. ve 19. yüzyıl dönemlerindeki cinsellik üzerine yaptığı tüm tartışmalarında cinselliğin anlamsal kayması üzerinde durur. O, cinsellik ve cinsiyet arasında yapmış olduğu ayrım noktasına, cinselliğe yönelik söylemlerin kendi tarihsel etkileri olarak cinsiyeti var ettiği düşüncesini konumlandırır.²⁸ Bu bağlamda Foucault'un queere olan katkılarının başında şunlar gelmektedir: Cinsiyetin kendi tarihsel gerçekliği içinde değerlendirilmesi, kimlik oluşumlarının cinsiyet-iktidar ilişkisinden bağımsız ol(a)mayacağını vurgulanması, cinselliğin kültür tarafından kurgulanıp üretilen bir alan olması ve biyolojik olana işaret etmediği düşüncesi yer almaktadır.²⁹

Kimlik kategorilerine karşı bilinçli bir karşı duruşu ifade eden queer teori, Foucault'un iktidar ilişkilerini çok boyutlu ele alış biçiminden ve söylemin tarihsel konumlanışını vurgulayan düşünsel sisteminden fazlası ile yararlanmıştır. Foucault'un özellikle queer teoriye açtığı en önemli düşünsel yol ise hiç kuşkusuz cinselliğin kültürel ve toplumsal bir karakterde işletilmesi yönünde olmuştur.³⁰

Foucault'un cinsiyet ve cinsellik rejimlerinin kültürel bir inşa olduğuna yönelik bakışı, queer teorinin eşcinsel kimliğe yönelik bakışını da etkilemiştir. Şöyle ki; Foucault eşcinsel kimliğin 1800'lü yıllarda tıpkı cinsellikte olduğu gibi kültürel bir durum olarak görülmesi gerektiğini, insanlık tarihinden bu yana olağan ve keşfedilmiş bir cinsiyet kimliği kategorisini ifade etmediğini ısrarla söyler. Yani sabit bir cinsiyet/cinsellik kategoriler içinde kendini ifade eden bir kimlik olmadığını vurgular. Bu sayede queer teoride eşcinselliğin kültürel oluşumları üzerine odaklanarak, eşcinselliği toplumun ve toplumsallığın merkezine yerleştirir. T. Spargo, Foucault'un queer teoriye ivme kazandıran cinsiyet/cinsellik kategorilerini, özelinde ise eşcinselliğe yönelik düşüncelerini şöyle ele alır:

19. yüzyılın tıp bilimi bir yandan öteki grupların (örneğin kadınların, çocukların, emekçi sınıfın) cinselliklerine ilgi duyarken, diğer yandan

²⁷ Grosz, s. 18.

²⁸ Orhan Tekelioğlu, **Foucault Sosyoloji**, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 69.

²⁹ M. Foucault, "The History of Sexuality, C.1 An Introduction", s. 157'den aktaran Grosz, s. 18.

³⁰ M. Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Tufan, Alfa Yayınları, İstanbul, 1986, s. 53.

“eşcinseller” de çeşitli araştırma ve stratejilerin doğal odağı haline gelmişti. Gelişen kapitalist sistemin ihtiyaçlarına cevap verebilen, üretken, yaradılışa uygun bir nüfusu (yani emek gücünü) koruyup geliştirmek amacıyla çeşitli “cinsiyet teknolojileri” yine bu yüzyılda tasarlanmıştır. Eşcinseller demografi, eğitim ve hukuk gibi alanları da içine alan çok geniş bir söylemsel alanda yürütülen sistematik bir incelemenin hem konusu hem de mağduru haline geldi. Bu incelemelerin amacı, nüfusun sağlığını ve saflığını korumaktı. 16. yüzyılda kadın erkek sodomi yaptıklarını itiraf ederken bunun büyük bir günah olduğundan kuşku duymazlardı, oysa 19. yüzyıl eşcinsellerinde durum eylem ve uygulamaları aşmış, dikkatler bireylerin bilimsel olarak belirlenmiş durumu üzerine odaklanmıştı. Foucault’un sözleri ile ifade edilecek olursa: “Eşcinsellik cinselliğin bir biçimi olarak görülmeye başlanmıştı. Sodomik uygulamalar içsel bir androjini, ruhun hermafrodizmi haline dönüştürülmüştü. Buna göre sodomi geçici bir sapma, eşcinsellik bir türdü.” Eşcinsel kişi cinselliğe boğulmuş görülmekteydi: “Cinsellik onun her yerindeydi: hatta her türlü ediminin kökeninde.”³¹

Foucault’nun eşcinselliği biyolojik bir bakış açısının aksine, kültürel ve söylemsel bir inşa temelinde (aşırı cinsellik pratiği) ele alışı özellikle queer teorisinin haz ve hazzın çoğaltılmasına yönelik bir öneri sunmasına ve cinsellik pratiklerinin dinamik, yenileşen bir temelde ele alan düşünsel yapısına katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda diyebiliriz ki, queer teorisinin en temel çıkış noktası Foucault’un cinselliği söylemsel ve kültürel inşa olarak ele alış biçimidir. Queer teorisinin cinsiyet, cinsellik rejimleri ve toplumsal cinsiyet ile olan ilişkiselliği ve bu kavramlar ile girdiği kimlik mücadelelerinin daha net anlaşılabilmesi için Foucault’cu bir bakışla J. Butler’in bu kavramlara queer teori açıdan nasıl baktığına değinmek faydalı olacaktır.

Judith Butler, queer ve cinsiyet/cinsellik ilişkiselliğini en çok tartıştığı kitabında (*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity [Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi]*) Foucault’un cinsiyete bakış açısından yola çıkarak cinsiyet ve queer ilişkiselliğini kurar. Butler da Foucault gibi cinsiyetin,

³¹ Spargo, ss. 18-19.

biyolojik yani doğal olan değil, tarihsel gereklilikler yoluyla iktidarın söylemsel biçimleri ile üretildiğini ve kültürel olarak inşa edildiğini düşünür. Bununla birlikte o, Foucault'un cinsiyet/cinsellik tanımlamalarına toplumsal cinsiyet (gender) kavramını ekleyerek yeni bir yorum getirmektedir.³²

Butler, toplumsal cinsiyet kavramını “*performans*” kavramı ile tanımlar. Onun için performans, cinsiyet ile toplumsal cinsiyeti ilişkilendiren bir terimdir. Yani toplumsal cinsiyet, cinsiyetin performansıdır, icra edilmesidir. Ve performans yapan ya da eylemde bulunan beden/cins yalın bir şekilde performans sayesinde üretilir. Daha da açacak olursak; Butler’a göre toplumsal cinsiyet, önceden kurulmuş olan cinsiyetin temeli üzerinde bir örtü, bir ayna olarak (sabit ve evrensel katmanın kültürel çeşitlenmesi) görülmelidir ve performans kavramı bu aynadan yansıyan eylemlilik –kadınlık, erkeklik– durumunu karşılar. Bu temel düşüncesi Butler’ın özellikle queer kuramın normlar üzerine düşünen yanına önemli katkı sağlamasından ötürü queer teorisyeni denildiğinde akla gelen ilk isim olmasına katkı sağladığı söylenebilir. Performans kavramının etki alanlarına değinecek olursak, kavramın ne olduğu ve ne ile ilişkili olduğu daha net anlaşılacaktır.

Butler için performans eylem ve benlik ile ilişki kurarak kendini ifade etmektedir. Ona göre “*benlik*” bilinebilir bir töz olarak verili olan değildir; icra edilmeli (perform) ya da eylem üzerinde kendini verili hale getirmelidir. Diğer yandan, bu türden bir icra etme ancak ötekileri ve ben’liği tanımayla mümkündür. İşte Butler’ın bu düşüncesi “*queer bedene*” işaret eder.³³ Yani, toplumsal cinsiyet bireyin birçok farklı performansı icra etme biçimine göre kendine yönelik bir tanımlama getirme halidir. Özetle, Butler’ın toplumsal cinsiyet (performans) ve cinsellik arasında vurgulamaya çalıştığı temel nokta cinsel pratiklerin –kadınlık, erkeklik performe biçimlerinin– belli toplumsal cinsiyetler ürettiğini iddia etmek değildir. Aksine o, daha çok normatif heteroseksüellik –norm olarak görünen ya da kimilerince idealize edilmiş olan yaşam biçimi– koşullarında toplumsal cinsiyeti kontrol altına almayı, –ki bu kadınlık ve erkeklik eylemliliğini gerektiği biçimde performe etmek olarak okunabilir– heteroseksüelliği ya da heteroseksüellik ile

³² Butler, (CB), s. 50.

³³ Claire Colebrook, “Queer Kuramın Olasılığı Üzerine”, çev. Deniz Koç, Cagito, sayı: 65-66, **Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram**, Bahar 2011, ss. 216-217. Queer teorisinin farklı alanlardaki olasılığını anlamak adına bk. Judith Halberstam, **Çuvallamanın Queer Sanatı**, çev. İpek Tabur, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2013.

gelen normları korumanın bir yolu olarak görmektedir. Bu düşünsel inşası ile toplumsal cinsiyet artık onun için normatif cinsellik –heteroseksüellik– üzerinden pekişen bir şey olarak kavranmayacaktır.³⁴ Bu özelliği ile Butler aslında, “*queer bedene*” özgü toplumsal cinsiyet biçimlerinin bulunduğu üzerinde de durmaktadır. İşte tam da bu düşünsel inşasından dolayı Butler’ın queer kuramına “*başka eylemlilik/performans halleri içinde olma*”, yani farklı cinsiyet ve toplumsal cinsiyete sahip olabilme durumuna katkı sağladığı da düşünülebilir.

Queer teorisinin, her türlü sabiteye karşı ya da daha da özelleştirirsek heteroseksüelliğin bir norm olarak toplumu sınırlandırdığı kimlik oluşumlarına karşı bir sorgulama tavrını ifade ettiğine birçok kez değinilmişti. Queer, kimliğe yönelik bu soru sorma/sorgulama biçimlerini inşa ederken, benliğin dışında var olana bir göndermede bulunmaz. Yani bireyi merkeze alır. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ve cinsellikle alakalı birey-merkezci bu açılım, Butler’ın “*drag*” ve “*cinsiyet performativesi*”³⁵ kavramlarında ön plana çıkar.

O, bu kavramlar ile ilk olarak cinsiyetin bir taklit olarak ele alınıp alınamayacağını sorgular. Bununla varmak istediği nokta cinsiyetin zorunlu bir pratik, zora dayanan bir üretim olup olmadığını sorgulamaktır. Ona göre cinsiyet bir görev olduğu sürece asla beklentiler dahilinde tam olarak yerine getirilemeyen, tam anlamıyla yaşanamayan ideali temsil eder. İşte onun için cinsiyet bu hali ile *drag* olarak yorumlanır. Butler cinsiyetin *drag* olarak yorumlanmasının birtakım koşulların sonucu olarak ortaya çıktığına değinerek, cinsiyetin giysiler gibi (bir maskeyi giyen bireyin, giyinme sonrasında kendi cinsiyetinden farklı bir şey olan birinin var olduğuna işaret etmesi) olmadığı üzerinde durarak, cinsiyetin kamusallaştırılmasının queer hareketin siyasal ihtiyaçları çerçevesinde merkezi bir

³⁴ Butler, (CB), s. 16-27.

³⁵ Butler’ın “Kritik Queer” ve *Cinsiyet Belası* çalışmalarındaki müphem kavramlarından biri olan “*drag*” kavramının tanımı çok açık değildir. O, “Kritik Queer” makalesinde cinsellik mefhumu olarak tanımladığı drag kavramını psikanalitik ve melankoli arasında bağdaşım kurarak tanımlamaya çalışır. Ona göre *drag* kavramı, cinsiyetin performatifi olarak okunacağı gibi aynı zamanda ideal cinsiyetlerin –yani kadınlık/erkeklik eylemliliğinin- heteroseksüel olarak tanımlanmasını ve normalleştirilmesi sürecini tersyüz edici bir işleve de sahiptir. Bununla birlikte Butler’ın, *Cinsellik Belası* çalışmasında ise *drag* kavramı ile toplumsal cinsiyetin performatif kuruluşuna işaret eden eylem/benlik ilişkisini tanımladığı gibi aynı zamanda “eski” üstüne kurgulanan yenilikçi eylem bütünlüklerine özelde ise heteroseksüellik hegemonyasının “doğa-bozumu” nu ifade ettiği düşünülebilir.

konum aldığına değinir.³⁶ Bu yönü ile Butler'ın *drag* kavramı, queer teorisinin toplumsal hayattaki düalizmlere yönelik bir sabotaj olarak da okunma ihtimalini düşündürebilir. Tıpkı heteroseksüel-homoseksüel düalizmi üzerinde yeniden düşündürdüğü gibi.

Bilindiği üzere queer teorisinin incelediği konulardan biri de heteroseksüel-homoseksüel düalizmidir. Bu düalizimde/karşıtlıkta norm(al) olan heteroseksüellik iken, anorm(al) olan homoseksüelliktir. Queerin bu düalizme yaklaşımı iki şekildedir ve bu yaklaşımın altında yatan ana maksat bu düalizmin karşıt uçlarında bulunan *normalleri* ve *anormalleri* altüst etmek, onları *acayipleştirmek* ve *tuhaflaştırmaktır*. Bunlardan ilki, var olan bu düalizmlerin nasıl üretildiği ve toplum tarafından nasıl kullanıldığı üzerine iken, ikincisi ise cinsel kimlik politikalarının, yani cinsel/cinsiyet kimliği özelinde kurgulanan politik, kültürel ve yaşamsal sınırların tahlili oluşturmaktadır. Queer teori bu düalizm çerçevesinde eşcinselliği ele alırken onu heteroseksüellikle beraber değerlendirir. Çünkü bu kurama göre, heteroseksüellik kendini tanımlaması için lezbiyen, gay ve biseksüellerin kültürel olarak belirli temsillerine ihtiyaç duyar. Bu nedenle heteroseksizmin yapılanması da queer için önemli araştırma konuları arasında yer alır. İşte tüm bu özelliği ile queer, toplumsal hayatın dışında kendine yer edinen “*acayipleştirilenlerin*” temsil alanı, “*toplumsal gerçekliğin kıyısında gri alanların Sakini*”ni tanımlar.³⁷ Queerin bu ötekilikleri sahiplenen, tüm kimlik kategorilerini eleştiriye açan özelliği, queer teori ile hâkim kültürün gri alanlarından birini oluşturan LGBTİ (heteroseksüelliğin karşıtı olarak) hareketi arasında köprü kurduğu söylenebilir.

1990'lardan bu yana akademik dünyada kimliklerin sorgulanması adına gelişen bir kuramın adı olan queer kavramı, 1950 ve 1960'larda lezbiyen ve gay politikasında önemli bir konuma ve bu kültür içerisinde uzun bir geçmişe sahip olduğu söylenebilir. Önceleri bir hareket adı olan queer kavramı, 1990'larla birlikte lezbiyen ve gayler tarafından kendilerini tasvir etmek için kullanılmaya başlandı. Önceki Bölümde zikrettiğimiz 1990 yılının Mart ayında gerçekleşen New York Onur Yürüyüşü'nden sonra queer kavramı LGBTİ hareketi içerisinde bir benlik tarifi olarak ifadelendirildi. Bu önemli adım ile artık queer, gay ve lezbiyen

³⁶ Butler, **Kritik Queer**, Cagito, sayı: 65-66, **Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram**, Bahar 2011, (KQ) ss. 130-131.

³⁷ İmam Kinky, **Cins-iyet-e İhanet, Siyahî**, İki Aylık Kültür Dergisi, 3.Sayı, Mart-Nisan 2005, s. 65.

kimliklerinin aykırı başkalığını yeniden vurgulayan ve 1990 öncesine kadar cinsiyet kimliğine vurgu yapan lezbiyen-gay politikalarını reddeden, *drag*, *fetişizm*, *sadomazoşizm* ve *çarka çıkma*³⁸ gibi öğeleri benimseyen bir kuram olarak gelişme gösterdi. Queer teorinin tarihi dönümü olan 1990 Onur Yürüyüşü ve onun LGBTİ hareketi ile ilişkiselliğine H. Stevens şu şekilde değinir:

*1990 Mart'ında New York'ta aktivist grup "Queer Nation" kuruldu. Queer Nation, 1987'de AIDS'e karşı bilinci yükseltmek ve homofobi ve hükümet duyarsızlığına meydan okumak gibi spesifik bir amaçla oluşturulmuş, radikal, mucizevi bir biçimde etkin ve teatral protesto örgütü ACT UP'tan (Gücün Açığa Çıkması İçin AIDS Koalisyonu) çıktı... Queer politik aktivizmi, tek, eşcinsel ve heteroseksüel farklılığını şeyleştiren, birbirine karşıt ve istikrarsız farklılıklardan bir koalisyonun önemini vurgular. "Eşcinsel" ve "Heteroseksüel" kavramları bireysel kimlikleri ve eşzamanlı farklı birey gruplarını işaret etmek için kullanılıyorsa, doğası gereği ilişkisel bir terim olan "queer" (kendini normale karşı konumlayarak) tüm ayrışan çizgilerin netliğini bulandırmak ve cinsel kimliklerin tuhaflığı ve istikrarsızlığını vurgulamaya yarar.*³⁹

Sosyal hayatın tam kalbinde, sokakta queer aktivizmi ve LGBTİ hareketi iç içe ilerlerken kısa süre sonra bu aktivizm akademik alanda da pek çok kimliğin sorgulanması adına önemli tartışmalar başlattığı söylenebilir. Queer teori, bir yandan yeni queer aktivizmleri ile ötekiyi bilinçli bir şekilde sahiplenirken, diğer yandan kimliğe yönelik postmodernist eleştirilerden de güç almaya başlamıştır. Eva Kosofsky Sedgwick, queerin bu iki kanatlı ilerleyişinin onu yalnızca "*toplumsal cinsiyet ve cinsellik*" konularıyla sınırlandırmayacağını; aynı zamanda "*ırk, etnisite,*

³⁸ *Drag* kavramına geçtiğimiz bölümlerde Butler'dan istifade ederek queer teoride nasıl okunması gerektiğini tanımlamıştık. Queer teori içerisinde önemli olan bir diğer kavram olan *fetişizm*, genel olarak, bireyin vücut bölümlerinde belli kısımları kullanarak ya da cansız nesneler aracılığıyla cinsel tatmine ulaşması olarak tanımlanabilir. Bu kavram queer içerisinde yalnızca cinsel çeşitlilik olarak göz önünde bulundurulabilir. Bir diğer kavram olan *sadomazoşizm*, karşıdaki kişiye ve kendisine yönelik acı, aşağılama ve şiddet içeren eylemlilik halinden seksüel bir haz alma durumu olarak okunabilir. Son kavram olan *çarka çıkma* kavramı ise bir dilsel ifade olarak genel olarak dolaşmak olarak kullanılır ama seks işçisi transseksüel ve travesti kadınlar için müşteri aramak, volta atmak anlamında da kullanılır. Bu kavram queer teori özelinde ticari seks/fuhuş olarak da okunabilir.

³⁹ Hugh Stevens, "Gay Kurmacasında Normallik ve Queerlik", iç: **Gey ve Lezbiyen Yazını**, haz. Hugh Stevens, çev. Kıvanç Tanrıyar, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 112.

sömürgecilik sonrası milliyetçilik” gibi kimlik tartışmalarının yoğunlukla yapıldığı diğer alanlarda da kullanılmaya başlandığını vurgular.⁴⁰

Butler da queerin bu çoklu kimliksel teması özelliğine, *Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma* kitabında fazlası ile yer verir. Ona göre queer bir kimliği değil, kimliklerin sürekli sorgulandığı ve kategorilerin sürekli bir biçimde normallığe direndiği akışkan bir zemini ifade eder. Bunun yanı sıra queerin aynı zamanda cinsel kimliklerin inşa edildiği, belirsiz, çoklu ve parçalı bir bilinci de ifade ettiğine değinir. Çünkü ona göre queer tanımlanamayan, sabitlenmeye yanaşmayan, daima tartışılan ve sorgulanan bir çarpışma alanıdır. Bu nedenle cinsiyet kimliklerinin tanımlanması heteroseksüelliğin baskı mekanizmasına katkı sağlayacağı için queer LGBTİ hareketi içerisinde de değerlendirilmeli önerisinde bulunur.⁴¹

Queer teorinin özellikle cinsiyet ve cinsellik ile tanımlanan belirli sıfatları sorunsallaştırdığını ve cinselliklerin çoğaltılmasına yönelik bir öneri sunduğuna E. Grosz “Deneyisel Arzu: Queer Öznelliğini Yeniden Düşünmek” makalesinde detaylı bir şekilde değinir. Grosz’un, Teresa de Lauretis’in queer teoriye temel oluşturan yazılarından yola çıkarak yaptığı queer çalışmaları özellikle queer ve cinsel çeşitlilik konusuna temel oluşturduğu söylenebilir. Bu konunun daha net anlaşılması için Grosz’un uzun betimlemesine değinmek faydalı olacaktır:

Teresa De Lauretis, “lezbiyen ve gay” tabirinin artık önceden belirlenmiş ve kimden bahsedildiği hemen anlaşılan bir insan topluluğuna, bununla bağlantılı bir dizi kimliğe ve yine bir dizi ucuz varsayım ve hazır siyasi cevaplara işaret ettiğini söylemekte elbette son derece haklıdır. “Queer” sıfatı bu varsayımların çoğunu sorunsallaştırmaktadır; fakat bu sıfatın taşıdığı riskler, bir dizi bayat ve genelgeçer varsayım, artık verili hakikatlerin yükünü kaldırmakta olan varsayımlara bağlı kalmaktan çok daha fazlasıdır. “Lezbiyen ve gay” teriminin kimleri kapsadığını doğrudan ifade etme gibi avantajı vardır; “queer” terimininse en bariz en aşırı heteroseksüel ve patriyarkal iktidar oyunlarının çoğunu kapsama yetisi vardır ve hiç şüphesiz yakın gelecekte bunlara siyasi bir gerekçe sunup

⁴⁰ Stevens, s.113.

⁴¹Judith Butler, **Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma**, çev. Osman Akinhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2007, (TT) ss. 26-27.

üzerlerini örtecektir. Bir açıdan bunlar da queer'dir, bunlara da zulmedilmiştir, bunlar da dışlanmıştır. Heteroseksüel sadistler, oğlancılar, fetişistler, pornocular, pezevenkler, voyörler de toplumsal yaptırımlardan mustarip; bir bakıma, onlar da baskı gören kişiler olarak görülebilir... Dahası "lezbiyen ve gay" terimi ile queer terimi arasına konan ayrımın altında, çoğu zaman sözü edilmeyen bir dizi ontolojik ve siyasi varsayım yatar: Örneğin cinsel farklılık sorunu lezbiyen ve gay teorisi ve siyasetinin tam da göbeğindedir: "queer" cinselliklerin çoğalması ise, ister istemez biseksüelliği, heteroseksüel transvestizmi, transseksüelliği ve sado-mazoşist heteroseksüelliği de kapsayacaktır.⁴²

Queer kavramının cinsellik çeşitliliğine yaptığı bu gönderme ve her türlü kategorik cinsel kimlik tanımlamalarına karşı oluşu, onun LGBTİ hareketi ile ilişkisinde daha fazla öne çıkmaktadır.

Her ne kadar Queer kavramı LGBTİ ile eş anlamlı olarak algılanıyor gözükse de, onun cinsellik kategorilerine ve cinselliği sınırlayan sabitelere karşı siyasi duruşundan hareketle son dönemde pek çok akademisyen, bu terimin LGBTİ ile eş anlamlı olmadığını, kimi LGBTİ bireyi kapsamadığı gibi, kimi heteroseksüel bireyi kapsadığını vurgularlar. Yani eşcinselliğin kendini cinselliğin tek bir biçimiyle sınırlandığını belirterek, queerin karşı olduğu eylemi yaptığını, cinselliği sınırladığını iddia ederler.⁴³ Yani bu düşünceye göre queer toplumsal olarak kategorize edilmiş her türlü cinsellik sabitesine karşı bir duruşu *bilinçli* bir şekilde takınır. Fakat LGBTİ hareketinin ya da eşcinsel ilişkinin cinselliğe, üreme amaçlı olmayan eylem anlamını yüklemesi LGBTİ ile queerin ortak bir yol tutması için önemli bir nokta olarak gösterilebilir. Queer teorisinin LGBTİ hareketi ile ilişkiselliği ve queer siyasi duruşun doğmasının sebebinin T. Erdem şu şekilde anlatır:

Travestiler, transseksüeller, biseksüeller, sado-mazoşistler lezbiyen ve gayler, fetişistler, "butch ve femme" rollerini benimseyen lezbiyenler ve daha nice "aykırı" cinsellik, Batı'da LGBTİ mücadelesinin dışına

⁴² Grosz, ss. 9-10.

⁴³ Sara Ahmed, **Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others**, Durham ve Londra: Duke University Press, 2006, s. 51.

*itildikleri için queer siyasi duruşun doğmasına yol açtı. Biseksüeller yaratılmaya çalışılan sabit cinsel yönelim için bir sorundular. Transseksüeller fazla görünür, fazla göze batan bir durumdaydılar, ticari seksle, yani kabul edilmez olarak yaftalanan başka bir cinsellikle fazla içli dışlıydılar. Üstelik cinsel yönelimleri fazla kafa karıştırıcıydı.*⁴⁴

Queerin normalleştirilene yönelik mücadelesi, cinsellik çeşitliliklerinin konuşulması için önemli bir adım atmıştı. Özellikle LGBTİ hareketinin cinsiyet kimliklerini sabit görüp farklı cinsellik pratiklerini kabullenmeyişiğine ciddi eleştiriyi bünyesinde barındırmaktaydı. Çünkü queerin kendine dert edindiği en önemli konu kimliksel sabiteleri aşmaktı. Heteroseksüelliğin norm’laştırılmasına yönelik belki de en büyük eleştiri olan eşcinsellik kimlik mücadelesine gömülerek, aslında heteroseksist yapının var ettiği normleştirme ile kendini ifade etme hatasına düşüyordu. Bu nedenle LGBTİ’nin kimlik mücadelesi queer ile çakışmaktaydı.

Bu bağlamda Queer ve LGBTİ arasındaki ‘paradoksal’ gibi gözüken ilişkiyi şu şekilde açıklayabiliriz: Toplumsal hayatta var olan bir kavramın nasıl işletildiğini anlayabilmek için kavramın nüfuz ettiği coğrafyaya ve zamansal mekâna dikkatli bir şekilde bakılmasında fayda vardır. Queer kavramı da ortaya çıktığı 1960 ve 1990’lı yıllardan bu yana her coğrafyada farklı bir durumu, farklı bir “olma” halini ifade ettiği söylenebilir. Bu nedenle queer kavramı ile alınan cevaplar her mekânda kendince ve kendi toplumsal gerçekliği içinde ifadelendirilmektedir, ifadelendirilmelidir.

Çalışmanın bu bölümünde queer ve queer teorisinin ne ile ilişkili olup ne ile ilişkili olmadığına detaylı bir şekilde değindik. Genel olarak queer hakkında yapılan tanımlamalar; kimlik kategorilerini, her türlü sabiteyi yerinden oynatan ve cinsellik ve cinsiyetlerin çoğalmasını, cinsellik sınırlarının aşılmasını ve cinsellik ve cinsel yönelimlerin akışkan yanını vurgulamaktadır. Queerin bu temel tanımlamaları değerlendirildiğinde; Türkiye’de queere yönelik yerleşmiş düşünsel ya da siyasal bir bakış açısı bulunmadığı söylenebilir. Fakat LGBTİ hareketinin toplumsal sabitelere ve doğayı algılayan kadın-erkek düalizminin altını oyma amacı taşıdığı da gözden

⁴⁴ Erdem, s. 52.

kaçmamalıdır. Her coğrafyada queer ile alınan cevapların farklı noktalara temas ettiğini göz önünde bulundurursak, Türkiye örneğinde her ikisinin sabit cinsiyet/cinsellik kimliklerine yönelik mücadele etmesinden dolayı, queer ve LGBTİ hareketini birlikte ve iç içe değerlendirmek hatalı bir yaklaşım olmasa gerektir. Ayrıca queerin pek çok cinsel çeşitlilik hakkında konuşma ve düşünme imkânı sunması, Türkiye’de LGBTİ bireylerinin hâkim kültürde toplumsal görünürlüklerini arttırması açısından da alternatif bir yol sunabilir ve kimlik analizlerine yönelik yeni düşünsel kapılar açabilir. Bu nedenle çalışmanın devamında, queer teori bir altkültür olarak LGBTİ hareketi içerisinde değerlendirilecektir.

1.2. QUEER TEORİYİ ALTKÜLTÜR OLARAK OKUMAK

Toplumsal olarak kendimizi ifade ettiğimiz kategorilerin varlığı, zorunlu olarak tarihsel bir birikimle mümkündür. Tıpkı kültürlerin birbirinden ayrışması, toplumsal sınıfların oluşması, hatta kadın ve erkeğin toplumsal hayatta farklı sosyal yapılarda kendilerini konumlandırmaları dahi birbirlerinden farklı tarihsel birikime sahip olmaları ile ilişkilidir. Bugün lezbiyen, gay, biseksüel ve transgender kimliklerinden söz etmemizin en önemli referans noktalarından birisi, ifadelendirilen cinsiyet kimliklerinin farklı isimlerle farklı biçimlerde her toplumda kurumsal, sınıfsal ya da gizil olarak varlığını sürdürmüş olması gösterilebilir.

LGBTİ kültürü tarihsel bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde başlarda, bu kültür için tarihsel birikim oluşturacak birçok belgenin dönemin siyasi güçleri tarafından yok edildiği⁴⁵ gözlenmiştir. Bu nedenle pek çok LGBTİ birey, şimdilerde bir altkültür olarak kendini inşa eden kültürün, kendine referans oluşturacak birçok tarihi belgesinin yok edildiği üzerinde ısrarla durur. Ve bu nedenle kendileri için

⁴⁵ Eşcinsellik tarihini detaylı bir şekilde incelemek adına; Martha Vicinus J., Martin Bauml Dumberman, George Chauncey Jr., **Tarihten Gizlenenler Gey ve Lezbiyen Tarihine Yeni Bir Bakış**, çev. Serkan Göktaş, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2001., Zeynep Dramalı, **Tarihi Tersten Okumak**, Yeditepe Yayınevi –Araştırma İnceleme Dizisi, İstanbul, 2004., Pınar, Çekirge **Yalnızlık Adasının Erkekleri**, Arma Eğitim Gereçleri Yayıncılık, İstanbul, 1999., Geoffrey Parriender, **Dünya Dinlerinde Cinsel Ahlak**, çev. Niran Elçi, Say Yayınları, İstanbul, 2003. çalışmalara bakılabilir.

*“kültürel mirası olmayan tek azınlık grup”*⁴⁶ olarak tanımlamada bulunurlar. Bu sebeple çalışmanın bu kısmında ilk olarak; LGBTİ hareketine ivme kazandıran 1960-68’lerdeki yeni toplumsal hareketlerden söz edilecektir. Sonrasında, bu hareketler sonucunda bir altkültür olarak kendini inşa eden LGBTİ hareketinin temel özelliklerine değinilecektir. Son olarak da Türkiye LGBTİ hareketi ele alınılacak ve Türkiye LGBTİ hareketi özelinde Queer Teori irdelenecektir.

1.2.1. Altkültür

Toplumsal hayatın bütününe temas eden yenilikçi düşünce akımları ile oluşan özgür düşünce ortamı LGBTİ hareketinin toplumsal temelde ilerleyen bir hareketin adı olması ve kendince altkültür kategorileri inşa etmesi adına önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Bu inşa sürecinde aktif rol oynayan en önemli dönemlerin başında 1960 ve 68 yıllarında gelişen sivil haklar ve özgürlük hareketleri gösterilebilir. 1960’larda ortaya çıkan bu toplumsal hareketler, devamında yaşanacak olan sivil toplum politikalarına yön vermişti.⁴⁷ Bu durum kimilerine göre toplumsalın temelinde inşa edilen bir devrim niteliğindeydi. Bu dönemden itibaren 68’e kadar süren bir yenileşme hareketi tüm dünyada etkisini gösterdi. Öğrenci hareketleri, milliyetçilik hareketleri, ticari temelli hareketlerin yanı sıra insan hakları, çevrecilik, feminizm, dinsel köktencilik, kültürel etnik, cinsel tercih hareketleri vd. de ortaya çıkmıştı.⁴⁸

Özellikle en güçlü tartışmalar, kültürün dönüşümlülüğü, kültür-toplum ilişkisi ve kültürün parçalı bir bütün olması çerçevesinde birleşmiştir. Bu tartışmalar farklı

⁴⁶ Baird, s. 43.

⁴⁷ Haarstad, Havard., **Globalization and the New Spaces for Social Movement Politics: The Marginalization on Labor Unions in Bolivian Gas Nationalization.**, *Globalizations*, 6 (2), 2009, ss. 185, detaylı bilgi için bk. http://www.researchgate.net/publication/248956675_Globalization_and_the_New_Spaces_for_Social_Movement_Politics_The_Marginalization_of_Labor_Unions_in_Bolivian_Gas_Nationalization (07.03.2014).

⁴⁸ Sefa Şimşek, **New Social Movement in Turkey Since 1980.** *Turkey Studies*, 2007, Cilt:5, No: 2, ss. 111-139, detaylı bilgi, için bk. <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1468384042000228611#.UxnbmbdWHIU> (erişim tarihi: 07.03.2014).

kültürel kategorileri sahiplenilen belirli altkültürlerin oluşmasına zemin hazırlamış ve “toplum” kavramının yapıbozumuna⁴⁹ bilinçli olmasa da etkide bulunmuştur.

Altkültür kavramıyla ilk olarak çağdaş dönem çalışmalarında, 1979’da Dick Hebdige’nin yayınladığı *Altkültür: Tarzın Anlamı* çalışmasıyla karşılaşmış olsak dahi altkültür çerçevesinde yapılan kültür tanımlamaları tarihsel bir geçmişe sahiptir. Belirli disiplinler tarafından da önemli bir parametre olarak görülen altkültür kavramı ortak bir tanımda birleşmemiş, her dönemde, her disiplin kendi bakış açısıyla bu kavramı dönüştürüp yenileşmeye açmıştır. Örneğin; Mercer altkültür kavramını; “*Bir toplum, her birinin kendine has düşünüş ve eylem tarzı olan birçok alt grubu kapsar. Kültürlerin içinde yer alan bu kültürler altkültür olarak adlandırılır.*” şeklinde ifadelendirirken, K. Young ise, ortak olarak öğrenilmiş davranışlar bütünü⁵⁰ bünyesinde barındıran gruplar için altkültür kavramını kullanmıştır. Bu tanımlar çerçevesinde altkültür, toplumsalın bütünü oluşturarak parçalı yapılar olarak ifadelendirilebilir. 1949 gibi erken bir dönemde altkültür tanımlamasına yönelik en radikal tanım M. Komarovsky ve S. Sargent tarafından şu şekilde yapılır:

*Altkültür terimi... Nüfusun belirli dilimleri tarafından sergilenen kültürel değişkenlere gönderme yapar. Alt kültürler, salt bir iki özellikle birbirlerinden ayrılmazlar; nispeten kendi içinde bağlantılı toplumsal sistemler meydana getirirler. Onlar, ulusal kültürümüzün daha geniş dünyasının içindeki dünyalardır.*⁵¹

Altkültür kavramına yönelik yapılan bu temel tanımlamalardan varacağımız ilk genelleme, toplumsal olarak inşa edilenin *tek/salt/yalın* olmayışı, ikinci olarak da, altkültür kavramının, kültürün; parçalı haritaların bir araya gelerek oluştuğunu hatırlatmasıdır. Alt kültür kavramının bu iki temel özelliği ile ilişkili olarak, toplumda var olan küçük grupların *sembolik normatif* yapısına vurgu yapan Chicago Okulu, altkültür tanımlamaları için önemli öncüllerden birini oluşturduğu söylenebilir.

⁴⁹ Chris Jenks, *Altkültür Toplumsalın Parçalanışı*, çev. Nihal Demirkol, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 19.

⁵⁰ Mercer. B. *The Study of Social Structure* New York: Free Press 1958, s.34’den aktaran: Chris, ss. 23-24.

⁵¹ Komarovsky, M. Ve Sargent, S. *Research into Subcultural Influences upon Personality*, New York, 1949, s. 143’den aktaran Chris, s. 22.

Chicago Okulu, daha çok birey merkezlidir. Özellikle sembolik etkileşimciliğe vurgu yaparak mikrososyoloji temellerinde akademik perspektifini inşa eden sosyoloji ekolüdür. Okulun altkültür kavramını temel alarak özenli bir şekilde üzerinde durdukları; kent incelemeleri, biyografik yöntemler, toplumsal tepki kuramı, etiketleme kuramı, tipleştirme hikâyeleridir. Ekolün sembolik etkileşimciliği sosyolojik bir parametre olarak ele alışı, LGBTİ bireylerinin altkültür kategorilerinde değerlendirmemiz için önemli bir referans noktası olarak görülebilir. Weber’de olduğu gibi Chicago Okulu’nda da yapılan araştırmanın öncelikli yanı anlamlı toplumsal davranışın ortaya konulabilmesidir. Anlamlı toplumsal davranışlar da ancak G. Mead’in belirttiği gibi “*düşünsel benlik*” inşasında mümkündür. Mead için “*düşünsel benlik*” inşası onun tanımladığı “*ben*” ve “*kendim*” şeklinde iki unsurdan oluşur. “*Ben*”, birey olmanın iç, kişisel, öz unsurunu oluşturur. Yani, özgül kişinin kendisi hakkındaki dolaylımsız sürekli ve indirgenmez bilincidir. “*Kendim*” unsuru ise toplumsallaşma süreciyle her bireyin kabul ettiği, diğerlerinin örgütlenip rutin hale getirdiği kümelenmelerdir. Yani “*kendim*”, benliğin toplumsal süreçte birikerek inşa olan yönüdür.⁵² Bu bağlamda diyebiliriz ki, gerek toplumsal alanda gerekse kişisel alanımızda benlik olarak inşa ettiğimiz unsur, tarihsel bir birikimle oluşmaktadır. Ve bu oluşum biz tarafından var edilen aktif tepkilerimiz, karşı duruşlarımız ile bir bütündür. Mead’in “*ben-kendilik*” kavramlarından yola çıkarak LGBTİ bireylerinin “*düşünsel benlik*” lerinin yanı sıra “*toplumsal benlik*” lerini altkültür kategorilerinde yer alarak nasıl inşa ettiklerini ele almak sorunlu bir okuma teşkil etmeyeceğinden, bir hareket olarak LGBTİ’nin “*ben*” ve “*kendilik*” inşalarına göz atmak faydalı olacaktır.

⁵² E. C. Cuff, W.W. Sharrock, D.W. Francis, **Sosyolojide Perspektifler**, çev. Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, Ankara, 2013, ss. 140-144.

1.2.2. Bir Altkültür Olarak LGBTİ

LGBTİ hareketi ile ya da ilk ismiyle eşcinsel hareketle 1800'lerde Karl Ulrich'in *Erkekler Arasındaki Aşk Bilmeceleri Üzerine Araştırmalar* (*The Researches on the Riddle of Love Between Men*) çalışmasında tanıştık. Ulrich'in çalışması eşcinsel hareketten sosyal olarak bahis edilmesi açısından önemli bir adım atmasının yanı sıra aynı zamanda dönemin toplumsal ve siyasal yapısı ile hareketin ilişkiselliğine değiniyor olması açısından da önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Bilindiği üzere eşcinsel hareket, içinde bulunduğu toplumun hem siyasal hem de sosyal alanı ile iç içedir. Harekete yön veren bu iki alan dolayısıyla, her coğrafyada gerçekleşen eşcinsel hareket farklı bir duruş/anlam/mücadele alanı içinde kendini inşa eder. Pek çok teorisyene göre eşcinsel hareketin en temelde dile getirdiği konu(lar) toplumsalın her alanına hitap etmediğinden eşcinsel hareket bir altkültür hareketi olarak değerlendirilebilir.⁵³ Bununla birlikte eşcinsel hareket, toplumsalın inşa ettiği temel sisteme bir karşı duruş olarak belli bir kesimin sesi ve toplumsalın yeniden inşası olarak düşünüldüğünde de bir altkültür olarak ifadelendirilebilir.

Bugünlerin LGBTİ hareketine öncülük eden ve tarihsel dönüm noktasını oluşturan olay olarak Stonewall direnişi gösterilebilir. 28 Haziran 1969 sabahı New York "Stonewall Inn" barına polis baskını gerçekleşir. Bu döneme kadar belirli aralıklarla, bu bara polis baskın düzenlenmekte ve buradan toplanan eşcinsel bireyler kötü muameleye uğramaktaydı. Fakat o sabah polis, şiddete karşı direnen bir kalabalık ile karşılaştı. İlk olarak polise karşı direnen eşcinsel bir azınlık bulunmaktaydı. Ancak kısa süre sonra eşcinsel destekçisi bireylerin katılımı ile direniş güçlenir ve beş gün sürer. Stonewall direnişinden sonra eşcinsel hareket sosyal ve siyasal olarak "buradayız" söylemleri ile güçlenir, toplumsal bir görünürlük kazanmaya başlar. Bu sebeple Stonewall ayaklanmasının eşcinsel hareket için önemli bir adımı oluşturduğu söylenebilir. Pek çok ülkede de örgütlenme ve

⁵³ Hunt J. Ronald, **Gay and Lesbian Politics**, PC: Political Science and Politics, Cilt:25, No:2, 1992, s. 223.

toplumsal hayatta görünürlüğün yüreklendirilmesi adına her yıl 28 Haziran Gay Onur (Gay Pride) Haftası olarak kutlanmaya devam etmektedir.⁵⁴

LGBTİ hareketi, toplumsal olarak ortaya çıktığı andan bu güne değin cinsiyet ve toplumsal cinsiyet örüntülerinin yanı sıra çakılı –genelleştirilmiş, norm olarak görülen- cinsiyet kategorileri, kadınlık ve erkeklik imgeleri üzerine önemli bir eleştirel bakışın oluşması için de çaba harcadığı söylenebilir. Özellikle heteroseksüel yapıyı yücelten erkeklik imgesi ve seksist ideolojilere yönelik sergilediği karşı duruşu, bu hareketi altkültür olarak tanımlamamız için referans noktası oluşturabilir. Örneğin; ataerkil yapının toplumsalı inşa ettiği kültürlerde eşcinsel mücadele özellikle çakılı olan cinsiyet kategorileri ve heteroseksist yapı üzerine yoğunlaşır. Türkiye örnekleminde yola çıkarak bu konuyu örneklendirebiliriz.

Türkiye’deki eşcinsel hareket, ilk dönemlerinin sosyal olarak görünürlüğü olmasa da Cumhuriyet sonrasında kendini hem altkültür olarak örgütlemiş hem de kimlik mücadelelerine başlamıştır. Türkiye’de eşcinsel olmak bir “*küfrü*” yaşamak gibiydi der P.Selek. Özellikle halk arasında kötü, güvenilirmez olanı ifadelendirilmek için kullanılan “*puşt*”, “*ibne*”, “*nonoş*”, “*yumuşak*” kelimeleri eşcinselleri tanımlamak için kullanılıyordu.⁵⁵ Heteroseksüelliğin toplumsal bir kod olarak yaşandığı Türkiye’de özellikle toplumsal erkeklik imgesinin ya da daha da açık söylersek “*erkek olma*”ın cinsel iktidar ile mümkün olacağı genel düşüncesini yaymıştır. Bu düşünce Türkiye’de lezbiyen, gay, biseksüel, transseksüel ve travesti’lerin bütünleşerek bir altkültür olmalarına zemin hazırlayan unsurlardan birini oluşturduğu düşünülebilir. Türkiye’de eşcinsel kimliğe yönelik gördüğümüz ilk örnekler Zeki Müren ve Bülent Ersoy’dur. Özellikle 12 Eylül darbesi ile eşcinsel kimliğe uygulanan toplumsal baskıların yanı sıra, Zeki Müren ve Bülent Ersoy’a getirilen televizyon yasakları ve ülke dışına sürgünleri bunların sadece bir kaçını oluşturmaktaydı.

LGBTİ hareketi, ulusal ve bölgesel özellikler taşıdığı gibi kendi toplumsal oluşu içerisinde de farklılıklar barındırabilir. Türkiye’de eşcinsel hareket de kendi toplumsal oluşumu içerisinde farklılıklar taşır. Bu farklılıklar genellikle sınıfsal ve

⁵⁴ Martin Duberman, **Stonewall İsyanı**, çev. Ceren Günger, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, ss. 142-147.

⁵⁵ Selek, ss. 91-92.

kültürel özelliklere⁵⁶ göre değişmektedir. Özellikle Ankara, İstanbul ve İzmir gibi metropollerde gerçekleşen örgütlenmeler, Türkiye eşcinsel hareketi için önemli bir bütünleşmeyi ifade ettiği gibi ortak bir dilin oluşmasına da katkıda bulunmuştur. LGBTİ hareketinin bir altkültür olarak değerlendirilmesi için önemli bir nokta da, bir araya geldikleri mekânlar ve bu mekânlarda kendilerince oluşturdukları üslup gösterilebilir. Tıpkı ABD’de olduğu gibi Türkiye’de de ilk olarak örgütlenme bir sinema salonunda, kıyıda kenarda kalan bir barda ya da daha da eskilere gidersek bir hamam olarak düşünülebilir. Bu mekânlara birkaç örnek verecek olursak örneğin; 90’larda miladını doldurmuş olan İstanbul Aksaray’da bulunan Güneş Sineması, Borsa, Klüp 14, Neo, Cute, Ankara Yeni Sineması ve Cep Sineması.⁵⁷ Yakın bir dönemde kentsel dönüşüm ile yıkıma uğrayan özellikle transseksüel ve travestilerin yoğun yaşadığı sokak olan İstanbul Beyoğlu Ülker Sokak, İzmir Alsancak Bornova Sokağı olarak bilinen fakat 27 Aralık 2013 itibariyle öldürülen trans kadının adının konulduğu Azra Has Sokağı. Özellikle günümüzde LGBTİ bireylerin en çok rahat ettiği eşcinsel dostu olarak kendilerini tanımlayan mekânlardan biri olan İzmir Alsancak Defne Cafe ve yine İzmir Ege Üniversitesi öğrencileri tarafından kurulan LeGeBİT topluluğunun her cuma toplandıkları Bornova Safari Cafe önemli eşcinsel alt kültür temsil mekânları olarak değerlendirilebilir.

Bir başka altkültür temsili olarak üslup gösterilebilir. Özellikle eşcinsel bireylerin buluşma mekânlarından olan bar ve eğlence mekânları bu kültürün kendine özel bir üslup benimseyip yaygınlaştırması için önemli bir araç olarak değerlendirilebilir. Bu mekânlar dış dünyanın örüntülerinden tamamen arınıktır. Ve bu mekânlar eşcinsel bireylerin en özgür hareket alanını ifade ettiği için bir direniş mekânıdır Stonewall’da olduğu gibi. Kendiliğinden oluşan bu üslup sayesinde gündelik hayatın içinde diğer eşcinseller birbirlerini çok rahat tanıyabilirler. Çalışmanın saha sürecinde ulaşılan verilerin bu temel düşünceleri desteklediği söylenebilir.⁵⁸

Önemli bir diğer altkültürel kod ise tabi ki de giyim tarzıdır. Özellikle 80’lerde yaygınlaşmaya başlayan deri giyen, tek kulağına küpe takan gay erkekler ve

⁵⁶ Selek, s. 94.

⁵⁷ Selek, s. 97.

⁵⁸ LGBTİ altkültürüne yönelik kültürel kategorilerin örneklerine, araştırmanın saha sürecinde ulaşılan bulguların tartışıldığı dördüncü bölüm olan Bulgular ve Değerlendirilmesi kısmında ulaşılabilir.

çoğunlukla maskülen kıyafetler giyen kısa saçlı, vamp makyajlı lezbiyenlerin varlığı eşcinsel kimlik için bir tarz simgesi oluşturuyordu. Kod inşaları günümüzde de hızlı bir şekilde sürmekte ve kendi içerisinde dönüşüme uğramaktadır. Giyim tarzları ve üslup kodlarına göre lezbiyen kadınların *butch* (daha maskülen kodları taşıyanlar için kullanılır; örneğin, makyaj yapmayan, saçları kısa olan, genellikle göğüslerini bantlayan... v.b) ve *femme* (daha feminen kodları taşıyanlar için kullanılır örneğin makyaj yapan, elbise, etek, topuklu ayakkabı... v.b) olarak bir ayrışmaya gitmeleri bir örnek olarak verilebilir.

Bu bağlamda sonuç olarak diyebiliriz ki; LGBTİ hareketi ortaya çıktığı coğrafyanın, ulusal, politik ve sosyal yapıları tarafından şekillenebilmektedir. Fakat bu durum LGBTİ hareketlerinin birbirinden etkilenmediği anlamına gelmez. Tüm dünyada gerçekleşen LGBTİ hareketleri süreçleri ve mücadele konuları birbirinden farklı olsa da temelde birbirlerini etkilemekte ve birbirlerinden birçok şeyi öğrenmektedirler. Genel bir dayanışmanın adı olan LGBTİ hareketi her dönemde, her toplumsal mekânda kendince bir mücadele gerçekleştirmiştir. Bu özelliği ile LGBTİ hareketine bir “*ben-kendilik*” mücadelesi diyebiliriz. “*Ben*” ve “*kendilik*” ilişkisinin tarihsel bir benlik birikimi olduğunu vurgulanmıştı. Eşcinsel altkültürün aniden, kendiliğinden kişisel bir durum olarak ortaya çıkmadığını, tarihsel serüveninde inşa ettiği bu kendilik ve benlik kurgusu aracılığıyla anlaşılabilir. İnsanlık tarihi boyunca farklı isimlerle ve farklı toplumsal konumlarla –görünür, gizli, toplumsal bir hareket olarak- varlığını sürdüren LGBTİ hareketi, bu özelliği ile –bireysel bir seçim dahi olsa- tarihsel bir arka plana sahip olduğu söylenebilir. İşte tam da bu sebepten ötürü, çalışmanın devamında Türkiye LGBTİ altkültürünün yakın tarihsel serüvenine ve bu hareketin queer ile ilişkisine değinilecektir.

1.2.3. Türkiye LGBTİ Altkültürü ve Queer Teori

Bir toplumsal hareketin gelişim evrelerini, sosyal hayatın sadece tek bir perspektiften yola çıkarak ifadelendiremeyebiliriz. Türkiye gerçeğinde, LGBTİ hareketi ve bireylerinin kimlik mücadelesi ele alındığında, bu hareketin Türkiye’nin sosyo-kültürel ve siyasal yapısından fazlası ile etkilendiği gözlenmektedir. 1960-68 yılları, yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıktığı ve pek çok sivilleşme

mücadelesinin verildiği bir dönemdi. Tıpkı öğrenci hareketleri, milliyetçilik hareketleri, çevrecilik, feminizm ve kültürel etnik temelli hareketler gibi LGBTİ hareketi de yeni toplumsal hareketlerden fazlası ile etkilenmiş ve bu yenileşme döneminde toplumsal temelde *kendince ifade unsurlarını* inşa etmeye başlamıştır. Bu dönemde, LGBTİ bireylerinin kendilerine toplumsal hayatta yer açmaları, daha çok diğer sivil toplum örgütleri ile bütünleşerek mümkün olmuştur. Türkiye’de bu süreç yaklaşık 20 yıl geriden takip edilse de, Türkiye LGBTİ hareketi kendine bu tarihsel süreci referans almaktadır.

Türkiye LGBTİ hareketi 15-20 yıllık bir tarihe sahiptir. Kimlik inşaları söz konusu olduğunda, teorik ve pratik pek çok tartışmayı hala bünyesinde barındıran dinamik bir yapıya sahiptir. Ve üç dönemde ele alınabilir. Birinci dönem kendini kabullenme ve kabullendirme süreci olan 1980 ve sonrası. İkinci dönem kamusal görünürlük, olduğu gibi görünme politikaları ve direniş politikalarının belirleyici olduğu, özne kimliklerin inşa edildiğinin farkına varıldığı dönem olan 1990 ve 96 yılları. Son dönem ise, sosyal ve ekonomik eşitsizlikler konusundaki siyasi tartışmalara eklenen ve çözüm yollarının sorgulandığı hala da içinde yaşadığımız 2000 ve sonrası.⁵⁹ Bu dönemleri sosyo-kültürel, siyasal ve ekonomik özellikleri ile ele almak Türkiye LGBTİ hareketinin net bir şekilde anlaşılabilmesi için faydalı olacaktır.

Batı’da 1960-68’lerde gerçekleşmiş olan yeni toplumsal hareketler, Türkiye’de 80’lerin ikinci yarısında yaşanmıştı. 80’ler Türkiye için sadece LGBTİ hareketinin kırılma yaşadığı dönem değil, aynı zamanda ticaret birlikleri, öğrenci hareketleri, klasik milliyetçi hareketleri, feminizm, çevrecilik, insan hakları, dinsel köktencilik, kültürel etnik, cinsel tercih hareketlerinin de küçük soluklarda ortaya çıktığı bir dönemdi.

12 Eylül 1980 darbesinden sonra siyasette ve ekonomide kırılmalar yaşayan Türkiye, benimsemiş olduğu liberal ekonomi anlayışı ile toplumsal hayatta ciddi değişiklikler yaşamıştır. Bu değişikliklerin başında kentleşme süreci ve kentleşme hızı yer almaktaydı. İstanbul, Ankara ve İzmir başta olmak üzere pek çok kent hızla büyümüş ve bu durum farklı toplumsal kesimleri var ettiği gibi yeni grup

⁵⁹ Erdal Portog, “Queer Teorisi Bağlamında Türkiye LGTBTT Mücadelesinin Siyasi Çizgisi”, **Cinsellik Muamması Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet**, (Haz. Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice) ,Metis Yayınları, 2012, s. 163.

dinamizmlerini ve altkültürleri de inşa etmiştir. 80'lerin ikinci yarısında feminist, çevreci ve antimilitarist hareketlerin omuz omuza ilerlediği bir dönemdi. Feminist kadınların özellikle ataerkil yapıya ve cinsiyetçi söyleve karşı verdikleri mücadele LGBTİ hareketine yönelik küçük kıpırdanmaları beraberinde getirdi. Bu bağlamda diyebiliriz ki, 80'li yılların ikinci yarısı Türkiye LGBTİ hareketi için bir araya geldiği, Ankara ve İstanbul gibi büyük kentlerde eşcinselliğe yönelik ilk cümlelerin kurulduğu, aynı dertleri yaşayanların birlikteliklerinin inşa edildiği, siyasette kırılğan bir şekilde de olsa ilk defa yer edinildiği bir dönemdir. Kaos GL kurucu ve aktivistlerinden olan Ali Erol, 1980 dönemindeki eşcinsel hareketi şu şekilde değerlendirmiştir:

...eşcinsellik diye bir problemin olduğuna dair ilk yansımalar 80'lerin ikinci yarısında görünür oluyor. Eşcinsel kadın ve erkeklerin kendisi açık olmasa, (come-out diyoruz) kendileri görünür olmasa da yaşadıkları sorunlar artık ikili tekil hayatların dışına çıkmaya başlıyor. Sosyal hayatta bir şekilde yansımaları buluyor. Bu yansımayla Türkiye'de aynı zamanda böyle insanlar da, bu problemi yaşayan insanlar da var diye cümleler kurulmaya başlanıyor... Henüz eşcinseller birer özne olarak ortaya çıkıp doğru ya da yanlış kendi duygularını, düşüncelerini, sorunlarını, taleplerini dillendiremiyorlar. Kendi sorunlarını ortaya koyamıyorlar. Bu kendi içimizde şöyle görülür. Yavaş yavaş ya parkta ya dışlanmış yalıtılmış şehir ortamlarında, kentin "normal" görülmeyen herhangi bir mekânı olabiliyor izole bir birahane, sinema gibi. Küçük ya da kapalı arkadaş çevreleri gibi. Burada insanlar birbirini buluyor, karşılıklı sızlanıyor, ağlanıyor ama ikinci bir adım atılmıyor.⁶⁰

Toplumsal bir yapı olarak Türkiye'de LGBTİ hareketinin görünürlük kazandığı yıllar olarak 90'lı yılların başlarını işaret edebiliriz. 90'lı yıllar LGBTİ hareketinin akademi dışında gelişen sivil toplum örgütleri ile ittifakı bu hareketin geleceğini ve hangi koldan ilerleyeceği açısından önemli bir dönüm noktasını oluşturur. LGBTİ'nin ilk görünürlüğü, 90'lı yılların başında yayınlanmaya başlayan,

⁶⁰ Ali Erol, "Eşcinsel Kurtuluş Hareketinin Türkiye Seyri", **Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram**, Bahar 2011, Cagito, s. 434.

bünyesinde feminizm, sosyalizm, antimilitarizm ve çevre konularını da barındıran yayın hayatı iki yıl süren “Sokak” dergisiyle olmuştur. Bu dönemle birlikte Türkiye LGBTİ hareketi toplumsal hayatta görünürlüğünün yanında küçük de olsa bireysel adımlar atmaya başlar. Kendi örgütlenme biçimlerini ancak 93-94 yıllarında resmi olmayan bir biçimde yakalarlar.

İlk olarak 1993’te Lambdaistanbul (İstanbul), 1994’te ise Kaos GL (Ankara) Türkiye LGBTİ hareketinin bireysel örgütlenmesi (eşcinsel birey odaklı olan) olarak ortaya çıkar. Bu örgütlenmelerle birlikte Türkiye LGBTİ hareketi, 1993 yılı öncesine göre daha çok kendi sorunlarını tartışabildikleri ve herhangi bir sivil toplum örgütü desteği olmadan daha kişisel bir zemine (eşcinsel birey odaklı) oturmaya başlar. Bu dönemin örgütlenme ve mücadele stratejilerinin temeli, küçük de olsa kimlik mücadelelerine başladığı, toplumsal yasak ve yaptırımlar karşısında birlikte hareket edildiği, daha çok “Pazar Toplantılarında” kişisel deneyimlerinin paylaşıldığı bir zeminde ilerler. LGBTİ cephesinde bunlar yaşanırken, medya ve siyasi çevrenin LGBTİ kimliklerine yönelik olumsuz tutumları şiddetlenir. Medya ve dönemin siyasallarının sergilediği homofobik ve transfobik tutum 1996 yılındaki Habitat toplantısı ile kentsel dönüşüm adıyla Ülker Sokak’ta yaşayan Travesti ve Transeksüellere yönelik bir sokak temizliği ile daha da belgeli hale gelir. Bu dönemin LGBTİ örgütlenmesini E. Partog* şu şekilde anlatır:

*Olmayan, dahası olumsuzlanan bir kimliği sahiplenene, bu kimliğe şekil vermeye çabalayan LGBTT bireyler bu ilk dönemde enerjilerini bilindik kimlik siyasetinden ziyade kimlik oluşturma süreçleri için harcarlar. Hasta ya da günahkâr kabul edilen ya da kendini öyle gören birçok LGBTT birey, toplumsal önyargılarla mücadele etmesini öğrenmeye çalışır.*⁶¹

1993 ve 2000’li yıllarda, dışarıya kapalı, kendi içerisinde organize bir şekilde kimliksel inşa sürecine giren LGBTİ grupları, bu süreç ile 2001 yılındaki siyasal ve toplumsal görünürlüğünü destekleyecek cesur ilk adımları atar. 2000’li yılların başına kadar gücünü sokak ve grup dayanışmasından alan LGBTİ hareketi,

⁶¹ Partog, s. 171. * E. Partog: Sosyal Politikalar, Cinsiyet Kimliği ve Cinsel Yönelimler Derneği Aktivisti.

uluslararası arenada daha da radikalleşen cinsiyet, cinsel yönelim temalı toplumsal hareketlenmelerden güç alarak Türkiye’de hızlı bir atağa geçer.

1 Mayıs 2001 yılında, kapalı kapılar arkasından çıkıp, meydanlarda yer almaya başlayan LGBTİ hareketi, ilk adımlarını Kaos GL sayesinde atar. “*Peki ya eşcinsel işçiler?*” sorusuyla elden ele dolaşan 1 Mayıs bildirisi, Türkiye LGBTİ hareketinin en can alıcı hamlesini oluşturur. Bildirinin en çok dikkat çeken kısımları şu şekilde örneklendirilebilir:

Bizler kadınları seven kadınlar, erkeleri seven erkekler olarak, Buradayız! Eşcinseliz! Mehmet ile Ayşe grev meydanında nişanlanırken, aşklarını mücadelelerini eklerken, o meydanda Ali’yi seven Ahmet; Ayşe’yi seven Hatice’nin olduğu hiç aklınıza geldi mi? Neler yaşadıklarını, hissettiklerini düşündünüz mü? Sokaklarda “ibne” diyerek ardından gülünen, fıkralara konu edilerek aşağılanan, dayak atılan, kendini saklamak, heteroseksüel rolü yapmak zorunda kalan eşcinseller hiç uzağınızda değiller.⁶²

Toplumsal mücadelenin ilk adı olan Kaos GL, 94’te ilk olarak fotokopi ile çoğaltılan bir dergi olmasının yanı sıra aynı zamanda cinsiyet temelli başlanacak mücadelelerin en güçlü yanını da oluşturur. 2001 yılında kimlik politikalarına yönelik atılan bu radikal adımla LGBTİ hareketi ve bireyleri kendilerine toplumsal hayatta yer açmaya başlarlar. Bu süreci, 2005 yılında kendilerine tüzük hazırlamaları ve kayıtlı bir dernek olarak resmi mercilere başvurmaları izler. Ve Kaos GL Derneği 2005 yılında kabul edilen ilk resmi eşcinsel derneği olarak LGBTİ’nin kısa tarihinde önemli bir yer edinir. Bunun devamını İstanbul’da Lambdaistanbul, Ankara’da Pembe Hayat LGBTT Derneği, İzmir’de Siyah Pembe Üçgen Derneği, Eskişehir’de MorEL Eskişehir LGBTT Oluşumu, Antalya’da Antalya Gökkuşaağı Eşcinsel Oluşumu, Bursa’da Bursa Gökkuşaağı Derneği ve yine İstanbul’da KOASİST Eşcinsel Sivil Toplum Girişimi takip eder.

Bu dönemle birlikte Türkiye’de LGBTİ hareketi, kimlik inşalarının yanı sıra kendi içerisinde de farklı kimliklerle karşılaşmaya başlar. Özellikle de LGBTİ

⁶² Erol, s. 460.

hareketinin içersinde yer alan feminist, lezbiyen veya biseksüel kadınların varlığı, cinsiyet değiştirme ameliyatlarının artması, ataerkil tartışmaların yanı sıra toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kimliği üzerine de tartışmaların başladığı bir dönemi kapsar.

LGBTİ hareketinin 2004 ve 2005 yıllarında cinsiyet kimliği ve cinsel yönelimler üzerine kurguladığı tartışmalar bu hareketin ana ekseninin sadece kimlik inşası olmadığını göstermektedir. 80'lerin ilk yarısından bu yana erkekten kadına trans bireylere alışkın olduğumuz doğrudur fakat günümüzde özellikle de tıp ve plastik cerrahi alanında yaşanan gelişmeler kadından erkeğe trans bireyleri de mümkün hale getirdi. Trans bireylerinin tek bir noktadan değerlendirilemeyişi, özellikle trans bireylerle daha da muğlak bir hal alan cinsiyet kimliği çeşitliliği konusuna daha çok vurguda bulunmayı gerekli kılmıştır. Bu temel düşünce ile cinsiyet kimliğini alışılmış cinsiyet kimliği düşüncesinden farklı inşa eden bireylerde Türkiye LGBTİ hareketi içerisinde yer almıştır. Örneğin; trans bireylerin kendilerini lezbiyen, gay ve ya biseksüel olarak da ifadelendirmeye başlaması. Bununla birlikte interseksüel bireylerin toplumsal hayatta herhangi bir cerrahi müdahale yaşamadan kimlik olarak yer edinmeleri ve cinsiyet kimliklerini kadın- erkek ya da her ikisi ile özdeşleştirmeleri ve kendilerini herhangi bir cinsiyet kimliği kategorisi ile ilişkilendirmeyen queer bireylerin de bu hareketin içinde yer alması Türkiye'de LGBTİ hareketini farklı bir noktaya getirmiştir. Bu durumda, ara tip cinsiyet kimliklerinin LGBTİ hareketinde önemli bir dönüm noktasını oluşturduğu söylenebilir.

LGBTİ bireylerinin queer teori ile tanışması, 2004 ve 2010 yıllarında Boğaziçi Üniversitesinin düzenlediği iki konferansla mümkün olur.⁶³ Düzenlenen konferanslar sonrasında akademinin yeni yeni tanıştığı bu teoriye, kimlik inşalarını ve toplumsal görünürlüklerini yeni kazanan LGBTİ hareketi pek de ilgi göstermez. Türkiye LGBTİ hareketinin queer'e olan ilgisizliği farklı şekillerde değerlendirilmiş, ve yapılan değerlendirmeler ortak şu payda da birleşir: Türkiye LGBTİ hareketinin bu zamana kadar bin bir güçlkle verdiği kimlik mücadelesi, tam da yükselişe geçtiği bir esnada kimlik sorgulamaları yapan queer için erken bir dönemi kapsar. Bu

⁶³ İlk konferans 19-20 Nisan 2004 tarihinde Boğaziçi Üniversitesi Eleştiri ve Kültür Araştırmaları yüksek lisan programı tarafından "Queer, Türkiye ve Kimlik" adıyla düzenlenmiştir. İkinci konferans ise 21-22 Ekim 2010 tarihinde "Queer, Türkiye ve Tanskimlik" adıyla düzenlenmiştir. İkinci konferansa özellikle Queer Teorinin düşünce temellerini atan isimlerden olan Judith Butler "*Queer Yoldaşlığı ve Savaş Karşılığı Siyaset*" adlı konuşması ile damgasını vurmuştur.

nedenle queer tartışmalarının yapılması pek çok aktivisti tedirgin eder.⁶⁴ Hande Birkan-Gedik ise Türkiye LGBTİ hareketi ve queer ilişkisini şu şekilde değerlendirir:

*Türkiye’de bugüne değin LGBTT hareketi daha çok “sokakta olan” ile özdeşleştirildi. Aktivistlerin başını çektiği hareketin akademik tartışmaları kuramsal düzeyde oluşmadı. Özellikle ABD’de, 1980 sonrasında AIDS gündemini LGBTT gruplar aktive etmesine karşın, Türkiye’de LGBTT gruplarla ilişki 1990’lardan sonra başladı. Belki de Türkiye’deki ana akımın batıdan farklı olarak queer bir karaktere sahip olmasının nedeni 1980’lerde AIDS krizi yaşamamış olması, bu gruplarla ilişkiye geçildiğinde etkinlik alanı olarak kesişimin daha düşük kalması ve eleştirel bir bakış geliştirmesi olarak yorumlanabilir.*⁶⁵

Bir toplumsal hareketin işleyiş sürecinin, gerçekleştiği toplumsal zeminden bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği üzerinde daha önce de durmuştuk. Bu temel düşünce queer teorinin farklı coğrafyalardaki tanınırlığı üzerine de etkide bulunmuştur. Batı ve Türkiye ekseninde LGBTİ bireylerinin queer teoriye yakınlığının farklılık göstermesinde ilk sebep olarak, LGBTİ hareketini gelişme evrelerini ve cinsiyet ve cinsel kimlik kategorilerini inşa süreçlerini aynı dönem içerisinde geçirmedikleri düşünülebilirken, ikinci bir sebep olarak da, Türkiye’deki LGBTİ hareketinin amaçlarından bir diğeri olan ‘norm ve cinsiyet rejimi olarak heteroseksüelliğin eleştirisini’⁶⁶ yapıyor olmaları gösterilebilir.

Bu çalışmaya desteklik edecek saha araştırması için, yaklaşık olarak Haziran 2013 tarihinden itibaren pek çok LGBTİ grubu, sivil toplum derneği ve arkadaş grupları arasında yer alındı. Bu gruplar arasında yer alırken aynı zamanda pek çok gözlem ve veri olarak değerlendirilebilecek bulgulara ulaşıldı. Kimi zaman bir sohbet anında kimi zaman ise bir panel sırasında görüşme imkânı yakalanan LGBTİ hareketi içerisinde yer alan aktivist bireylerle queer hakkında konuşma imkânı da yakalandı. Bu görüşmeler ışığında queer’in LGBTİ hareketi içerisinde bütünleştirici bir kimlik

⁶⁴ Portog, s. 171.

⁶⁵ Hande Birkan-Gedik, “Türkiye’de 2000’li Yıllarda Farklılık, Cinsel Kimlik ve Kimlik Politikalarının Yöntemi”, Cagito, s. 347.

⁶⁶ Birkan-Gedik, s. 348.

olarak algılanışı konusuna Türkiye LGBTİ birey ve hareketinin genel bakışının, queerin Türkiye LGBTİ hareketi için erken bir hamle olduğu düşüncesinin yaygınlık gösterdiği farkedilmiştir. Örneğin görüşmecilerden aktivisit Bartu'nun queer hakkında düşünceleri şu şekildedir:

Queer dendiği zaman insanların aklına ilk olarak eşcinsellik geliyor. Oysa Queer daha genel anlamda kategorilere ve kimliklerin kesin çizgilerle çizilmesine karşı çıkar. Şu anlamda kimlik kategorisi olabilir Queer; Heteroseksizmin insanlara normal olarak dayattığının dışında kalan tüm ötekilerin kimliği. O kimlikler de normal karşılandıktan sonra Queer kategorisinden çıkmış olurlar. Kategorisizleşmek (kimliksel olarak ifade bulmamak) ve ötekileşmekten kurtulmak için geçici bir birliktelik kategorisi olabilir Queer. Bartu (28.12.2013 tarihli saha notu)

Bartu'nun belirttiklerinden de anlaşıldığı gibi Türkiye LGBTİ hareketi queer teoriyi henüz bir kimlik kategorisinde görmemektedir. Katılımcı olarak bulunan grupların yanı sıra, takip edilen pek çok LGBTİ hareketi ile özdeşleşmiş olan belli yayın gruplarında, internet sitelerinde de buna benzer yayınların yapıldığı aşikârdır. Özellikle Türkiye LGBTİ hareketinin eşcinselliğe bakışının “değiştirilemez, doğuştancı”⁶⁷ olarak algılanması, hala “cinsel tercih” ve “cinsel yönelim” kavramlarının birbirinden taban tabana zıt olduğu inancı ve cinsel tercih kelimesini özenli bir şekilde kullanmayışları hatta bu kelimeye karşı alerjik bir tutum sergilemeleri. Grup içerisine yeni kabul ettikleri bireylerle ilk önce LGBTİ ile ilgili temel kavramların neler olduğuna yönelik öğretici tutumları, Türkiye LGBTİ hareketi ve queer teori arasında duvar örülmesi için yeterli bir sebeptir. Bir cephede bunlar yaşanırken Türkiye LGBTİ hareketin bir diğer cephesi içerisinde; trans lezbiyen, trans gay ya da trans biseksüel bireylerin oluşu, trans bireylerin trans hem cins aşklarının varlığı şimdilerde Türkiye LGBTİ hareketine kimlikleri sorgular bir bakış açısını yüklemiştir. E. Portog, Türkiye LGBTİ ve queeri şu cümleleriyle ifadelendirir:

⁶⁷ Portog, s. 56.

*Türkiye’deki LGBTT hareketi bugün Batı’daki hareket ile benzer pratikler ve teorik sorunları paylaşmakla birlikte, bu sorunların çözümü söz konusu olduğunda Türkiye’deki hareketlerin hala daha ziyade kimlik merkezli anaakım LGBTT hareketi yanında hizalandığı görülür. LGBTT hareketinin birden queer yoldaşlığına sivrulması kendi praxisinden çok Türkiye’de LGBTT hareketinin genel muhalif kimliğinden kaynaklanmıştır.*⁶⁸

Bu bağlamda, kısa bir özetle toparlayacak olursak; Türkiye LGBTİ hareketinin ivme kazandığı sivil toplum hareketleri ve dernekleşme süreçleri temelde kimlik inşası üzerine kurguladıkları heteronormative eleştirileri ile daha da güç kazanmış, sosyal hayatta olduğu kadar politik, ekonomik hayatta da kendilerini ifade etme şansı yakalamıştır. Fakat kimlik mücadelesine gay/eşcinsel/LGBTİ merkezli bakmaları, eleştirdikleri kimlikleri sınırlayıcı heteronormative bakış açısıyla hemen hemen aynı düzlemde ilerlediği söylenebilir. Bu bakış açısı Türkiye’deki LGBTİ hareketinin sadece kimlik temelli algılandığına yönelik sorunlu bir bakış açısını da getirmektedir. Oysaki Türkiye LGBTİ hareketi, görünürlük kazanmaya başladığı günden bu yana pek çok toplumsal hareketle yan yana yol almış, “düzen” ve “normal” olarak dayatılan her duruma karşı eleştirel bir bakışın oluşmasına zemin hazırlamıştır. ‘Dinamik bir mücadele tarihi’⁶⁹ olan Türkiye LGBTİ hareketinin, cinsiyet kategorileri başta olmak üzere tüm kimlik inşalarına yönelik bir karşı duruş sergilemesi ve bütünleştirici olan queer teoriden istifade etmeyişi ancak LGBTİ bireylerinin zihinsel ve benlik inşası olarak bu teori hakkında kafa yormamaları ile açıklanabilir. Azınlıkta da olsa, şu günlerde LGBTİ hareketi içerisinde aktif yer alan bireylerin kendilerini ifadelendirirken özenli bir şekilde “Queer” tanımlamasını kullanmaları, queer teorinin cinsiyet ve cinsellik kategorilerine yönelik oluşturduğu düşünsel yapısının Türkiye örneğinde yer bulması adına önemli bir adım olarak görülebilir. Bunun yanında süreli yayınlarında, dernek oluşumlarını ve onur yürüyüşlerinin olmazlarından olan aynı zamanda siyasal ve kamusal LGBTİ kimlik kartı olarak tanımlanan gökkuşağı bayrağını yok sayan yazılara yer verilmesi Türkiye LGBTİ oluşumunun Queer ile iletişim kurması açısından başka bir hamle

⁶⁸ Portog, s. 177.

⁶⁹ Portog, s. 184.

olarak değerdendirilebilir. Bunun yanı sıra LGBTİ hareketi içerisinde yaşanan bu kırılmalar ile queer'in temellendirdiği kimliksizleşme amacı da az da olsa Türkiye de kendine yer bulabilmiştir. Bu temel düşünceyi benimseyen LGBTİ bireyleri, yavaş da olsa kimliksiz, bütünlüğü kucaklayan bir altkültür inşasına girmiş bulunmaktadır. Bu durum da, Türkiye LGBTİ hareketinin bünyesinde barındırdığı kimlik kategorilerine Q (queer) eklemine de yapılması, queer teori ve Türkiye LGBTİ hareketinin yakınlaşması adına küçük bir adım olarak görülebilir. Hatta son dönemlerde az sayıda akademik yazının yanında LGBTİ hareketi içerisinde yer alan derneklerin bir kaçı tarafından da LGBTİQ (lezbiyen, gay, biseksüel, travesti, transseksüel, interseksüel, queer) kullanımının yaygınlaşmaya başladığı söylenebilir.

1.3. QUEER TEORİ İLE YENİLEŞEN DİL

Tarihsel bir birikimle kendini bir altkültür olarak konumlandıran LGBTİ hareketi, grup dinamiğini; belirli kategorileri, dilsel-üslupsal kullanımları ve özgün görsel ve simgesel (giyim-kuşam) ifadeleri sahiplenmesinden almaktadır. Özellikle günümüzde kendini güçlü bir altkültür örneği olarak konumlandıran LGBTİ hareketi ve bireylerinin, baskın kültürden ayrışmasını ve birbirleri ile iletişimsel olarak tanınırlığı en çok bu kültür içerisinde yaygınlaşan ve aynılan dilsel ifadeler ve üslupsal kullanımlar sayesinde mümkün olmaktadır.

Bu dilsel ve üslupsal ifadeler toplumsal hayatın her döneminde, her kültürde ve her eşcinsel altkültürde değişim göstermektedir. Özellikle toplumsal cinsiyet, cinsiyet, cinsel kimlik ve bunların hepsi ile ilişkisel olan performative biçimlerinin kendini ifade edecek dilsel kullanımlarının farklılık gösterdiği söylenebilir. Bu durum da, daha önceki bölümlerde defalarca vurguladığımız, cinsiyet/cinsellik/cinsel deneyimlerin her coğrafyada ve her dönemde farklı şekillerde farklı ifadelerle tanımlanması ile ilişkilidir. Bu sebeple, bu bölümde özellikle LGBTİ hareketi ile ilişkisel kavramların hem toplum tarafından hem de eşcinsel kültür tarafından nasıl kullanıldığına değinip, kendi içinde vakti zamanında dışladığı bir şiddet unsuru olarak saydığı belirli dilsel ifadeleri, queer teorinin konuşulmaya başlanması ile nasıl sahip çıktığına ve kendi kültürü içinde inşa ettiği özgün ve özel bir dilsel ve üslupsal jargon olan *Lubunca* 'yı ifadelendirip, tarihsel olarak LGBTİ dilsel kullanımlarının nasıl değiştiği ele alınmaya çalışılacaktır.

1.3.1. LGBTİ ve Dilsel/Üslupsal İfadelerin İlişkiseliliği

LGBTİ hareketi ve dilsel ifadelerin ilişkiseliliği söz konusu olduğunda çoğu feminist ve queer teorisyeninin çıkış noktasını *heteronormativite*⁷⁰ kavramı oluşturur. Bu isimlerin başında, cinsel pratikler ve cinsellik üzerine tartışmalar başlatan Foucault ve birçok çalışmasında dil ve baskın heteroseksüel dilsel haritaların ilişkili olduğunu düşünen Wittig yer alır. Wittig'in çalışmalarının genel hatlarından bahis ederek başlayacak olursak; birçok çalışmasında ısrarla toplumsal cinsiyet ve heteroseksüel sözleşme ilişkisini sorgulayan Wittig için dil konusu özel bir çalışma meselesi halini almıştır. Ona göre, cinsiyet dilsel bir kurgudur ve dil, toplumun kadınları dışlayan ve ikincil kılan gücüdür. Bunun yanı sıra dili; aynı zamanda, normativiteye karşı yeniden dönüştürülebilecek bir kurum olarak da değerlendirir. Bilindiği gibi cinsiyet ve cinsellik pratikleri söz konusu olduğunda üzerinde düşünülen en önemli nokta; “*yapan*” ve “*yapılan*” yani cinsiyet ve cinsellik pratiklerinde “*fail*”lik olmuştur. Wittig de tam da bu noktadan hareket ederek dili; somut, olgusal, pratik bir kurum olarak görür. Çünkü ona göre dil bireylerin seçimleri doğrultusunda devamlılığı olan ve zamanla bireysel kullanımların değişmesi ile değişen kimi zamanda zayıflayan bir yapıdadır.

Wittig'in düşünsel yapısında öne çıkan bir diğer unsur ise yapıbozuma uğrayan “*cinsiyet*” ve “*kurumsallaşmış heteroseksüel dilsel ifadelerdir*”. Ona göre, eşcinsel arzunun heteroseksüel dikteleri sorgulayan yapısının yanında; dili, heteronormatif söylem ifadelerini kendi içinde dönüşüme açan özelliği de bulunur. Bu özelliği ile eşcinsel arzu onun için dilin bireyler tarafından dönüştürülebilir yanına bir örnek oluşturur. Bu düşüncesinin özelinde de “*cinsiyet farklılığı*” kavramını konumlandırır. Ona göre bu kavram kadınları “*öteki-farklı*” ile bütünleştirir. Bu bütünleşme, aslında siyasal karşıtlığı içerdiği gibi diyalektik olarak erkeği-kadını ortadan kaldıran bir sınıf mücadelesine dönüştürür.⁷¹ Wittig'in önemle

⁷⁰ Pek çok kaynakta siyasal ve sosyal ayrışma kavramı olarak belirtilen heteronormativite kavramı, dünyanın yalnızca farklı iki cinsiyetten (kadın/erkek) var olduğunu ve bu iki cinsiyete toplumsal olarak yüklenen rollerin bir norm olarak belirleyen siyasal/sosyal bir toplumsal duruş tarzı olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte heteronormativite, heteroseksüel cinsellik biçiminin idealize ederek, heteroseksüel cinsellik biçimi dışında kalan gay, lezbiyen, biseksüel, transgender, interseksüel ve queer cinsellik biçimlerine karşı dışlayıcı ve baskıcı bir tutum takınmanın “*normal*” olan olarak görüldüğü durumun adı olarak da ifadelendirilebilir.

⁷¹ Wittig, ss. 55-61.

üzerinde durduğu bir başka konu ise eşcinsel bireylerin kendilerini ifade ederken kadın ya da erkek olarak tanımlamalarıdır. Ona göre lezbiyen ve eşcinseller kendilerini bu iki cinsiyet kategorisi ile ifade etmemelidir çünkü bu ifadeler heteroseksüelliğin dilsel olarak konumunu güçlendirmektedir. Bu temel düşüncesi ile özellikle “*lezbiyenler kadın değildir*” ibaresini kullanarak hem feminist yapıda hem de queer yapıda fazlası ile adından söz ettirmiştir.⁷²

Bir diğer isim olan Foucault ise özellikle modern toplumlarda cinsel pratikler ve cinsellik üzerine tartışmalar başlatması, LGBTİ için yeni dilsel ifadelerin konuşulmaya başlanması için önemli bir referans noktası oluşturmaktadır. Foucault, modern dönemde ilk olarak “*itirafın*” yani bireyin kendi(s)i ni ne olduğunu söylenmeye zorlanması, kusur ve olumlu yanlarını bir arada kabul etmesinin yanında birçok kurum tarafından da işaret edilmesi manasını barındırdığı üzerinde durur. Foucault’ya göre “*İtirafın*” ilk basamağını da dil ve söylem oluşturmaktadır. Ve bu iki basamağı şu şekilde ifadelendirir:

*İtirafın etkileri pek çoktur. Adalette, tıpta, eğitimde, aile ilişkilerinde aşk ilişkilerinde, günlük yaşamın olağan ilişkilerinde ve dinsel törenlerde bir rolü vardır itirafın; biri suçlarını, biri günahlarını, biri düşüncelerini ve arzularını, biri hastalıklarını itiraf eder; itiraflar, söylemek için en zor olanın büyük bir dikkatle dile getirilmesi ile başlar.*⁷³

Bu bakış açısı, genel kullanımda olan dilin eşcinseller tarafından dönüşüme sokulması için yeterli bir sebep olarak dahi gösterilebilir. Pek çok queer teorisyen de bu temel düşünceden yola çıkarak eşcinsel dil kullanımları üzerine birçok tartışma gerçekleştirmiştir. Örneğin; J. Butler, feminist cinsel kuramcılarının ateşli bir şekilde savunduğu iktidar örüntüleri ve cinselliğin iç içe olduğu düşüncesini eleştirerek işe başlar ve bunu da eşcinsellere özgü kullanımda olan belirli kavramların kullanım biçimini sorgulayarak yapar. Butler için, heteroseksüelliğin cinsellik deneyimlerinin ifadelendirilme biçiminden güç aldığı düşüncesi sorunlu bir bakış açısidir. Çünkü ona göre ne heteroseksüel geleneklerin eşcinsel bağlamlardaki “*varlığı*”, ne de

⁷² Wittig, ss. 85-87.

⁷³ Roy Boyne, **Foucault ve Derrida’da Feminizm ve Ayrım**, çev. Ayşe Banu Karadağ, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 25.

eşcinsellere özgü kullanımda olan “*butch*” ve “*femme*” ifadeleri heteroseksüelliği güçlendirmez.⁷⁴ Heteroseksüel inşaların her iki cinsel kültürde kullanımının devamını şu şekilde dile getirir:

*Heteroseksüel inşaların hem eşcinsel hem de heteroseksüel cinsel kültürlerde tekrarı, toplumsal cinsiyet kategorilerini doğallıktan çıkarıp seferber etmenin en isabetli yolu olabilir pekâlâ. Heteroseksüel inşaların heteroseksüel olmayan çerçevelerde yinelenmeleri, sözde heteroseksüel orijinalin bütünüyle inşa edilmiş olduğunu gözler önüne serer. Dolayısıyla eşcinsel ile heteroseksüel arasındaki ilişki kopya ile orijinal arasındaki ilişki değil, kopya ile kopya arasındaki ilişkidir.*⁷⁵

Birçok queer teorisyonu eşcinsel kültürün dilsel ve retorik açıdan kendini farklı konumlandırmasını desteklemektedir. Fakat bunun yanı sıra lezbiyenlik pratiklerini ifade edecek kavramların eksik bırakılmasını da eleştirmektedirler. Bu durumun derinden savunucusu olan E. Grosz özellikle iktidarın derinden bağlandığı söylemlerde “lezbiyenlerin *lezbiyen* olarak” temsil edilmediği üzerinde durur. Grosz, kadınların cinsel organları, cinsel pratikleri ve hazlarının ifadelendirilmesinin dilsel ve retorik açısından yetersiz bırakıldığının ve heteroseksüel pratik çerçevesinde erkek tarafından temsil edilen ifade biçimleri ile tanımlandığına şu şekilde değinir:

*Orgazmı, bedensel karşılaşmaları, her türden cinsel mübadeleleri ifade eden terimler heteroseksüel modellerden olduğu kadar, çok daha endişe verici bir şekilde, bu ilişkiler içinde olan kadınların değil erkeklerin bakış açısından da türetilir. Seksi, hazı, arzuyu ifade eden terimlerin kendileri koymak, boşalmak, orgazm vs. bu erkek bakış açısını ortaya koyar.*⁷⁶

Grosz’un düşünsel olarak kendisine sorunsallaştırdığı konu, özellikle cinsiyet rejimleri ile daha da çok sorunsallaştırılan iktidar biçimlerinin kadın cinselliğine ve arzu inşasını görmezden geldiği üzerine olmuştur. Çünkü ona göre bu durum

⁷⁴ Butler, (CB), s. 86.

⁷⁵ Butler, (CB), s. 86.

⁷⁶ Grosz, s. 28.

lezbiyenliği daha da görünmez hale getirmektedir. Ve onun amacı lezbiyenliği daha da güçlendirmek ve kapsamlı hale getirmektir. Bu noktayı da kendisi ile aynı çabada olan J. Marilyn Frye üzerine getirdiği bir yorumla şu şekilde ifadelendirir:

...lezbiyen ve kadın cinselliğinin belirlenemezliğini muhafaza etmeye - benim şimdiki eğilimim bu yöndedir- ya da lezbiyenliği mümkün mertebe gür ve kapsamlı eklemlmeye -J. Marilyn Frye da bu görüşü destekler gibidir- çalışıp çalışmayacağınızı belirleyecektir. Lezbiyen cinsel ilişkilerin ayrıntılarını örtbas eden sessizliğini kadınların heteroseksist cinsel normlar altında yok edilmelerinin ya da boyunduruk altına sokulmalarının bir sonucu olduğunu zannediyor gibidir. Bu nedenle, lezbiyen “seksi/cinsiyeti” üzerine ortaya koyduğu ve büyük ölçüde fenomenolojik bir nitelik taşıyan düşüncelerinde, lezbiyen cinsel pratikler için bir dil ve temsil bulmaya çalışır.⁷⁷

Genel olarak, bahsi geçen feminist ve queer teorisyenlerinin üzerinde ısrarla durdukları konu, toplumların dönemsel olarak “cinsiyet/cinsellik dilini” ifadelendirme biçimlerinin heteroseksist yapı temelinde şekillendirmesi olmuştur. Bu temel düşünce ile yola çıktığımızda LGBTİ hareketinin dönemsel olarak kullandığı dilsel/üslupsal ifade biçimlerinin de değişime uğradığı söylenebilir. Bu nedenle çalışmanın devamında, LGBTİ dilsel ifadelerin dönemsel olarak nasıl değişime uğradığını Türkiye örnekleminde yola çıkarak ifadelendirilmeye çalışılacaktır.

⁷⁷ Grosz, ss. 28-29.

1.3.2. LGBTİ Dilsel/Üslupsal İfadelerine Dönemsel Bir Bakış

Ana akım LGBTİ hareketinin her dönemde kendince kullandığı dilsel ve üslupsal ifadeler farklılık göstermiştir. Bu dilsel ve üslupsal değişim evrelerini Türkiye özelinde irdelenecek olursak ana akım LGBTİ hareketinin gelişim evreleri ile paralel gittiği söylenebilir. Bu sebeple Türkiye LGBTİ altkültürünün dilsel inşası üç başlık altında irdelenebilir.

İlk olarak 1980 ve sonraki dönemi kapsayan; LGBTİ bireylerinin kendilerini hem kabullenme hem de kabullendirme evresi olarak ifadelendirilen dönem olan birinci evreden bahis edecek olursak bu evre genellikle eşcinsel bireylerinin kendileri ile yüzleşmeye başladığı bir dönemdi. Bu nedenle, bu dönemin eşcinsel bireyleri daha çok “*eşcinsel*”, “*homoseksüel*” kavramlarını benimsedikleri bir dönem olduğu ifadelendirilebilir. Fakat bu benimseme, bir kimlik ifadesinin savunuculuğundan çok sessiz kabullenişi içerir. Çünkü dönemin toplumsal yapısı “*eşcinsel*” ve “*homoseksüel*” kavramlarını bir şiddet ve aşağılama unsuru olarak kullanmaktadır.

İkinci dönem, kamusal görünürlük, olduğu gibi görünme politikaları ve direniş politikalarının belirleyici olduğu, özne kimliklerin inşa edildiği farkına varıldığı dönem olan 1990 ve 96 yıllarıydı. Bu evre, bir önceki dönemde sesiz bir kabullenme olarak kullanılan “*eşcinsel*”, “*homoseksüel*” kavramlarına sahip çıkıldığı ve kimlik söylemlerinin ateşli savunuculuğunun başladığı dönemdi. Eşcinsel altkültürde dilsel ifadelerin genişlediği bir dönem olmasına rağmen toplumsal hayatta bu kavramlar şiddet unsuru olarak kullanılmaya devam etmekteydi. Hatta o dönemlerde eşcinsel bireyler için halk arasında yaygın kullanımda olan kelimeler arasında; “*top*”, “*tanju*”, “*nonoş*”, “*zürafa*”, “*digin*”, “*simit*”, “*tekerlek*”, “*lassa*”, “*pireli*”, “*abla*”, “*yumuşak*”, “*ablacı*”, “*düdük*”, “*böcü*”, “*yuvarlak*”, “*ılık*”, “*sevici*” gibi daha çok yuvarlak nesneleri tanımlayan ifadeler yer almaktaydı. Tabi bu kullanımlar yöresel farklılıklar da göstermekteydi. İnsan ilişkilerinin daha birincil özellikte olan köy ve küçük yerleşim yerlerinde de eşcinsel bireylerin varlığı söz konusudur. Bu yerleşim yerlerinde mekânsal yakınlık aynı zamanda tarihsel yakınlık da demektir. Yani vakti zamanında bir köyde eşcinsel bir bireyin varlığı ve halk arasında onu tanımlamak için kullanılan ifadeler, o bireyden sonraki tüm eşcinseller için kültürel bir kod misali kullanılmıştır. Örneğin her köyün ifadelendirilmesi farklı

olsa da –eşcinsel olduğu bilinen bireyler için- bir “*Avrat Metin*”i, “*Kız Osman*”ı, “*Erkek Fatma*”sı, “*Erkek Kari*”ları mevcuttur.

Bu dönem LGBTİ bireyleri için kamusal görünürlüğün arttığı bir dönemdi. Bu evrede, gerek televizyon ve medya aracılığıyla gerek ise sinema sanatı alanında eşcinsel bireylerin ufak da olsa konu edildiği bir kare mevcuttu. Bu dönemde, *crossdresser* ve *travesti* örneklerinin halka açık eğlence mekânlarında sahne almış, yine Zeki Müren ve Bülent Ersoy gibi eşcinsel ve transseksüel bireylerin halk tarafından fazlası ile fanatik toplanmış, hatta dönemin sinemasında özellikle toplumsal içerikli olanlarında eşcinsel bireylere küçük bir kare olarak yer ayrılmıştır. Örneğin Kemal Sunal filmlerinden, *Kiracı* filmi 1987 yapımı olmasına rağmen 1990 dönemi eşcinsel hareket için örnek gösterilebilir. Filmde sevgilisi tarafından terk edilen “Kız Ahmet Bey” karakteri dönemin toplumsal eşcinsel algısını ve eşcinsel bireyler için kullanılan kelimelerin temsili için bir örnek teşkil edebilir.

1990 dönemi eşcinsel altkültürün kamusal anlamda görünürlüğünün fazlaca arttığı bir dönemdi. Özellikle halkın eğlenceye ulaşılabilirliği açısından sinema yine önemli bir yerdedi. Bu dönemde eşcinsellik hakkında önem arz eden birçok film mevcuttur; bunların bir kaçını şöyle örneklendirebiliriz: 1992 yılında gerçek bir öyküden sinemaya uyarlanan *İki Kadın* filmi özellikle kadın kadına aşk konusunun cesurca işlendiği bir yapımdır. 1993 yılında *Gece Melek ve Bizim Çocuklar* filmi hem kadın kadına aşka dokundurma yapması hem de trans bir bireye filmde yer verilmesi adına büyük önem taşımaktadır. Yine 1993 yılında *İstanbul Kanatlarım Altında* filmi özellikle dönem filmi olması dolayısıyla dönemin padişah ve sarayın ileri gelenlerinin oğlancılık düşkünlüğüne gönderme yapması dolayısıyla yayınlandığı dönemde ciddi şekilde tepki almıştır. 1997 yılında hem bir altkültürün yaşamsal deneyimlerini konu alması adına büyük ilgi toplayan *Ağır Roman* filmi, hem de Küçük İskender’in özellikle 1990 dönemi eşcinsel bireylerinin en çok yaşadığı sorun olan kabullenme ve kendine itiraf konusunu göze alarak canlandırdığı eşcinsel karakter dolayısıyla büyük öneme sahiptir. Yine aynı dönem ortak yapımlar tarafından hazırlanan *Hamam* filmi eşcinselliği fazlası ile işlediği için büyük tepki almıştır. Filmlerin ulaşılabilirliği ne kadar basit olsa da dönemin sosyo ekonomik boyutu göz önüne alındığında toplum içerisinde belirli bir kesimin sinema sanatına uzaklığı söz konusuydu. Fakat her evde bir televizyonun olması ve gün içerisinde

müzik videolarının halka ulaşılabilirliği daha basitti. Bu nedenle 1990 döneminde eşcinselliği gizil bir şekilde de olsa sezdirenen birçok müzik videosunun bulunduğu söylenebilir. Örneğin; Orhan Atasoy'un *Gemiler* klibi, Bendeniz'in *Güvendiğim Dağlara Karlar mı Yağdı* klibi, Emel Müftüoğlu'nun *Arnavut Kaldırımlar* ve *Korkuyorum* klipleri eşcinsellik için önemli dokundurmalar yapmaktadırlar.

Türkiye LGBTİ hareketinin son dönemi olan 2000'li yıllar ve sonraları eşcinsel altkültüre yönelik dil ve üslupsal gelişimin daha da netleştiği ve özgün bir biçim aldığı dönemdir. Çünkü bu dönem, siyasal ve ekonomik eşitsizliğe karşı önemli tartışmaların başladığı, kimlik mücadelelerin daha da ateşli bir biçim aldığı dönemi kapsamı açısından önemli bir yerdedir. Önceki bölümlerde LGBTİ hareketini bir altkültür olarak inşa eden unsurları arasında daha çok eşcinsel bireylerine hitap eden eğlence mekânlarından bahis edilmişti. 2000'li yıllar, işte bu mekânlarda zamanla LGBTİ bireyler tarafından geliştirilen özgün bir üslup oluşumu ve bu üslubun eşcinsel bireyleri tarafından içselleştirildiği, gündelik hayatta fazlası ile yer edinmeye başladığı “*ortak dil*” inşasının geliştiği bir dönemin başlangıcıdır. Özellikle çalışma için yararlanılan etnografik alan araştırması sırasında, gerek görüşme imkânı yakalanılan eşcinsel bireylerde gerekse de eşcinsel mekânlardaki gözlemler sayesinde eşcinsel bireyler arasında belirli durumları kavramları tanımlamak için baskın kültürel ifadelerin dışında yaygın bir şekilde kullandıkları ifadelerin bulunduğu söylenebilir. Lubunca adını verdikleri bu jargona değinmek faydalı olacağından çalışmanın devamını saha araştırması sırasında alınan notlar ve gözlemlerin katkısıyla Türkiye’de LGBTİ altkültür dinamizmine katkı sağlayan Lubunca’nın ne olduğu açılmaya çalışılacaktır.

1.3.3. Lubunca

Lubunca, Türkiye LGBTİ bireyleri arasında yaygın olan ortak söylem ve dilsel ifadelerin bütününe kapsayan bir jargon olduğu gibi, LGBTİ hareketinin hâkim kültür içerisinde kendini bir altkültür olarak ifade etmesini sağlayan kültürel bir kategori olarak da değerlendirilebilir. Lubunca’nın en temel özelliği kendi kültürel yapısı içerisinde belirli cinsiyet kimliği ve cinsel pratikleri tanımlamak için kullanılmasıdır. Yani Lubunca’dan bir nevi cinsel kimlik tipolojilerini tanımlamak

için faydalanılmaktadır. Aynı zamanda Lubunca'da benzer durumları ifade etmek için de kullanılan birkaç söylem biçimi de mevcuttur. Bu özelliklerini, saha çalışması sırasında şahit olunan en yaygın kullanımlar aktararak şu şekilde örneklendirilebilir.

Lubunya, daha çok kadınsı, efemine ya da hâkim kültürde kadına yüklenen kültürel kodları benimseyen, kadın gibi davranan, aynı zamanda cinsel ilişki sırasında '*pasif*' yani '*yapılan*' olmayı tercih eden erkek gay için kullanılan genel bir ifadedir. Bu ifade çoğu zaman bir cinsel kimlik ve cinsel pratiği ifadelendirebileceği gibi kimi zaman da eşcinsel erkekler, transseksüeller ve travestiler arasında iltifat unsuru olarak da kullanılmaktadır. Lubunların, genç ve ince görünümlü olanı için de daha çok "*yavru*" ifadesi kullanılmaktadır. Örneğin saha çalışması sırasında görüşmecilerden biri bu jargona fazlası ile hâkimdi. Gündelik ifadelendirilmelerinde de genellikle Lubunca'yı kullanmaktaydı. Yine bir görüşmede yakın bir arkadaşı ve gay erkek olan N...'nin ne kadar güzel ve çekici olduğundan bahis ederken çoğunlukla "*Zırıl zırıl Lubunya*" ifadesini kullanması önemli bir örnek olarak gösterilebilir. Aynı zamanda Lubunya kavramı trans kadınlar için de kullanılmaktadır.

Zırıl, çoğunlukla feminen, kadınsı, gayleri tanımlamak ve bu bireylerin Lubunya'lıklarına övgüde bulunmak için kullanılan bir sıfattır. Bu ifadelendirilme biçimi aynı zamanda eşcinselliği açık bir şekilde performe eden gayler için de kullanılmaktadır. *Zırıl Lubunya* olarak tanımlanan bu eşcinsel bireyler çoğunlukla efemine davranışları açık şekilde, hem jest hem de mimiksel olarak edinen bireylerdir. Aynı zamanda bu bireyler için yaygın olarak kadınsı, kadın gibi anlamına gelen "*Gacıvari*" ifadesi de kullanılır.

Laço, daha çok maskülen, erkeksi olan, toplumsal olarak benimsenmiş erkeklik rolünü performe eden, cinsel ilişki sırasında "*aktif*" yani "*yapan*" olarak tanımlanan ve gay, efemine ya da lubunya olarak tanımlanmayan erkekler için kullanılmaktadır. Özellikle transseksüel ve travesti kadınlar arasında fazlası ile yaygın olan *Laço* ifadesi çoğunlukla '*sevgiliyi, eşi*' tanımlamak için kullanılır. Bir *Laço*'dan beklenen en önemli kimliksel performans maskülenlik ve erkeksiliktir. Bu performe biçimine de *Laçovari* adı verilmiştir.

Digin, özellikle cinsel ilişki sırasında hem “aktif” hem “pasif” yani hem “yapan” hem de “yapılan” olarak tanımlanan, çift yönlü erkek eşcinselleri tanımlamak için kullanılır. *Digin* ifadesi kimi zaman da cinsel ilişkisini gay, transseksüel ya da travesti ile yaşayan heteroseksüel erkekleri tanımlamak için de kullanılır.

Balamoz-Nafta, yaşı geçkin olan tüm erkekleri tanımlamak için kullanılan ifadedir. Yaş aralığı çoğunlukla 30 ve üstü olarak ifadelendirilir.

Manti, genç, erişkin, laçovari, diri, hoş olan erkeleri tanımlamak için kullanılır. Çoğunlukla travesti ve transseksüel kadınların hoşlandıkları, beğendikleri erkekleri tanımlayan bir iltifat olarak da kullanılır. Saha çalışması sırasında gözlem yapılan mekânlardan biri olan, önceleri Alsancak Bornova Sokağı olarak bilinen şimdiler de ise ismi Azra Has Sokağı olarak değiştirilen sokak, çoğunlukla travesti ve transseksüel kadınların yaşadığı ve çoğunun seks işçiliği yaptığı yerdir. Genellikle akşam 20.30’da çok şık şekilde giyinip müşteri beklerler bu sokakta. Ve sokaktan geçen herkese cinsiyet fark etmeksizin laf atarlar. Laf atarken özellikle genç ve maskülen olan erkeklere *Manti* şeklinde seslenmeleri gözlemler arasındadır. Aynı zamanda “*But*” ifadesini de maskülenliğe övgü olarak ve güzel oğlanları tanımlamak için kullanırlar.

Bear (Ayı), çoğu yayında kendilerini Anadolu Ayıları olarak da tanımlayan, LGBTİ hareketi içerisinde tanımlanan eşcinsel bir grubun adıdır. Eşcinsel gurubun ismi olmanın yanında belirli performe ve kimlik temsilleri olarak da bilinir. *Ayı/Bear* olarak ifadelendirilenler çoğunlukla maskülen, kilolu, iri yarı, göbekli ve en önemlisi kılları ile barışık olan eşcinsel erkeklerdir. Kıl ve doğal görünüm onlar için büyük bir öneme sahiptir. Kültürel olarak erkeğe yüklenen her türlü performe biçimini gerçekleştirmektedirler. Ve gayliğe yüklenen efemineliği reddetmektedirler. Bu alt grubun toplanma yerleri arasında çoğunlukla hamamlar bulunmaktadır. Kendilerine özgü bir festivalleri de vardır. Her yılın Nisan ya da Eylül ayları arasında değişen sürelerde *İstanbear Uluslararası Ayı Festivali*’ni gerçekleştirmektedirler. Çoğunlukla gay erkekleri tanımlamak için kullanılan *Bear* ifadesi son günlerde lezbiyen ve biseksüel kadınlar arasında da yaygınlaşmaktadır. Özellikle pek çok eşcinsel yayınında “*Kılları ile Barışan Kadınlar*”, “*Ayı/Bear Kadınlar*” şeklinde bir akımda başlamaktadır. Bu bağlamda diyebiliriz ki, Lubunca’da çoğunlukla erkekleri

tanımlamak için kullanılan ifadeler “Bear Kadınları”nın yaygınlaşması ile yeni dilsel inşalara gidebilecektir.

Gerek ana akım LGBTİ hareketinde gerekse Türkiye LGBTİ hareketinde ortak kullanımda olan birçok ifade biçimi de mevcuttur. Bunların bir kaçı *Drag*, *CD* (*crossdresser*), *Straight*, *Erkeksi Pasif*, *Erkeksi Aktif* biçiminde ifadelendirilebilir. Çalışmanın genel akışında yer yer de olsa bu kavramlara değinildiğinden şimdi Lubunca’da bir durum tanımlarını ve özel ifade biçimlerine değinilecektir.

Genel olarak travesti, transseksüel kadınlar ve gay erkekler arasında çoğunlukla kullanılan dilsel durum ifadelerinden ilki; “*Koli Vermek/Patlatmak/Açmak*” tır. Bu ifade genel olarak cinsel ilişkide bulunmak anlamına gelir. Özellikle ilk cinsel deneyimin konuşulduğu gay sohbetlerinde “*Koli Patlattın mı?*” sorusu çoğunlukla sorulur. “*Koliye Çıkmak*” genellikle seks işçiliği yapan travesti ve transseksüeller arasında müşteriye gitmek anlamında kullanılırken “*Koli Atmak*” iş atmak ve laf atmak anlamına gelir. Aynı zamanda bu kavramla bütünleşen “*Koli Evi*” tanımlaması da fazlası ile kullanılır. Bu evler çoğunlukla seks işçisi travesti ve transseksüellerin yaşadığı ve ticari seks yapılan mekânlardır. Bu evlerde yaşça büyük tecrübeli kişiler vardır. Ve “*Anne*” olarak tanımlanırlar. Anne meslekte eski ve tecrübelidir. Koli evinde olan her şey anne gözetimindedir.

“*Alıkmak*” dilsel ifadesi özellikle kur yapmak, ilgilenmek, sarkmak, yapmak, etmek anlamında kullanılır.

“*Çark Yapmak/Çıkmak*” dilsel ifadesi genel olarak dolaşmak olarak kullanılır ama seks işçisi transseksüel ve travesti kadınlar için müşteri aramak, volta atmak anlamında da kullanılır. “*Çark Alanı*” ise işe çıkılan yer olarak tanımlanır. “*Çark Alanı*” köşe başları, elektrik direkleri yanlarıdır.

“*Naşlanmak*” ifadesi, daha çok travesti ve transseksüeller tarafından kullanılan gönderilmek, yollanmak anlamına gelir. “*Nakka*” yok ifadesinin yerine, “*Kelav*” seks işçisini tanımladığı gibi aynı zamanda işini bilen, bilmiş kişileri tanımlamak için kullanılır. “*Madilik*”, kötü, kötülük ve bela çıkarmayı tanımlamak için kullanılır. Özellikle travesti ve transseksüel kadınların kavga ya da şiddete maruz kaldıklarında bu dilsel ifadeyi çoğunlukla kullanmaktadırlar.

Cinsel organlara verilen isimlerde Lubunca'da farklıdır. Erkeklik organı penis için “*Similya*”, kadınlık organı vajina için “*Putka*”, vücut kılını tanımlamak için de “*Trika*” dilsel ifadesi kullanılmaktadır.

LGBTİ altkültürüne özgü gelişen bu dilsel ifadelerin özellikle gay, travesti ve transseksüeller arasında ve çoğunlukla erkek bedeni ve erkeklik performe biçimlerini ifadelendirmek için kullanıldığı, saha verileri sayesinde ulaşıldı. Görüşmeciler arasında lezbiyen ve biseksüel kadınlarda vardı fakat Lubunca hakkında sorulan sorulara, çoğunluğu bilmediğini ve bu dilsel ifadelerin genellikle gay, transseksüel ve travesti kadınlar arasında kullanıldığını belirttiler. Fakat özellikle son dönemde -yani queer teorinin konuşulmaya başlandığı- kadın ve lezbiyen cinselliği ve performe biçimleri de belirli dilsel ifadeler bulmaya başlamıştır. Örneğin, “*buth*” ve “*feminen*” dilsel ifadeleri lezbiyen performe biçimlerini tanımlamak için yaygınlıkla kullanılır. Bu dilsel ifadeler aynı zamanda belli lezbiyen, biseksüel kadın tipolojileri hakkında da bilgi vermektedir. Bu nedenle çalışmanın devamında bu örnekten yola çıkarak, queer teori ile değişen LGBTİ dilsel/üslupsal ifade biçimleri ve yeniden üretim biçimleri arasındaki ilişki üzerinde durulacaktır.

1.3.4. Queer Teori ile Yenileşen Dil

“*Butch/Baç*”, çoğunlukla kısa saçlı, bol, vücudu sarmayan kıyafetler giymeyi tercih eden, makyajsız, etek elbise, topuklu ayakkabı giymeyen, çoğunlukla maskülen görünmekten haz duyan ve partner seçimini feminen kadınlardan seçen lezbiyen/biseksüel kadınları tanımlamak için kullanılır. Saha çalışması sırasında hem gözlemlenen hem de görüşme imkânı bulunan lezbiyen/biseksüel kadınlara butch ve feminen'in ne olduğu sorulduğunda yapılan tanımlamalar birbirinden biraz farklılaşsa da *butch* için ortak kanının maskülen olmaktan haz duyan lezbiyen ve biseksüel kadınlar için kullanılmasıydı. Gözlemler sırasında bu tanımlanan genel kodlara uymayanlar da vardı. Örneğin uzun saçlı ve partner seçimini yine butch olan bir kadından yapan butch lezbiyenlere de rastlanıldı. Yurt dışında “*power-lesbian*” olarak tanımlanan güçlü butch örnekleri de vardır. Bunlar çoğunlukla, sakal traşı olan, göğüslerini bantlayan, erkek ayakkabısı, baxer giyen, denize girerken çoğunlukla short giymeyi tercih eden, genellikle hal ve tavırlarla maskülen

olanlardır. Yapılan mülakatlarda özellikle lezbiyen/biseksüel kadınlardan alınan genel izlenim ile butch lezbiyen/biseksüel kadınların partner olarak çok da tercih edilmediği ve tanımlanan butch'lığın lezbiyenlikle ilgili olmayıp daha çok translık olarak algılandığı kanısının mevcut olduğu farkedilmiştir.

“*Feminen*” ise çoğunlukla uzun saçlı, makyajlı, el ve tırnakları bakımlı, ojeli, oldukça kadınsı kıyafetleri tercih eden, dar pantolon, etek, elbise, topuklu ayakkabı giyinen ve partner seçimlerini çoğunlukla maskülen kadınlardan yana yapan lezbiyen/biseksüel kadınlar için kullanılır.

Butch ve *Feminen* hakkında konuşulan görüşmecilerin çoğunlukla bu tipolojik ayrımın eşcinsel ilişkide rolleri tayin ettiği bir durum olarak tanımladıkları ve bunu cinsel performansla ilişkilendirdikleri fark edilmiştir. Şöyle ki, Butch kadınların cinsel ilişki sırasında, üstte olan, bedenine dokundurtmayan, göğüslerini bantlayan ve kimi zaman yapay penis kullandıkları, yani erkeklik kültürel kodunu performe eden ve öyle davrananlar olarak tanımlanmaktadırlar. Feminen kadınların ise, daha çok altta olmaları, dokunulmaktan hoşlanmaları ve kadınlık rolünü performe edenler olarak ifadelendirilmektedirler. Fakat genel olarak lezbiyen ve biseksüel kadınlar butch ve feminen performe biçimlerinden hoşlanmamakta, bunun heteroseksüel ilişki türünün bir taklidi olduğunu ve kadın kadına aşkın bu bireyler tarafından net anlaşılmadığını düşünmektedirler. Bu düşünce yapılarının özellikle queer teorisinin LGBTİ hareketi içerisinde açtığı kimlik tartışmaları ile daha da yaygınlaştığı yapılan çalışma sürecinde ulaşılan veriler ışığında söylenebilir. Queerin, Türkiye LGBTİ hareketi içerisinde açtığı bir başka kapı da, eşcinsellik için kullanılan birçok şiddet unsurunun hareket tarafından sahipleniliyor oluşu gösterilebilir. Bunlardan ilkinin de eşcinselleri aşağılamak için kullanılan bir takım sözselsel ifadeleri sahiplenmeleri oluşturmaktadır.

Queer teorisinin LGBTİ hareketi içerisinde konuşulmaya başlanması, hem kimlik mücadelesi veren ana akım gay lezbiyen hareketini sorgulamaya başladığı gibi hem de uzun yıllar eşcinsel bireylere karşı bir şiddet unsuru olan belli kelimelere de sahip çıkılmasını sağladığı düşünülebilir. Queer teori ile heteronormativ yapı tarafından eşcinsel bireyleri, aşağılamak için kullanılan belli kalıplar artık LGBTİ hareketi tarafından sahiplenilmeye başlanmıştır. Bu düşüncenin temelinde ise şiddeti

uygulayanın elinden şiddet unsurunun alınmasının yer aldığı düşünülebilir. T. Spargo da bu temel düşünceyi şu şekilde ifadelendirir:

Queer Nation ve ona bağlı Pink Panther gibi gruplar, gay'lere yönelik saldırılardan korunmak üzere sokak muhafızları oluşturmuş, eşcinsel düşmanı şiddetin kurbanlarını sokak grafitileriyle ebedileştirmeye çalışmış ve heteroseksüellerin gittiği barlarda eşcinsel düşmanlığını afişe edici eğitim seminerleri vermişlerdir... Söz konusu gruplar retorik ve temsili stratejilerinin odağında “kaçıklık” kelimesi bulunmaktadır. Bu kelime, genellikle eşcinsel düşmanı çevrelerin argosunda yer aldığı halde, bazı eşcinseller de şimdilerde kaçıklığı “gay” ya da “lezbiyen” teriminin yerine kullanmayı veya önce bu kelimeyi tercih etmeye başlamışlardır.⁷⁸

2004 ve 2010 yılları Türkiye LGBTİ hareketinin hem queer teoriyle tanıştığı hem de kimliksel ifadeleri üzerine düşündüğü bir dönemdi. Özellikle uluslararası arenada queer ve LGBTİ hareketi ilişkisinin de çıkış noktası olan şiddeti uygulayanın elinden şiddet unsurunu almak politikası Türkiye LGBTİ hareketi için de geçerli olmuştur. Örneğin “ibne” kelimesi, sosyal hayatta eşcinselleri aşağılamak ve küçük düşürmek için kullanılan bir şiddet aracıydı. Vakti zamanında Türkiye LGBTİ hareketinin şiddet unsuru olarak gördüğü ve bizzat mücadelede bulunduğu, hatta bugünlerde dahi televizyon, basın, dizi ve filmlerde hala yasaklı kelimeler arasında yer almaya devam etmektedir. Türkiye LGBTİ hareketinin queer teori ile tanışmasının, önceden şiddet unsuru olarak görünen “ibne”, “ılık”, “hafif”, “yuvarlak”, “yamuk” kelimelerine bilinçli bir sahip çıkma ve benimseme dönemini de başlamıştır. Özellikle LGBTİ hareketinin yürüyüşlerinde “ibne” kelimesinin sahiplenildiğini gösteren “*Velev ki İbneyiz*”, “*Dört Dörtlük İbneyiz*”, “*Biz İbneliği Çok İyi Biliriz*” şeklinde dövizlerin kullanılması dahi bu düşünceye önemli bir kanıt olarak gösterilebilir.

Medyada da “ibne” kelimesinin sahiplenmesine yönelik pek çok örnek mevcut olmasına rağmen hala yasaklı kelimeler arasında bulunan bu kelimenin kullanılması ve LGBTİ bireylerine yönelik şiddet unsuru olmaktan çıkarılması

⁷⁸ Spargo, ss. 37-38.

sanıldığı kadar kolay olmamıştır. Bu konu ile ilgili en çarpıcı örnek 20 Kasım 2013 tarihinde gerçekleşmiştir. Olay, Başbakan Recep Tayip Erdoğan tarafından “İbne”lik kavramını sahiplenmesi için sosyal medyada kendisine atılan bir twite dava açması ile başlar. Twiti atan Levent Pişkin, twitter aracılığıyla yürüttükleri LGBTİ bireylerine anayasal hak istemleri nazarında Başbakana: “Erdoğan’dan ‘dört dörtlük ibneyim, ibneliği sizden öğrenecek değiliz’ açıklaması bekliyorum. Öptüm. #AnayasadaLGBT”⁷⁹ iletisini atması ile Pişkin’e Recep Tayip Erdoğan tarafından basın yoluyla hakaret suçu davası açıldı. Davanın açılması ile dava sürecine ilişkin davalı Pişkin pek çok televizyon kanalına davet edildi. Davetli olduğu bir haber programında davaya da adını veren “ibne” kelimesini kullanmaması için yayın spikeri tarafından özenli bir şekilde uyarıldı. Gerekçe ise yasaklı kelimeler arasında yer alması gösterilmişti. Dava süreci hem LGBTİ bireyleri tarafından hem de medya mensupları tarafından ilgiyle takip edildi. Dava sürecinde dikkat çeken bir diğer konu ise davalı taraf olan Pişkin’in savunmasıydı. Çünkü savunması özellikle queer teori ile gelişen şiddet unsurunu şiddet uygulayanın elinden alınması adına yerelde gösterilecek en güçlü örneklerden birini oluşturmaktadır. Pişkin “ibne” kelimesinin hakaret içermediğini dava hâkiminin sorduğu bir soru ile şu şekilde açıklamıştır:

Başbakan’ın ‘her şeyi en iyi ben bilirim’ tavrı uzun süredir eleştiri konusu. Başbakanın ezilen kimlikleri sürekli sahiplenip bu konuda bir düzenleme yapmaması üzerine bu tweet’i attım. İbnelik hakaret değil, cinsel yönelimdir. Size ‘heteroseksüel’ dediğimde nasıl hakaret teşkil etmiyorsa ‘ibne’ de hakaret değildir. Toplumun hâkim olarak kullandığı bu dışlayıcı ve ayrımcı dilin en somut örneği olarak birine ‘ibne’ denmesini gösterebiliriz. Bu noktada eşcinsellere karşı duyulan öfkenin toplumsal psikolojik bağlamda bir tezahürünü görürüz. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi ibne olma hali, bir hakareti ya da davranışı değil, bir oluşu ifade eder. Yani ibne eşcinsel kimliğinin Osmanlıca ifadesidir. Misal, Ferit Develioğlu’nun Osmanlıca-Türkçe Lügatında ‘Levent’ isminin dokuzuncu anlamı ‘ibne’dir. Birinci anlamı ise Osmanlıdaki deniz

⁷⁹ Çiçek Tahaloğlu, **İbne Davasında Başbakan’a Suç Duyurusu**, Bianet Bağımsız İletişim Ağı, (06.01.2014) <http://www.bianet.org/bianet/lgbt/152613-ibne-davasinda-basbakan-a-suc-duyurusu>, (02.04.2014)

*erleridir. Dokuzuncu anlamın ibne olmasının sebebi birinci anlamdaki deniz erleri arasında sıkça yaşandığı görülen eşcinsel ilişkiden kaynaklıdır.*⁸⁰

İlk davanın görülmesi ile “*ibne*”lik kavramına sahip çıkılması adına hem LGBTİ aktivistlerinin bu kavramı sahiplenmesi ve bir şiddet unsuru olarak kullanılması adına verdikleri mücadele de daha da güçlenmiştir. Duruşma gününe pek çok LGBTİ aktivistinin ellerinde “*Paralel ibne*”, “*İbne lobisi*”, “*Ben ibneyi fındık ile beslerim*”, “*İçindeki ibneyi öldürme*”, “*İbneliğin tam sırası*”, “*İbneler olmadan anayasa olmaz, olmadı*” yazan dövizlerin bulunması da bunun en net örneğini göstermektedir.

Bu bağlamda sonuç olarak diyebiliriz ki; gerek uluslararası arenada gerekse de Türkiye özelinde LGBTİ altkültürü tarafından kullanılan dilsel ifadeler ve retorik her dönemde farklılık göstermektedir. Ana akım LGBTİ hareketinin yürütüldüğü dönemde cinsiyet kimliğini tanımlayacak yeni dilsel ifadeler aranmasının yanı sıra aynı zamanda şiddet unsuru olarak görülen yaygın kullanımlarla da mücadele edilmiştir. Ta ki queer teorisinin LGBTİ hareketi tarafından farkedildiği döneme kadar. Queer teorisinin LGBTİ hareketi arasında konuşulmaya başlanması ile cinsiyet pratiklerini tanımlamaya yönelik dilsel ifadelendirmeler sorgulanmaya, ana akım LGBTİ hareketi tarafından şiddet unsuru olarak görünen belli kullanımlara sahip çıkılmaya ve bu dilsel unsurların benimsenmeye başlandığı bir döneme girildiği söylenebilir.

⁸⁰ Tahaloğlu, ss. 2

İKİNCİ BÖLÜM

QUEER TEOLOJİ

*Beden ilerlemeye asla inanmadı.
Onun dini bugündür, gelecek değil⁸¹*

Modern çağın sunduğu yenilikler, tarih boyunca insan toplumları tarafından bilinen, kabul edilen yaygınlaştırılmış doğruları yeniden ele alıp yeni yorumlarla, tekrardan bir okumaya tabi tutmaktadır. Beşeri bir fenomen olan din de bu değişimlerden fazlası ile etkilenmiştir. 20. ve 21. yüzyılda gelişme gösteren postyapısalcı, feminist ve queer teorilerinin, toplumsal hayatın merkez noktalarına temas eden eleştirel tutumu, toplumsal hayata yönelik yeni dilsel, söylemsel ve pratiksel ifadeler sunduğu gibi, tarihi temellerden beslenen teolojileri de yeniden yoruma açmayı başarmaktadır. Özellikle queer teorinin toplumsal bakış açısını yenileyen gücü –ya da kimlik kategorilerinin tümüne yönelik sunduğu eleştirel öneri- ve toplum/din ilişkisi ile kurulan düşünsel yapıyı dönüşüm içerisine alan özelliği, teolojik perspektiflerde köklü değişimlere ve yeni ifade biçimlerinin kazanılmasına katkı sağladığı söylenebilir.

Hemcins cinselliği üzerine yapılan pek çok çalışmanın en hassas noktasını oluşturan din konusunun tartışılmaya çalışıldığı araştırmanın bu bölümünde, kapsamlı olarak dinlerin tarihsel olarak dünden bugüne değin LGBTİQ bireylerine yönelik bakışının nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirdiğini ifadelendirmek ve teolojik temellerde gerçekleşen değişimlerin daha net anlaşılması adına; ikinci bölümün tek ve temel başlığı olan “Tanrıyı Queer Teoriden Okumak” kısmının da ilk olarak; LGBTİQ bireyleri için dinin ne ifade ettiğine, dini ritüellerin bu bireyler tarafından düşünsel benliklerinde nasıl yeniden şekillenildiğine, kendi teolojik temellerini hangi dilsel ifadelerle tanımladıklarına değinilip, devamında ise, kendisini Yahudi, Hristiyan ve Müslüman olarak tanımlayan LGBTİ ve queer bireylerin bu dinleri hangi teolojik ifadelerle benimsediklerine ve bu dinlerdeki din-inanç-davranış üçlemine nasıl değerlendirdikleri ifadelendirilmeye çalışılacaktır.

⁸¹ Octavio Paz ‘dan aktaran: Guy Hocquenghem, “Tatlı- Kaçık Kızlar”, çev. Ayça Simit, **Queer Tahayyül**, (Der. Sibel Yardımcı- Özlem Güçlü), Sel Yayıncılık, 2013, s. 66.

2.1. TANRIYI QUEER TEORİDEN OKUMAK

*Aşkla yapılan dinîdir, ahlaki değil.*⁸²

Kuramsal temelini toplumsal ve bireysel özgürlük isteminden alan queer teorinin özel de ise LGBTİ cinsellik kategorilerinin din ile ilişkisi insanlık tarihi boyunca, belli çelişkileri ve zorlukları bünyesinde barındırmasına rağmen, dinlerin; beş bin yıllık tarihinde LGBTİ bireylerine yönelik bilgiye sahip olduğuna ve Tanrının LGBTİ bireylerini öngören belli yaptırımlar inşa ettiğine kutsal metinlerinden yola çıkılarak ulaşılabılır.⁸³ Bu temel düşünce ışığında çoğu teoloğun ve din uzmanının LGBTİ hareketine yönelik pek çok öngöründe bulunduğu bilinmektedir de. Peki, kendisini lezbiyen/gay/transgender ya da queer olarak ifadelendiren bireyler dini nasıl tanımlıyor? Din hakkında neler söylüyorlar? Tanrı, LGBTİQ bireyler için ne ifade ediyor? İşte bu temel sorular yani lezbiyen/gay/transgender ve queer teolojisi hala tam anlamıyla bilinmemekte ve büyük bir sır içermektedir. Fakat uluslararası arenada yaklaşık olarak 40 yıllık, ulusal arenada ise yaklaşık 20 yıllık bir tarihi geçmişe sahip olan LGBTİ hareketine yönelik teolojik gelişmeler yavaş yavaş da olsa gelişmeye başladığı söylenebilir.

⁸² Friedrich Nietzsche'den aktaran: Hocquenghem, s. 56.

⁸³ Dünyanın beş büyük dini olan Budizm, Hinduizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in kutsal metinlerinde hemcins arzu/cinsellik ve transgender hakkında neler söylediği ve bu dinlerin benimsendiği toplumsal gerçekliğin LGBTİ'ye tutumunu daha net anlayabilmek için başvurulacak kaynaklar şunlardır: Jose Ignazio Cabezon, **Homosexuality and Buddhism**, In Wiston Leyland, Ed. Queer Dharma: Voices of Gay Buddhists, cilt:1, San Francisco, CA: Gay Sunshine Basım.1998, Ruth Vanita, **Hinduism**, ed. Jeffrey S. Siker, **Homosexuality and Religion an Encyclopedia**, Greenwood Press, London, 2007., Atlas Sibel Arslan, **Hindistan'da Translar Üçüncü Cins Olarak Kabul Edildi**, (16.04.2014), [http://www.kaosgl.com/sayfa.php?id=16348,\(19.04.2014\)](http://www.kaosgl.com/sayfa.php?id=16348,(19.04.2014)), **Kitab-ı Mukaddes**, Eski ve Yeni Ahit, Kitabı Mukaddes Şirketi Yayınları, İstanbul, 1969., Halit Erdem Oksağan, **Eşcinselliğin Toplumsal Tarihi**, Tekin Yayınevi, İstanbul,2012., .S. Siker, **The Bible, (TB)** ed. Jeffrey S. Siker, **Homosexuality and Religion an Encyclopedia**, Greenwood Press, London, 2007., **Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, C.I-V, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007., Arif Korkmaz, **İslami Eşcinsellik Algısında Çağdaş Kırılmalar Din Değişim Etkileşim Bağlamında**, Bilim, Ahlak Ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları Uluslararası Sempozyum Samsun, 26-28 Kasım 2010., Süreyya Aslaner, **Tasavvufa Seks Fenomeni**, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1996., Pınar İlkkaracan, **Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003., Tolga Yalur, **İhlal ve Belirsizlik: Hüsnanın Bedeni, İslam Hukukunun Kararsızlığı**, Cagito, sayı: 65-66, **Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram**, Bahar 2011., Hilal Duman, **İslam Hukukunda Hünsa(Çift Cinsiyetliler)**, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:6, Sayı:1, 2002., Stephen O. Murray, **The Will Not to Know Islamic Accommodations of Male Homosexuality**, Stephen O. Murray and Will Roscoe, **Islamic Homosexualities**, New York University Yayınları, New York and London, 1997.

Özellikle 1990 ve sonrasını kapsayan süreçte, pek çok teolog ve din uzmanının farklı cinsellik kategorilerine yönelik açık, onaylayan tutumu ve kendilerini lezbiyen/gay/queer olarak ifadelendiren din uzmanlarının çoğalması kutsal metinleri lezbiyen/gay/transgender ve queer bireyleri temelinde yeniden yorumlanması adına ufak bir adım atmış ve pek çok kutsal metin LGBTİQ bireylerin bakışıyla yeniden ele alınmaya çalışılmıştır.

Genel olarak bakıldığında, lezbiyen ve gay bireylerin, insanlık tarihinde kendileri adına var ettikleri ortak bir tarihten hareket ederek, benimsedikleri teolojiye yönelik ifade ve anlamları, kendi zihinsel ve toplumsal süreçlerinden geçirdikten sonra yeniden yorumladıkları yapılan bu son çalışmalardan anlaşılmaktadır. Peki, basit bir şekilde cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kategorilerine işaret etmeyen, cinsel çeşitlilik ve iç içe geçmiş cinsellikleri tanımlayan queer için din ve dini pratikler ne ifade etmektedir? LGBTİ ve kendini queer olarak tanımlayan bireyler din için neler söylüyor? Özelde bu temel soruların cevaplandırılmaya çalışılacağı bu bölümde; ilk olarak Queer Teoloji kısmında, LGBTİQ bireyleri için dinin ne ifade ettiğine, dini ritüellerin bu bireyler tarafından düşünsel benliklerinde nasıl yeniden şekillendiğine, teolojik temellerini hangi dilsel ifadelerle tanımladığına değinilip, devamında ise, kendisini Yahudi, Hristiyan ve Müslüman olarak tanımlayan LGBTİ ve queer bireylerin bu dinleri hangi teolojik ifadelerle benimsediklerine ve bu dinlerdeki din-inanç-davranış üçlemine nasıl değerlendirdikleri ifadelendirilmeye çalışılacaktır.

2.1.1. Queer Teoloji

1990'ların başında LGBTİ hareketi ve feminist kuram içerisinde gelişmeye başlayan, bütünsel olarak tüm kimliklerden sıyrılma halini ifade eden, her türlü normativiteye karşı olma gücünün büyük bir kısmını, cinsiyet ve cinsiyet rejimlerini sorgulamakta ve toplumsal cinsiyet üzerine yeniden düşünmekten alan queer teorinin, birey ve toplumsal hayat ilişkisini alt üst eden radikal söylemler inşa ettiğine, özellikle cinsiyet-toplumsal cinsiyet, homoseksüellik-heteroseksüellik, kadın-erkek ya da dişil-eril ikiliklerinin kendince inşa ettiği uyumluluk hallerinin her birinin “doğal” olmadığını, bunların tarihsel, kültürel ve toplumsal olarak kurgulandığını savunan⁸⁴ düşünsel bir temele sahip olduğuna, çalışmanın ilk bölümünde detaylı bir şekilde değinilmişti. Peki, kimliksel kategorilerin her türlüünü, birey ile ilişkili olan her türlü performans bütününe kültürel bir inşa olarak gören queer teori, din ile nasıl bir ilişki kurmaktadır? Kendini queer olarak tanımlayan bireyler, tanrı ve inanç ilişkisini ve dini ritüelleri nasıl inşa etmektedirler? Kurdukları bu ilişki sayesinde “*queer teoloji*” olarak tanımladıkları teolojik bakış neleri içermektedir? Queer teolojinin temel hatlarını oluşturan bu soruların ifadelendirilmesi için çalışmanın bu bölümünde; ilk olarak “*yeni özgürlük teolojileri (emerging liberation theology)*” ve “*postyapısalcı*” toplumsal teoriler ışığında queer teolojinin nasıl geliştiğine değinip, yeni toplumsal hareketlerden beslenen lezbiyen/gay teolojilerinin queer teoloji ile ilişkiselliğini ele alıp, queer teorinin odaklandığı kimlik kategorilerini özelde ise cinsellik kategorilerini teolojik açıdan nasıl değerlendirdiğine, queer ve LGBTİ özgürlük hareketlerinin din ile ilişkisi özelinde yapılan önemli birkaç çalışma ışığında tanımlanmaya çalışılacaktır.

“*Queer teoloji*”, queer teorinin önemle üzerinde durduğu kimlik tartışmalarından, toplumsal olarak dayatılan “*norm*” ve yaptırımların din ile ilişkiselliği ve heteronormative/homofobi ile mücadele düşüncesinden yola çıkarak teolojik alt yapısını kurgulayan yeni teolojik yapının adı olarak tanımlanabilir. Daha öz bir şekilde ifadelendirecek olursak; queer teolojinin, queer teorinin temellerini oluşturan felsefi temellerden -Foucault’un cinsellik/cinsel pratiklerine bakışından ve Butler’in toplumsal cinsiyeti ifadelendirme biçimlerinden- fazlası ile etkilenen,

⁸⁴ Yardımcı, (QKK), s. 2.

özellikle postyapısalcı, feminist ve materyalist sosyal teorilerinden miras aldığı “*normallik*” kategorisini eleştiren yapısından, cinsellik kategorileri başta olmak üzere tüm kimliklerin akışkanlığı üzerinde durarak teolojik temellerde tanımlanan bu kimliksel ifadeleri yeniden yoruma açan yeni bir teolojik yorum olduğu söylenebilir.

Queer teolojinin, düşünsel/teolojik gelişim evresinin başlangıcını LGBTİ hareketi ve queer teorinin bütünleştirici yapısıyla beslenen “*yeni dini yorumlamalar/dine yönelik yeni yorumlamalar*” oluşturmuştur. “*Yeni dini yorumlamalar/dine yönelik yeni yorumlamalar*”, genellikle LGBTİQ bireylerinin toplumsal hayattaki konumlarını, sosyal, ahlaki, politik ve dini açıdan yeniden gözden geçirme ile ilgilenir. Teolojik ifadeleri yeni anlamsal ve yaşamsal bir yorum kazandıran bu teolojik gelişme queer teolojinin alt yapının önemli bir noktasını da oluşturduğu söylenebilir. Bu nedenle; queer teolojinin beslendiği kanalları daha da net bir şekilde ifadelendirmek için ilk olarak yeni dini yorumlamaların başlangıcını oluşturan “*Yeni Özgürlük Teolojilerine (Emerging Liberation Theology)*” değinmek faydalı olacaktır.

Yaklaşık olarak 30 yıllık bir tarihe sahip olan “*Yeni Özgürlük Teolojileri (Emerging Liberation Theology)*”⁸⁵ hızlı bir şekilde gelişmeye ve kendi içerisinde yenileşmeye devam etmektedir. Bu yeni teolojilerin beslendiği ilk kaynak “*özürlük teolojileri (liberation theology)*” dir. “*Özürlük teolojileri*” özellikle Güney Amerika ve Katolik Roma tarafından Hristiyan teolojisinin kökleri temel alınarak, genelin dışında toplumsal hayat içerisinde belli pratiklere sahip –lezbiyen, gay, transgender, belli ötekilik tanımlarını taşıyan- bireylere, ya da Yahudi ve ilk dönem Hristiyan teolojilerinde ikinci konumda olan kadına yönelik sosyal ve siyasal özürlük alanlarının yanında ruhani kurtuluş alanlarını da inşa edip, bütüncül bir özürlük alanını var etmek adına teolojilere yeni yorumlar getirmiştir.

Bu teolojik düşünce yapıları içinde; feminist teolojileri, siyahî feminist teolojileri, feminist lezbiyen teolojileri, engelli (sakat) teolojileri, lezbiyen/gay teolojileri ve son dönemlerde bunların hepsini kapsayan bütünleştirici queer teoloji gösterilebilir. Son dönemlerde, birçok teolog, rahip ve din uzmanının, din ve hemcins cinselliği (eşcinsellik) üzerine yaptığı pek çok çalışmada bu yeni dini

⁸⁵ Mary Elise Lowe, **Gay, Lesbian, and Queer Theologies: Origins, Contributions and Challenges**, Dialog: A Journal of Theology, Cilt. 48, Sayı. 1, Bahar-Mart, 2009, s. 49.

yorumlamalara katkı sağlıyor olmasına rağmen; lezbiyen, gay ve queer bireyin dinsel yanı hala açık, net olarak bilinmemekle birlikte hala bir gizem içerdiği söylenebilir. Bünyesinde barındırdığı bilinmezliklere rağmen çoğu din adamı ve teolog, lezbiyen/gay teolojisine katkı sağlamak adına, erken dönem Hristiyan teolojisi temelinde tanımlanmaya çalışılan hemcins cinselliği ile genellikle İncil’de konu edinen temel pasajlar arasında yapıcı bir ilişki kurulmaya çalışmışlardır. Lezbiyen, gay ve queer bireyleri cephesinde bu gelişmeler yaşanırken diğer bir cephe olan fundamentalist mezheplerde ise, yeni dini yorumlamalar hoş karşılanmamış, bu yeni bakış açılarını dini ve inanç bütünlüğünü zedeleyici tutumlar olarak değerlendirilmişlerdir.

Süresiz bir gelişim ve değişim içeren bu “*yeni teolojiler*” nispeten birbirlerinden güç alırlar. Fakat, bu yeni yorumlamaların dine yönelik bakış açılarında temelde farklılıklar içerdiği de söylenebilir.⁸⁶ Örneğin, bunlar içerisinde lezbiyen/gay ve queer teolojileri aynı düzlemde ilerliyor olarak tanımlansalarda, teolojik perspektiflerine detaylı bakıldığında bu teolojilerin de önemli farklılıkları içerdiği gözlenmektedir. Bu teolojilerin en temelde ayrıldıkları noktayı besledikleri düşünsel alt yapı oluşturmaktadır. Şöyle ki; lezbiyen/gay teolojileri çoğunlukla kendi tarihsel süreçlerinden güç alarak yeni söylemler inşa eder, queer teoloji ise genel olarak postmodern ve queer teorilerin temel düşünsel yapılarından güç alır. Yani biri kimlik mücadelesi temelinde oluşturduğu siyasal duruşu ile dini yeniden tanımlama yolunu seçerken, bir diğeri kimliksel söylemleri aşıp, (a)normal ve ikilikler temelinde dine yeni bir soluk getirmeye çalışır. Bu temel farklılığa rağmen, lezbiyen/gay teolojilerinin kendi tarihsel kültürlerinden yola çıkarak teolojilerin, *günah, ibadet, tanrı ve dini ritüellerini* LGBTİ bireylerinin bakışı ile ifadelendirme çabasından queer teoloji de fazlasıyla faydalanmıştır.⁸⁷ Bu sebeple, genel hatlarıyla queer teolojiye de kapı aralayan lezbiyen/gay teolojilerinin gelişim evrelerinden yola çıkarak queer teolojinin temel karakterini ifadelendirmek daha yerinde olacaktır.

Lezbiyen/gay teolojileri, 1970’lerde birkaç gay teolog tarafından Hristiyan teolojisi ve LGBT özgürlük hareketleri arasında ilişki kurmak amacıyla erken dönem Hristiyan teolojisinde yer alan, LGBT bireylerine yönelik şiddet unsuru olarak

⁸⁶ Lowe, ss. 49-51.

⁸⁷ Elizabet Stuart, **Gay and Lesbian Theologies Repetitions with Critical Difference**, Ashate Yayınları, England, 2003, s. 89.

görünen belirli pasajları yeniden yorumlayarak, söylem açısından Hristiyan teolojisine yenilik getirip dindeki homofobik unsurları yok etmek amacıyla oluşturulan yeni dini yorumlamaların ismidir. Bu teoloji, özellikle Latin Amerika’da ortaya çıkan, feminist ve siyahî teolojilerinin temel tartışmalarından fazlası ile etkilenmiştir.⁸⁸

Bu etkilenmelerle, *Lezbiyen/gay teolojilerinin* din ile ilişkilerini üç temel perspektif doğrultusunda kurgulayarak oluşturdukları söylenebilir. Temel perspektiflerin ilkinde; erken dönem Hristiyan inancı başta olmak üzere birçok dinde var olan, hemcins cinselliğini kınayan, hemcinsler arası arzuya karşı şiddeti arttıran temel dini yaptırımları eşcinsel bireyler açısından yeniden değerlendirmek; çoğu din tarafından hasta, şeytan, sapkın, ahlaksız, günahkâr LGBTİ birey görüşünü, inanan gay bireylerin deneyimleri ile törpülemek düşüncesi yer almaktadır.

İkinci perspektifte; seksin, hemcinsler arası seks pratiğinin bedensel bir deneyim olduğu, bunu da Tanrının doğayı, evreni, her çeşit ruh hissiyatına sahip insanı yaratan tek güç olduğunu hatırlatarak hemcinsler arası seksin de tanrı tarafından bahşedilmiş bir duygu olduğunu belirtmektedirler. Son olarak da; bu teolojiler lezbiyen/gay gruplarını özgürleştirecek, sosyal hayatta kabullerini sağlayacak ‘*gerçek sevgi istemine*’⁸⁹ saygı duyan bir inanç sisteminden bahis ederler. Aslında temelde inanç ve din konusunda kaçınılmaz olarak ortak bir karaktere sahip olan queer ve lezbiyen/gay teolojileri izledikleri bu metodolojik farklılıklar çerçevesinde yollarının farklı noktalara ayrıldığı söylenebilir.

Bu temel farklılıklardan yola çıkarak queer teolojinin ne ile ilişkili olduğuna değinilecek olunursa; ilk temas edilecek nokta hiç şüphesiz ki, queerin melez kimlikleri kapsayan kucaklayan, bütünleştirici yapısı olur. Melez kimlikleri teoloji ile ilişkilendiren queer teoloji, lezbiyen/gay özgürlük hareketleri gibi cinsiyet kimlikleri üzerine mücadele vermez; aksine çağdaş yapısalcılarının cinsiyet ve toplumsal cinsiyet tanımlamalarından yola çıkıp cinsellik kimliklerinin akışkan yapısına temas ederek teolojik temelde bu kavramları karşılayan her türlü ifadeyi yeniden yorumlar.⁹⁰

⁸⁸ Laurel C. Schneider and Carolyn Roncolato, **Queer Theologies**, Chicago Theological Seminary, Blackwell Yayınları Ltd., 2012, s. 4.

⁸⁹ Schneider and Roncolato, s. 4.

⁹⁰ Ken Stone, **Queer Biblical Interpretation**, Ed. Jeffrey S. Siker, **Homosexuality and Religion an Encyclopedia**, Greenwood Yayınları, London, 2007, s. 186.

Değinilecek ikinci nokta; queer teoloji, sorularını ve eleştirel düşüncesini cinsellik ve cinsiyet pratiklerinin “doğal”lığı üzerine inşa etmesine rağmen gay ve lezbiyen teolojilerinin tanımladığı altkültürel yeni teolojik hakikatleri de kucaklar yapısıdır. Çünkü queer teoloji; lezbiyen/gay kimlikleri, dolayısıyla öteki olarak tanımlanan bireyleri kapsadığı gibi aynı zamanda heteroseksüel olup belirli pratikleri nedeni ile öteki olan (bunlar ırk, milliyet, renk, cinsel pratik olarak çoğaltılabilir) bireyleri ve queer içinde ifadelendireceğimiz transgender ve interseksüel bireyleri de bir araya toplayan büyük ve geniş bir teolojidir. Bu sebeple queer teoloji, kimlik temelli bir teoloji olmaya direnen, gerçekte “kimliksizlik” temelinde teolojik bir bakış inşa etme çabasında olduğu söylenebilir.⁹¹

Üçüncü olarak değinilecek nokta; queer teorisyenlerinin kurduğu din ve kültür ilişkisidir. Birçok queer teorisyeni dinin, diğer sosyal yapıları inşa ettiği gibi cinsellik pratikleri ve toplumsal cinsiyet için de pek çok norm inşa edip, bu kategorilerde gizil bir içeriğe sahip olduğunu ifade eder. Bu düşüncüyü paylaşan teorisyenler, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kategorilerine kültürel bir anlam yüklemektedir. Bu nedenle onlara göre, queerin bu kavramlara tutumu ile dine yönelik bakışı aynı nitelikte olmalıdır. Bu düşüncenin aksine lezbiyen/gay teolojileri dini gruplar içerisinde cinsiyet kimliklerini radikal bir biçimde savunarak yer almaya çabalarlar.⁹² Bu teolojilerin radikal bir şekilde kimlik savunuculuğu yapmasına rağmen, geleneksel teolojiler içerisinde hemcins aşka yönelik katı tutumların büyük çoğunlukta yumuşaması için ilham kaynağı oldukları da yadsınamayacak gerçekler arasındadır.

Dördüncü olarak; queerin erken dönem teolojik yapılarına yönelik takındığı eleştirel tutum gösterilebilir. Erken dönem teolojik düşünce yapısında norm ve ahlaki temellerde kimlik statik olarak savunulur ve genelleştirilmiş kimlik kategorileri dışında performansta bulunan bireyler anormal olarak değerlendirilir. Queer teoloji ise tüm kimlik kategorilerinin zamanla değişeceğini ve kimliklerin akışkan olma özelliğini vurgulayarak, dinlerin bu bakış açısını eleştirir. Lezbiyen/gay teolojileri ise şiddetli bir biçimde dinlerin hemcins cinselliğini ve hemcins aşkı onaylayıp onaylamadıkları üzerinde durur. Bir din, LGBT dindar aktivistleri ne kadar

⁹¹ Stuart, s. 89.

⁹² Schneider and Roncolato, s. 4.

kucaklıyorsa o kadar iyi olarak görülür. Queer ve lezbiyen/gay teolojileri arasındaki bu köksel farklılıklar aslında teolojileri yeni bakış açıları ile güncelleme adına yaratıcı süreçleri de içermektedir. Bu yaratıcı süreçler, queer teoloji adına yapılan birkaç çalışma üzerinde durularak şu şekilde örneklendirilebilir.

Queer teolojiye ilgili olan teologların, daha öncelerde lezbiyen/gay teolojisine katkı sağlaması adına yapılan çalışmaları yeniden yorumlayarak queer teoloji ile ilişkilendirme çabaları, queer teolojiyi her geçen gün daha da geniş bir literatüre ulaştırmaktadır. Bu bağlamda ilk örnek olarak; Elizabet Stuart'ın *Gay and Lesbian Theologies Repetitions with Critical Difference* çalışmasında queer teoloji adına önemle bahis ettiği Michael Vasey'nin *Stranger and Friend* makalesine değinilebilir. Stuart, Vasey'nin çalışmasının queer teoloji adına verilen ilk örnekler arasında olduğuna değinir. Ve Vasey'nin teolojik metodolojisini detaylandırarak çalışmayı şu temel maddeler doğrultusunda queer ile ilişkilendirir:

İlk olarak Stuart'ın değindiği nokta, Vasey'nin çalışmasındaki evanjalist⁹³ düşünceyi ele alış biçiminde queer teorinin düşünsel şemasının etkilerinin olduğu yönündedir. Özellikle o; Vasey'nin, cinsiyet ve cinsellik pratiklerinin konu edildiği İncil pasajları yorumlarında, Foucault ve queer teorinin cinsiyet ve cinsellik pratiklerini kültürel temelde algılayan düşünsel zeminiyle iç içe girdiğine değinir. Bununla birlikte Vasey'nin ayrıca Hristiyan teolojisinde erkekler arası hemcins seksi ve seks arkadaşlığını kınayan Sodomi ve günah ilişkisine Foucault gibi değindiğini de belirtir. Stuart bir diğer ilişkiyi ise Vasey'nin eşcinselliğin tarihi üzerine değinmesi ile kurar. Ona göre Vasey erkekler arası hemcins cinselliğini kültürel bir fenomen olarak ele alır. Bu tarz cinsellik pratiğinin her dönem, her kültürel yapıda farklı şekillerde deneyimlendiğini, yorumlandığını ve toplumsal hayatta farklı şekilde yapılandığını ve tarihsel olarak konumunun değişeceğine, partnerler arası rol ilişkilerinin dönüşeceğine ve bu dönüşümlerin klasik Hristiyan teolojisinde var olan ifadeleri karşılayamayacağına değinir.

Bununla birlikte, Vasey çalışmasında özellikle 19. yüzyılda eşcinsellik hakkında yapılan bilimsel çalışmalarının arttığına ve bilimin, kilise öğretisinin temel

⁹³ Kelime anlamı olarak birçok kaynakta farklı manalarda kullanılsa da genel olarak, Hristiyanlık hakkında bilgi veren İncil'in metinlerini vaz etmek anlamında kullanılmaktadır. Aynı zamanda ABD'de bulunan, tutucu Protestan mezhebi olarak da bilinmektedir. Detaylı bilgi için bk. Campbell Alastair, **Do the Work of an Evangelist**, http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/eq/1992-2_117.pdf, Erişim Tarihi (04.05.2014).

düşüncelerinden yola çıkarak eşcinselliği “*anormal*” insani edim olarak tanımladığını iddia eder. Ona göre bilim öncelikle gay bireylerin adını koyar ve sosyal alanda bu bireylerin kimliğinin muğlâk kalmasını sağlar devamında da bunun bir hastalık olarak tanımlandığını belirtir. Stuart, Vasey’in çalışmasında temellendirdiği bu düşünce ile queer teorinin toplumsal normların –ya da heteronormativitenin- eşcinsel bireyleri kontrol ve baskı altında tutma mekanizmalarına bakış açısı ile benzer olduğunu vurgular.

Bilimin kilise öğretisi ile beslenerek eşcinselliği günahkâr, şeytani bir kişilik özelliği olarak tanımlaması, gay özgürlük hareketini de deviren, darbeleyen sürecin yaşanmasına neden olmuştur. Vasey de, gay bireylerinin ve gay altkültürünün yıllarca sızlandığı bu Hristiyan öğretisi temelli düşünceyi dışarıya koyarak teolojik yorumlarına başlar. O, temel Hristiyan öğretileri ve vaftizi derinlemesine inceleyerek, bu kavramları, modern yapıdaki aile, erkeklik, kadınlık anlayışlarını Hristiyan ve özellikle de Protestan kilisesi temelinde batılı modern eşcinsel düşüncesinden yeniden yoruma açar. Kilisede gay birey rollerini anımsatacak arkadaşlık ilişkilerini modernitenin ana hatları ile Hristiyan inancına yansıtmaya çalışır. Özellikle, Hristiyan öğretisinin temel kaynaklarından yola çıkarak eşcinselliği tartıştığı bölümlerde, eşcinsel bireylerin de bu öğreti hakkında ne düşündüklerine değinmek gerekliliğini dile getirerek, eşcinselliğin her dönemde, her zaman diliminde değişip dönüşerek var olan kültürel bir fenomen olarak değerlendirir.⁹⁴

Diğer bir örnek olarak; 1993 ve 2013 yılları arasında queer teolojiyi cinsiyet kategorileri özelinde değerlendirerek queer teoloji literatürüne önemli ve ciddi katkılarda bulunan Robert Goss gösterilebilir. Goss’ın queer teolojiye referans oluşturacak önemli çalışmaları; *Jesus ACTED UP: A Gay and Lesbian Manifesto* (1993), *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible* (2000), *Queering Christ: Beyond Jesus ACTED UP* (2002), *Gay Catholic Priests and Clerical Sexual Misconduct: Breaking the Silence of Sodom* (2005), *The Queer Bible Commentary* (2006), *Queering Christianity: Finding a Place at the Table for LGBTQI Christians* (2013) şeklinde örneklendirilebilir. Gross, bu çalışmalarında temel olarak, Hristiyan teolojisinin kristolojik yorumundaki cinsiyet/cinsellik ve

⁹⁴ Stuart, ss. 90-92.

toplumsal cinsiyet tanımlamalarında queer teolojinin temel ifadelerinin olup olmadığını irdeler. Çalışmalarının queer teoloji için en önemli ve eşsiz yanını da bu özelliği oluşturur. İsa Mesih ve cinsiyet/cinsellik/toplumsal cinsiyet ilişkisini nasıl kurduğuna, birkaç çalışması baz alınarak şu şekilde örneklendirilebilir.

İlk örnek olarak, Robert Goss'un; *Jesus ACTED UP: A Gay and Lesbian Manifesto* (1993) çalışması gösterilebilir. Gross bu çalışmasında İsa Mesih'in cinsiyet kategorilerine yönelik tanımlamalarından yola çıkarak lezbiyen/gay ve queer teolojilerine yönelik dikkate değer iki farklı yorumda bulunur: İlk olarak, lezbiyen/gay ve queer teolojileri için İsa Mesih'in kristolojik yorumunun yeniden değerlendirilmesi adına öneride bulunur. İkinci olarak da tüm cinsellik kategorilerine ve toplumsal cinsiyet ifadelerini İsa'nın yorumundan yola çıkarak, -onun söylemlerinin aynı zamanda Tanrı'nın sözü olduğunu da belirterek- İsa'nın lezbiyen/gay bireyleri dışlayıcı bir söylem içerisinde olmadığı, bu bireylere yakın ifadeler kullandığı hatta kimi metinlerde söz edilen kişilerin cinsiyetinin net olmadığı ve cinsiyet kimliklerinden arınık bir söylem üstlendiğini belirtir.⁹⁵

Goss'ın özellikle Helenistik dönemi kapsayan ve felsefi bir yoruma dayanan İsa Mesih araştırmalarında, İsa'nın seksüel ve politik olmayan ifadeler kullandığını vurgular. Lezbiyen/gay ve queer teolojileri için bu pasajları referans alır. Bu düşünsel inşası ile kristolojiye kimliksiz bir İsa söylemi yorumu katması, teolojiye bir queer izlenimi sunması açısından önemli görülebilir. Çalışmasının bir diğer kısmında İsa'nın cinsel uygulamalar hakkında herhangi bir söylem içerisinde olmadığını belirtir; fakat bu ifadesinde iddialı değildir. Ona göre İsa'nın queerliği, kristoloji yorumlarının temelini oluşturan "ölüm" ve "yeniden direniş" dayanışmasına dayandığı gibi, İsa'nın marjinal grupları kucaklayıcı ve onlarla dayanışma içinde olan tavrı İsa'nın queerliğine bir başka örnek olarak gösterilebilir. Goss'ın bu çalışması birçok özgürlük ve kurtuluş teolojisi ile aynı özellikleri de paylaşmaktadır. Onun bu çalışmasının özellikle, klasik dönem Hristiyan öğretisinin perspektifi ile "günah" olarak belirlenen kristolojik söylemlere meydan okuması açısından önemli

⁹⁵ Robert Goss, *Jesus ACTED UP: A Gay and Lesbian Manifesto*, Yayınları, HarperSanFrancisco, New York, 1993, (JAU), s. 64.

bir noktaya temas ettiği söylenebilir. Çünkü ona göre İsa, ezileni savunan, dayanışma içinde olandır.⁹⁶

Goss'ın bu çalışmasının özellikle lezbiyen/gay teolojilerine yönelik referans metinler arasında görülmesinin en temel sebebi, Goss'ın bireylerin lezbiyen ve gay olarak doğduğu varsayımını edinmesidir. Bu çalışmasında queerin sınırlarına dâhil olan transgender, interseksüel, transbiseksüel, biseksüel, translezbiyen cinsel çeşitlilik ifadelerine yer vermediği göze çarpan noktalar arasındadır. Fakat bir sonraki çalışması olan *Queering Christ: Beyond Jesus ACTED UP* (2002) çalışmasında queerin meşguliyet alanında olan kategorileri, kimlik eleştirilerini postyapısalcı bir temelde, daha geniş bir boyutta dâhil eder. Bu nedenle ilk çalışması olan *Jesus Acted Up*'da savunduğu doğuştan lezbiyen/gay kimlik düşüncesini reddettiği görülür.

Queering Christ: Beyond Jesus ACTED UP çalışması Goss'ın ilk kitabında atladığı queer kategorilerini telafi edici özelliği ve İsa'nın queer temsili olan eylemlerini derinlemesine keşfetmesi adına queer teolojiye katkı sağlayan önemli eserlerinden bir diğeri olduğuna bir önceki paragrafta değinilmişti. Bu çalışmasında Goss tüm Hristiyan öğretisinde var olan homofobik kristolojiyi eleştirerek kristolojiyi yeniden yoruma açar. Özellikle transgender ve Hristiyan ilişkisinin Madonna'nın kliplerinden okunabileceğini önerir. Çünkü ona göre Madonna'nın klipleri Butler'ın toplumsal cinsiyeti olumsuzlayan düşüncesinden destek alan boyuttadır.⁹⁷

Queer teolojiye katkı sağlayan bir diğer isim Rachel Muers'dur. Muers, *A Queer Theology Hans Urs von Balthasar* çalışmasında Hristiyan teolojisinde keskin bir şekilde belirtilen “cinsellik farklılıkları (*sexual difference*)” üzerinde durarak queer ile ilişkisini kurar. Özellikle Muers queer teolojik temelini İsviçreli teolog Hans Urs von Balthasar'ın teolojik yaklaşımından yola çıkarak, Balthasar'ın teolojisini queer temelden irdelemeye çalışır. Muers ilk olarak Balthasar'ın teolojik yorumunda var olan kurulu cinsellik kategorilerini ve toplumsal cinsiyet ifadelerini queer perspektifinden okunup okunmayacağı sorusu ile çalışmaya başlar. Çünkü ona göre Balthasar'ın teolojik temelinde, cinsel farklılıklar, toplumsal cinsiyet rolleri ve

⁹⁶ Goss, (JAU), s. 64.

⁹⁷ Robert Goss, **Queering Christ: Beyond Jesus ACTED UP**, The Pilgrim Yayınları, Cleveland, 2002, (QC), ss. 84-180.

özneye yönelik dini yaptırımlar önemli bir yer almaktadır. Bununla birlikte Muers, Balthasar'ın özellikle cinsel farklılığın, dini ritüelleri uygulama konusunda farklılıklar içerdiğini ifade ettiğini, bu farklılığı tanrı ile yaratılış arasındaki gerekli olan ilişki temelinde tanımladığı üzerinde durur. Bu tanımlamayı da “*supra-masculinity*” ve “*supra-femininity*” kavramları özelinde irdelediğini betimler. Peki, Balthasar'ın çalışmaları queer teori için nasıl bir katkı sağlamaktadır? Muers özellikle Balthasar'ın kullandığı feminenlik kavramını referans alarak queer teoloji özelinde bu kavramın kadınlar arası erotik ilişki bağlamında okunabileceğini belirtir. Bir diğer nokta ise Balthasar'ın önemseydiği durumun tanrı ile yaratma sürecinin analogik ilişkisinin cinsellik farklılıkları üzerine etkisidir. Muers'e göre Balthasar'ın bu temel yorumu Hristiyan öğretisinde çakılı olan cinsiyet kategorilerine yönelik eleştiri için queer teoriye anahtar bir kavram oluşturabilir. Muers aynı zamanda Balthasar'ın teolojik yaklaşımında temele yerleştirdiği cinsel farklılık kavramını hemcins cinselliğine, hemcins aşka gönderme yaptığı düşüncesi ile ele alınabileceğini de vurgulamıştır.⁹⁸

Queer teolojiye katkı sağlayan bir diğer isim ise Hristiyan teolojisinde tanımlanan “*günah*” yorumları ile queer teori ilişkisini ifade eden Mary Elise Lowe'nin, *Gay, Lesbian, and Queer Theologies: Origins, Contributions and Challenges* çalışmasıdır. Lowe'nin çalışması ilk olarak, queer teorinin felsefi temellerinden yola çıkarak queer teolojiyi lezbiyen/gay teolojilerinden ayrı kılan yönlerini izah etmeye çalışır. Bu amacına da günah doktrinini queer bir bakış açısından yeniden tanımlayarak ulaşma çalışır. Queer teolojik günah yorumunun temelini şu şekilde tanımlar Lowe: ona göre günah doktrini, diğer Hristiyan teolojisinden sıyrılarak yeniden tanımlanmalıdır. Bu nedenle LGBTQ teolojileri klasik günah görüşünü eleştiriye açmalıdırlar. Lowe'a göre klasik Hristiyan öğretisinde tarihsel olarak günah görünenler arasında tanrıya itaatsizlik, emir ve yasaklara uymamak, gurur kırmak, ben merkezilik... vb. eylemler gösterilebilir. Cinsel günahlar ise bu günahların en büyüğü olarak değerlendirilir. Lowe'a göre queer teoloji, Hristiyan teolojisinde istikrarlı bir biçimde tanımlanan günah modellerini yeniden yoruma açarak alternatif söylemler üretir. Özellikle klasik

⁹⁸ Rachel Muers, *A Queer Theology Hans Urs von Balthasar*, ed. Gerard Loughling, *Queer Theology Rethinking the Western Body*, Blackwell Publishing, Carlton Australia, 2007, ss. 200-211.

Hristiyan öğretilerinde kadınlar ve LGBTQ bireyleri günahkâr olarak tanımlanmıştır. Queer teoloji feminist ve kadın teolojilerinden yola çıkarak klasik dönemin günah keçisi olarak tanımlanan kadın ve LGBTQ bireylerini kapsayarak günah tanımlamasını, tüm kimlikleri bütünleştiren, ötekileştirmeyen yeni söylemsel ifadelerle yenileştirir.

Lowe, dinlerdeki günah doktrini üzerine yeni tanımlamalar açan queer teolojinin aynı zamanda öznenin iradesi üzerine de yeni söylemler ürettiği görüşündedir. Bu durumu postyapısalcı kimlik tanımlamalarından yararlanarak ifadelendirir. Ona göre queer teoloji, Foucault, Derrida ve Butler'ın kimlik kategorilerine yönelik tartışmalarından yola çıkarak, öznenin istikrarlı bir yapıya sahip olmadığını, bunun aksine '*dil*' ve '*söylem*' içerisinde çeşitli pozisyonları nasıl işgal ettiği düşüncesinden yola çıkar. Bunun yanı sıra bireylerin aynı anda birden çok özne konumunda özerk olabileceğine de değinir. Yani birey aynı anda, çocuk, ebeveyn, işçi, patron, partner olabilir. Bireyin işgal ettiği bu özne konumları ile queer teoloji günah ve yaptırımlar arasındaki yapay ilişkinin çakılı olan tanımlamalarla açıklanamayacağını belirler. Lowe bu ilişkiyi bir örnekle şu şekilde tanımlar: bir kişi bir şey çaldığında onun hırsız olduğunu ve ahlaki olarak uygun bir davranışta davranmadığını, yaradılış olarak bozuk bir yapıda olduğunu, Hristiyan düşüncesi özelinde düşünürüz. Queer teoloji ise bu durumu şu şekilde yorumlar; eğer hırsız bir özne konumu olarak değerlendirsek, hırsızlık yapan kişi belirli konumlarda günah işlemiş olarak değerlendirilir, ama artık "*hırsız*" olarak değil, bilinçli ve kararlı bir şekilde "*hırsızlık suçunu*" işleyen kişi olarak değerlendirilir. Bu örnek doğrultusunda, Lowe'ın çalışmasında üzerinde durduğu queer ve günah ilişkisinin, günahın tarihi bir konuma ve stabil bir özneye ihtiyaç duymayacağına –bireyin işgal ettiği özne konumlarını da göz önünde bulunduran yapısı ile- yönelik avantajlı söylemler de ürettiği söylenebilir.⁹⁹

Queer teoloji için örnek gösterilecek bir diğer isim ise Marcella Althaus-Reid'in *The Queer God* çalışmasıdır. Althaus-Reid bu çalışmasında hermeneutik bir bakışla Hristiyan öğretilerindeki İsa tanımlamalarına değinir. Özellikle toplumsal cinsiyet düalizmlerini aşarak, akışkan cinsiyet kategorilerini kucaklayan dini bir yorum önerisinde bulunur. Althaus-Reid, temel olarak, tüm kimlik kategorilerini göz

⁹⁹ Lowe, ss. 49-60.

önünde bulundurarak yeniden yorumlanan din sayesinde tarih boyunca cinsiyet kategorilerinden ötürü dışlanan her türlü bireyin dine ısındırılabilceğini vurgular. Bu düşüncesini İsa için yaptığı betimlemeleri ile güçlendirmeye çalışır. Şöyle ki kristolojik olarak betimlenen İsa'yı kimi zaman siyah bir lezbiyen ya da yüksek topuk giyen bir adam olarak düşünür. Hatta daha da iddialı bir şekilde resmedilen bir İsa ikonunda, bir kadının başka bir kadına dokunaklı bir şekilde dokunup elini tuttuğunu ifade eder. Ya da onun için kimi zaman Mesih, zulme ve adaletsizliğe uğrayan toplumsal cinsiyetini ve cinselliğini değiştirmiş transgender bir Hristiyan olarak tasavvur edilir.¹⁰⁰

Althaus-Reid, en temelde, queer teolojiyi faydalı hale getirmekle ilgilenir. Nasıl ki erken özgürlük teolojileri analiz edilirken Marksist teorinin araç olarak kullanılması gibi o da queer ve postyapısalcı teorilerden faydalanarak queer teolojiyi faydalı kılma çabasındadır. Bu nedenle onun çalışmaları aslında queer için hala başlangıç olarak görülen, ya da queer teolojiden bilgi alan özgürlük teolojileri arasında değerlendirilir.¹⁰¹ Queer teoloji için başlangıç çalışmaları olarak görülen bu çalışmalar sonrasında listeye birçok çalışma eklenebilir. Özellikle her geçen gün teolojilere getirilen yeni tanımlamaların, queer ve teoloji ilişkisini güçlendirdiği söylenebileceği gibi, bu yeni yorumlamaların hem queer teolojiye hem de klasik teolojik yapılara farklı bakış açıları da sunulduğu belirtilebilir.

Bu bağlamda; henüz kısa bir geçmişe sahip, genç ve değişim odaklı bir teoloji olmasına rağmen belli karakteristik özelliklerle gelişen queer teolojinin ne ile ilişkili olduğu kısaca şu şekilde özetlenebilir:

Queer teolojinin ilk karakteristik özelliği; Hristiyan öğretilerinde fazlaca önemsenen '*metafiziksel öz'ü* reddetmesi gösterebilir. Bu teoloji, çoğunlukla akışkan kimliklerle uğraşmayı, özellikle cinsel çeşitliliğin dinler tarafından doktrinlerle şekillenmeyeceğini, en önemlisi de cinsiyet kategorilerinin durağan olmadığını, temel pasajlarda geçen '*kadınlık*', '*erkeklik*' tanımlamalarının cinsel bir kategoriye inşa etmediğini vurgular ve bu teolojik temelini de İsa Mesih'in cinsiyet ve kimliksel her türlü ibareden arınık bir söylem içerisinde olduğunu tanımlayarak ifadelendirir.

¹⁰⁰ Marcella Althaus-Reid, **The Queer God**, Routledge (Taylor& Francis Group) Yayınları, New York, 2003, ss. 23-94.

¹⁰¹ Stuart, ss. 102-103.

İkinci karakteristik özelliği olarak; queer teolojinin, Hristiyan teolojisinin inşa ettiği, Hristiyan öğretisinin temellerini oluşturan '*beden*', '*İsa*', '*Teslis*'i yeniden tartışmaya açması gösterilebilir. Queer teoloji bu yanı ile yani, dünyayı şimdiye kadar defalarca büyüleyen '*üst yapıları*' -dini söylem ve kutsal metinleri- alt üst eden özelliğiyle, queer teorinin toplumsal hayattaki tüm sabiteleri ters yüz eden, tüm kategorileri kimi zaman bütünleştiren kimi zaman da yok sayan düşünsel yapısı ile aynı düzlemde ilerlediğine örnek olarak gösterilebilir.

Üçüncü karakteristik özellik olarak, queer teolojinin, klasik dönem Hristiyan teolojisinde cinsiyet kimliği arayışında olan lezbiyen/gay teolojilerinin aksine, teolojilerdeki cinselliği, modern teolojinin durduğu yerden tartışmaya açması belirtilebilir. Şöyle ki; queer teoloji, doğru cinselliğin ne olduğunu yıkmaya çalışmada değildir. O, cinselliğin teoloji temelinde durağan bir biçimde inşa edilemeyeceğini, statik bir biçimde ilan edilemeyeceğinin çabası içindedir. Çünkü queer teoloji birincil olarak teolojinin kendisi ile doğrudan ilişkilidir.

Dördüncü karakteristik özellik olarak da, queer teolojinin, bütün cinsellik kategorisinde inşa edilen teolojileri, inanç biçimlerini kucaklayan bir teoloji olması gösterilebilir. Bu özelliği ile bütüncül bir teolojik düşünce olarak da ifadelendirilen queer teoloji aynı zamanda bir tür nihilizm olarak görülüp eleştirilmiş, queer teolojinin umutsuz bir idealizmi amaçlayan bir proje olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Queer teoloji ile ilgili unutulmaması gereken en önemli nokta, queer teolojinin, queer teorinin felsefi yapısından güç alıyor olmasıdır. Bu özelliği onu, ataerkil terörü bıkırtmasının yanı sıra toplumsal cinsiyet politikalarını ve kadın, lezbiyen, biseksüel, gay, erkek kimliklerini özgürlük adına katı şekilde eleştirmeye ve bu kimlikleri silmeye yönlendirmektedir. Bu yönü ile de ciddi şekilde eleştiriler topladığı söylenebilir.

Tüm teolojileri kucaklayan ve bütünleştiren queer teoloji, kimlik performanslarında bitmeyen bir yıkımı ileri sürerek teolojileri yeniden yoruma açmaya çalışır. Queer teoloji adına yapılan çalışmaların sunduğu bu cinsiyet kimliği yıkımı önerilerinin, bireylerin hayatında hangi olumlu etkiler sağlayacağına ve teolojilerin yeni yorumunda kendini queer olarak ifadelendiren bireylerin benimsediği teolojik yaklaşımın sosyal hayatlarında ne gibi bir uygulama alanı sağlayacağı din sosyolojik manada da bir "*durum tanımlaması*" içerdiğinden kendini

queer olarak tanımlayan inananların teolojik inşalarının nasıl olduğuna değinmek faydalı olacaktır.

Bu nedenle çalışmanın devamında queer teolojinin felsefi perspektifinden faydalanarak, bu teolojinin kronolojik olarak konuşulmaya başlandığı dinler olan Hristiyan, Yahudi ve İslam teolojilerine yönelik queer bir okumanın nasıl olduğuna ve kendini Yahudi, Hristiyan ve Müslüman queer olarak ifadelendiren bireylerin bu teolojileri nasıl yeniden yoruma açtıklarına değinmeye çalışılacaktır.

2.1.2. Hristiyan Teolojisinden Queer

1970’lerde gelişme gösteren lezbiyen/gay teolojileri, Klasik Hristiyan teolojisini tartışmaya açmış ve toplumsal hayatın içinde var olan her kesimi bütünleştiren yeni bir teolojik anlam ve söylemsel dönüşümün ismi olmuştu. Bu gelişmeler Hristiyan teolojisinin dönüşerek yeni bir teolojik perspektifin oluşması için küçük bir adımdı. 1990’lara kadar süren bu yenileşme hareketleri, 1990’larda birçok sosyal grubu kapsayarak bütünleşik yeni bir isim kazanmasını sağladı: *‘Queer Teoloji’*.

Queer teorinin kavramsal temellerinden beslenen bu yeni teoloji, özellikle Hristiyan teolojisinin geleneksel kaynaklarını yeniden yoruma açarak yolunu çizme çabasıdır. Bu çabasının ilk adımlarını da teolojik kategorileri ve inanç temelleri LGBTQ bireylerin bakışından yeniden bir okuma gerçekleştirerek atar. Bu bağlamda Queer teolojinin gelişmesi ve teolojik bir temel içerisinde değerlendirilmesinde, Hristiyan teolojisi özelinde gerçekleşen bu düşünsel/teorik yenileşmelerin yer aldığı söylenebilir.

Çalışmanın bir önceki bölümü olan Queer Teoloji kısmında, aslında özelde queer teolojinin temelleri anlatılırken aynı zamanda bu yeni teolojik perspektifin Klasik Hristiyan teolojisine yönelik yapılan teolojik tartışmalardan nasıl beslendiği etraflıca anlatılmıştı. Bu sebeple çalışmanın bu bölümünde çoğunlukla, Hristiyan ve queer teoloji ilişkisinin nasıl kurulduğuna ve temel ritüellerin nasıl bir dönüşüm ve yenileşme içerisinde olduğuna değinilmeye çalışılacaktır.

Çağdaş queer teorinin etkisinde kalarak, kendilerini lezbiyen, gay, biseksüel, transgender, ya da bu listeyi bütünleştirici queer terimi ile genelleştiren, öteki

olmaktan herhangi bir huzursuzluk duymayan bireylerin İncil metinlerini kendi perspektiflerinden yola çıkarak yeniden yoruma açmaları¹⁰² ile Hristiyan teolojisi temelinde yeni bir teolojik perspektif oluşmaya başlar. Bu yeni teolojik yapı kimi kaynaklarda Queer Hristiyan Teoloji olarak geçerken kimi kaynaklarda ise salt bir şekilde Queer Teoloji olarak yer aldığı söylenebilir.

Hristiyan teolojisi ile queer teorinin yakınlaşmasını sağlayan pek çok durumdan söz edilebilir. Başlangıç olarak, Hristiyan teolojisini queer bir yoruma açılmasına katkı sağlayan temel alt yapılara değinmek daha yerinde olacağından ilk olarak İncil metinlerinde gerçekleştirilen yeni teolojik yorumlardan bahis edilecektir.

İncil metnlerinin LGBTİQ bireyler tarafından yeniden yoruma açılması Hristiyan teolojisini queer perspektife yakınlaştıran ilk adımı oluşturur. İncil metinlerinde özellikle cinsel aktivite, cinsel kimlik ve toplumsal cinsiyet (gender) hakkında belirtilen varsayımların yeniden yorumlanması yeni teolojik perspektifin çatısını oluşturmaktadır. Bu temel çatı temelinde yorumlamalarda bulunanlar, özellikle queer teorinin meşguliyet temellerini oluşturan cinsiyet ve cinsellik temelinde inşa edilen düalizmlerin (kadın-erkek, heteroseksüel-homoseksüel, normal-anormal, doğal-doğal olmayan) İncil metinlerinde yer aldığı bölümleri yoruma açarak, metinlerdeki katı normativiteleri tartışmaktadırlar. Bununla birlikte Hristiyan teolojisi ile queer teolojiyi yakınlaştıranak *'queer İncil yorumlarının'* gelişmesine zemin hazırlayan bir diğer etkenin, 20. yüzyılda Hristiyan dini içerisinde gerçekleşen çeşitli gelişmeler ve kutsal kitabın daha geniş toplumlar tarafından yoruma açık hale gelmesi gösterilebilir.

1960'ların sonlarında feminist ve LGBT gruplarının etkisi ile toplumsal cinsiyet ve cinsellik konuları, ABD ve Avrupa'da toplumsal hayatın her alanında açıkça tartışılan konular arasında yer almaktaydı. Bu tartışmalar, Hristiyan ve Yahudi teolojisinde cinselliğe ve cinsiyete yönelik yeni bir tutumun edinilmesine katkıda bulunduğu gibi aynı zamandan klasik teolojik tutum içerisinde yeni bir bakış açısının oluşmasına kaynak olarak gösterilmeye başlandı. Bunun yanı sıra siyahî ve üçüncü dünya teolojileri İncil'in baskın yorumlarına karşı, marjinal bakış açılarını kabul eden alternatif okumalar gerçekleştirdi.¹⁰³ Queer ve Hristiyan teolojisine

¹⁰² Siker, (QT), s. 188.

¹⁰³ Siker, (QT), s. 190.

yönelik akademik bilgi ve yöntem çeşitliliğinin de artması ile İncil metinleri yeni teolojik ifadelendirmelerle hızla şekillenmeye başladı.

1974 yılında; lezbiyen yazar Sally Gearhart ve William Johnson'nın Hristiyanlık ve İncil'i yeniden yoruma açma çabaları, queer ve Hristiyan teolojisini yakınlaştıran ilk referans çalışma olarak gösterilebilir. Çalışmaları, Hristiyan öğretisinin temellerini tartışmaya açması ve İncil metinlerinde eşcinsel ifadelerin aranmasına yönelik bir denemenin habercisi niteliğinde olup, gelecek çalışmalara katkı sağlamasına rağmen, İncil yorumlamaları açısından sınırlı bir çaba olarak görüldüğünden bu dönemde çalışmaya pek de başvurulmamıştır.

1970'den 1990'lara kadar olan süre zarfında İncil'de LGBT yorumları sınırlı bir temelde ilerlemesine rağmen 1990'dan önce Hristiyanlık ve LGBT bakışını birleştiren ender çalışmaların da olduğu söylenebilir. Bu döneme örnek gösterilecek en önemli çalışma, gay tarihçi John Boswell tarafından 1980'de yayınlanan Hristiyanlık öğretisi ile ilgili yeni teolojik yorumlamaları ifadelendirdiği bölümdür. Boswell bu çalışmasında özellikle İncil'in eşcinsellikle ilgili bir kınama içermediği ve İncil'in homofobik temeller barındırmadığından bahis eder. Onun bu temel düşüncesi; düşünsel temellerini takip eden birçok İncil okuyucusunu etkilemiş ve kendisinden sonra benzer çalışmaların çoğalmasında bir yol açmıştır. Fakat birçok lezbiyen/gay teolog Boswell'in çalışmalarının, lezbiyen ve gay okuyucuların İncil'e kendi özel yorum ve açılımlarını getirmeleri adına özel bir katkı sağlamadığını düşünmektedir.

Boswell'in yanı sıra 1980'ler boyunca lezbiyen feminist teolog Carter Heyward'ın lezbiyen/gay deneyimlerinin İncil'e yönelik yeni yorumların oluşmasına yönelik yapıcı rolü de bir diğer örnek olarak değerlendirilebilir. Heyward'ın özellikle kutsal metinlerde ataerkil söyleme feminist bir yorum getirme çabası, lezbiyen ve gay teolojisini İncil'i yeniden yoruma açma konusunda yüreklendirmesine örnek olarak gösterilebilir.¹⁰⁴

1990'larda queer teorinin etki alanının büyümesine paralel olarak LGBT bireylerin İncil yorumları da hızlanmaya başlamıştır. Bu yeni gelişmelerde, özellikle üzerinde odaklanılan nokta, İncil metinlerinin eşcinsellikle ilgili tutumunun ne olduğuna yönelik yapıcı ve doğru yorumlardan çok, LGBT okurların hangi kutsal

¹⁰⁴ Stone, s. 184.

bilinçle yeni teolojik yorumları inşa ettikleri üzerine konumlanmaktadır. Bu temel düşünce ışığında oluşturulan ilk çalışma 1993 yılında gay teolog Gary Comstock tarafından gerçekleştirilmiştir. Comstock “*gay theology*” olarak sunduğu çalışmasında özgür inanç kapsamında kutsal metinleri yeniden yoruma açmaya çalışır.¹⁰⁵ Yeniden yorumlamaya çalıştığı İncil metinleriyle, Hristiyanlık ve eşcinselliği uzlaştırma çalışırken, aynı zamanda hemcins cinselliğinin yasaklanmadığını; bunun aksine Hristiyan teolojisinde onaylandığını belirtir. Bu ilişkiyi tanımladığı metinler pek çok Klasik Hristiyan teoloğun tepkisini çekmiştir. Buna rağmen çoğu LGBT okuyucu Comstock’un bu yorumlarını yararlı hale getirmek için diğer kutsal metinleri de yeniden yoruma açmaya çalıştıkları bilinen gerçekler arasındadır.

Hristiyan teolojisinin “*queer*” terimi ile tanışması 1999’da teolog Mona West’in makalesi aracılığıyla olur. West’in İncil yorumlarının temelinde “*toplumsal konum bütünlemesi*” kavramı yatmaktadır. Şöyle ki; geliştirilen yeni teolojik yorumlar aracılığıyla İncil metinleri, sosyal toplulukların ihtiyaçlarını karşılayacak bir biçimde yeni teolojik yorumları içermeye başlamaktadır. Bu nedenle West; özellikle toplumsal konumun bütünleşmesine yönelik bir İncil okuması, yani “*queer/sosyal konumları*” gözetken yeni teolojik yorumlar gerçekleştirme çabasına girer. Bu çaba doğrultusunda West’in üzerinde önemle durduğu ilk nokta; queerin kapsayıcı bir terim olarak altında topladığı bireyler arasında farklılıkların söz konusu olduğu ve bu farklılıkların özellikle ABD’de bir queer topluluk var ettiğidir. Bu nedenle West “*queer sosyal konum*” ifadesini lezbiyen, gay, biseksüel ve transgender bireyleri kapsayan bir terim olarak kullandığını, yorumlarının temeline yerleştirir. Bu çabası ile West’in, İncil’e yönelik yeni teolojik ifadeleri, queer topluluklarının ürettiği deneyimlerin kabul edilmesine ve bu toplulukların sosyal ve manevi ihtiyaçlarına katkıda bulunacak queer okumaların gelişmesini sağlayacak pek çok queer teolojik çalışmada referans olarak gösterilmiştir.¹⁰⁶

Temel düşüncesini queer topluluklarının düşünsel ve yaşamsal deneyimlerinden İncil metinlerine doğru oluşturan West, asıl düşünsel inşasını Robert Goss ile düzenlediği ortak çalışmaları olan “*İncil’i Queer Okuma*” da oluşturur. West bu çalışmada, queer kavramının tüm öteki kavramlarını kapsayan

¹⁰⁵ Siker, (QT), s. 188.

¹⁰⁶ Stone, s. 185.

bütünleştiren bir terim olduğunu bildiği halde anlamsal tartışmasının temeline cinsellik pratikleri ve toplumsal cinsiyet kavramını konumlandırır. Peki, queer teorisinin cinsellik pratiklerinden bu şekilde etkilenmesi İncil metinlerini yorumlamasında nasıl bir etkiye bulunmuştur?

Queer teori cinsiyet, cinsellik ve gender kavramlarının stabil olmadığını, postyapısalcı anlayışların temelinde tarihsel bir analiz aracılığıyla gösterme çabasıdır. West, queerin bu düşüncesi ışığında İncil metinlerini yeniden analiz eder. Teolojik düşünce yapısının temeline yerleştirdiği sosyal grupların tümünü kapsayan bakış açısıyla, İncil’de göz ardı edilen cinsellik ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini postmodern bakış açısıyla yeniden okumaya açar. Örneğin, “*gay evlilik*” ve bu evlilikten sonra oluşacak “*akrabalık ilişkileri*” ya da modern varsayımlar dâhilinde “*normal, tekeşli, doğal, heteroseksüel, çekirdek aile*” eleştirileri West’in queer İncil yorumlarında üzerinde durduğu konuların bir kısmını kapsar.¹⁰⁷

Bunun yanı sıra Stephen Moore’un modern dönem yaklaşımlardan faydalanarak İncil metinlerine yönelik farklı bir yorum getirip, erken Hristiyan teolojisinde yer alan cinsiyet kimliği ve cinsel arzu arasındaki ilişkinin birbiri ile uyumlu olmadığına değinmesi, Queer İncil okumaları için yeni kapılar açtığı söylenebilir. Moore’un queer İncil yorumları, teolojide normal olarak tanımlanan seksüellik varsayımlara meydan okur. İncil’de yer alan cinsellik kavramlaştırmalarını bilerek tartışmaya açar. Moor özellikle modern yorumlardan faydalanarak metinlerde var olan sadomazoşizmi analiz etme çabasıdır. Moor ile birlikte daha da netleşen İncil’in queer yorumlarının odak noktasının da belirlendiği söylenebilir. Bu bağlamda Queer İncil okumaları ile başlangıçta çoğunlukla kutsal metinlerin eşcinsel bireyleri de kucakladığını ifade eden yorumların aksine bu ılımlı ilişkiyi kurma çabasına ihtiyaç duymayan, bütün modern insanların (Yahudi-Hristiyan) “*özgün*” olduğuna değinen, kimliksel kategorilerden sıyrılmış bir kutsal metin okuma çabasına girildiği belirtilebilir.

Hristiyan teolojisinin queer teoloji ile kurduğu bu yenileşme hareketi, yalnızca kutsal metinler özelinde değerlendirilmemiştir. Temel metinlerde başlanan yenileşme hareketleri, kilisenin LGBTQ bireylere yönelik tutumunu esnetmiş; aynı zamanda LGBTQ pozitif kiliselerin oluşmasına da katkı sağlamıştır. Bu temel

¹⁰⁷ Stone, s. 186.

düşünceler özelinde kilise ritüellerinde de dönüşüm yaşadığı bilinmektedir. Özellikle Hristiyan öğretisinin temelini oluşturan vaftiz ve teslis, lezbiyen/gay ve diğer tüm öteki kategorilerinin düşünsel yorumlarına açık hale getirilmiştir. Bu yenileşme hareketleri, -modern ve postmodern yaklaşımlar temelinde özellikle kilise merkezli sorulan sorular aracılığıyla- lezbiyen, gay ya da diğer seksüel kategorilerinden herhangi biri ya da bir kaçı ile kendini ifade eden bireylerin evlilik ve çocuk sahibi olma konusunda niçin yasaklar yaşadığını klasik kilise öğretisi özelinde tartışmaya açar. Teolojik perspektifini Hristiyan kimliğinin durağan olmadığı üzerine kurgulayan Alison Webster'in çalışmaları bu düşünsel/teolojik inşaya örnek olarak gösterilebilir.

Webster, kimlik kategorilerinin tümüne yönelik bir karşı duruş ile Hristiyan teolojisini queer teolojiye yakınlaştırır. Ona göre bütün kimlik kategorileri (heteroseksüel-homoseksüel, kadın-erkek, normal-anormal) eskatoloji düşüncesinin temeline yerleştirilmiş kendi kendini çağlar boyu tekrarlayan birer kalıntıdır. Bu kalıntılar, zamanla çağın süren ve değişen ifadelerini karşılayacak duruma ulaşamazlar. Bu nedenle, bu kimlik kategorileri dinsel kimliğin ifadelendirilmesi için yeterli ve önemli araçlar değildir. Bu yeni teolojik yorumunda Webster'in özellikle, Hristiyan kimliğinin cinsiyet kimlikleri, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kategorileri gibi kaygan bir performeyi içerdiği ve Hristiyan teolojisinin temelinde yer alan vaftiz ve teslis inancının genelleştirilmiş bir kültürel ürün olarak değil, kişinin kendi inancı ve ruhsal doygunluğuyla yani kişisel kültürü ile ilişkilendirilmesi gerekliliği üzerinde durduğu söylenebilir.¹⁰⁸

Kiliseyi değişime davet eden bir diğer yenileşme çağrısı Sarah Coakley'in çalışmalarından gelir. Coakley, Butler'ın modern dönem beden yorumlarından yola çıkarak, Foucault'un queer teoriye sunduğu marjinalite düşüncesi yardımı ile kuralcı/gelenekselci Hristiyan öğretisini tartışmaya açar. Bununla birlikte, feminist yaklaşımların özellikle erkek egemen düşünceyi eleştiren tutumlarından faydalanarak kilise temelinde var olan pratikleri yeniden yorumlamaya gider. Özellikle bu düşüncesini Katolik kilisesi özelinde geliştirmeye çalışır. Ona göre Katolik kilisesi hemcins sekse olumlu bir tavır takınır. Çünkü kıyamet gününde yaygın olarak belirtilen kimlik kategorileri zaten yok olacaktır. Kıyamet anında hiç kimse kadın-

¹⁰⁸ Stuar, ss. 105-106.

erkek, heteroseksüel-homoseksüel, doğal-doğal olamayan ayrımına tabi kılınmadan kıyamet kopacaktır. Bu nedenle, Coakley'in düşüncesine göre önemli olan kilisede, Hristiyanlık temelinde birleşip, kardeşlik ve dostluk özelinde ibadet bütünlüğünü sağlamaktır. Kiliseler özelinde yapılan bu temel tartışma konuları, Hristiyan teolojisi özelinde gelişen yeni teolojik yorumları destekler nitelikteyken, aynı zamanda tek bir kimliksel temelde kendini ifade eden bireylerin de kimliksel ifadelerinde dönüşümü beraberinde getirmiştir. Bu temel gelişmeler ve LGBT pozitif kiliselerin çoğalmasıyla dinle iletişimi artan LGBT bireylerinin oluşturduğu belirli sivil toplum kuruluşlarının en temel özelliği olan çok katlı ötekilikleri sahiplenilen duruşuna, dini ifadelerde hiç tereddüt edilmeden eklenmiştir. Yani Hristiyan queer teolojinin yaygınlaşması ile '*siyah-feminist-lezbiyen-Hristiyan*', '*siyah-feminist-transgender-gay-Hristiyan*' ya da '*siyah-feminist-lezbiyen-Hristiyan-papaz*' olan bireylerden bahis edilmeye başlanmıştır.

Kilise ritüellerinin, kutsal manadan koparılmadan yeniden yoruma açılması ile yenileşen bir din dilinden de bahis edilmeye başlanmıştır. Özellikle İncil metinlerinde yer alan, bugün kullandığımız anlamları karşılayan '*kadın*'-'*erkek*', '*kari-koca*' ifadelerinin yerine yeni teolojik yorumları karşılayan basit manası ile '*inanan Hristiyan insan*' ifadesi kullanılmaya çalışıldığı söylenebilir.¹⁰⁹

Bu bağlamda sonuç olarak; 1970'lerde başlayıp 1990'ların sonuna kadar sürekli olarak yenileşmeye devam eden teolojik yorumlarla birlikte Hristiyan teolojisi temelini oluşturan metin, ritüel ve Hristiyan din dilinin yeniden yorumlandığı, bu yenileşme ile, toplumsal hayatta var olan her türlü kimlik kategorisi gibi dinsel kategorilerin de tartışmaya açılıp tüm toplumsal grupları bütүнleştiren bütüncül ve kimliksiz bir teolojik perspektifin oluşmasına katkı sağlandığı belirtilebilir.

¹⁰⁹ Eric M. Rodriguez- Suzanne C. Oullette, **Gay and Lesbian Christians: Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay- Positive Church**, Journal For The Scientific Study Of Religion, ,Cilt.39, Basım.3, 2002, ss. 333-346.

2.1.3. Yahudi Teolojisinden Queer

1990'lerden günümüze değin hızlı bir gelişme gösteren queer teorisinin, Hristiyan kültürlerinde gerçekleştirdiği köklü değişimler ve teolojik yapısına sunduğu yeni yorumlamalar Yahudi kültürü ve queer teoriyi birbirine yakınlaştırıp, bu kültürde kendini queer olarak tanımlayan bireylerin kültürel ve dini temellerinde queer bir kapı açmaları adına cesaret bulmalarını sağlamıştır.

Yahudi kültürü ve queer ilişkisini tanımlayan sınırlı sayıda çalışma olmasına rağmen, var olan çalışmaların temelinde, kendisini queer olarak ifadelendiren bireylerin kişisel deneyim ve bakış açılarından yola çıkarak Yahudi kültürü ve teolojisini yeniden anlama çabası yer almaktadır. Fakat yapılan bu çalışmaların büyük çoğunluğunun, Yahudi kültüründe, LGBTQ bireylerine yönelik yer edinen dini bakış açılarını değiştirme çabası içinde olması, özellikle Yahudiliği queer bir bakış açısı ile yeniden yoruma açma girişimlerinin teolojik anlamda kısır kalmasına neden olduğu söylenebilir. Bununla birlikte; bu çalışmaların, Yahudi kutsal metinlerine yönelik köklü bir eleştiri getirmeyi başaramadıkları ve Talmud metinlerini henüz queer bir perspektifte yeniden okumaya açamadıkları da teolojik manada yeni bir ifadede bulunamadıklarına kanıt olarak gösterilebilir. Fakat queer tartışmalarının Yahudi kültürü ve az da olsa kutsal metinlerin içeriğinde gerçekleştirilmiş olması, Yahudi olan LGBTQ bireyleri ile din arasında yeniden iletişim kurulmasını sağlamaktadır.

Yahudiliğin queer teori ile ilişki kurması, diğer dinlerde olduğu gibi yalnızca, dinlerdeki cinsiyet, cinsellik kategorileri ve toplumsal cinsiyet ifadelerine yönelik bir yenileşmeyi kapsamaz. Yahudilikte queer teoriden ya da queer perspektiften söz etmek, aynı zamanda *homofobiden*, *antisemitizmden* ve queer teori kapsamında kendini ifade eden *her türlü öteki kavramını* kapsayan yeni bir teorileştirmeden bahis etmektir. Yani queerin sunduğu her türlü öteki kavramının Yahudi queer düşünce yapısında yer aldığı söylenebilir. Bu nedenle Yahudi queer düşüncesi ilk olarak, Yahudi kutsal metinlerince günahkâr olarak tanımlanan LGBTQ bireylerine yönelik bir adım atarak Talmud'da yer alan cinsiyet ve cinsellik kategorilerini tartışmaya açar. Özellikle bu yeni düşünce; çokkültürlülük temelinde, Yahudi kültürü içerisinde yer alan sosyal grupları sınırlamadan Yahudi teolojisini, Erken Antik Yahudi

Kültürü'nün hegemonik ve seçkin erkek haham düşüncesinden sıyrarak, bütünleştirici inanç temelinde metinleri yeniden yoruma açma çabasıdır.¹¹⁰

Yahudilik ve queer teori ilişkisinin kurulduğu ikinci nokta, hemcins cinselliği ve kültürel anlamda eşcinsel bireylerin konumlanmasıdır. *Yahudi Queer* yada *Queer Yahudi* düşüncesi, modern Yahudi düşüncesinden faydalanarak eşcinselliği kültürel bir fenomen olarak ele alır. Yahudi eşcinsel kimlik kategorilerinin sosyal hayatta yaşadığı karmaşaları araştırıp, bu karmaşaları yeniden tartışmaya açmaya çalışır. Bunu da Yahudi teolojisinde tarihsel olarak konumlandırılan eşcinsellik ifadeleri ile queer teorinin temelleri arasında retorik bir ilişki kurarak, toplumsal hayat ve din arasında bağlantı sağlamayı amaçlar.¹¹¹

1970'lerde Yahudi kültüründe, kadının kutsal metinlerdeki ve toplumsal hayattaki konumunu tartışmaya açan feminist çalışmaların hız kazanması, Yahudi toplumlarında LGBTQ bireylerine yönelik çalışmaların hızlanmasına da katkı sağlamıştır. Özellikle Foucault'un postyapısalcı beden ve cinsellik tanımlarından faydalanan queer teorinin yaygınlaşması, 1970 sonrasında Yahudi kültürü ve teolojisinde yer alan dini ve kültürel değer olarak tanımlanan birçok homofobik tutumun gözden geçirilmesini sağladığı söylenebilir.

Bunun yanı sıra 1970'lerde Avrupa ve Amerika'da gelişme gösteren lezbiyen/gay teolojilerinin Yahudi kültüründe de konuşulmaya başlanması lezbiyen/gay pozitif sinagoglardan bahis edilmesini sağlayan bir diğer gelişme olmuştur. Bu gelişmeler ile queer Yahudi düşüncesinin, özellikle dua kitaplarının cinsiyetsiz bir temelde yeniden yorumlanmasının yanı sıra, hemcins cinselliğinin Yahudi tarihindeki geçmişini tartışmaya açıp, Yahudi teolojisindeki dini ritüellerde ciddi reformların konuşulmasını sağlayıp bu teolojiiyi tüm toplumsal gruplara açık hale getirmeyi amaçladığı ifadelendirilebilir.¹¹²

¹¹⁰ Daniel Boyarin, **Against Rabbanic Sexuality, Textual Reasoning and the Jewish Theology of Sex**, ed. Gerard Loughling, **Queer Theology Rethinking the Western Body**, Blackwell Yayınları, Carlton Australia, 2007, ss. 129-143.

¹¹¹ Daniel Boyarin- Daniel Itzkovitz- Ann Pellegrini, **Strange Bedfellows: An Introduction**, ed. Daniel Boyarin- Daniel Itzkovitz- Ann Pellegrini, **Queer Theory and the Jewish Question**, Columbia University Yayınları, New York, 2003, ss. 1-18.

¹¹² Matti Bunzl, **Jews, Queers, and Other Symptoms: Recent Work in Jewish Cultural Studies**, GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies, Duke University Yayınları, Cilt: 6, Sayı: 2, New York, 2004, ss. 327-334.

Bu bağlamda Yahudi ve queer teoloji ilişkisi üç temel noktada ifadelendirilebilir. İlk temel noktada olarak; Queer teolojinin, Yahudi teolojisinde belirtilen cinsiyet ve cinsellik kategorilerini tartışmaya açma çabası belirtilebilir. Cinsiyetçi bir din olan Yahudilik, genelleştirilmiş kadınlık ve erkeklik kategorileri dışında var olan cinsellik ve toplumsal cinsiyet ifadelerini dışarıda bırakan bir dindir. Yahudiliğin bu özelliği, pek çok Yahudi queer din bilgini ve aktivisti tarafından eleştirilir ve belirgin Yahudi bakışında yer alan seksist cinsellik/toplumsal cinsiyet ifadeleri yeniden iletişime açılmaya çalışılır. Bu temel çaba içinde olan *Daniel Boyarin*, *Sander Gilman*, *David M. Halperin*, *Daniel Itzkovitz* ve *Ann Pellegrini* gibi teologlar, Yahudiliği cinsiyet kategorilerini ve cinsellik çeşitliliğini kucaklayan, baskıdan arınık bir dini yoruma ulaştırma amacı ile yola çıkarlar. Aynı zamanda, bu teologların çalışmalarının büyük çoğunluğunda, tarihsel bir temele oturtulmuş inanç temellerini tartışmaya açmaları ve Yahudi teolojisi ile marjinal olarak tanımlanan grupları yakınlaştıracak analitik bir çerçeve sunmaları Yahudi queer düşüncesinin güçlenmesi açısından da büyük önem teşkil etmektedir.

İkinci temel nokta olarak, bütünleştirici ve kucaklayıcı dini bir söylem çabasında olan queer Yahudi düşüncesinin, queer teorinin felsefi temellerinden ve kendini queer olarak ifadelendiren bireylerin deneyimlerinden yola çıkarak, Yahudiliğin queerin perspektifinden yeniden ifadelendirilip, yeni bir dini söylem oluşturma çabası içinde olması belirtilebilir.

Üçüncü temel nokta olarak da, 1970'lerde Yahudi kültüründe meydana gelen toplumsal söylem tartışmalarının Talmud'ta gerçekleştirdiği söylemsel değişimler gösterilebilir. Özellikle Yahudi kültüründe gelişme gösteren feminist, lezbiyen/gay söylemleri Talmud metinlerinin yeni yorumlar ve anlamlarla ifade edilmesi için önemli adımlar atmıştır. 1990'larda daha da keskinleşen bu gelişmeler ile temelde amaçlananın, Talmud metinlerinin cinsellik ifadelerini tartışmaya açmak ve yeni toplumsal grupları bütünleştiren, homofobiden arınık bir dini inanç inşa etmek olduğu söylenebilir.

Queer Yahudi düşüncesi, Yahudi teolojisinde ifade edilen ritüelleri de bu yenileşmeye dâhil etmiştir. Şöyle ki; Yahudilikte pek çok dini ritüel, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet temellerinde belirgin şekillerde kurallara ayrılmıştır. Yahudiliğe getirilen bu yeni yorumlar sayesinde pek çok queer Yahudi birey kendi

konumlarından, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ideallerine göre belirlenmiş olan ritüelleri yeniden şekillendirmeye çalışmışlardır. Cinsiyetçi ritüelleri yeniden yorumlamaları, aynı zamanda tarihsel ataerkinin mirası olarak görünen inanç temellerini de kendi gerçeklikleri temelinde yeniden ifadelendirdikleri anlamına gelir. Bu düşünce ile aslında temelde, Yahudi ritüellerinin maneviyat ve kimliği bağlayan yönün olduğunu vurgulamaya çalışmışlardır.¹¹³

Bu bağlamda sonuç olarak diyebiliriz ki; Yahudi teolojisi ve queer teori arasında ilişki kurulması, Yahudi teolojisinde bir kısım değişimleri beraberinde getirmiştir. Yahudi queer çalışmalarının gelişmesi ile belirli kimlik politikalarının ezici gücü hafifletilmeye çalışılmış, en önemlisi de Yahudi kültürü içinde LGBTQ bireylerine yönelik saygı ve hoşgörü yerleşmeye başlamıştır. Queer teorinin mekan ve zamandan bağımsızlık prensibini göz önünde bulunduran yeni Yahudi düşüncesi, kutsal metinlerin farklı zamanlarda farklı mekanlarda okuyucular tarafından yoruma açılabilceğini vurgulayarak LGBTQ bireylerin bireysel dini kültürlerini inşa etmeleri adına önemli bir adım da atmıştır. Bu düşünce, özellikle Avrupa ve Amerika’da yaşayan Yahudi LGBTQ bireyleri arasında hızlı bir şekilde gelişme gösterdiği söylenebilir.¹¹⁴ Bunlara ek olarak queer teori ve Yahudi teolojisi arasında kurulan iletişim sayesinde, Yahudi toplumlarında iç içe geçmiş kimliklerden bahis edilmeye de başlanmıştır. Özellikle kutsal metinlerin çağlar boyu dışladığı kesimler queer teorinin açtığı perspektifle bütünleşerek, din ve öteki kavramları arasında iletişim kurulmasını sağlamıştır. Aynı zamanda bu temel gelişmelerin, Yahudi toplumlarında 1990’lardan sonra yaygın bir şekilde, *yahudi-lezbiyen-feminist*, *yahudi-gay-evli-baba-din bilgini* ya da *yahudi-transgender-lezbiyen-feminist* olan bireylerden bahis edilmesine de imkân sağladığı söylenebilir.

¹¹³Queer Queeries internet sitesi: **Queering, Judaism and Redefining Gender**, <http://complicatingqueertheory.wordpress.com/systems-of-knowledge/queering-judaism-and-the-mechitza/> (Erişim Tarihi: 09.05.2014)

¹¹⁴ Frederick S. Roden, **Jewish/Christian/Queer: Crossroads and Identities**, Ashgate Yayınları, Company, Burlington, 2009, ss. 4-18.

2.1.4. İslam Teolojisinden Queer

Postyapısalcı ve queer teorinin sosyal hayatın merkezine temas eden yenileşme ve bütünleşmeyi önceleyen söylemleri, Klasik İslam teolojisinin hemcins cinselliğine yönelik katı, kabul edilemez, büyük günah olarak tanımladığı ifadelerini törpüleyip yeniden yoruma açarak olumlu yönde değişime uğrattığı İslam temelinde yaşanan yenileşme hareketleri ışığında söylenebilir. Şöyle ki; hemcins cinselliğini reddetmeyen, farklı cinsellik kategorilerini yaşayan bireylerin İslam tarafından kucaklandığını ifade eden, özellikle klasik dönem İslam araştırmacılarının hemcins cinselliğini yasaklananlar içerisinde değerlendirdiği temel metinleri yeniden yoruma açan yeni bir İslami grubun varlığı, İslam'ın hemcins cinselliğine yönelik tutumunun belli kesimlerde değiştiğine yönelik bir örnek sunmaktadır. Bu İslami kesimin, hemcins cinselliğine yönelik kabul edilen bir tutum içerisinde olması, gelişmekte olan bu yeni teorik yaklaşımların düşünce yapılarından etkilenmiş olmalarıyla açıklanabilir. Özellikle queer teolojik düşünce yapısının, hemcins cinselliği konusunda Hristiyanlık ve Yahudilikte olumlu yol kat etmesi, İslam teolojisini queer teolojiye yaklaştıran bir etken olarak gösterilebilir.

İslamiyetin genel olarak, toplumun her kesimi kucaklayan, kabullenen düşünce yapısı, tarih içerisinde, İslam toplumlarında, genelin dışında davranan bireylerin dışlanmasına engel olmamıştır. Özellikle lezbiyen, gay, biseksüel, transgender ve interseksüel bireylerin toplum tarafından dışlanması, kutsal metinleri referans alarak meşru kılınmıştır. Fakat bu dönemlerde müslüman lezbiyen, gay, biseksüel ve transgender bireylerin olduğu da yine kutsal metinlerde geçmektedir. Bu nedenle, modern dönemde inanan, inanç yolunu İslam olarak belirten LGBTİQ bireylerinin oluşu İslam teolojisini yeniden yorumlama düşüncesini gündeme getirmiştir.

İslam ve queer teolojiyi yakınlılaştıran pek çok etkenden bahis edilebilir. Bu etkenlerden bahis etmeden önce unutulmaması gereken konu, İslam ve queer teoloji temelinde birleşen yorumların, lezbiyen/gay teolojisi olarak algılanmamasıdır. Bu ilişkiyi lezbiyen/gay teolojisinden ayıran birçok neden sayabilir. Bunlar içerisinde en önemli neden, İslami Queer Teolojisinin, queer teorinin belirttiği gibi birçok “öteki” kavramına vurgu yaparak bir teolojik perspektif inşa etme çabası içerisinde olması

gösterilebilir. Bu önemli noktaya, İslam ve queer teolojiyi yakınlaştıran etkenler ifadelendirilirken yer yer değinilmeye çalışılacak.

İslam ve queer teolojinin yakınlaşmasını sağlayan ilk etken olarak; İslam toplumlarının sosyal hayatla ilişki kurdukları temel düşünce yapıları gösterilebilir. 20. ve 21. yüzyılın küresel duası olan, “*insan için ve insana rağmen*” söylemi, bireyin toplum ile kurduğu ilişkiyi bu yönde belirlemesini sağlamıştır. Şöyle ki; değişim odaklı dünya görüşü bireyin sosyal hayatını nasıl inşa edeceğini de belirlemektedir. Evrenselleşme düşüncesi bireyin kültürel algısını oluşturan düşünsel yapısına temas etmekte, birçok konuda “*insani olanın*” öncelikli amaç olduğu düşüncesi yerleşmektedir. Bu temel düşünce farklılıkları ve dolayısıyla dinlerin kültürel yapıyı biçimlendiren gücünü kırmakta, birçok konuda evrenselliği amaçlayan birey, dini yorumlarında da bu çabayı göstermektedir. Bu evrensel din anlayışı, dinin gerekliliğini karşılamayan yani “*anormal*” , “*günah*” olarak tanımlanan eylemleri icra eden bireyleri dışlayan bir dini değil, aksine “*öteki*” ile iç içe olan bir din anlayışı arzusu gütmektedir. Bu temel etkenden dolayı, lezbiyen/gay/transgender/queer bireyler cinsel çeşitliliğin ve “*ötekilik*” kavramlarının da evrenselleştiği günümüzde İslami metinleri yeniden yoruma açarak “*insanı gözetin*” bütünleştirici bir yorum amacı ile cinsel çeşitliliğin aynı zamanda kültürel, dinsel, insanlar arasındaki renksel farklılıklar gibi Tanrının gücünü belirleyen etkenlerden biri olduğu vurgusunda bulunarak queer teoloji ile ilişki kurmuşlardır.

İkinci etken olarak; 1960’larda başlayıp 68’e kadar süren Yeni toplumsal hareketlerin etkisi ile tüm dünyayı etkileyen sanayileşme, kentleşme, küreselleşme ve modernleşme süreçlerinin beraberinde getirdiği değişim süreçleri gösterebilir. Özellikle sanayileşmenin etkisi ile kentlileşme sürecinin ulus sınırlarında kalmayıp, bireylerin ulus aşırı ülkelerin işçi açığını kapatmak için uluslar arası göçe yönelmeleri birey kültürlerinin eklektik bir biçime dönüşmesine etki etmiştir. Bu süreç yalnızca bireylerin kültürel yakınlığı değil, aynı zamanda bireyin benzer biçimlerde ruhsal deneyimleri yaşamasına da etki etmiştir. Bu temel etkiler İslam’ın, eşcinsel ya da kendini öteki olarak tanımlayan bireylere olan bakışına, ana akım dinsel söylemlerden farklı bir tutum geliştirilmesine etki ettiği söylenebilir.

Kentlileşme ve ulus aşırı coğrafyalara yapılan göçün etkilerinden en önemlisi ise; hiç kuşkusuz ki çok katlı ötekileri var etmiş olmasıdır. Şöyle ki, bulunduğu ülkede sadece eşcinsel müslüman olduğu için öteki olarak görünen kişi, yeni coğrafyasında hem etnik kimliği hem Müslümanlığı hem de eşcinsel oluşundan ötürü öteki olarak görülmeye başlanmıştır. Ötekinin de ötekisine yönelik yeni bir dilsel, söylemsel ifadeye olan ihtiyaçtan ötürü queer teoloji ve İslam arasında bir ilişki kurulmuş olduğu düşünülebilir.

Çalışmanın ilerleyen kısımlarında detaylı bir şekilde ele alınacak olan İslami queer guruplarının özellikle Avrupa ve Amerika’da aktif olmalarının temel nedeni olarak da bu ulus aşırı temasların atması gösterilebilir. Bu gurupların genelinin paylaştığı en temel misyon ve vizyon, çok katlı ötekileri bir arada barındırmasıdır. Yani bir birey ‘siyah-feminist-lezbiyen-müslüman’ ya da ‘siyah-feminist-transgender-gay-müslüman’ olduğu için toplumda öteki olabilir. Ama bu guruplar içerisinde değil. Queer İslam’ın temeline oturttuğu bu çok katlı ötekilik vizyonu onu lezbiyen/gay teolojilerinden ayıran temel özelliğidir. Çünkü onun bu özelliği tam da queer teolojinin tüm kimlikleri bütünleştiren felsefi tahayyülü ile ilişki kurar niteliktedir.

İslam’ın queer teoloji ile yakınlaşmasını sağlayan üçüncü etken olarak, küresel dünyanın ortak aldığı kararlar doğrultusunda gelişen yeni yaptırım güçleri düşünülebilir. Özellikle 68’lerde yeni toplumsal hareketlerin özgürlük mücadelelerinden biri olarak gösterilen *cinsel tercih özgürlüğü* Batının cinsellik kategorilerine yönelik pozitif bir düşünce geliştirmesini sağladı. Bu nedenle, cinsellik kategorilerine yönelik pek çok koruyan yasa da kaçınılmaz bir biçimde Batı merkezli oldu. Özellikle İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nin cinsellik kategorisinden dolayı toplumda şiddete maruz kalan bireyleri kapsayıcı pek çok koruyucu yasa çalışması yapması, İslam ülkelerinin hemcins cinselliğine bakışını törpüleyen bir başka etkeni oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, dünyanın çeşitli ülkelerinde süren iç ve dış merkezli savaşların İslami queer gurupları tarafından kınanması, etnik, dini, cinsel kategori dolayısıyla zulme maruz kalanları kapsayan söylemler içerisinde olmaları İslam’a yönelik bu yeni yorumları queer çerçevesinde birleştirmektedir. Çünkü queer teori, savaş nedeni olarak görünen kimlikleri ters yüz edip kimliksizleşme temelinde birleşen, öteki olan tüm kategorileri tek bir şemsiye altında

toplayan diğer direniş biçimleri ile omuz omuza ilerleyen teorik bir perspektife sahiptir.

Queer teolojiyi ve İslam teolojisini yakınlaştıran etkenler tabi ki de bunlarla sınırlı değildir. Bu listeye birçok başlık eklenebilir. Fakat bu çalışma, sosyolojik bir çalışma olacağı için şimdilik temel teolojiyi etkileyen etmenler üstünde durmak daha faydalı olacağından, çalışmanın devamında uluslararası ve ulusal arenada queer ve İslam ilişkisi nasıl bir ilerleme içerisinde olduğuna ve İslami Queer Teolojinin düşünsel temelleri üzerinde durulacaktır.

Gerek uluslararası arenada gerek ulusal arenada, İslam ve queer teolojiyi yakınlaştırmak hatta İslam teolojisini yeniden yoruma açma amacıyla yapılan girişimler, ortaya çıktıkları coğrafyanın etkilerini taşımaktadır. Bu nedenle ilk olarak İslam Queer Teolojisinin bel kemiğini oluşturan Avrupa ve Amerika kökenli olan gruplara değinip sonrasında, bu çalışma için yapılan saha araştırmasında, Türkiye örneğinde İslami queer teolojisi ifadelendirilecektir.

İslam teolojisinin, queer bir perspektif ile LGBTİ bireylerini kapsayan, bütünleştiren, dine yakınlaştıran yeni yorumlar kazanması, Avrupa ve Amerika'daki LGBTİ gruplarının çabası ile mümkün olduğunu söylemek hatalı bir ifade içermez. Özellikle bu grupların, eşcinsel bireyleri gözetten sosyal bir ortamda gelişmeye başlaması, ulus aşırı göç ilişkisinin bu coğrafyaların gerçeklerinden biri olması ve çok katlı ötekiliklerle karşılaşma imkânlarının bulunması, İslami teolojiyi queer bir yoruma açmalarını sağlamıştır. Farklı etnik kökenden olan müslüman LGBTİ bireyleri tarafından kurulan, *Queer Muslims*,¹¹⁵ *QueerNet*,¹¹⁶ *Queer Jihad*¹¹⁷, *Salaam Canada*¹¹⁸, *Iman*, *Muslim for Progressive Values*¹¹⁹, *The Inner Circle*, *Hidden Voices*¹²⁰, *Gay and Lesbian Arabic Society*,¹²¹ *Al-Fatiha*,¹²² *MARHABA*¹²³ sivil toplum dernekleri ve bu derneklere ait güncel internet siteleri referans alınarak İslam teolojisine getirilen yeni yorumlar ifadelendirilmeye çalışılacaktır.

¹¹⁵ <http://www.angelfire.com/ca2/queermuslims/> (Erişim Tarihi: 02.05.2014)

¹¹⁶ <http://www.queernet.org/> (Erişim Tarihi: 05.05.2014)

¹¹⁷ <http://www.well.com/user/queerjhd/index.htm> (Erişim Tarihi: 07.05.2014)

¹¹⁸ <http://salaamcanada.com/> (Erişim Tarihi: 07.05.2014)

¹¹⁹ <http://www.mpvusa.org/> (Erişim Tarihi: 07.05.2014)

¹²⁰ http://theinnercircle.org.za/index.php?page_id=2 (Erişim Tarihi: 10.05.2014)

¹²¹ <http://www.glas.org/> (Erişim Tarihi: 08.05.2014)

¹²² <http://www.al-fatiha.org/> (Erişim Tarihi: 10.05.2014)

¹²³ marhaba.melbourne@gmail.com (Erişim Tarihi: 16.04.2014)

İslam teolojisine queer perspektif sunan bu gruplar, sahip oldukları farklı teolojik yorumları sayesinde queer teoloji çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bir kaç başlık temelinde bunları ifadelendirecek olursak ilk özellik olarak; queer teorinin felsefi tahayyüllerinden biri olan ‘ötekilik’ kavramlarını önceliklerinden biri olarak değerlendirmeleri gösterilebilir. Şöyle ki; ulus aşırı kaynaklı bu grupların özellikle çok katlı öteki kavramına vurgu yapmaları ve cinsel çeşitlilik temelinde metinleri yeniden yoruma açma çabaları queer teori ile güçlü bir ilişki kurmalarını sağlamaktadır. Teolojik yorumlarına yalnızca cinsel çeşitlilik temelini değil aynı zamanda ırk ve köken temellerini de dâhil etmeleri onları aynı zamanda lezbiyen/gay teolojisinden ayıran en temel özelliktir.

Bu gruplar yeni teolojik yorumlarına, ilk olarak çağlar boyu İslam’ın hemcins cinselliğine karşı tutumunu ters yüz ederek başlarlar. İlk söylemleri İslam dininin hemcins cinselliğini yasaklamadığı yönündedir. Bu temel düşünceyi desteklemek adına kutsal metinler başta olmak üzere pek çok İslami kaynaktan kendi perspektiflerinden bir okuma gerçekleştirirler. Bunu da iki temel çerçevede yaparlar. Bunlardan ilki, Kuran’dan ve hadislerden yola çıkarak, kutsal metinlerde Tanrının hemcins cinselliğini yasaklamadığını, İslam’ın tüm insanları kucaklayan yanının olduğunu, tüm insanlığı yaratan Allah’ın zalim olmadığı ve kınayacağı bir grubu yaratmayacağı yönündeki yeni yorumlarıdır. Bu ışıktaki İslam dininin de hemcins cinselliğini ve cinsel çeşitliliği hoş gördüğünü ve kabul ettiğini belirtirler. İkinci olarak; toplumsal tarihlerinden yola çıkan bu oluşumlar, İslam toplumlarının hemcins cinselliğine yönelik homofobik bir tutumda bulunmadığını, Allah’ın elçisi olan Muhammed’in döneminde de toplumlarda eşcinsel ifadesini karşılayan bireylerin olduğu fakat bu bireylere yönelik bir şiddet uygulanmadığını referans alarak İslam’ın eşcinsellik olgusunu onaylan bir tavır içinde olduğunu kutsal metinleri yeniden yoruma açıp queer bir İslam anlayışı var etmeye çalışırlar. Bunu da kendilerine özgü bir yöntem ile gerçekleştirirler.

Queer İslam düşüncesinde birleşen gruplar ortak bir söylem içerisindedirler. “Allah hepimizi sever”¹²⁴ temel düşüncesi ile Kuran’da belirtilen her şeyin Allah’ın varlığını ve tekliğini kanıtlayan yegâne gerçek olarak görürler. Özellikle İslam dininin tüm zamanlarda yaşayan bütün insanlara hitap eden evrensel bir din olduğu

¹²⁴ Detaylı bilgi için: <http://www.mpvusa.org/> adresine ulaşılabilir.

üzerinde durarak, tüm dünyada var olan ırk, renk, dil, kültür, cinsiyet ve cinsellik ayrımı yapmaksızın herkesi bütünleştiren bir din olduğu üzerine vurgu yaptıkları söylenebilir.

Queer İslam gruplarının üstlendiği bir diğer misyon, semitik dinlerin hemcins cinselliğini kınamak, günah olarak değerlendirmek için kendilerine referans aldıkları Lut kavmi öyküsünü yeniden yoruma açmaktır. Üç büyük semitik din, kutsal metinlerinden referans alarak, Sodom ve Gomora bölgelerinde yaşanan yıkımın tek sebebinin eşcinsel ilişki türü olduğunu belirtmişlerdir. İslami Queer Teolojisinde bu öykü yeniden yoruma açılır. Onlara göre, kutsal metinlerde geçtiği gibi Tanrının bu bölgeyi yıkıma uğratma nedeni eşcinsel ilişki türü değildir. Asıl neden, zorla bir başkasının isteği dışında gerçekleşen ilişki türlerinin –yani tecavüzün- yaygınlaşmış olmasıdır. Çünkü bahsi geçen dönemde Sodom ve Gomora bölgesi yoğun ticaretin yapıldığı bir coğrafyadır. Bu özelliği bir çok kültürden kişi ile temas halinde olduğunu da göstermektedir. Ayrıca bu coğrafyada o dönemde hüküm süren devletlerde ataerkil yapıyı yücelten zengin bir tebaanın bulunması, sosyal sınıflar üzerinde tahakkümün belli kişiler tekelinde oluşu, Kuran’da belirtilen yıkımın temel sebebinin hemcins cinselliği olmadığını kanıtlayan bir başka etkidir. Bu etkenler doğrultusunda İslami Queer Teolojisi özellikle bu öyküde, Lut kavminin hemcins cinselliği dolayısı ile değil, rıza dışında, zorlama ve tehdit ile yaşanan cinsellikler ve toplum içinde yaygınlaşan çoktanrıcılık, ayrımcılık ve tecavüz olayları dolayısıyla yıkıma uğradığını belirtir.¹²⁵Bunun yanı sıra, İslami Queer Teolojiyi benimseyen bu grupların, Kuran’da açık bir şekilde birçok ayette geçen erkek hemcinselliğini İslam dininin bazı durumlarda kanıksadığı görüşünde oldukları da söylenebilir.

İslami Queer düşüncesi ile hareket eden gruplar, özellikle Hz. Muhammed döneminde toplumda eşcinsellere nasıl muamele yapıldığını göz önünde bulundurarak dönemin eşcinselleri gözetken bir tutum takındığını vurgularlar. Bu düşüncelerini de ilgili hadisleri yeniden gündeme getirerek güçlendirirler. Onlara göre, Hz. Muhammed döneminde ölümle sonuçlanan eşcinsellik durumunu tanımlayan bir hadis bulunmamaktadır. Bununla birlikte, ilgili dönemde yaşanan bir çok olayı da kendilerince yorumlayarak düşünsel yapılarını güçlendirmeye

¹²⁵ Queer Jihad internet sitesi genel bilgi, Erişim Adresi: <http://www.well.com/user/queerjhd/index.htm>, (Erişim Tarihi: 07.05.2014).

çalışmaktadırlar. Konuyla ilişkili örneklerden biri şu şekildedir: Hz. Muhammed döneminde, bahsi geçen toplumda bugünün transgenderı olarak tanımlanacak bir birey bulunur. Toplum, genelin dışında davranan bu bireyin akibetinin ne olacağını peygambere danışır ve bu kişinin öldürülüp öldürülmemesini sorar. Peygamber ise *“Ben namaz kılanları öldürmekten men edildim.”*¹²⁶ cevabını verir ve bu kişinin sürgün edilmesini söyler. İlgili dönemde yaşanan bu olay ile Queer İslam düşüncesiyle hareket eden gruplar, dönemin toplumlarının ve en önemlisi de İslam dininin eşcinsel ilişki biçimine bakışının olumlu/dışlamayan bir tutum içerisinde olduğunu kanıtlamaya çalışırlar.

İslam teolojisine queer yorum getiren bu grupların temel özelliklerini birkaç başlık altında özetleyecek olursak; ilk olarak, bu gruplar için kabul edilen tek yol Allah'ın yoludur ve tüm insanlığı var eden yine o, dur görüşünü paylaştıkları söylenebilir. İkinci olarak; bu gruplar, etnik çoğunluk içerisinde birleşen ve cinsel çeşitliliğin Allah tarafından tabi kılındığı görüşünü paylaşan LGBTİQ bireylerin bir araya gelerek hem sivil hayatta özgür bir yaşam adına devletlerle kurdukları ilişki hem de ruhsal bütünlüklerini tamamlayan inancı tanımlayan din kavramına yönelik bütünlükçü olma amacı güderler.¹²⁷ Üçüncü olarak; Batı coğrafyasında bir fenomen olan bu gruplar, İslam teolojisinde lezbiyen gay, biseksüel, transgender ve cinsel çeşitliliği tanımlayan ve bu bireyleri kapsayan ayetleri yeniden tartışmaya açarak İslam'ın cinsellik ve toplumsal cinsiyete bakışını ve Kuran'ın genelinde ulaştırılmak istenen *“doğru insan”* mesajını kimliksel ifadelerden sıyrarak yeniden yorumlama çabasındadırlar.¹²⁸ Bununla birlikte tarih boyunca genel olarak, İslam'ın eşcinsel aşka hoşgörü ile yaklaştığını, hatta kimi metinlerin hemcins cinselliğini tolere edici ifadeler içerdiğini belirtmelerine rağmen, birçok metinde eşcinsel eylemi Allah'ın kabul etmediğini tanımlayan ayetlerin varlığını da kabul ederler. Fakat bu ayetleri yeniden yoruma açma çabası içindedirler. Onlara göre, her kutsal kitabın yoruma açık olması gibi İslam teolojisinde yer alan bu ayetler de yoruma açıktır. Her queer müslüman bu ayetlerin gerçekte ne anlam taşıdığına, Allah'ın gerçekten inanan bir

¹²⁶ Ebu Davud, Edeb 61, (4928).

¹²⁷ Müslims for Progressive Values, internet sitesi, Erişim Adresi: <http://mpvusa.org/membership-2/>, (Erişim Tarihi: 07.05.2014).

¹²⁸ The Inner Circle internet sitesi, Erişim Adresi: <http://theinnercircle.org.za/> (Erişim Tarihi: 10.05.2014).

kişiden beklediklerinin neler olduğuna kendi okuyup, üzerinde düşünmeli ve kendisi karara varmalı görüşündedirler.¹²⁹

Hemcins cinselliği başta olmak üzere toplumsal cinsiyet için de yeni söylemsel ifadelerde bulunan Queer İslam grupları, İslam teolojisinde tanımlanan “*günah*” –özelde eşcinsel cinsellik ediminin günah tanımlamasını- edimini de tartışmaya açar. Özellikle de Lut kavminin, gerçekte “*hemcins cinselliğini pratik edenler*” dalayısıyla mı helak edildiğini, müslüman queerlerin bilgisine sunarlar.

Bununla birlikte aynı zamanda eşcinsel bireylerin toplumsal ve siyasal hak istemlerini çalışmalarına konu edinirler. Örneğin hemcins evlilikleri hakkında, dinde geçen belli ayetler (örneğin Sura; 30/21, 51/49, 2/189) bu gruplar tarafından yeniden yorumlanır. Bunun yanı sıra eşcinsel ve çocuk sahibi olan ailelerin çocuk yetiştirmede İslam teolojisinden yardım alabileceklerini; inanan, sevgiyi önemseyen yeni bir neslin yetiştirilmesi adına öneride bulunurlar. Çünkü bu grupların paylaştığı temel düşünce Rahman ve Rahim olan Allah’ın hiç kimseyi, herhangi bir sevgi eyleminden mahrum bırakmayışıdır. Sevginin, Allah’ın maddi ve manevi varlığına yakınlık kurduğumuz yanını ortaya çıkaran, Allah’ın insanı sevmek için yarattığına ve İslam’ın bir hoşgörü dini ve insan yaşamını kolaylaştıran mutluluğu ve huzuru bir arada sunan dünyevi cennet alanı olduğu vurgulanır.

Sevgiyi kutsayan bu teolojik yorum için, birbirini seven iki kadının sevgisi de, iki erkeğin sevgisi de, kendi istekleri doğrultusunda çoklu cinsellik paylaşan bireylerin sevgisi de, eşcinsel evlilikle çocuk sahibi olan çiftlerin çocuklarına duyduğu sevgi de, trans bir çocuğa sahip olan ebeveyninin çocuğuna duyduğu sevgi de ulvi ve değerli görünmektedir. Bu temel düşüncelerle İslam teolojisini yeniden yoruma açan Queer İslam gruplarının yenileştirdikleri teolojik yorumlar sayesinde; *müslüman- feminist- queer, siyah-feminist-lezbiyen-müslüman-transgender* ya da bunun türevlerini sonsuza kadar çoğaltabileceğimiz- bireylerin, sosyal hayatta görünürlüğüne arttığı söylenebilir.

Peki, Türkiye özelinde düşündüğümüzde, İslam teolojisine queer temelinde getirilen bu yeni yorumların örnekleri mevcut mu? Saha çalışması sırasında, kendisini cinsellik kategorilerinden biri ile ifade eden –az da olsa cinsellik

¹²⁹ Queer Jihad internet sitesi genel bilgi, Erişim Adresi: <http://www.well.com/user/queerjhd/index.htm>, (Erişim Tarihi: 07.05.2014).

kategorileri ile ifade etmeyen - bireylerle din ve İslam dini hakkında uzun süren görüşmeler gerçekleştirildi. Bu görüşmelerde genel olarak, Türkiye’de yaşayan LGBTİ bireylerinin İslam dini ile ilişkisine, Kuran’da geçen ilgili metinleri kendileri olarak nasıl tanımladıklarına ve Türkiye’de İslam’a yönelik queer bir söylem inşa edilip edilemeyeceğine değinilmeye çalışıldı. Bu görüşmeler ışığında, dikkat edilecek ilk nokta, Türkiye’de queer İslam ve din adına belirtilen ifadelerin, bu coğrafyada yaşayan LGBTİ’lerin büyük çoğunluğunun paylaştığı ortak ifadeleri oluşturmadığıdır. Din ve LGBTİ ilişkisini tanımlayan bulgular ışığında Türkiye ve queer teoloji ilişkisi adına şunlar söylenebilir:

Çalışma sürecinde görüşmeler genel olarak; *“din benim gündemimde yok, deistim, teistim, ateistim, cennet cehennem olsa ne olacak cehennem gidersem daha mutlu olurum orda benim gibi tatlı günahları işleyen kişilerle olurum...”* ibarelerini kullanan çoğunluğun yanında, *“İslam dini ile kendimi daha huzurlu buluyorum, Allah’ın herkesi koruduğu gibi LGBTİ bireylerini de koruyan ve gözetten tek güç olduğunu, her türlü kötülükten Allah sayesinde kurtulduğuna inanıyorum”* görüşünü paylaşan karmaşık iki grupla gerçekleştirilmiştir. Bu iki kesim içerisinde İslam’ı dışlamayan grupta yer alan bireylerin İslam teolojisine yönelik fikirleri, Türkiye’de İslam ve queer teolojisinin imkânlılığı konusunda daha sağlıklı bilgi sağlayacağından, bu bölümde yalnızca ikinci grup yani İslam’ı gözetten grubun fikirlerinden belirli sonuçlara ulaşılmaya çalışılacak.

Türkiye’de queer teorinin düşünsel yapısından yola çıkarak çok katlı ötekiliklerin görünürde, açık bir biçimde var olduğu pek fazla söylenemez. Özellikle ulus aşırı göç unsuru ile aktif şekilde tanışmayan Türkiye, queer söylemlerini başlangıç olarak cinsel çeşitlilik, feminizm ve etnik, kültürel çeşitlilik, özelinde kurgulamaktadır. Burada ifade edilen kültürel çeşitlilik, coğrafi konum ve yöresel farklılıkları kapsayacağı gibi etnik köken ve mezhepsel farklılıkları da kapsamaktadır. Örneğin görüşmecilerden biri olan Bartu, kültürel ve etnik farklılığın hemcins cinselliğine bakışının farklı oluşunu şu şekilde ifadelendirmektedir:

Türkiye’de batı illerinde yaşayan LGBTİ bireyleri fazlası ile şanslı, gerek istedikleri hayatı kendilerince yaşayabilmeleri gerekse ekonomik rahatlık açısından. Türkiye’nin batısından doğusuna gidildikçe homofobinin şiddeti

de artıyor, ölümle sonuçlanıyor geneli zaten. Özellikle aşiretlerin bu konuya tahammülleri yok. Onlar sanki bilmiyorlar mı bunun var olduğunu, mavi gözlü olmak, erkek kız doğmak kadar normal olduklarını biliyorlar ama işlerine gelmiyor. Ataerkilliğin çok katı bir etken olduğunu düşünüyorum. Enseste onlarda çok yaygın. Ama bu durum olunca susuyorlar. İşlerine öyle geliyor. Çünkü ensest bir nevi onların tatminin sağlıyor.

Bartu'nun üzerinde durduğu şiddet konusu aynı zamanda Türkiye'de var olan öteki kategorilerini de inşa eden bir süreçtir. Yani Türkiye özelinde karşılaşılabilecek queer örüntüleri; *Türk-müslüman-gay*, *lezbiyen-müslüman*, *biseksüel-evli-müslüman*, *lezbiyen-Kürt-feminist-müslüman*, *eşcinsel-dersimli-zaza-alevi*, *gay-transgender-alevi* biçimlerinde çoğaltılabilir. Bu temel örüntüler doğrultusunda değinilecek ilk nokta; Türkiye örneğinde, queer teorisinin bütünleştirdiği marjinal kategorilerinin varlığıdır. Fakat burada göz önünde bulundurulması gereken en önemli husus, Türkiye'nin queer çerçevesi altında genel olarak eşcinsel kimlikleri birleştiriyor oluşudur. Bunda tabi ki de Türk toplumunun henüz diğer cinsel çeşitlilikleri – fetişizm, sodomazoşisizm-konuşabilecek bir rahatlıkla olmadığı gösterilebilir. Bu temel çerçeve içerisinde, Türkiye özelinde queere, farklı ötekilik kavramlarını birleştiren ve cinsel çeşitlilik kategorilerinden biri olan LGBTİ bireyleri özelinde değinmek daha doğru bir söylemi içerecektir.

Uluslararası Queer İslam Teolojisinin oluşturduğu teolojik perspektifin bir örneği Türkiye'de İslam ile yakınlık kuran LGBTİ bireyleri arasında da söz konusudur. Özellikle bu grupların İslam teolojisinde eşcinsel bireyleri kapsayan temel metinleri yeniden yoruma açma düşünceleri, saha çalışmasındaki görüşmeciler arasında da oldukça yaygın olduğu söylenebilir. Bu düşüncede olan görüşmeciler, İslam'ın hemcins cinselliğini bir zorlama ve tecavüz durumu olursa günah olarak saydığı temel düşüncesi etrafında birleşirler. Bu düşüncelerini de Lut kavmi öyküsüne getirdikleri yeni yorumlarla ifadelendirirler. Görüşmecilerin genel olarak, Sodom ve Gomora öykülerinin yoruma açık olduğunu, Kuran metnlerinin her dönemde, her kişinin kendince bazı ifadeler bulabileceği metinler olduklarını belirttikleri gözlenmiştir. Örneğin kendini müslüman ve dindar bir gay olarak

tanımlayan görüşmeci Tolga, İslam dinini, kişinin yorumuna açık bir din olarak gördüğünü şu cümlelerle ifadelendirir:

Dinin ben kendince yaşanılacağına inanıyorum. Kur'an-ı Kerim bir rehber. Allahla benim aramda. İşte rehberimle benim aramda, ben rehber yani Kur'an-ı Kerim doğrultusunda yaşıyorum. Yaşamaya çalışıyorum. Ben kitabı okudum. "Lut" da biliyorum. Yazarların o olmadığına inanıyorum yani meal edenlerin yorumu olduğuna inanıyorum. Eşcinselliği çok kabaca ifadelendiren terimler var. Her dönemde var. Dinimizin büyüklüğü aslında. Beni Allahütealâ kabul etmiş. Tövbeyi kabul edip, affediyor ve öldürmeyin diyor. Eee ama sen yargılıyorsun yerden yere vuruyorsun. Kitaptaki gibi davran. Bana kitaptaki gibi davranırsa yine ezilmeyeceğim kitapta; anlatın, konuşun, dinletin, tekrarlıyorsa bırakın, tövbe edin.

İslam teolojisine yönelik kendi ifadelerini bulmaya çalışan Tolga gibi birçok hemsins aşkı önemseyen birey, klasik İslam düşüncesinin de aslında homofobik olmadığı görüşündeler. Özellikle İslam dininin evrensel sevgiyi kucaklayan bir din olduğunu, Kuran'ın hayata dair kolaylaştırıcı mesajlar içerdiğini, kişisel deneyimlerinden yola çıkarak ifadelendirirler.

Metinler temelinde yaşanan bu yeni söylemsel yorumların yanı sıra görüşmecilerin, modern çağın gerekliliklerine yönelik rasyonel ifadeler bulmaya çalışarak dini ritüelleri de dönüştürdükleri söylenebilir. Örneğin İslam teolojisinde, dini ritüellerden biri olan kurban kesmenin, ilk müslüman toplumlarında paylaşmayı ve dayanışmayı arttıran bir eylem olduğunu belirtirler. Fakat, günümüzde bu ritüelin amacını karşılamadığı ve insanların kendi nefislerini tatmin etmek için birçok dini ritüeli yaptıklarını vurgulayarak şekilci din algısının Türkiye'de yaygın olduğunu ve bu şekilci din algısının eşcinselleri de Türkiye özelinde dışladığını ifadelendirmektedirler. Buna ek olarak; İslam dininin, eşcinselleri dışlayan bir din olarak görülmesinden rahatsız olduklarını, özellikle şekilci din algısı ile örgütlenen belirli dini grupların bu düşüncenin toplum tarafından benimsenmesine sebep olduğunu önemle vurgulamaktadırlar.

Bu bağlamda özetle şunlar söylenebilir; Türkiye’de İslam dini ile bağ kuran LGBTİ bireyleri ilk olarak, Kuran metinlerinde eşcinsellikle ilişkilendirilen metinleri yeniden tartışmaya açmaktadırlar. Hemcins cinselliğinin hangi durumlarda yasak olduğu ve hemcins aşkın Tanrı tarafından yasaklanmadığını ifadelendirmeye çalışırken aynı zamanda, kendi yaşamsal deneyimlerinden yola çıkarak Kuran metinlerinde yaşamsal deneyimlerine yönelik ifadeleri bulmaya çabasına girerler. Bu temel düşünce ile hareket eden LGBTİ bireylerinin, Türkiye’de, *müslüman-dindar-gay*, *lezbiyen-feminist-müslüman*, *transgender-feminist-kürt-müslüman* bireylerin sosyal hayatta kendilerine yer edinme ihtimallerini de arttırdığı söylenebilir. Aynı zamanda yurt dışında temsil edilen benzerleri gibi İslam ve eşcinselliği kaynaştıran “*Gay İslam*”¹³⁰ internet sitesi de Türkiye özelinde gelişen yeni yorumlar için bir örnek olarak gösterilebilir.

Uluslararası ve ulusal sınırlar içerisinde gelişen queer teolojinin etkisi ile yalnızca İslam teolojisi yeniden yoruma açılmamış, bunun yanında dinin temeli olarak görünen ritüeller ve din dili de bir yenileşme yoluna girmiştir. Son yıllarda sadece Batılı Hıristiyan toplumlarında karşılaştığımız eşcinsel din insanı örnekleri son yıllarda özellikle İslam teolojisine getirilen yeni yorumların etkisi ile yavaş yavaş da olsa İslam toplumlarında da karşılaşılmaya başlandığı söylenebilir. Bu gelişmelerle özellikle İslami queer gruplar arasında, gay imam, lezbiyen-siyahî-teolog’ların örneklerinin hızla çoğaldığı da görülmektedir. Birkaç örnek verilecek olunursa; LGBTİ bireyleri için güçlü bir simge olan; İmam Muhsin Hendriks, İmam Daayiee Abdullah gösterileceği gibi, özellikle Paris’te eşcinsel caminin açılmasında etkin olan Arap-Müslüman- Eşcinsel- HIV(+) bir inanan olan Ludovic Muhammed Zahed güçlü yeni İslam dini yorumcuları ve temsilcileridir.

Dini ritüelleri kendi ifadeleri ile yeniden yorumladıkları mekânlardan biri olan eşcinsel pozitif camiler ya da eşcinsel camiler bu gruplar için önemli bir yerdedir. Yaklaşık olarak 2007’den bu yana Avrupa ve Amerika’nın çeşitli şehirlerinde LGBTİQ bireylere hizmet veren bu camilerin en temel özelliği, herkesin eşit olduğu düşüncesini bünyelerinde barındırıyor olmasıdır. Temel misyon ve vizyonlarının ise, ortak inanılan –Tanrı/Allah- temelinde birleşen, cinsiyet, cinsellik

¹³⁰ Detaylı bilgi için: **Gay İslam** internet sitesi: <http://gayislam.blogspot.com.tr/> (Erişim Tarihi: 05.05.2014).

pratikleri gözetmeksizin, müslüman olan, LGBTİQ müslümanları birleştiren bunun yanı sıra bütüncül müslümanlık görüşünde olan ve müslüman olmayan ama “sevgiye” inanan herkese açık olduğu cami mensupları tarafından belirtilmektedir. Bununla birlikte, bu camilere gelen bireylerin, sadece ibadet düşüncesinde olarak, Allah’la bütünleşmeyi arzulayan, cinsiyet ve cinsiyet pratiklerini göz ardı ederek insancıl bir mekânda ruhsal doygunluğa ulaşmayı amaçladıkları özenle vurgulanmaktadır.

Camilerin temel özellikleri mensupları tarafından şu şekilde ifadelendirilmiştir; Bu camiler, İbadet ve dua paylaşımı açısından İslam teolojisinde belirtilen ifadelerle aynıdır. Tek farkı Mekke’deki öz İslam düşüncesini benimsemiş olmaları ve kadınlarında bu camilerde imamlık görevi üstlenebilmeleridir. Kadın ve cinsel azınlık bireylerinin, toplumların İslam’la olan ilişkisini güçlendirdiği görüşünü benimsemektedirler. Bu nedenle asıl kucak açılması gereken gruplar olarak tanımlanırlar. Onlara göre, kadınlar örtünme konusunda Kuran’ı kendi hissiyatlarına göre yorumlayabilirler. Örtünmek isteyenlerin örtündüğünü, istemeyenlerin ise örtünmemelerinde bir sakınca görmediklerini belirtirler.¹³¹ Bununla birlikte, bu camilerde, ibadet sırasında cinsiyet ve cinsellik ayrımı yapmaksızın herkes *insan* olarak değerlendirilir. Çünkü; onlara göre asıl ve gerçek ibadet mekanı; yakın mesafelerde herkesin ibadetini gerçekleştirdiği mekanlardır bu camiler de benimsedikleri bu görüşü fazlasıyla karşılamaktadır.

Eşcinsel camileri diğer camilerden ayıran en temel özellik ise bu camilerin kadınları ve LGBTİQ bireylerini kapsayan yönün olmasıdır. Eşcinsel camilere birkaç örnek verecek olursak, ‘*Los Angeles, CA-MPV Unity Mosque, Atlanta GA-MPV Unity Mosque, Washington DC-Light of Reformation- MPV Unity Mosque, Columbus, OH-MPV Unity Mosque, Toronto, Ontario Canada, Huston TX- Meray Community Center, Saginaw, MI- İslamic Center of Saginaw*’¹³² güçlü eşcinsel camiler arasında yer almaktadır. Türkiye özelinde ise eşcinsel cami ya da eşcinsel pozitif cami örnekleri ile henüz karşılaşılması söylenemez.

Queer teoloji aracılığıyla İslam teolojisinde gerçekleşen yeni söylemsel ve anlamsal ifadeler yalnızca dini ritüellerde değil aynı zamanda din dilinde de

¹³¹ Ömer Akpınar, **Arap, Müslüman, HIV+ ve Eşcinselim, Sırada Ne Var?**, (Yayın Tarihi: 28.05.2013), <http://www.kaosgl.com/sayfa.php?id=14236> , (Erişim Tarihi: 05.05.2014).

¹³² Detaylı bilgi için: <http://mpvusa.org/mpv-unity-mosque/> internet sitesine bakılabilir.

yaşanmıştır. Din dili temelinde gerçekleştirilen bu yeni yorumların, özellikle Kuran metinlerini cinsiyet kategorileri başta olmak üzere, belirli bir tebaaya yönelik bir söylem içerisinde olmadığını belirtip, kutsal metinleri “*kimliksiz*” bir temelden yeniden yorumlayıp “*Queer Kuran*” ifadelerini inşa etme çabasında olduğu söylenebilir. Bu temel çabayla; henüz cılız ve bireysel girişimlerden ibaret olan bu yenileşme söylemlerinin, kutsal kitabın inanç temellerine müdahale etmeden kapsayıcı ve bütünleştirici bir din dili var etmek adına yeni bir kapı araladığı da unutulmamalıdır.

Kutsal metinler özelinde gelişen bu yeni söylemler ışığında İslam ve queer ilişkisi şu düşünce temelinde özetlenebilir: İslam teolojisine yeni yorumlar getiren teolojik bakış, İslam dinin evrenselliği amaçlayan bir din olduğu düşüncesini yaymaya çalışırken aynı zamanda ortak amacı ruhsal doygunluk olan bireyleri bir araya getirerek “*öteki*” olarak tanımlanan herkesi kapsayıcı ve kucaklayıcı bir dini söylem inşa etmeyi amaçlar. Bu temel düşünce ile hareket eden grupların, eşcinselliğe yönelik homofobinin merkezine yerleştirilen din düşüncesini törpülediği gibi, aynı zamanda eşcinsel bireyler ve klasik İslam düşüncesini benimseyenler arasında da olumlu ilişkiler kurmayı başardığı söylenebilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

METODOLOJİ VE VERİ TOPLAMA TEKNİKLERİ

3.1. ARAŞTIRMADA KULLANILAN YÖNTEM VE TEKNİKLER

20. ve 21. yüzyılda gelişme gösteren postyapısalcı, feminist ve queer teorisinin toplumsal hayatın merkez noktalarına temas eden yenileşme hareketlerini, bir altkültür özelinde tartışmaya çalışan bu tez araştırmasında, metodolojimiz üç kollu bir yönteme dayanmaktadır. Niteliksel üç yöntem temelinde, LGBTİ altkültürünün, kültürel inşaları ve din fenomenine bakışını araştıran çalışmada, nitel paradigma içerisinde yer alan etnografik araştırma yöntemi ile birincil elden niteliksel verilere ulaşılmaya çalışılmış, saha çalışması sonucunda elde edilen veriler, romantik hermeneutik geleneğe bağlı anlama ve yorumlama sürecine tabi tutulmuş ve tüm bu süreçte queer teorisinin yapısal perspektifine –postmodernist temellerde kimlik üzerinde getirdiği söylemlere- bağlı kalınmaya çalışılmıştır. Yöntemlerin nasıl kullanıldığı ve bu çalışma için niçin uygun görüldüğüne detaylı bir şekilde değinerek başlamak yerinde olacaktır. Bu nedenle öncelikle niçin niteliksel yöntem ve etnografik araştırma yöntemi sorusunu cevaplayarak işe başlayalım.

3.1.1. Niteliksel Yöntem ve Etnografik Araştırma

Queer teori özelinde bir altkültür olarak ifadelendirilen LGBTİ bireylerinin din fenomenine bakışını anlamaya çalışan bu tez araştırmasında, niteliksel bir yöntem tasarımına başvurulmuştur. Bunu şu şekilde gerekçelendirmek mümkün olabilir: Bu çalışma “*anlamları*” inceleyen bir çalışmadır. Aynı kültürü paylaşan, ortak yaşamsal deneyimler sayesinde grup içi dinamiğini ve sürekliliğini sağlayan, ortak anlamsal deneyimler ile anlamlı ilişkiler kurulduğunu varsaymaktadır. Aynı zamanda özellikle çalışmanın kuramsal kısmında detaylı bir şekilde incelenmeye çalışılan kimliğin kültürel ve tarihsel inşasının, bireyler arasında kurulan anlamlı ilişkiler sayesinde mümkün olabileceğini, bireyler arasında kurulan bu anlamlı ilişkilerin de, determinist temellere dayanan sayılarda değil, kültür içerisinde bizlere

anlam yaratma imkanı sağlayan ortak yaşanmışlıklar ve fenomenlerde yattığını kabul etmektedir. Bütün bu kuramsal kabuller bu çalışmanın pozitivist bilgi kuramına dayanmadığını göstermektedir.

Bu araştırma, anlamlı toplumsal eylemleri ve bireylerin doğal ortamlarında nasıl anlam oluşturduğunu keřfetmeyi¹³³ amaçladığı için araştırmanın bir kolu yorumlayıcı sosyal bilim olarak da bilinen hermeneutiğe dayanmaktadır. Bunun yanı sıra, çalışmada, ortak kùltüre sahip bir grubun sosyal davranışlarındaki devamlılığı üzerinde yürütölen disiplinli bir çabanın verilmesi, çalışmanın bir diğer kolunu antropolojik bilgi kuramlarından faydalanmaya ve yöntem bilimi olarak etnografi ve etnografik tekniklere başvurmaya yöneltmiştir. Son olarak; bu araştırma cinsiyet ve cinsellik kategorilerini değişken, akışkan kabul etmekte, sosyal yaşantıda var olan cinsellik normalitelerini eleştirmekte ve ana akım eşcinsellik hareketini, cinsel çeşitlilik özelinde okumaktadır. Bu özelliği, çalışmanın son ayağını queer teoriye dayandırmaktadır.

Niteliksel paradigmadan, en temelde ise etnografiden faydalanma gerekçelerimi sıralı bir şekilde ifadelendirecek olursam, ilk gerekçe olarak hiç şüphesiz ki araştırma konusu ile ilgili bilgi birikimini gösterebilirim. Boas, Malinowski, Radcliffe-Brown ve Mead'in kùltürel antropoloji adına yaptıkları çalışmalar sayesinde daha da gelişme gösteren etnografinin; özellikle bilgi birikiminin az olduğu bir alt grup ya da kùltüre yönelik ilk elden veri toplamaya imkân sağlayan ve bir grup kùltürünün karmaşık ve eksiksiz betimlemesine odaklanan yönü,¹³⁴ yeterli bilgi birikiminin olmadığı alanlarda kuram sınaama zorluğunu ortadan kaldırmaktadır. Türkiye'de LGBTİ altkùltürü ve bu kùltürü paylaşan bireylerin, din ile ilişkilerine yönelik kuram sınayan bilgi birikiminin olduğunu söylemek güç olacağından, çalışmada etnografik araştırma tekniğinden bahsi geçen altkùltürle ilişkili bilgi birikimine katkı sağlamak ačíısından bir gereklilik olarak faydalandım.

Bir diğer gerekçe olarak, araştırmanın konusu ve konunun dayandığı sınırları gösterebilirim. Bilindiği üzere etnografi, kùltür üzerine yapılan kuru bir uğraştan çok

¹³³ W. Lawrence Neuman, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar**, çev. Sedef Özge, Cilt. I. Yayın Odası Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 131.

¹³⁴ John W. Creswell, **Nitel Araştırma Yöntemleri, Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni**, çev. Ed. Mesut Bütün, Selçuk B. Demir, Siyasal Kitabevi, Baskı 3., Ankara, 2013, s. 90.

sosyal davranışlar üzerine yürütülen bir çalışmadır. Onun bu özelliği söz konusu olan kültürü paylaşan bireylerin toplumsal örgütlenme modellerinin yanı sıra düşünsel dünyalarını da araştırmaya dâhil eder.¹³⁵ Bu araştırmada, altkültür kategorilerinde ifadelendirilen LGBTİ bireylerinin, inşa ettiği sosyal örgütlenme biçimlerinin, birbirleri ile kurdukları anlamlı ilişkiler temelinde inşa ettikleri bütünleşme ve dayanışma modellerinin yanı sıra bireylerin dünya görüşlerine, geleneksel ve sosyal davranış kalıplarına yönelik fikirlerine temas etmek amaçlandığından etnografik yöntem tekniği ile verilere ulaşmaya çalıştım.

Son gerekçe olarak ise bu çalışmanın bilinmeyene yönelik bir keşif çabasını içeren özelliğini gösterebilirim. Özellikle etnografinin “*doğacılık*” özelliği, yani “*gerçeğin hayatın içinde olduğuna*” yönelik görüşü¹³⁶ etnografiyi aynı kültürü paylaşan bireylerin ortak bir fenomene yönelik nasıl bir davranış geliştirdikleri, nasıl bir dilsel inşa içinde olduklarını bizzat bahis edilen kültürel alana temas ederek ifadelendirme çabasına sevk eder. Aynı zamanda bunu gerçekleştirmeye çalışırken de her bireyin kendi dünyasını ortak kültür alanında özgürce inşa ettiğini göz önünde bulundurur.¹³⁷ Araştırmada da, kültürel bir fenomen olarak değerlendirmeye alınan din kavramının LGBTİ bireyleri tarafından nasıl ifadelendirildiği ve LGBTİ bireylerinin kendi zihinsel dünyalarında din fenomenini nasıl inşa ettikleri ve dönüşüme uğrattıkları, gerçek hayatın içinde yer alarak keşfine yönelik sistematik bir kültürel analiz çabası verilmesinden dolayı etnografik yöntem tekniğinden faydalandığımı söyleyebilirim.

Araştırmanın yöntemsel dayanağını oluşturan yorumlayıcı sosyal bilim olarak da bilinen hermeneutiğe dayanmasındaki en önemli gerekçe olarak da şüphesiz ki bu araştırmanın, bireylerin doğal ortamlarındaki anlamlı toplumsal eylemlere temas etme çabası içinde olmasını gösterebilirim. Bilindiği üzere hermeneutik, bireylerin kendi toplumsal dünyalarını nasıl oluşturduğuna ve bu oluşumları nasıl sürdürdüğüne temas ederek, bireylerin yaşamış deneyimlerini ve belirli fenomenlerle ilgili kişisel dünyalarının yanı sıra paylaşım sürdürdükleri grup, topluluk ya da toplumla ortak

¹³⁵ Creswell, ss. 91-92.

¹³⁶ Ahmet Güler ve arkadaşları, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2013, ss. 176- 177.

¹³⁷ Güler ve arkadaşları, s. 177.

deneyimlere nasıl sahip olduklarını sistematik olarak analiz etmeye çalışır.¹³⁸ Bu çalışma da, LGBTİ bireylerinin, kendi kültürel yapıları içerisinde anlamlı toplumsal eylemleri nasıl inşa ettikleri ve bu inşada özellikle din fenomenini hem kendi toplumsal oluşumlarında hem de baskın kültür içerisindeki yorumlarında geçen farklılık ve benzerliklere temas etmeye çalışır. En önemlisi de, LGBTİ bireylerinin hayatlarına yönelik derin anlamlı bir anlama çabası vermesidir. Çalışmanın bu özelliklerinin, araştırmayı hermeneutik yönetime yakınlaştırdığını söyleyebilirim.

Araştırmanın son dayanak noktasını oluşturan, queer teoriden faydalanma gerekçemi, kuramsal kısmın genelini düşünerek ancak ifadelendirebilirim. Çalışmanın önemli bir kısmını oluşturan queer düşünsel yapı, çalışmanın spesifik bir alana temas etmesi ve temas ettiği alanda sorunsal olarak ifadelendirilen fenomenlerin “*kimliksizleşme*” temelinde yorumlanması adına önemli bir kapı açmıştır. Özellikle queer teorinin kimliğin kültürel ve tarihsel olarak nasıl inşa olduğuna ve cinsiyet ve cinsellik ile nasıl örtüştüğüne odaklanan¹³⁹ özelliği çalışmanın hem kuramsal hem de saha kısmına ciddi şekilde katkı sağlamıştır. Bunun yanı sıra, özellikle kimlikleri merkezden dışlayan, cinsiyet kategorilerini ters yüz eden ve ana akım eşcinsel kimliğini yalnızca ötekilik kavramında ele alan tutumu, araştırmada queeri hem kuramsal hem de saha çalışması adına önemli kılmıştır.¹⁴⁰ Queer teoriyi bu çalışmaya yakınlaştıran en önemli gerekçe olarak ise, cinsel kategorilere yönelik etnografik çalışmalar yapılmasına imkân sağlayan özelliğini gösterebilirim. Bu temel özellikleri queeri bir yöntem olarak araştırma sürecinin her aşamasında faydalanılacak önemli bir nokta olarak görmemi sağladığı için çalışmamın büyük bir kısmını queer teori ile ilişkilendirmeyi doğru bir yol olarak gördüm.

Temelde, bir altkültür olarak kendini inşa eden LGBTİ bireylerinin, din ile ilişkilerini niteliksel veri temelinde araştırmaya çalıştığım bu tez çalışması, veriler

¹³⁸ Neuman, ss. 130-133.

¹³⁹ Creswell, ss. 32-33.

¹⁴⁰ Queer teori kimliğin kültürel ve tarihsel olarak nasıl oluştuğuna, dil ile ilişkisine ve cinsellik pratiklerinde nasıl konumlandığı üzerinde dururken aynı zamanda kimlik odaklı sabitelere yönelik açık bir karşı duruş sergiler. Terimsel olarak ortaya çıktığından bu yana, literatür olarak sürekli kendini katlayan, sınırlarını genişleten teori, kimliklerin sosyal yapıda nasıl çoğalıp geliştiğini keşfeder. Etki alanının genişliği ve henüz metodolojik olarak eksikleri bulunan teori daha çok araştırma odaklı bir yöntem izler. Özellikle, toplumsal yapı da öteki olarak tanımlanan bireylerin yaşamlarına odaklanan yanı ile queer teoriyi bir araştırma yöntemi olarak değerlendirebiliriz.

doğrultusunda analitik olarak inşa edilen belirli kategorik başlıklar özelinde bütünlüğünü sağlamaktadır. Bu kategorik başlıklar; cinsiyet, cinsellik ve cinsel çeşitliliğe bakış; fiziki özellikler ve kıyafet; tutum ve davranış; kişisel özellikler; LGBTİ altkültürüne yönelik temel kategoriler; örgütlenme, aktivizm ve bütünleşme unsurları; queer (kimliksizleşme) ve toplumsal cinsiyet; din ve LGBTİ; yeni dinsel yorumlar temelinde toplanmaktadır. –Araştırmanın bulgularını tartıştığım bölümde bu kategorilerde araştırmanın ana sorunsalına da katkı sağlayacak en güçlü niteliksel verilerle çalışmayı uygun gördüm- Bu kategorileri ve kategorilere yönelik niteliksel verileri oluşturmak için LGBTİ oluşum, grup ve bireyleri ile zaman geçirip, yaşamsal deneyimlerine doğal ortamlarında dâhil olup, aktif gözlemci olarak etkinliklerine katıldım.

Bu yakın temaslar öncesinde, Mayıs 2013 tarihinde bu çalışmaya yönelik bir ön araştırma gerçekleştirdim¹⁴¹. LGBTİ bireylerine yönelik sivil destek sağlayan bir dernekle uzun süren mailleşmelerimiz ve LGBTİ bireylerine yönelik aktif bir internet sitesinin sohbet odalarında, bu çalışmanın LGBTİ altkültüründe çalışılabilirliğine

¹⁴¹ Mayıs 2013 tarihinde, Türkiye’de LGBTİ bireylerine yönelik önemli girişimleri ile bilinen bir sivil toplum örgütü olarak isimlendirebileceğimiz LGBTİ derneğine, araştırma konu ve yöntemimi açıklayan bir maille ulaştım. Kendilerinden aldığım dönüş, yaptığım çalışmaya yönelik gayet ılımlı olduklarını ve her türlü yardımı yapabilecekleri yönündeydi. Bu dernekle aramızda olan tek engel derneğin başka bir şehirde olmasıydı. Çünkü yapılacak araştırma süreci aktif bir gözlem sürecini içermektedir. Bu nedenle bu dernek beni bulduğum şehirde LGBTİ inisiyatifi koruyan bir başka gruba yönlendirmeyi daha doğru buldu. Aynı dönem içerisinde birçok kez bildirilen gruba ulaşmaya çalışsam da yaklaşık dört ay sonra yani Eylül 2013 tarihinde kendilerinden dönüş aldım. İlk iletişimimiz sosyal iletişim araçlarından birinde mailleşme ile mümkün oldu. Ve 10 Ekim 2013 tarihinde grup toplantılarının yapıldığı yere davet edildim. O gün, grup yöneticisi olan iki erkek beni karşıladı. İlk konuşmalarımız araştırmanın konusu, içeriği ve en önemlisi de yöntemi üzerineydi. Grupla yapılan konuşmanın asıl sıkıntı yaratan noktasını da araştırmanın yöntem kısmı oluşturdu. Yöntem konusunda çekindikleri noktaları şu şekilde ifadelendirdiler; ilk olarak seçilen yöntemin diğer sosyal bilim araştırma tekniklerinden daha insani bulduklarını belirttiler. Fakat etnografik araştırmanın bir kolunu oluşturan, araştırmacının, araştırmacı kimliğini gizleyerek, grup içerisinde olmasına sıcak bakmadıklarını ifadelendirdiler. Bunu da; LGBT bireylerinin güven duydukları ender grup oluşumlarından biri olduklarını ve bu güveni sarsmak istemediklerini, grup içerisinde henüz bu tür araştırmalara hazır olmayan LGBT bireylerinin olduğunu belirterek temellendirdiler. Ve konunun, grup içerisinde tartışıldıktan sonra karara bağlanmasını istediler. Kendileri için sorun teşkil eden bir diğer nokta ise; çalışmanın bir diğer noktası olan altkültür ibaresinin tez adında yer almasıydı. Bu ifadenin LGBT hareketine yönelik bir küçümseme ya da aşağılama içerip içermediğini özenli bir şekilde sorguladılar. Alt kültür ibaresi yerine başka bir ifadenin kullanılıp kullanılmayacağını, bir yöneticinin alt kültür kavramı yerine “*sim*” kavramını önermesi ile bu kavramın neye karşılık geldiğini kendi aralarında tartıştılar. Yaklaşık olarak 4 Aralık’a kadar bu gruptan herhangi bir dönüş almadım. 4 Aralıkta aldığım dönüş ise yaptığım saha çalışmasının niteliğine uymadığı ve saha çalışması adına ciddi bir zaman kaybının da yaşanmasından ötürü, bu grupla bir etkileşim sağlanamadı. Bu süre zarfında, aktif şekilde, üniversitelerde yapılan LGBT oluşumlarını takip edip etkinliklerine katıldım. Bunun yanı sıra LGBT bireylerinin sık sık bulundukları cafe, bar, etkinlik toplantılarına dâhil olup, LGBT bireyleri ile yakın ilişkiler kurarak yaşamsal deneyimlerine ortak olup saha çalışmam için gerekli olan niteliksel verilere ulaşmaya çalıştım.

yönelik bir ön çalışma gerçekleştirdim. Saha çalışması Haziran 2013'den Mart 2014'e kadar toplamda on ay sürdü. Saha çalışmasında belirtilen bu zaman diliminin her döneminde sahaya temas edemedim. Bunun ilk sebebi olarak, LGBTİ bireylerinin bulunduğu şehirde aktif bir örgütlenme sürecinde olmayışını, ikinci olarak da görüşmelerin genellikle, görüşmecilerin uygun vakitlerinin olduğu dönemlerde gerçekleşmiş olmasını gösterebilirim. Saha çalışmasını genellikle LGBTİ toplulukları ve kendini LGBTİ bireyi olarak tanımlayan bireylerle gerçekleştirmeye çalıştım. Araştırmaya niteliksel veri oluşturmak için de, gözlem, görüşme ve okuma olmak üzere üç teknikten faydalandım.

3.1.2. Veri Kaynakları ve Veri Toplama Teknikleri

Bilindiği üzere veri kaynakları, araştırma problemine yönelik aradığımız cevapları bulmamıza yardımcı olan her türlü bilgiyi kapsar. Verilerin elde edilip, bir araya toplanması, araştırmayı gerçekleştirmemizdeki amacımıza ve yeterli bilgi birikiminin olmadığı sahalara yönelik kuramsal bilginin oluşturması adına önemli basamağı oluşturur. Bu temel düşünceler bağlamında özellikle nitel yöntem tekniklerinden yararlandığım bu çalışmada üç temel veri toplama tekniğinden faydalandım. Bunlardan ilki; bilgi birikiminin ve kuramsal sınavının kısıtlı olduğu sahaya yönelik yeni bir fenomenin keşfedilmesini imkân sağlayan gözlem tekniğinden. İkinci yöntem olarak; bireylerin yaşamsal deneyimlerinden yola çıkarak geçmiş, gelecek ve şimdiye dair tutum, görüş ve davranışları hakkında bilgi edinmeye imkân sağlayan görüşme tekniklerinden. Son olarak da; gerek kuramsal temelleri inşa etmeme gerekse de saha çalışması sırasında ilgili grupla ilişkili bilgileri edinmeye imkân sağlayan her türlü yazılı, görsel kaynakları değerlendirmeye dâhil ettiğim hermeneutik okuma tekniklerinden faydalandım. Bu tekniklerden yararlanarak şu temel verileri edindim:

3.1.2.1. Gözlem

Araştırmada gözlem tekniğinden iki koldan faydalandım. Birinci gözlem kolunu, LGBTİ bireylerinin düzenlediği eylem, grup toplantıları, halka açık

gerçekleştirilen paneller, sinema, tiyatro gösterimleri ve LGBTİ bireylerinin yoğunlukla tercih ettikleri cafe ve bar¹⁴² ortamlarında gerçekleştirilen yaklaşık 35 dakika ya da 1 saat süren gözlemler oluşturmaktadır.

İkinci gözlem kolunu ise; görüşme ile iç içe giden gözlemler oluşturmaktadır. Bu gözlemlerde özellikle görüşmecinin, konuşulan konulara ve yöneltile sorulara yönelik takındıkları tutum ve davranışlarını içerdiği gibi aynı zamanda görüşme mekânının tasvirini, görüşmecinin araştırmacı dışındaki çevre ile ilişkisini de içermektedir.

Bu gözlemleri yaparken katılımcı gözlem çeşidinden fazlası ile istifade ettiğim gibi katılımcı gözlemin temelini oluşturan belirli rolleri de edinmeyi tercih ettim. Araştırmacı olarak; tam katılma, katılımcı olarak gözlem ve tam gözlem olarak üç temel rol üstlendim.

Tam katılma rolünü; çoğunlukla LGBTİ bireyleri tarafından düzenlenen etkinlik, panel, söyleşi ve eylemlerde kullanmayı tercih ettim. Çünkü bu sahalarda araştırmacı kimliğimin bilinmesi doğal alanı bozma ve bir öteki (araştırmacı) olarak dışarıda bırakılmama neden olacağı gibi, araştırma temelini oluşturan içeriden anlama çabamı da sekteye uğratma ihtimalini içermekteydi. Doğal ortamın bozulmaması ve gerçek anlamlara ilişkin niteliksel veriye ulaşmak adına tam katılma rolünden faydalanmayı uygun gördüm.

Katılımcı olarak gözlem rolünü; çoğunlukla derin görüşmeler gerçekleştirdiğim bireyleri gözlemlerken kullanmayı tercih ettim. Çünkü görüşmecilerle aramızda kurulacak güven ve bütünleşme duygusu, hem katılımcının kendini güvende hissetmesi hem de araştırma verilerini derinden etkileyen noktayı oluşturduğundan görüşmecilere açık olmayı tercih ettim.

¹⁴² LGBTİ bireyleri tarafından düzenlenen eylemler araştırma sürecinde büyük bir yoğunluk içerisinde değildi. Gerçekleştirilenler ise çoğunlukla üniversite ve kampüs çevresinde homofobi/transfobi yürüyüşlerini, Başbakan tarafından açılan ibnelik davasına destek ve LGBT Onur yürüyüşünü içermekteydi. Yapılan toplantılar ve paneller ise çoğunlukla halka açık gerçekleştirildi. Bu panellerin büyük çoğunluğu cinsiyet kimliği, sosyal alanda özgürlük ve LGBTİ hakları temelini kapsamaktaydı. LGBTİ dostu olarak kendilerini tanımlayan cafe ve bar gözlemleri ise gözlemin bu kolunun önemli bir bölümünü oluşturmaktaydı. Çünkü bu mekânlar, LGBTİ bireylerinin doğal ortamlarında, hem kendi içlerinde hem de diğer sosyal çevre ile olan ilişkilerinin açık örneklerini sunmaktaydı. Araştırma verileri için önemli bir kaynak sağlayan bu mekânlar, bu özelliği ile tam da etnografik araştırmanın doğacılık prensibini karşılar boyutta gözlem yapılması için imkân sağlamaktaydı. Bu nedenle, Ağustos- Ekim 2013 tarihleri arasında haftada çoğunlukla 2 gün olmak üzere bu cafe ve barlarda gözlem yaptım.

Son olarak; tam gözlem rolünden; çoğunlukla LGBTİ bireylerinin yoğun olarak tercih ettiği ve kendilerini LGBTİ dostu olarak ifadelendirilen cafe ve bar sahalarını gözlemlerken faydalanmayı uygun buldum. Bu rol sayesinde, LGBTİ bireylerinin partner, arkadaşlık ilişkilerini ve dış çevreyle etkileşimlerini derinlemesine gözlemleme fırsatı yakaladım. Tüm bunlar sonucunda, toplamda 83 sayfalık (Times new roman 12 punto, 1 aralık ile) gözlem notları günlüğü oluşturdum.

3.1.2.2. Görüşme

Araştırma sürecinde, derinlemesine görüşmeleri iki koldan sürdürmeye çalıştım. Birinci kolda, genellikle sohbet tarzında, kendiliğinden gelişen sorular eşliğinde ilerleyen yapılandırılmamış görüşme biçimi yer almaktadır. Enformel görüşmeler sırasında süre sınırı gözetmemeyi tercih ettiğimden bu görüşmeler, 25 dakika ve 3 saat arasında değişen süreleri kapsadı.

İkinci kolda ise ses kayıt cihazının kullanılmasına izin verilen yarı yapılandırılmış görüşme biçimi yer almaktadır. Bu tarz görüşme biçiminden faydalandığım kısımlarda, bölüm başında belirttiğim kategorilere ilişkin olan açık uçlu ve yarı yapılandırılmış sorularla derinlemesine görüşme gerçekleştirmeye çalıştım. Bu görüşmeler, çoğunlukla görüşmecinin sohbete istekli olmasıyla bağlantılı ilerlediğinden ortama 45 dakika ile 3 saat arasında değişen sürelerde devam etti.

Toplamda biri çift olmak üzere dokuz kişi ile derinlemesine görüşmeleri gerçekleştirdim. Her derinlemesine görüşmede belirlenen kategorinin tamamı konuşulamadı. Görüşmecinin demografik özelliği ve LGBTİ kültürü ile ilişkisine göre görüşmelerde belirli noktalara odaklandım. Belirli başlıklar üzerinde ise görüşmecinin bu kategori ile ilgili düşüncelerinin net olması nedeniyle, üstünde durulamadı. Bu kategorilerin başında din başlığı yer almaktaydı. Örneğin; görüşmecinin başka bir kategori hakkında konuşurken, tanrı ve inancın kendisi için uzak kavramlar olduğunu belirtmesi, görüşmenin ilerleyen kısımlarındaki din başlığının konuşulmadan geçilmesine neden oldu. Görüşme esnasında, sorulara

görüşmecinin demografik özelliklerini tanımlaması ile başladı. Devamını ise; deneyim, düşünce, inanç, kişisel duygu ve bilgi soruları takip etti.

Toplamda yaklaşık olarak, 69 saat 34 dakikalık bir görüşme kaydı oluşturdum. Görüşmelerin birçoğunda, görüşülen mekânın fiziki koşullarının elverişsiz olması ses kayıtlarının temiz alınamamasına neden olmuştur. Bu durumda kayıtların transkripsiyonlarının beklenenden daha uzun sürmesine etki etmiştir. Tüm görüşmelerin transkripsiyonlarından sonra yaklaşık 110 sayfalık (Times new roman 12 punto, 1 aralık ile) görüşme günlüğü oluşturdum.

Görüşme transkripsiyonu ve bulguları tartıştığım bölümde özgün dile müdahale etmedim. Bunun yanı sıra görüşme sırasında görüşmeciler tarafından kullanılan sözsüz ifadeler, tereddüt belirtileri ve duraksamalar anlam içerdiğinden bu kısımları kayıt dışı bölümler olarak not ettim. Örneğin; kayıt cihazı açıldıktan sonra görüşmecilerin daha dikkatli ifadeler kullanması, söz alma biçimleri, söze müdahale etme şekilleri, sorulan sorulara yönelik takındıkları tutum ve beden dili, kendileri için özel konulardan bahis ederlerken (çoğunlukla cinsel ilişki ve ilk cinsel deneyimlerini anlatırken) mekândaki diğer kişilerin duymayacağı şekilde konuşmaları ve görüşülen mekân özellikleri anlamlı ve önemli kayıt dışı unsurlar arasındaydı. Bunun yanı sıra; etnografik araştırmanın sağladığı faydalar arasında olan araştırmacı ve görüşmeci arasında kurulan derin anlamlı ilişki sayesinde de birçok anlamlı bulguya ulaşmayı başardığımı söyleyebilirim.

3.1.2.3. Okuma

Araştırmada çalışmaya destek sağlaması adına iki türden okuma gerçekleştirmeye çalıştım. İlk olarak, çalışmanın kuramsal kısmında değindiğim tartışmalara destek sağlaması adına kuramsal okumalardan faydalandım. İkinci olarak da, hem sahaya temas etmeden önce hem de saha çalışmalarından sonra ulaşabildiğim ikincil veri kaynakları olarak da değerlendirebileceğim, dergi, broşür, etkinlik yazıları ve sosyal medya dokümanlarını kapsayan okumalar gerçekleştirdim. Özellikle ikincil veri kaynaklarının LGBTİ altkültürünün tarihsel sürecine yönelik önemli bilgiler içermesinden dolayı, bu kaynakları okuma, analiz ve çözümleme sürecinde de fazlasıyla göz önünde bulundurmaya çalıştım.

3.1.2.4. Görüşmecilerin Seçimi

Bilindiği üzere niteliksel yöntem, bilinmeyene yönelik bir keşif çabasıdır. Bu özelliği ile niteliksel yöntem; saha çalışmasının gerçekleşeceği mekân ve kişilerin seçimini, niceliksel yöntemin temsil edicilik ilkesinden yola çıkarak tercih ettiği örneklem belirleme yöntemi ile değil, amaçsal, kartopu ya da teorik örneklem biçimlerini kullanarak yapar. Niteliksel yöntemin bu özelliğinden faydalanarak araştırmada amaçsal ve kartopu örneklem seçim yöntemleri doğrultusunda görüşmecilerimi seçtim.

Amaçsal örneklem seçimi, araştırma problemine yönelik yeterli bilgiyi sağlayacak ve sunacak bireylerin seçimine imkân sağlar. Bu özelliği onu, özellikle bireylerin kişisel ve yaşamsal deneyimlerinden yola çıkarak derin ve anlamlı bilgiye ulaşma çabasında olan bu çalışma için uygun bir veri toplama tekniği yapmaktadır. Bu nedenle çalışmada amaçsal örneklem seçiminden fazlası ile faydalandığımı söyleyebilirim.

Amaçsal örneklem seçiminin yanı sıra, etnografik araştırma sürecinde sıklıkla başvuru alan veri toplama biçimlerinden biri olan kaynak kişilere ulaşma tekniğinden de fazlası ile istifade etmeye çalıştım. Kaynak kişiler aracılığıyla ulaşmaya çalıştığım görüşmecileri kartopu örneklem yöntemiyle seçmeyi tercih ettim. Kaynak kişilere, Mayıs 2013 tarihinde araştırma adına gerçekleştirdiğim pilot çalışma sayesinde ulaşma imkânı buldum. Bu kişilerin büyük çoğunluğu, LGBTİ birey inisiyatifini gözetken dernek yöneticileri, LGBTİ merkezli dergi koordinatörleri, sosyal medya yayın ekibinden yetkililer, üniversitede faaliyet gösteren LGBTİ birey odaklı klüp yöneticileriydi. Bu kişilerin yardımıyla görüşmecilerin bir kısmına ulaşmayı başardım. Görüşmecilerin diğer kısmına ise, yakın çevremde, yakın paylaşımlarda bulunduğum kimi LGBTİ bireyi olan arkadaşlarım aracılığıyla ulaşma imkânı yakaladım.

Bu bağlamda; yöntem kısmını, toplanan verilerin analiz sürecinin kurgusuna değinerek şu şekilde sonuçlandırabilirim; İlk olarak, bu araştırmayı, temel olarak derinlemesine görüşmelerden ulaştığım verilere dayandırmaya çalışmaktayım. Görüşmelerin, transkripsiyonu ile ulaştığım 110 sayfalık görüşme metnini üç kez

okumaya tabi tuttum. Birinci okumayı kontrol amaçlı gerçekleştirdim. Özellikle bu okuma, kayıtları metinleştirirken eksik noktaların giderilmesini ve görüşmelerin gerçekleştiği mekânların fiziksel özelliklerinden kaynaklanan sıkıntılar dolayısıyla metinlerde anlaşılamayan kısımların sıcağı sıcağına giderilmesini sağladı. İkinci okumayı; niteliksel verilerinin analizinde, bütünsel metinlerin konulara göre düzenlenmesini sağlayan '*opening coding*' kapsamında gerçekleştirmeye çalıştım.     nc  okumayı ise; konulara göre düzenlenmesini yaptığım metinleri, araştırma problemi kapsamında tekrardan okumaya tabi tutarak, ilişkisi bulunmayan temaları tespit etmeyi içeren '*analitical coding*' kapsamında gerçekleştirmeye çabaladım. Bu üç basamaklı okuma ışığında belirlediğim temaları, belli tartışmalar içeren genel başlıklar altında topladım. Yani kısaca ilk olarak, '*opening coding*' ile araştırma konusunu betimlemeye çalıştım. Devamında, betimlemeye çalıştığım ana temayı '*analitical coding*' sürecine tabi tutup, temel temayla ilişkili görünen verileri tespit etmeye çabaladım. Buradan elde ettiğim verileri de araştırmanın bulgular kısmında, romantik hermeneutik yöntem geleneğinin; okuma, anlama ve yorumlama tekniklerine bağlı kalarak çözümlmeye çalıştığımı söyleyebilirim.

3.2. ARAŞTIRMA SÜRECİNDE YAŞANILAN KISITLILIKLAR

Niteliksel yöntemde, araştırma sürecinin her aşaması araştırmaya yönelik bilgiye ulaşmak için veri bahçesi niteliğini taşır. Bu teknikte, derinlemesine yapılan görüşme ve gözlemler aracılığıyla ulaşılan verilerin yanı sıra; araştırmacının görüşmeci ile kurduğu ilişki de diğer veriler kadar önemli ve anlamlı bir nitelik taşır. Çünkü kurulan bu derin anlamlı ilişki araştırmacı ve görüşmeci arasındaki belirli güven, özveri ve özel bir çabanın ürünüdür. Araştırma problemine yönelik verilerin toplanmasında niteliksel paradigmadan faydalanmak çoğu zaman bizlere, araştırma probleminin tam merkezine temas etmeyi sağlayacak avantajlar sunacağı gibi bir takım kısıtlılıkları da beraberinde getirir. Birçok araştırma sürecinde olduğu gibi, bu tez çalışması da bir takım kısıtlılıkları bünyesinde barındırmaktadır. Araştırma sürecimi çıkmaza sokan, kimi zaman planladığımdan daha uzun sürmesine neden olan, saha çalışmasında çoğu zaman bilimsel olarak nesnelliğimi sınavan kısıtlılıkları iki temel başlık altında sınıflandırabilirim.

Araştırma sürecinde yaşadığım ilk kısıtlılık, çalışmanın kuramsal kısmının kurgusu ile ilişkilidir. Araştırma problemi ile ilişki kurmaya çalıştığım teorik bilginin -queerin-, akademik temelde kaygan bir zemine oturması, geniş konu ilişkiselliğinin bulunması ve Türkiye örnekleminde bu teorinin hem sosyal yapıda hem de akademik platformda tanınırlığının sınırlı olması başlı başına bir literatür sıkıntısını beraberinde getirdi. Yaşanılan bu literatür sıkıntısı da, araştırmanın kuramsal tartışmalarını gerçekleştirdiğim bölüme ayırdığım sürenin, planladığımdan daha uzun bir süreyi kapsamasına neden oldu.

İkinci kısıtlılık ise saha çalışması sürecinde yaşadığım zorlukları kapsamaktadır. Saha sürecine ilişkin ilk kısıtlılığı, görüşmecilerle yaşadığım erişim sorunu oluşturmaktadır. Görüşmecilerin tamamının düzenli ve mesai zorunluğunu içeren işlere sahip olması, görüşmecilerle yaptığım görüşme zamanları arasındaki sürenin kimi zaman uzamasına neden oldu. Her istediğim anda kendilerine ulaşamadığım gibi, görüşmecilerin kendileri de her istedikleri anda bana vakit ayıramadılar. Bu sebeple görüşmeler çoğunlukla hafta sonları ya da mesai sonralarında kısıtlı zaman dilimlerinde gerçekleşti. Sahaya yönelik ikinci kısıtlılığı ise görüşülen mekânların fiziki özelliği içermektedir. Çoğu görüşme, bilinen,

kalabalık cafe, bar ve restoranlarda gerçekleşti. (Araştırma suresi boyunca görüşmecilerin istedikleri meknlerde görüşmeler gerçekleştiği için mekân seçimlerine müdahale etmeyi doğru bulmadım.) Bu meknlerde gerçekleşen görüşmelerin çoğunlukla akşam saatleri ya da hafta sonları yapılması ve görüşme anında ses kayıt cihazının kullanılması, kayıt sonrasında görüşmelerin transkripsiyonu üzerinde bir kısıtlılık yarattı. Görüşülen mekânların fazlaca gürültülü olması ve transkripsiyon anında ana metne ve dile bağlı kalmaya çalışmam transkripsiyon işlemine üç kez tekrarlama ihtiyaını doğurduğunu söyleyebilirim.

Sahaya yönelik en önemli kısıtlılığı ise araştırmacı olarak kadın cinsiyetimi içermektedir. Bu alışma, hem araştırmacı olarak benim için hem de görüşmeci olarak araştırmaya dâhil olan herkes için kırılğan ve keskin bir özveriyi içermektedir. Saha çalışmam suresince beni en çok endişelendiren konuşmalar cinsiyet kimliğimin görüşmeciler tarafından sorgulanmaya başladığı anlardı. Çünkü bilindiği üzere etnografik yöntemin, en güvenilir bilgiyi elde ettiğimiz çeşidini gizili etnografi oluşturur. Çalışmanın ilk başlarında gizli etnografi çeşidinden faydalanmayı tercih etmiştim. Fakat Türkiye’de fazlası ile kırılğan ve kaygan bir zeminde, i dinamiklerini kurgulayıp kendini bir altkültür olarak inşa etme çabasında olan LGBTİ bireylerinin yaşadıkları topluma yönelik güvensizlik hissiyatı duymaları, beni bir araştırmacı olarak mecburi bir biçimde araştırmacı kimliğimi açıklamaya itti. Fakat bu durumun beni, nitelikli bilgiye ulaşmam için alternatif yollar bulmaya yönelttiğini de söyleyebilirim.

Bunun yanı sıra dış çevreden saklayamadığım cinsiyetimi de ortadaydı. Cinsiyetimin kadın olması görüşmeciler karşısında beni ya lezbiyen ya biseksüel ya da heteroseksüel yapıyordu. Hemen hemen bütün grşmecilerim için ben cinsiyet kimliği olarak tanımlanan bu üç şemadan birine aittim. Bu aidiyet düşüncesine sahip olarak görüşmelere gelen görüşmeciler, cinsiyet kimliğimi sınavan soruları hemen hemen her görüşmede yöneltilir. Bu durum hem avantajı hem de dezavantajı beraberinde getirdi.

Cinsiyet kimliğimin avantaj oluşturduğu durumları çoğunlukla gay erkekler ve beni lezbiyen/biseksüel zanneden LGBTİ bireyleri ile yaşadım. şöyle ki; beni heteroseksüel kabul eden gay grşmecilerimin hepsi ortak aşk öznesine (bir erkeğe aşk) sahip olduğumuz düşüncesi ile benimle daha samimi daha içten daha erkeklerle

ilgili konuşup, paylaşım içine girdiler. Bu durum, araştırmaya yönelik nitelikli verilere ulaşmamın gay görüşmecilerde daha hızlı olmasını ve saha da geçirdiğim süreden daha çok keyif almamı sağladı. Bunun yanı sıra beni lezbiyen ya da biseksüel olarak kabul eden görüşmeciler de mevcuttu. Bu görüşmeciler, çoğunlukla ortak bir yaşam biçimini ve yaşamsal sorunları paylaştığımız düşüncesi ile bütün saha sürecine dâhil oldular. Bu durumun, görüşmecilerle aramızda araştırmacı ve görüşmeci ilişkisinin kurulmasından ziyade tam bir bütünleşme ve güven duygusunu yönelik bir bağ ve paylaşımın yaşanmasına yardımcı olduğunu söyleyebilirim.

Cinsiyetimin dezavantaj oluşturduğu noktayı ise daha çok lezbiyen ve biseksüel kadın görüşmecilerle sürdürdüğüm görüşmeler sırasında yaşadım. Yoğun şekilde cinsiyet kimliğimin sorgulandığı bu görüşmelerde, genellikle *“Lezbiyen misin? , Bi misin? Sevgilin var mı?, Erkek mi kadın mı?”* soruları yöneltildi. Bu soruların yöneltilmesinde iki neden olduğunu düşünmekteyim. İlk neden olarak; partneri olan lezbiyen/biseksüel kadınların partneri ile sorun yaşamak istememesini gösterebilirim. Örneğin; bu konu hakkında uzuncana konuştuğum lezbiyen/biseksüel görüşmeciler, beni heteroseksüel varsayarak partnerleri ile sorun yaşamadıklarını ve görüşmeye daha huzurlu geldiklerini belirttiler. Bu örnekten de hareketle, kıskançlığın yoğun şekilde yaşandığı kadın kadına ilişkilerde, kadın oluşumun, partner için başlı başına bir sorunu teşkil ettiğini söyleyebilirim. Bir diğer neden olarak ise; görüşmecilerin araştırmacı kimliğimi yok sayarak benimle tam bir bağlanma süreci içine girmiş olmalarını gösterebilirim.

Bilindiği üzere etnografik araştırma, sahada yoğun şekilde vakit geçirilen, görüşmecilerle yakın iletişim kurulmasını prensip edinen bir araştırma tekniğidir. Saha çalışmam sürecinde görüşmecilerle yakın ve kesintisiz iletişim kurmam, derin görüşmeler yaptığımız zamanlarda onların yoğun duygu paylaşımlarına ortaklık edip, dünyalarını ve duygularını anlama çabası içerisinde olmam, bir kısım lezbiyen/biseksüel kadının bu durumu yanlış yorumlanmasına sebep oldu. Genellikle bu dezavantajlı sorunu yaşadığım görüşmecilerden; *“Beni bu kadar iyi nasıl anlarsın ki? Ancak bir eşcinselsen beni bu kadar iyi anlarsın, Biz seninle iyi anlaşıyoruz beni en iyi sen anlıyorsun...”* gibi çeşitli soru ve dönüşler aldım. Bu tarz dönüşleri aldığım anda bu görüşmecilerin bir kısmı ile görüşmeleri seyrelettim bir kısmı ile de görüşmeleri sonlandırmak zorunda kaldım. Bu durum da, yaklaşık üç dört ay

paylaşım içinde olduğum görüşmecileri araştırmaya dâhil edemememe sebep oldu. Fakat buna rağmen araştırma süreci boyunca görüşmecilerin tümüne cinsiyet kimliğini açıklamamayı tercih ettim ve bunun için özel bir çaba harcadım.

Bir diğer kısıtlılığı ise, görüşmecilerle din ve dini algılama biçimleri hakkında sürdürdüğümüz görüşmelerde yaşadım. Bu görüşmelerde çoğunlukla, görüşmeciler tarafından, araştırmacı olarak dine yönelik tutumum ve din ile ilişkiye odaklanılan sorular yöneltildi. Açıkçası bu soruların; daha çok görüşmecilerin dine yönelik kendi söylem ve görüşlerini sansürlemeleri gerekip gerekmediğini tartmak için sorulduğunu düşünmekteyim. Araştırmacı olarak, görüşmelerin hemen hemen hepsinde din ile ilişkimi sorgulayan sorularla karşılaşmama rağmen hiçbir görüşmede din ile ilişkimin nasıl olduğuna yönelik bir açıklamada bulunmadım. Ve bu görüşme anlarında görüşmecilerin bana (araştırmacıya) yüklediği rolü oynamayı uygun gördüm. Tıpkı cinsiyet kimliğime ilişkin yüklenilen rolleri oynadığım gibi.

Sahaya ilişkin son ve en önemli kısıtlılığı ise; bu araştırmayı neden yaptığının sorgulandığı görüşme anlarında yaşadım. Bu kısıtlılığa yönelik sorularla, hem kişisel çevremde hem de görüşmecilerle yaptığım derinlemesine sohbetlerde karşılaştım. Yakın çevreme ya da LGBTİ kültürüne uzak olan çevreye, araştırma konumu tanımladıktan sonraki yaklaşık 15-20 dakikalık süreye, espiri, alay, küçük görme ifadeleri eşlik etti. Fakat daha sonra, bu kişilerden konunun fazlaca ilginç olduğuna, araştırılması gerektiğine yönelik bir takım dönütler aldım. LGBTİ çevresine yakın olan ya da görüşmecilere, araştırma konusunu açıkladıktan sonra ilk sorguladıkları nokta; öncelikle cinsel kimliğim ve bu araştırmanın sonucunu tahmin edip etmediğim oldu. Bu soru, yorum ve tutumların, araştırmacı olarak çalışmaya daha çok sarılmamı sağladığı gibi bazen de araştırmaya yönelik demoralize olmama neden olduğunu dürüstçe söyleyebilirim.

3.3. ARAŞTIRMADA GÜVEN OLUŞTURMA

Güven ve güven oluşturma kuşkusuz ki etnografik araştırma tekniğinin en önemli unsurudur. Özellikle görüşmecinin araştırmacıya güven duyması, araştırma problemine yönelik detaylı bilgilerin alınması için saha çalışmasının bel kemiğini oluşturmaktadır. Kırılgan hayatlara misafir olmak, içeriden biri olarak görüşmecilerin deneyimlerini içeriden bir göz ile anlamaya çalışmak ayrı bir çaba ve çalışmayı gerektirdiğini söylemem hatalı bir söylem içermez. Saha çalışmama yönelik bu çabanın ilk ve en önemli zincirini görüşmecilerle aramda kurulan güven duygusu oluşturdu. Araştırma sürecinde Spradley'in¹⁴³ güven oluşturmaya yönelik belirttiği dört aşamayı görüşmecilerle aktif olarak yaşadım. İlk aşama olan tedirginlik aşamasını; tanışma, birbirimizi tanıma ve birbirimize alışma evresinde yaşadık. Bu aşamada görüşmeciler sadece cinsiyet kimlikleri, yaş, öğrenim durumu, nereli oldukları, meslek ve ilişki durumlarını tanımlama gereği duydular. Ve bu aşamada görüşmecilerin geneli, oldukça kapalı beden dili kullanmaların yanında mesafeli davranmayı, göz kontağı kurmamayı tercih etmeleri gibi, daha çok araştırmacıyı tanımaya yönelik sorular ürettiler. Tedirginlik aşamasında araştırmacı olarak aktiftim. Araştırma konusunu ve yöntemini detaylı bir şekilde açıklayarak, kendimle ilgili daha çok hangi üniversitede olduğumu ve yaşım ile alakalı bilgiler vermeyi uygun buldum. Bu süreçte amacım, araştırma konusu ve yönteminin görüşmeciler tarafından net algılanmasıydı. Ve amacıma ulaştığımı söyleyebilirim.

İkinci aşama olan keşfetme aşaması çoğunlukla ikinci ve üçüncü görüşmelerde yaşandı. Bu aşamada, görüşmecilerle aramdaki tedirginlik duygusu yerini, birbirimizi anlamaya, tanımaya yönelten gözlem, dinleme ve anlama sürecine bıraktı. Bu aşamada görüşmecilerin kapalı olan beden dili gayet açıldı. Yakın temas kuranların yanı sıra açık espiriler de yapılmaya başlandı. Bu aşamada genellikle görüşme bitirildikten 20-25 dakika sonra görüşmecilerden, telefon, mail ve sosyal erişim ağ adreslerime bu konuşulanların aramızda kalıp kalmayacağını, konuşulan kişilerin deşifre edilip edilmeyeceğini soran mesajlar aldım. Bu mesajlar görüşmeciler tarafından güven duygusunun test edildiğini göstermekteydi. Bu aşamada dikkat ettiğim en önemli husus görüşmecilerin araştırmaya yönelik

¹⁴³ Spradley'e göre güven oluşturma süreci; tedirginlik, keşfetme, işbirliği ve katılma içeren dört aşamadan oluşur. Detaylı bilgi için bk. Güler ve arkadaşları, s. 187.

şüphelerini gidermek oldu. Keşif aşamasının en önemli artısı ise, görüşmecilerin, araştırmaya yönelik bir farkındalık oluşturmalarını sağlamasıdır.

Üçüncü aşama olan işbirliği aşaması ise, görüşmecilerle ortak bir amaç için çalışma yaptığımız bilincin oluştuğu, ortak ve karşılıklı olarak araştırma konusuna yönelik detaylı bilgilerin paylaşıldığı, görüşmecilerin aktif olduğu dönemi içeren dördüncü ve sonraki görüşmelerde yaşandı. Bu aşamada, görüşmecilerin özel hayatlarına yönelik özel bilgiler paylaştığı, araştırmacı ile bütünleştiği ve kültürlerine yönelik daha detaylı nitelikli bilgiler sunduklarını söyleyebilirim. Özellikle de, görüşmecilerin beden dili ve sözsel ifadelerinde güven duygusu ile iç içe ilerleyen bir değişimin söz konusu olduğu kanısındayım. Örneğin; keşif aşamasında genellikle el sıkışmayı ya da tokalaşmayı tercih eden görüşmeciler işbirliği aşamasında sarılmayı ve ismim dışında samimiyet belirten sıfatları kullanmayı –canım, tatlım, güzel kız, güzel arkadaş- tercih ettiler. Bu aşamamın en önemli katkısı; kültüre yönelik en kritik soruların bile konuşulmasına imkân sağlamasını gösterebilirim.

Güven oluşturma son aşaması olan katılma aşaması ise görüşmelerin yoğunlaştığı ve görüşmeler dışında görüşmecilerin sosyal hayatlarına ortak olduğum süreçlerde yaşandı. Araştırma sürecinin bu aşamaya gelmesini sağlayan en önemli etken, görüşmecilerle aramda kurduğum, arkadaşlık, samimiyet ilişkisinin yanı sıra onları kendi dünyalarına girerek anlama çabası vermemdir. Bu aşamada, görüşmeciler görüşme sürecinde kendileri için mahrem olan konuları daha da detaylı bir şekilde anlattıkları gibi konularla ilgili bel altı şakalar da yaptılar. Bununla birlikte; ilk ve dördüncü görüşmelerde yalnızca karşılaştığımızda sarılmayı içeren temasların, bu aşamada sohbet sürecine de yayıldığını söyleyebilirim. Örneğin; kendileri için önemli ve duygusal bir konuyu anlatırken elime dokunmaları, göz kontağı kurmaları, fiziksel görünüşüme yönelik iltifatlar yapmaları, karışmış olan saçlarımı yardım için düzeltmeleri tam bir bütünleşme ve güven duygusu kurduğumuzu göstermektedir. Görüşmecilerle yaşadığım katılma aşamasının; görüşmecilerin kendi kültürlerine, yaşam biçimlerine, kültür içerisindeki rol ve genelleştirilmiş tipoloji ifadelerine yönelik bütüncül bilgiye ulaşılmama yardımcı olduğu gibi aynı zamanda birçok görüşmecinin araştırma sürecinde kendilerine ve paylaştıkları kültüre yönelik eleştirel bir tavır takınmalarına ve kendi bakış açılarından kültürlerini anlatmalarına imkân sağladığını söyleyebilirim.

Bu bölüme yönelik genel bir değerlendirmede bulunacak olursam, değineceğim ilk nokta, bir altkültür araştırması olan bu çalışma için yararlanılan niteliksel paradigmanın, araştırma konusuna yönelik güçlü bulgulara ulaşmama fayda sağlamasıdır. Özellikle etnografik araştırma yöntemi aracılığıyla birincil kaynaktan ulaşılan veriler sayesinde, Türkiye LGBTİQ hareketinin altkültürel inşa süreçlerine yönelik niteliksel verilere ulaştığımı, derinlemesine görüşmeler gerçekleştirdiğim LGBTİQ bireylerinin kendi yaşamsal ve düşünsel dünyalarında, LGBTİQ kimliklerine yönelik hem kendi kültürel oluşumlarında hem de hâkim kültür içerisinde nasıl bir inşa sürecinde olduklarına ve din fenomeninin kendileri için nasıl bir anlam taşıdığına yönelik niteliksel verilere ulaşabildiğimi söyleyebilirim. Bununla birlikte, saha sürecinde ulaştığım bu bulguların anlama ve yorumlama sürecinde romantik hermeneutik gelenekten faydalanmış olmamın, LGBTİQ bireylerinin hem LGBTİQ oluşumları ile hem de hâkim kültürle kurdukları anlamlı ilişkileri keşfetmek adına katkı sağladığını belirtebilirim.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BULGULAR VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu tez çalışmasında, en temelde LGBTİ bireylerinin dini algılama ve anlamlandırma biçimlerini queer teoloji ışığında araştırmaya çalıştım. Araştırmanın bu sürecinde de, özellikle LGBTİ oluşumunu bir altkültür olarak inşa eden söylemsel ve kültürel oluşumlara odaklandığım gibi, queerin bu oluşum içerisinde kendini nasıl konumlandığına ve bu konumlandırılış ışığında din ve din algısının LGBTİ bireyleri için nasıl anlam içerdiğine odaklanmaya çabaladım. Bu temel çaba bağlamında, araştırma problemine yönelik niteliksel verileri, LGBTİ dernek/grup oluşumları ve bireyleri ile gerçekleştirdiğim derinlemesine görüşmeler ve gözlemler sayesinde edindim.

Görüşmeler gerçekleşirken, araştırmacı olarak zihnimde var olan soruların araştırmanın doğal ortamına müdahale etme riskini göz önünde bulundurarak, saha sürecine yansıtmamak için özel bir çaba sarf ettim. Saha sürecinde derinlemesine görüşmeler ve gözlemler aracılığıyla edindiğim bulguların genel olarak; LGBTİ hareketini toplumsal bir hareket olarak ifadelendirilmesini sağlayan altkültür kategorilerine, bu altkültürün söylemsel, kültürel ve bütünleşme biçimlerine, LGBTİ bireylerinin, düşünsel ve yaşamsal dünyalarında din ile kurdukları ilişki ve dini anlama/yorumlama biçimlerine ve LGBTİ bireylerinin cinsiyet rejimleri özelinde queer teori ile kurduğu ilişki üzerinde yoğunlaştığını¹⁴⁴ söyleyebilirim.

Saha sürecinde ulaştığım bu bulgular, çalışmanın metodolojisine yönelik tartışmanın üç ana kategori altında toplanmasını sağlamıştır. İlk kategori; LGBTİ hareketini bir altkültür olarak ifadelendirilmesini sağlayan kültürel oluşumları örneklendiren metinleri içermektedir. İkinci kategoriye; Queer teorisinin LGBTİ hareketi tarafından nasıl algılandığını ifadelendiren metinler oluşturmaktayken,

¹⁴⁴ Görüşme metinlerinden, yapılan birebir alıntılarda görüşmecilerin isimlerinin saklı tutulması için, görüşmeciler biyolojik cinsiyetlerine uygun olarak takma isimlerle kodlanmıştır. İsimlerin geçtiği ilk kısımlarda parantez içinde kişilerin yaşları belirtilmiştir. Yapılan alıntılar, ilişkili oldukları kategoriye yönelik bölümlere ayrılmıştır. Bu nedenle metin içerisinde ilgili kategoriye yönelik kısımlar alınmış, kategori ile ilişkili bulunmayan kısımlar metinden çıkartılmıştır. Metinde (...) ile olan kısımlar metinde kısaltma yapıldığını göstermektedir. Metinlerin birçok bölümünde bazı ibareler ifadelendirilen düşünsel yapı ile ilişkili görüldüğü için italik ile vurgulanma gereği duyulmuştur.

üçüncü kategoriye; Din/LGBTİ ilişkiselliğinin tartışıldığı metinler kapsamaktadır. Bu kategorileri de ilişkili oldukları temel bağlam, anlam ve söylemlerine bakarak alt başlıklar altında zenginleştirmeye çalıştım. Araştırmanın bu bölümünde de derinlemesine görüşmeler ışığında oluşan söz konusu kategorileri, ilişkili olduğu saha gerçekliği ile bağdaştırarak, söylemsel ve anlamsal derinliklerine temas ederek çözümlemeye çalışacağım.

4.2. LGBTİ VE ALTKÜLTÜREL İNŞA

*Altkültürlerin egemen kültürel yapıyla arasındaki çelişkilerin niteliği, toplumsal yapının ve her altkültürün oluşum tarihinin özelliklerine bağlı olarak farklılık gösterir. Alt kültürler mekân, sınıf, statü, etnisite, dil, cinsiyet, yaş, ideoloji, din gibi farklı faktörler çerçevesinde birbirlerinden oldukça farklı anlam ağırları ve yaşam pratikleri oluştururlar.*¹⁴⁵

Birçok LGBTİ bireyi tarafından kültürel mirası olmayan tek azınlık grup¹⁴⁶ olarak tanımlanan LGBTİ altkültüründen bahis etmemizi sağlayan en önemli noktayı, bu kültüre ait kimliksel inşaların her dönemde ve neredeyse her kültürde farklı biçimlerde, farklı isimlerle yer ediniyor olması oluşturmaktadır. Kültürel oluşumunu bu tarihsel bütünleşme unsurlarından alan LGBTİ hareketi, ilk başlarda bir toplumsal hareket olarak kendini konumlandırmasa da, belirli kültürel inşa süreçleri ile her dönemde baskın kültürel yapı içerisinde ayrılmakta, belirli yaşamsal deneyimleri ile bütünleşme biçimleri inşa etmektedir. LGBTİ hareketinin cinsel kimlik odaklı bir hareket oluşu, toplumsalda belirli bir kesimin sesi olması ve temelde dile getirdiği konuların toplumsalın her alanına hitap etmeyen özelliği bu hareketi altkültürel inşa olarak değerlendirmemizi sağlayan önemli noktalardan birkaçını oluşturmaktadır.

Çalışmanın kuramsal kısmında, gerek uluslar arası arenada gerekse de Türkiye örneğinde LGBTİ hareketinin tarihsel sürecinden faydalanarak bu hareketin altkültürel inşa süreçlerine detaylı bir şekilde değinmiştim. Gerçekleştirdiğim saha çalışması sürecinde de LGBTİ altkültürüne yönelik bir takım niteliksel bilgilere ulaştığımı söyleyebilirim. Bu kategoriye veri oluşturacak bilgilere genellikle LGBTİ hareketinin tarihsel süreci, LGBTİ bireylerinin toplumsal alanda görünürlükleri ve kültürel inşaları, LGBTİ örgütlenme biçimleri, dilsel ve üslupsal inşaları ve bütünleşmelerini sağladıkları ortak mekânlara yönelik görüşmeler aracılığıyla ulaşabildim.

¹⁴⁵ Selek, s. 37.

¹⁴⁶ Baird, s. 43.

Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde, LGBTİ altkültürünü inşa eden kültürel kategorileri, altkültür kategorilerinden biri olan dilsel ve üslupsal ifadeleri ve Türkiye LGBTİ altkültüründeki özel kullanımlarını veriler dâhilinde anlama çabasında bulunup, LGBTİ altkültüründe bütünleşmeleşme ve kültürel devamlılığı sağlanması adına önemli bir yeri bulunan ortak mekânsal oluşumlara örnek oluşturacak verileri ifadelendirmeye çalışacağım.

4.2.1. Kültürel Bir İnşa ve LGBTİ

Cinsel kimlik özelinde kültürel duruşunu var eden LGBTİ hareketinin, altkültürel inşa süreçleri, LGBTİ toplumsal hareketinin güç bulduğu baskın kültürel zeminden bağımsız değerlendirilemez. Araştırmanın kuramsal kısmında da derinlemesine değinmeye çalıştığım bu kategorik inşa süreçlerine örnek oluşturacak verilerin Türkiye örnekleminde canlı bir şekilde bulunduğunu saha sürecinde edindiğim niteliksel bilgiler dâhilinde belirtebilirim.

Bu kategoriye yönelik niteliksel bilgilere, LGBTİ hareketinin kültürel oluşum aşamalarını içeren açıcı soruları aracılığıyla ulaşabildim. Görüşmeler sırasında görüşmecilere yönelttiğim; LGBTİ hareketi sizce toplumsal bir hareket midir? Tarihsel bir geçmişi var mıdır? , LGBTİ hareketi bir kültür ifade eder mi? , LGBTİ bireylerinin baskın kültürde kimlikli olarak görünürlükleri sizce ne boyutta?, LGBTİ hareketi sizce bir kültürel oluşum ise; kültürel örgütlenme ve inşa süreçleri neleri içermektedir...vb. altkültür kategorilerine yönelik sorular aracılığıyla bir takım bilgiler yakalayabildim. Ulaştığım bilgilerin genel olarak, LGBTİ hareketinin tarihsel sürecini; LGBTİ bireylerinin toplumsal görünürlükleri ve kimlikli, kültürel inşa süreçlerinin neleri kapsadığı ve kültürel örgütlenme süreçlerinin neleri içerdiği temelinde toplandığını söyleyebilirim.

İlk olarak, LGBTİ hareketinin tarihsel sürecine göndermede bulunan metinleri çözümleyerek başlayacak olursam, bu metinlerin genel olarak LGBTİ hareketinin kültürel ve tarihsel sürecine göndermede bulunarak baskın kültürde belirli bir kesimi ifade eden toplumsal bir hareket olma özelliği kazanmasını sağlayan etkenleri ifadelendirir nitelikte olduğuna ulaştığım veriler dâhilinde belirtebilirim. Kendini müslüman gay olarak tanımlayan Tolga (40), Osmanlı devleti

dönemindeki “oğlancılık” kavramına göndermede bulunarak eşcinsel tarihine yönelik soruyu şu şekilde ifadelendirir:

Tolga¹⁴⁷:

Osmanlı dönemine baktığımızda “oğlancılık” dönemi var. Benim tarih öğretmenini çocukluk arkadaşım var. Ona da sordum biz şimdi bunu yaşıyor ve yapıyoruz ama eskiden nasıldı? O da Osmanlı Tarihinden bahsetti. O dönemde “oğlancılık” döneminden bir süreçten bahseder. Bu süreçte bir erkek eğer 4 tane bayan alıyorsa 1 tane de oğlan almış. Bunlar hamamlarda buluşur, hamam sefalarında gerçekleşmiş. 16-17 yaşındaki çocuklar sarayın ileri gelenlerinde oluyormuş. Çünkü bilinenmiş. Böyle özel bir dönem bile yaşanmış. Bunları düşününce peki o zaman böyle afetler, olaylar, taşlar yağmadı. Ki o dönem Osmanlı İmparatorluğunun en zirve yaptığı dönemmiş... Doktor arkadaşlar var yapılan araştırmalarda en ilkel toplumlarda bile eşcinsellik olduğunu ve eşcinselliğin bir yaradılış şekli olduğunu vurguluyorlar. Birçok ülkede bununla ilgili yasa çıkartılıyor. Bizim de ülkemizde bu durum farklı. Bizim toplumumuz henüz buna hazır bir toplum değil, paketler açıldı ama...

Görüşmeci zihinsel sürecinde eşcinsellik kategorisini ve eşcinsel kültürü tarihi bir temele oturttuğu gibi aynı zamanda bu kategorinin her kültürel yapıda belirli inşa süreçlerinin var olduğunu söyler. Bunun yanında birçok ülkenin eşcinsellik kategorisini bildiğini ifadelendiren cümlelerinden, eşcinsellik kategorisini toplumsal bir uzamda tanımladığı ve görüşmecinin yaşadığı toplumsal gerçeklik

¹⁴⁷ Tolga, 40 yaşında bir kamu kuruluşunda devlet memuru olarak çalışıyor. Gay bir birey olduğunu, eşcinselliği ile barışık olduğunu kendisi ile yaptığımız görüşmeler sırasında ve görüşmeler dışında geçirdiğimiz zaman dilimlerinden edindiğim bilgiler ışığında söyleyebilirim. Cinsel kimliğine yönelik sorulara açık yüreklilikle cevap veren Tolga, cinsel kimliğini keşfedişine şu şekilde değinmişti: “Lise 1 de kendimi keşfettim. Deneyim şöyle, ben B.. fabrikasında çalıştım çok kibar bir çocuğum... Ben burada bu nedenle taciz edildim. Kibarlığımdan 14-15 yaşlarındaydım. Benimle yaşıt çocuklarda vardı. Kibar çocuk derlerdi bana. İzmir de eskiden Büyük Sinema vardı burada Porno Filmler oynatılırdı mesela ilk onlarla orayı gördüm. Üç kişiydiler mesela onlardan bir tanesi beni mesai bittikten sonra sıkıştırdı. Yani bu öyle taciz değil de oynaşmalar gibiydi. O tacizleri yaşadım orda. Ama hoşuma gidiyordu arkadaşımı onlar. Ama bunlarda ilk deneyimi yaşamadım. Tabi oyun gibiydi bunlar. Güzel arkadaşlıklardı hepsi korurdu beni kibar çocuk derlerdi. Lise 1 de; sıra arkadaşım K.. lı bir çocuktı. İlk aşkımdı o benim...”

temelinde eşcinsellik kategorisini ve eşcinsel kültürü değerlendiriyor oluşu metnin genel örgüsünden anlaşılabilir.

Türkiye LGBTİ hareketinin tam anlamıyla kültürel bir oluşum olabilmesini siyasallaşma ile mümkün olabileceğini belirten Bartu (45) ile yaptığımız görüşmelerde ulaştığım niteliksel veriler, Türkiye LGBTİ hareketinin tarihsel süreci ve bu süreç dâhilinde LGBTİ bireylerinin düşünsel inşalarında eşcinsellik kategorisini nasıl anlamlandırdıklarını örneklendirir niteliktedir. Bartu'nun LGBTİ hareketinin tarihsel geçmişini, yaşadığı coğrafya sınırları dâhilinde algıladığını söyleyebilirim.

Bartu¹⁴⁸:

...(Türkiye'de) Eşcinsel hareketin *bölmelere ayrılacak kadar uzun bir geçmişi yok*. Eşcinsel hareket deyince de sadece ne yazık ki Ankara, azıcık da İstanbul var. İzmir de de bir şeyler oluyor ama bu hareket üç büyük kozmopolitte sınırlı kalıyor. *Aslında eşcinsel hareket Türkiye genelinde neden yok, olması için neler yapılabilirin üzerinden de gidilebilir...* Eşcinseller kendi içlerinde de heteroseksizmin etkilerini taşıyorlar ve buna göre sistem oluşturuyorlar. Bilinçli eşcinsel olmak, toplumun belirlediği rollerin dışına çıkmak, yani feminen eşcinsel olmamak vesaire, dışlanman, yalnız bırakılman için bir sebep. Yani LGBT'lerde de *bir içselleştirilmiş homofobi, transfobi mevcut*. Heteroseksist bir eşcinsel veya transseksüel olursan, *ancak o zaman eşcinseller içinde barınabilirsin*. Yoksa kendi sınıfında *bile ötekinin ötekisi olmak kaçınılmazdır*. Eşcinsel hakları mücadelesinin Batı'daki örnekleri gibi ilerleyememesinin sebebi de,

¹⁴⁸ Bartu ile 21. LGBTİ Onur yürüyüşünde tanıştık. Türkiye LGBTİ hareketi aktivistlerinden biri olduğunu ve bu hareketin politik mücadelesinde zorunlu olarak yer aldığını belirten Bartu pek çok LGBTİ süreli dergisinde yazınsal destek veren yazarlardan da biri. Eşcinselliğin, genetik temelli olduğuna inandığını belirten Bartu cinsel açıdan "kendi cinsine ilgi duyan biri" kendini tanımlarken, bu tanımlamayı zorunlu nedenlerle yaptığına şu şekilde değinmişti:

"Yönelim olarak hayallerimde, rüyalarımda veya çocukta ilkokul öncesi uygulamalarımda bile hep erkekler vardı. Hiç karşı cins aklımın ucundan bile geçmiyordu. Çünkü çocukken kendimi erkek cinsiyetine dair bir sınıfa sokmuyordum. Kendimi kız gibi hissediyordum ama... Ortaokul çağında kendi cinsine olan yönelimimden iyice emin olmaya başladım. Evet, ben erkeklerden hoşlanan bir erkektim demeye başladım... Kendi cinsine ilgi duyan birisi. Kendimi cinsel yönelim açısından tanımlama gereği duymamın sebebi, erkek egemen toplumun beni sırf cinsel yönelimim açısından yok sayması, öteki olarak görmesi ve de bu yüzden ayrımcılık yapması. Yoksa insan doğal yapısının altın çizmekte niye ihtiyaç hissetsin ki..."

LGBT'lerin heteroseksizme kendilerini soyutlayamaması ve bu yüzden *doğalarına uygun yapılarıyla barışamaması ve bu yüzden de doğal kimlikleri için bir araya gelememeleri*. Bu da eşcinsellerin yok sayılmalarının en önemli sebebi. *İnsan kendisi olarak var olmazsa, karşısında olan sistem onları niye kabul etsin ki.*

Burada dikkat çeken ilk noktanın, Bartu'nun yaşadığı toplumsal alanda, LGBTİ hareketinin toplumsal bir hareket olarak gelişim evrelerini tanımlarken aynı zamanda bu kültür içerisinde eşcinsellik kategorisinin LGBTİ bireyleri tarafından nasıl algılandığına yönelik eleştiri yapıyor oluşudur. Özellikle LGBTİ hareketinin geniş bir düzleme yayılmayışının sebeplerini belirttiği söylemsel ifadeleri aynı zamanda LGBTİ hareketinin içeriden eleştirisini yapar gibi.

Eşcinsel odaklı mekânlarda gerçekleştirdiğim gözlemler sırasında, Bartu'nun yukarıdaki metinde de belirttiği homofobik ve transfobik davranış örüntülerinin bir kısmına şahit oldum. Özellikle LGBTİ bireyleri arasında söz konusu olan partner ilişkisinin bu şiddet söylemlerinin dozunun bir derece daha arttığını belirtebilirim. Bartu'nun temas ettiği gibi, eşcinsel kültürde söz konusu olan bu şiddet söylemlerinin bir nedeni olarak da, eşcinsellik kategorisinin LGBTİ bireyleri tarafından baskın kültürün düşünsel ifadelerinden etkilenerek bir inşa sürecinde olduğu gösterilebilir. Görüşmecinin özellikle “...ötekinin ötekisi olmak kaçınılmazdır.” ifadesi, düşünsel ve yaşamsal dünyasında var olan eşcinsellik kategorisi ile toplumsal zeminde genelleştirilmiş LGBTİ hareketinde var olan birçok eşcinsellik kategorisinin uyuşmadığını söyler gibi. Metnin genel örgüsünde özellikle genç bir tarihe sahip olan LGBTİ hareketinin geniş bir alana yayılmayışının nedenleri anlaşılabilir.

LGBTİ altkültürüne yönelik niteliksel bilgileri edinmemi sağlayan bir diğer noktayı ise, LGBTİ bireylerinin toplumsal hayatta görünürlükleri ve toplumsal kimlik inşalarının kültürel bir temelde tanımlanıp tanımlanamayacağının belirtildiği söylemsel ifadeler oluşturmaktadır. Bu metinlerin genel olarak iki ana düşünce etrafında geliştiğini söyleyebilirim. İlk grup metinlerden, çoğunlukla Türkiye örneğinde kadın eşcinsellerin toplumsal alanda eşcinselliklerinin kendileri için bir sorun teşkil etmediği; bu nedenle toplumsal olarak bir kimlik çabasında

olmadıklarını ve kadın eşcinsellerin -lezbiyen ve biseksüel kadınların- aksine gay ve transgender bireylerin Türkiye örnekleminde cinsel kimliklerinden dolayı daha çok sorun yaşadıklarını ve bu nedenle zorunlu olarak bir kimlik mücadelesi içerisinde oldukları belirten verilere, ikinci grup metinlerden ise eşcinsellik kategorisinin Türkiye örnekleminde toplumsal bir kimlik olarak nasıl değerlendirildiğine ve cinsel kimlik olarak nasıl bir inşa süreçlerine girdiğini örneklendiren niteliksel verilere ulaşabildiğimi söyleyebilirim.

İlk grup metinlerin genelinde, Türkiye örnekleminde kadın eşcinselliğinin gizil olarak onaylandığını belirten düşünsel inşaya kanıt olacak niteliksel bilgiler bulunmaktadır. Bu kategori kadın, erkek eşcinselliğinin baskın kültürdeki toplumsal algılanışına yönelik bir bilgiyi sağladığı gibi aynı zamanda Türk toplum yapısının kadının cinselliğine bakışını da sorgulamaya açtığını söyleyebilirim.

Özellikle saha sürecinde gerek gözlemler gerek görüşmelerde edindiğim bilgiler bağlamında diyebilirim ki, geleneksel toplumların kadın cinselliğine inancının olmayışı –kadının cinsellikte pasif/edilgen rolünün oluşu, erkek olmaksızın ya da penis olmaksızın kadın cinselliğinin olamayacağına yönelik inanç- kadın eşcinselliğinin toplumsal temelde dikkate alınmayışı ile ilişkili gibidir. Örneğin eşcinsel dostu olan bir cafe ortamında, araştırmaya dâhil olmayan birkaç lezbiyen kadının ailelerine açılma aşamalarını anlattıkları bir sohbet anından bir katılımcının babası ile arasında geçen konuşmayı¹⁴⁹ betimledikten sonra ailesinin lezbiyenliği önemsiz ve bir heves olarak değerlendirdiği, Türkiye örneklemindeki genel kanıyı örneklendirir niteliğe sahip olduğunu söyleyebilirim. Bununla birlikte toplumsal hayatın içinde var olan belirli davranış kalıpları da lezbiyen kadınların toplumsalda görünürlüklerine dolaylı bir biçimde etkide bulunmaktadır. Örneğin; sokakta birbirine sarılarak yürüyen kadınların olması, düğünlerde iki kadının dans etmesi ya da uzun yıllar aynı evi paylaşan görünürde ev arkadaşlığı yapan kadınların aslında yaşam arkadaşlığı da yapıyor oluşlarının düşünülmemesi birkaç örnek olarak

¹⁴⁹ K: “Bundan tam üç yıl önce aileme açılma kararı almıştım. Ama bir türlü cesaretimi toplayamıyordum. Babamdan çok çekiniyordum. Babam biraz baskındır evde. Bu sene sonunda aileme açılmaya karar verdim. Babama lezbiyenim ben dediğimde babam önce kısa bir duraksama yaşadıkten sonra “Olsun en azından erkeklerle gezmiyorsun, evlendiririz geçer” cümlesini kurması ilk önce eşcinsellik hakkında bir bilgisinin olmadığını düşündürdü bana. Daha sonraki konuşmalarımızda benden iki yaş büyük ağabeyim ile aynı konuşmayı yaptığında ne cevap vereceğini sorduğumda, babamın çok fazla sinirlendiğini hatırlıyorum. O zamandan beri babamla bu konu hakkında hiç konuşmadık.”

gösterilebilir. Bu düşünsel yapıyı destekleyen ilk örnek Tolga ile yaptığımız görüşmelerde ulaşabildim. Kadın eşcinselliğinin karışık bir yanın olduğunu belirten Tolga düşüncesini şu şekilde ifadelendirir:

Tolga:

Dikkat edersen erkeklerin eşcinselliğinden genelde bahsediyor (toplum), *kadınlar çok daha yoğun yaşıyor biliyor musun?* Benim arkadaşlarım var kadın, birbirlerini *sevmeler, hediye almalar, sevişmeler falan lezbiyen kadınlara bazen gülüyorum ama hatta onları samimi bulduğum için de söylerim “kız diyorum bize giren çıkan bir şey var size ne oluyor”*. Benim bu bahsettiğim çiftten biri heteroseksüel bir bayandı. Karşı cinse ilgi duyan bir bayandı ama diğeriyle tanıştı. Onun kafasını yedi bu sana âşık oldum bak bir deneyelim falan diye. Bunlardan biri yani benim yakın arkadaşım olan halıcı, halı dükkânı var. Erkek gibi, o böyle halıları falan kendi sırtlıyor. Çok maskülen o. Ben halı aldım ondan 6. kata çıkaracağız. Şöyle çekil kenara sen dedi aldı omuzladı. Şaşıtm kaldım. 36-37 yaşlarındalar bunlar. *Kadınlar daha çok yaşayabiliyor. Kadın kadına dans edebiliyorlar. Yolda kol kola yürüyebiliyorlar.*

Burada dikkat çeken ilk nokta, görüşmecinin bir eşcinsel olarak, kadın eşcinselliğine dair algısının baskın kültürle örtüşüyor oluşudur. Özellikle eşcinsel kadın cinselliğini betimlerken kullandığı söylemsel ifadelerden, kadın cinselliğinin toplumsal yapıda algılanışını örneklendirir nitelikte olduğu ve bir eşcinsel olarak, eşcinsellik kategorilerine yönelik algısının heteroseksist yapı ile örtüştüğü anlaşılabilir. Bunun yanında son kısımda italik cümlede, lezbiyen kadınların, toplumsal yapı içerisinden herhangi bir sorun yaşamadıklarını örneklendiren ifadeleri, aslında toplumsal yapıda lezbiyen ilişkinin görünürlüğünün olmadığını söyler gibi. Çünkü devamında ifadelendirdiği davranış kalıpları yukarıda da belirttiğim gibi toplumsal gerçeklikte onaylanan, kadınlar tarafından eyleme dönüştüğünde her hangi bir şiddetle karşılık alamayacak davranış kalıpları arasında yer almaktadır.

Birinci grup metinlere veri sağlayacak bilgilere ulaşmamı sağlayan bir diğer noktayı, lezbiyen ve biseksüel kadınların toplumsal görünürlüğüne yönelik bilgi

almamı sağlayan açıcı sorular oluşturdu. Ecem(41) ve Demet(31) ile gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde özellikle bu kategoriye yönelik niteliksel verilere ulaşabileceğimi sezinlediğim anda iki görüşmeciye de; lezbiyen/biseksüel kadınların toplumsal alanda cinsiyet kimliği olarak görünürlüklerini ve toplum tarafından nasıl algılandıklarına yönelik düşüncelerine ulaşabileceğim açık uçlu sorular yardımı ile verilere ulaşmaya çalıştım. Veriler dâhilinde, lezbiyen/biseksüel kadınların toplumsal görünürlüğü çok da önemsemediklerini söyleyebilir, ilgili metinleri şu şekilde örneklendirebilirim:

Ecem¹⁵⁰:

Bu korktuğum ve çekindiğim anlamına gelmiyor ama göz önünde olmaktan çok hoşlanmam. Sonuçta bu benim hayatım ve kimse benim umurumda değil. Nihayetinde ben bunu yaşıyorum. Benim için istediğim insanların biliyor olması yeterli. Yani sokaktan Ahmet efendinin bilmesi gerekmiyor. Ya da karşı apartmanda Ayşe teyzenin benim bu cinsel yönelim denilen şeyimi bilmesi gerekmiyor. Yani benim annemin bilmesi gerekmiyor. Bunlar beni çok mu üzüyor, hayır üzüyor. Şöyle de bir şey var; çok gerekli olduğunu düşünmüyorum. Hayat benim hayatım. Ben bir erkekle birlikte olacağımı sanmıyorum ama tek farkı ne olurdu daha rahat yaşardım belki. El ele yürüye bilirdim, daha rahat dolaşırdım belki ama bunlar beni çok da mutsuz etmiyor. Ben kendimi bazı şeylerde çok fazla mutsuz hissetmiyorum, başından beri hep böyle bu...

¹⁵⁰ Ecem, 41 yaşında Alsancak'da bir cafe işletmecisi. Kendisi ile araştırma için görüşmelere başlamadan önce işletmecisi olduğu cafenin yakınlarında uzun süren gözlemlerim oldu. Görünüş olarak, oldukça maskülen bir kadın oluşu ve yaşına rağmen oldukça genç oluşu dikkatimi çeken ilk noktalardan biriydi. Ortak bir cafe işletmecisi arkadaş aracılığıyla kendisi ile tanışıp, çalışmaya destek olup olamayacağını sordum. Oldukça hevesli bir şekilde kabul etti ve saha sürecinin sonuna kadar çalışmaya destek vermeye devam etti. İlk görüşmelerimizde biseksüel olduğunu şu şekilde belirtti: "Ben yıllardır eşcinselliğimi sakladım. Hiç kimse bilmedi yaşıyamadım, Biseksüelim bu arada. Evlilik aşaması bile geçirdim, evlilik aşamasından döndüm. T... diye bir sevgilim vardı üç buçuk yıl beraber olduğum ilk âşık olduğum ve ilk beraber olduğum, öyle bir aşk değil ama... İlk aşk heteroseksüel biriydi. Çünkü benim o zamanlar yok yani(eşcinsellikle ilgili bir şeyim), çok enteresan 20'li yaşlarımdaydım ben o zamanlar. Aldatıldım ben bu erkek arkadaşım tarafından..." Görüşmelerimiz sıklaştıkça aramızdaki güven sağlamlaştıkça, kendisini daha net açmaya başladı ve kendince daha önceki görüşmelerde belirttiği ifadeleri sorgulamaya da başlamıştı sorguladıkları arasında cinsel kimliği de yer alıyordu: "Artık doğru, biseksüel değilim. Çünkü 10 yıldır bir erkekle olmadım. Lezbiyen miyim demek ne kadar doğru? Lezbiyenlik içten gelen bir şey değil mi? Bir şeyim demek, bilmiyorum ya evet kadın kesinlikle kadından hoşlanıyorum. Bir erkeğe âşık olmam çok zor ya cinsel bazda kadın bedenini istiyorum."

Demet¹⁵¹:

...Şimdi şöyle söyleyeyim. Biz bir yere oturduğumuz zaman fark *ediliyor zaten birbirimize bakışımızdan hareketlerimizden...* Anlaşıyor zaten. Bunun, sadece lezbiyen ilişki içinde değil, kadın erkek ilişkisi içinde geçerli ben şu ortamda şu yan masadaki çiftin masa üstünde sevişmelerini görmek zorunda değilim. Onlarda benimkini görmek zorunda değiller. *El ele tutuşmalarını anlıyorum. Biz onu yapamıyoruz toplum onu kaldıracak durumda değil. Yani ben bu tarz şeylerin toplum içinde insanların içinde yaşanabileceğini sanmıyorum. Bana çok özel geliyor. Yani biz bir ortamda bulunduğumuz zaman daha dikkatli davranıyoruz. Ama bu bizim tercihimiz tabi ki de.*

Bu iki metin için, belirteceğim ilk nokta lezbiyen/biseksüel kadınlar için toplumsal alanda kimliksel olarak kabul edilmenin bir öneme sahip olmadığıdır. Özellikle Ecem'in belirttiği cinsel yönelim ifadesi doğrudan eşcinsel kimliğin toplumsal inşası ile ilişki kurar gibi. Bunun yanında, iki görüşmeci de toplumsal görünürlük ile cinsel kimlikle ilişkili olan seksüel davranışları ilişkili olarak anlamlandırmışlardır. Bu düşünsel inşa aynı zamanda toplumsal gerçekliğin eşcinsellik kategorisini seksüel davranışlar temelinde algıladığını söyler gibi. Çünkü bölümün başlarında da defalarca değindiğim gibi LGBTİ hareketi içinde bulunduğu toplumsal gerçeklikle paralel giden bir inşa sürecine girmektedir. Görüşmecilerin özellikle cinsiyet kimliğine göndermede bulunuşu aynı zamanda Türkiye LGBTİ hareketinin düşünsel inşa sürecini örneklendirir nitelikte olduğunu söyleyebilirim.

¹⁵¹ Demet, ortak bir arkadaşım aracılığıyla tanıştığım Nazlı'nın partneri, -Nazlının tabiriyle "kız arkadaşı"- Demet 31 yaşında ve Nazlı ile tanışmadan(2013 yılında) önce bir kadınla ilişki yaşamadığını, sadece erkeklerle ilişkiler kurduğunu belirterek, görüşmeleri sürdürdüğümüz zamana içerisinde, kendini her hangi bir cinsel kimlikle ifadelendirme gereği duymadı. Cinsel kimlik üzerine yaptığımız sohbetler sırasında cinsel kimlik kategorilerine olan tavrını şu şekilde belirtmişti: "...Daha önce erkeklerle birlikte oluyordum. Yani Nazlı'yı ilk tanıdığımda da söyledim. Sonuçta benim açımdan sıkıntısı vardı. Ben her zaman söylüyorum ben onu kadın olarak görmüyorum. O benim sevdiğim insan sadece bir kadının bedeninde. Bu kadar. Yani ben hiç kendimi bir lezbiyen grubunda mıyım başka bir yerde miyim hiç düşünmedim"

LGBTİ bireylerinin kimliksel oluşumları ve bir kültür olarak inşa süreçlerini anlatan söylemsel ifadeler, bu kategoriye yönelik bilgiyi sağlayan bir diğer noktayı oluşturmaktadır. Görüşmecilerin eşcinsellik kategorisinin kimliksel inşalarının nasıl olduğunu anlamaya yönelik sorulan açıcı soruya verdikleri cevapların, çoğunlukla eşcinsel kimlik mücadelesinin gerekliliğine vurgu yaparken aynı zamanda eşcinsel kimliklerin Türkiye örneğinde nasıl bir inşa sürecinde olduğuna ve bir kültür olarak nasıl bir süreç izlenebileceğine yönelik bilgileri de sağlamaktadır. Özellikle Türkiye LGBTİ hareketinin politikleşmesinin gerekliliğine vurgu yapan Bartu bu açıcı soruya şu şekilde cevap verir:

Bartu:

LGBTİ'lerin kendilerini kimliksel olarak ifadelendirmeye ve politikleşmeye ihtiyacı var. Çünkü insanca yaşamak için var olmak gerekir. Var olmak için de bir kimliğinin olması gerekir. Yoksa LGBT'ler eşit yaşama haklarına sahip olsalardı niye kendilerini cinsiyet veya yönelim olarak ifade etsinler ki? Bir erkeğin erkek egemen dünyada erkekliğiyle bóbürlenmesi gibi olurdu LGBT'lerin kabul edildikleri halde kimliksel olarak kendilerini ifadelendirmeleri. Heteroseksizm bizi lanetliyor, nefrete hedef gösteriyor ve bütün bunlar için bizi reddediyor, yok sayıyor, biz de nefrete karşı var olmak zorundayız işte. Ne kadar kabuğumuza çekilirsek, ne kadar kimliğimizin altını çizmezsek, o kadar yok sayılıyor, yok edilmeye çalışılıyor. Ve heteroseksizmin bizlere karşı insafı olmadığı için de, politikleşmek zorundayız. Bu ister "ben eşcinselim" deyip görünür olmak düzeyinde olur, ister mecliste temsiliyet boyutunda olur ama mutlaka politikleşip varoluş için kimliklerimizi resmileştirmeliyiz. Günümüz Türkiye'sinde eşcinsel kimlik, kimlik olarak görülüyor mu şüpheliyim. Çünkü eşcinseller bile eşcinselliği kendi yapılarının bir gerçeği olarak görmekten çok, onu gizleme derdindeler. Kimliklerini cinsellik boyutunda yaşıyorlar ama o kimliğe sahip çıkarak yaşamıyorlar. Sanki heteroseksizmin bakış açısı gibi kaçınılmaz bir hastalık gözüyle bakıyorlar. Çünkü içselleştirdikleri bir toplumsal cinsiyet var, bir de kaçışı olmayan doğal kimlikleri. Ve varoluşlarını da toplumsal cinsiyete göre

gerçekleştirince ortaya ne cinsel kimlik çıkıyor, ne de eşcinsel kültür. Zaten eşcinsel yaşamı hayata geçiremedikten sonra kültürü olmaz ki. Eşcinsel kültür olmayınca da eşcinsellik normal karşılanmaz. Heteroseksist kültürü yumuşatabilmek için de, o yaşamın içine eşcinsel olarak dâhil olup yerimizi almalıyız ki, yaşam kültürüne eşcinsel katkımız olsun, eşcinsel kültür oluşsun. Yani önce kimliksel olarak görünmemiz şart eşcinsel kültürün oluşup, eşcinselliğin kabul edilmesi için.

Bu metinde ilk olarak, LGBTİ hareketini bir kimlik mücadelesi olarak okunmasını sağlayan düşünsel bir inşanın söz konusu olduğu söylenebilir. İkinci olarak da, Türkiye örneğinde LGBTİ hareketinin bir toplumsal kimlik olarak tanımlanmasında sonra kültürel inşa sürecine girdiğini belirten söylemsel ifadeleri içermektedir. Bu iki çözümlemeden, Türkiye özelinde LGBTİ hareketinin baskın kültürle -heteroseksist kültürle- olan ilişkisinin, bir kimlik mücadelesi özelinde inşa edildiği anlaşıla bilinir.

Metnin temelinde aslında şunlar söylenmektedir: LGBTİ hareketinin kimlik mücadelesi olarak okunmasının arka planında baskın kültürde bu kimlik kategorilerinin onaylanmayışı yatmaktadır. Metnin açıkça belirttiği heteroseksist kültür, doğrudan baskın kültürel yapının eşcinsellik kategorilerine bakışı ile ilişki kurar gibi. Metinde dikkat çeken bir diğer nokta ise, kimlik mücadelesinin bir politikleşme süreci olarak algılanıyor oluşudur. Bartu ile görüşmeler dışındaki paylaşımlarımızdan yola çıkarak şunları söyleyebilirim: LGBTİ hareketinin toplumsal bir hareket olması ancak LGBTİ bireylerinin kararlı kimliksel duruşu ile mümkündür. Toplumsalda bir ötekilik kavramı olarak görünen bu altkültürün, kimliksel inşalarına yönelik her eylemin, politik bir özellik taşıdığını da söyleyebilirim. Örneğin, eşcinsel bireylerin her yerde cinsel yönelimlerini ifadelendirmeleri, LGBTİ dergilerinde kimlik mücadelelerini anlatan yazı dizilerini her yıl tekrarlamaları, baskın kültürde sahiplendikleri cinsel kimliği ifadelendiren şiddet söylemlerini sahiplenmeleri -ibne kavramına sahip çıkmaları en net örneğidir-, her yıl haziran ayında düzenlenen onur yürüyüşleri kimlik mücadelesi adına politik birer duruş örneğini oluşturduğunu belirtebilirim.

Çalışmanın kuramsal kısmında, Türkiye LGBTİ hareketinin tarihsel serüvenini üç döneme ayırarak ifadelendirmiştim. Metnin genel örgüsü ve daha önceki verilerden de yola çıkarak, Türkiye LGBTİ hareketinin baskın olarak hala ikinci dönemi yaşadığını, yani kamusal görünürlük, olduğu gibi görünme politikaları ve direniş politikalarının belirleyici olduğu, özne kimliklerin inşa edildiği farkına varıldığı dönemin özelliklerini taşıdığını söyleyebilirim. Burada dikkat çeken nokta, eşcinsel bireylerin, eşcinsellik kategorisine yönelik algılarının baskın kültürle benzerlik gösteriyor olmasıdır. Metnin italikli son kısmında eşcinsel kültürün, kültürel bir inşa içerisinde algılanmayışının, eşcinsel kimlik kategorilerinin toplumsaldaki kimlik inşalarının sınırlı oluşu ile ilişkili görüldüğü anlaşılabilir. Ortak bir yorumda bulunacak olursam; saha verileri ağırlıklı olarak, Türkiye LGBTİ hareketinin toplumsal bir hareket ve toplumsalın içinde belirli bir kesiminin sesi olarak bir altkültürel inşa sürecinde olabildiğini, eşcinsellik kategorilerinin politik bir duruş ile bir kimlik söylemi ve kimlik mücadelesi içerisine girmesiyle mümkün olabileceğini vurgulamaktadır.

LGBTİ hareketinin, kültürel inşa sürecinde bireyler arasındaki bütünleşme duygusu, kültürel örgütlenme ve kimlik aktivizmlerin LGBTİ altkültürü inşa sürecinde önemli olduğunu düşündüğüm için, görüşmelerde bu konuyla ilgili de sorular sordum. Bu çerçevede, LGBTİ hareketinin neyin mücadelesini verdiğini anlamaya yönelik bilgiler edinildiği gibi, eşcinsel hareketin örgütlenme amaçlarının neleri kapsadığını, bütünleşme ve örgütlenme biçimlerinin neleri içerdiğini ve gökkuşağı bayrağının kapsayıcılığı üzerinde de niteliksel bilgilere ulaştım.

Görüşmecilerin bir kısmı LGBTİ hareketini kimlik temelli eşitlik mücadelesi veren toplumsal bir hareket olarak gördüklerini belirtmişlerdir. Eşitlik istemleri içerisinde, cinsiyet kimliği özelinde oluşturulan ayrımcılıklar ile mücadeleyi, nefret söylemlerini, evlilik ve ebeveyn olma hakkını özellikle belirtmişlerdir. Bu verilere görüşmecilere yöneltilen, LGBTİ hareketi ve mücadele kapsamlarını içeren açıkıcı soru yardımı ile ulaşabildim. Bu açıkıcı soruları Bartu şu şekilde ifadelendirir.

Bartu:

Bu soru hem çok cevaplı soru, hem de tek kelime cevabı olan bir soru.

Önce kolayından başlayalım. *Eşcinseller eşit olmak için mücadele veriyor.*

Yani heteroseksüellerle aynı haklara sahip olmak için mücadele veriyor. Eşitlik de bütün mücadelenin anahtar kelimesi. Bu eşitliğin altını, eşcinsellere verilmeyen ama heteroseksüellerin kullanabildikleri insanlık hakları. Bu anayasada tanımlanmaktan tut da, nefret suçları kapsamına alınmamasına, evlilik hakkından çocuk sahibi olma hakkına, işyerindeki mobbing'ten okuldaki aşağılanmalara, ailenin reddetmesinden sokaktaki şiddete kadar, heteroseksüeller kadar devlete görevini yerine getirip de karşılığını eşcinsel olduğun için alamamaya kadar... Bu liste uzatılabilir de uzatılabilir. Ama kısaca eşitlik ve insanca muamele görmek, her canlının doğuştan gelen yaşama hakkını herkes kadar kullanabilme hakkı için mücadele ediyor eşcinseller.

Burada dikkat çeken ilk nokta, görüşmeci, LGBTİ hareketinin mücadele amacını belirtirken aynı zamanda mücadele alanlarını da örneklendirmekte. İfadelediği mücadele alanları, genel olarak LGBTİ hareketinin homofobi ile mücadele alanlarını da ifade eder gibi.

LGBTİ hareketinin mücadele alanlarından bir diğerini de aktivizm ve örgütlenme biçimleri oluşturmaktadır. Özellikle LGBTİ inisiyatifini göz önünde bulunduran sivil toplum kuruluşları, LGBTİ odaklı dernek oluşumları önemli örgütlenme ve aktivizm merkezlerini oluşturmaktadır. Bunların yanı sıra, LGBTİ odaklı süreli yayınlar, her yıl haziran ayında düzenlenen LGBTİ onur yürüyüşleri (Gay Pride), homofobi ve transfobi odaklı eylem yürüyüşleri ve bilimsel çalışmalara sağlanan destekler de önemli aktivizm biçimlerini oluşturduğunu söyleyebilirim. Görüşmecilerin bir kısmının dernek oluşumları ile ilgili düşüncelerinin sorulduğu görüşmelerde, LGBTİ dernek ve sivil toplum oluşumlarının öncelikli olarak LGBTİ hareketi odaklı çalışması gerektiğini belirtmişlerdir. Özellikle aktivist olmanın önemi üzerinde duran Bartu'nun ifadeleri bu kategori için anlam taşıdığını söyleyebilirim.

Bartu:

Eşcinsel dernekleri tabi ki de LGBT odaklı olmalı. Bu demek değil ki hayvan, yaşlı, mülteci, kadın veya diğerlerinin haklarına duyarsız olmalıyız. Hayır, bütün haklara karşı duyarlı olmalı ama öncelik LGBT

hakları olmalı. Neden mi? Bazı siyasilerin LGBT'ler üzerinden politika yapmamaları için, LGBT'leri dereyi geçinceye kadar vitrin malzemesi yapmamaları için. Az sayıda derneğimizin de eşcinselleri avuçları içerisine alamamalarının, bütün eşcinselleri kontrol edebilecek bir politika üretememelerinin sebebi de, bu derneklerin LGBT haklarını öncelikli olarak savunduklarına diğer eşcinselleri inandıramamaları. Eşcinseller insanüstü varlıklar değil ki içinde yaşadıkları kültürün değerlerinden kendilerini soyutlayabilsinler. Onların da şekillenmelerine göre değerleri var. Yani Kürtçü, ateist, vesaire değerleri öncelikli politika haline getirince, eşcinsellerin o derneğe inancı da olmuyor. Diğer haklara önem vermediğim düşünülmesin. Bütün eşcinseller böyle düşünemiyor diyorum heteroseksist kültürde şekillendikleri için. LGBT dernekler politikalarını LGBT'lere göre yürütmezlerse, hem başka politikaların aleti oluyorlar, hem de eşcinsel bütünlüğü sağlayamıyorlar kısaca.

Bartu'nun, derneklerin LGBTİ hareketi odaklı olması gerekliliğine değinmesinin iki nedeni olabilir. İlk neden olarak, LGBTİ odaklı dernek ve sivil toplum kuruluşların düşünsel yapılarını “*hakların kardeşliği*” özelinde inşa etmeleri, bu derneklerin LGBTİ odaklı olmalarının yanında aynı zamanda ırk ve etnik haklar, kadın hakları, çevreci, hayvan ve göçmen haklarını da göz önünde bulunduran bir sivil toplum politikası inşa etmeleri, ikinci neden olarak ise, bu dernek ve sivil toplum oluşumlarının politik duruşlarını belirli siyasal oluşumlar üzerinden gerçekleştiriyor olmaları gösterilebilir. Özellikle metnin son kısımlarının, bu düşünsel yapıyı kanıtlar nitelikte olduğunu söyleyebilir.

Aktivizmin başka bir biçimi olan eylem ve protestoların olması gerekliliği üzerinde duran birkaç görüşmeci gibi Nazlı(24) da, LGBTİ odaklı eylem ve yürüyüşlerinin olmasını, toplumsal zeminde LGBTİ bireylerine yönelik toplumun alışma sürecini de hızlandıracağını ifadelendirmiştir.

Nazlı¹⁵²:

(Eylemler) Bence gerekli. *Olması da gerekir. Toplumu da alıştırıyor bunlar. Aslında bunun üzerine değil de insanların benimsemesi lazım... Bu durum bir şeyi sevmek ve kabullenmekle ilgili olan bir şey... Gökkuşağı bayrağını Seviyorum ama o renkler bizim renklerimiz mi bilemiyorum. Bu da bir ötekileştirme. Yani tamam o bayrak eşcinselleri ifade ediyor da heteroseksüeller ne olacak? Bu sefer seni sevmeyen gibi davranıyorsun. Aynı şey ne farkı var? Bu, bir travestinin bir homofobiğe karşı gardını alması gibi bir şey yani. Ne yapıyor çakı taşıyor yani özde ikisi de şiddet uyguluyor aynı şey bence.*

Metnin genelinden, LGBTİ eylem ve yürüyüşlerinin olmasının LGBTİ bireylerinin toplumsal hayatta kabullenirliklerini artması ile doğrudan ilişki kurulduğu anlaşılabilmektedir. Toplumsal görünürlüğü “sokak” odaklı okuyan bu düşünsel inşa Türkiye LGBTİ hareketinin örgütlenme biçimleri ile paralel düşüncüyü paylaştıklarına, saha süresince ulaştığım veriler aracılığıyla belirtebilirim. Bir önceki metinde üzerinde fazlaca durulan nokta LGBTİ hareketinin örgütlenme biçimlerini LGBTİ odaklı olması gerekliliği, bu metinde yerini genelleştirilmiş bir örgütlenme algısına bıraktığını söyleyebilirim. Özellikle gökkuşağı bayrağı ile ilişkilendirdiği ötekileştirmeye yönelik ifadeleri ile toplumsal zeminin bütününe temas eden bir toplumsal hareketin olması gerekliliğini söyler gibi.

Buraya kadar olan kısımları kısaca toparlayacak olursam; Türkiye LGBTİ hareketini altkültür olarak tanımlamamıza imkân tanıyan bir takım altkültür

¹⁵² Nazlı ile ortak bir arkadaşımız aracılığıyla tanıştık. Mobilya dekorasyoncusu olarak özel bir firmada çalışan Nazlı, ailesine ve yakın çevresine açık olan bir lezbiyen. Araştırma sürecine kendi isteğiyle dâhil oldu. Nazlı ile yaptığımız ilk görüşmeye izleyici olarak katılan partneri Demet, sonraki görüşmelere katılımcı olarak dâhil olarak, araştırmanın tek çift katılımcılarını oluşturarak, pek çok konuda farklı verilere ulaşmamı sağladılar. 24 yaşında olan Nazlı, kendini eşcinsel, lezbiyen bir kadın olarak lise birinci sınıfta (14-15 yaşlarında) keşfettiğini görüşmelerin en başında şu şekilde belirtmiştir: “*Lise 1’de okuldan bir arkadaşımız vardı. Ama hani şeyi de biliyordum. Yani onun da ne olduğunu biliyordum lezbiyen olduğunu biliyordum. Yani hareketleri olsun falan, belki de o biraz çocukluktu... Ben ona sordum, oda galiba dedi onayladı... Direkt sordum eşcinsel misin diye. “Aaa kıza bak ne kadar güzel” sürekli böyle konuşuyoruz kendi aramızda o zaman geliştirdi sanırım. O maskülen değildi tamamen feminendi. Şeyde oynuyordu kadın milli futbol takımındaydı Onunda böyle kadınlara karşı ilgisi var tamam diyorsun onaylıyorsun. Dediğim gibi direkt sordum eşcinsel misin diye. O da galiba dedi... 15-16 yaşındaydık. İlk onunla öpüştüm dediğim gibi o zaman hiçbir şey hissetmedim yani o anın bir üç boyutu yok hayatımda...”*

kategorilerinin bulunduğunu ulaştığım saha verileri doğrultusunda söyleyebilirim. Veriler dâhilinde ilk olarak; LGBTİ hareketinin tarihsel arka planın bu kültürel inşa sürecinde etken rol oynadığını, özellikle baskın kültür içerisinde eşcinsellik kategorilerinin algılanış biçimlerinin bu tarihsel süreçten aktif biçimde etkilendiğini belirtebilirim. İkinci olarak; Türkiye LGBTİ hareketinin hala baskın olarak LGBTİ hareketinin tarihsel dönemlerinin ikinci döneminin özelliklerini taşıdığını, yani kamusal görünürlük, olduğu gibi görünme politikaları ve direniş politikalarının belirleyici olduğu özne kimliklerin inşa edildiği farkına varıldığı dönemin özelliklerini taşıdığını söyleyebilirim. Son olarak da; Türkiye LGBTİ hareketinin kültürel inşa sürecinde bireyler arasındaki bütünleşme duygusu, kültürel örgütlenme ve kimlik aktivizmlerinin altkültürel inşa sürecinin bir diğer ayağını oluşturduğunu saha sürecinde edindiğim niteliksel bilgiler aracılığıyla belirtebilirim. Çalışmanın bir sonraki bölümünde de, belirttiğim bu altkültür kategorilerinden en net olanlarından ortak mekân ve dilsel üslupsal inşa unsurlarına değinmeye çalışacağım.

4.2.2. Ortak Mekânlar ve Dilsel/Üslupsal İnşa

LGBTİ hareketini bir altkültür olarak değerlendirmemizi sağlayan bir diğer nokta, bir araya geldikleri mekânların oluşu ve bu mekânlarda kendilerince oluşturdukları dilsel ve üslupsal ifade biçimlerinin olmasıdır. Şöyle ki, LGBTİ hareketinin kültürel bütünleşmesinde önemli bir noktayı oluşturan, ortak yaşamları paylaştıkları mekânların olması ve bu mekânlarda bu kültüre ait dilsel ve üslupsal ifadelerin bulunması LGBTİ hareketinin altkültür kategorik inşalarını daha da güçlendirmektedir. Saha sürecinde ulaştığım niteliksel veriler aralığıyla, Türkiye LGBTİ hareketinin altkültürel inşa sürecini destekleyen bu kategorik ifadeleri örneklendirecek söylemsel ifadelerin bulunduğunu söyleyebilirim.

Öncelikle, Türkiye LGBTİ hareketinin kültürel bütünleşmesini sağlayan ortak mekânsal oluşumlardan bahis ederek başlayacak olursam değineceğim ilk nokta; mekânsal biraradlığın, LGBTİ altkültürüne yönelik yaşamsal deneyimlerin bireyler arasında aktarılmasında önemli bir yeri bulunmaktadır. Ortak mekânsal oluşumlara yönelik niteliksel bilgilere iki biçimde ulaşabildim. İlki görüşmecilere açıktan sorulan LGBTİ bireylerinin sıklıkla gittiği mekânların bilgisine yönelik açıkıcı soru

yardımı ile ikinci olarak da görüşmeciler vasıtasıyla bilgisine ulaştığım bu mekânlarda gerçekleştirdiğim gözlemler aracılığıyla. Bunlara ek olarak; görüşmelerin gerçekleştiği mekânların seçimi saha süreci boyunca görüşmecilere bırakılmıştır. Seçilen mekânların çoğunlukla, görüşmecilerin rahatça gidebildikleri, işletmecileri ile dostluk ilişkisi kurdukları mekânlar oluşu, bu mekânların da LGBTİ altkültürünün bütünleşme ortamları içinde yer alabileceğini söyleyebilirim.

LGBTİ hareketinin bütünleşme mekânlarına yönelik bilginin alınması adına görüşmecilere, bu mekânların İzmir ilindeki temsil alanları ve mekânların genel özelliklerinin neler olduğunu içeren açık uçlu sorular soruldu. Görüşmecilerden edindiğim niteliksel bilgiler ışığında genel olarak, İzmir de bulunan; İzmir Alsancak Bornova Sokağı olarak bilinen fakat 27 Aralık 2013 itibariyle öldürülen trans kadının adının konulduğu Azra Has Sokağı günümüzde LGBTİ bireylerin en çok rahat ettiği eşcinsel dostu olarak kendilerini tanımlayan mekânlardan biri olan İzmir Alsancak Defne Cafe, queer partilerin en sık gerçekleştiği Alsancak K Bar ve yine İzmir Ege Üniversitesi öğrencileri tarafından kurulan LeGeBİT topluluğunun her cuma toplandıkları, bir nevi dernek işlevi yükledikleri Bornova Safari Cafe önemli eşcinsel altkültür temsil mekânlarını oluşturduklarını veriler ışığında söyleyebilirim. Nazlı ve Ecem ile gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde LGBTİ ortak mekânların özelliklerine yönelik niteliksel bilgilere ulaşabildim. İzmir ilinde bulunan eşcinsel temsil mekanlarının en temel özelliğinin “*partner bulma*” olduğunu belirten Nazlı, bu temsil mekanlarını şu şekilde ifadelendirir:

Nazlı:

İzmir’ de *K Bar* vardı. Ama genelin kendine partner bulduğu yer. Bunun dışında “*Defne*” var... Ağırlıklı olarak eşcinsellerin bulunduğu cafe... Gitmiyorum da artık... Daha önce de söyledim. *Sevgilimle hiçbir şey yapmama rağmen dışarı çıkarıldık*. Yani dediğim gibi hiçbir şey yapmamıza rağmen buradan kalkmanızı istiyorum dediler. Gay bir çalışanları vardı orda. Onun tarafından uyarıldık. Yani orda bir şey yapmış olsam tamam yani...

Ecem¹⁵³:

Buranın adı Defne... Devraldığımızda da Defne'ydi değiştirmedik. Cafeye gelen müşterileriniz genellikle daimi kişiler... genel popülasyon özellikle... *Eşcinsel bireyler* ağırlıkta tabi ama çok nadir de olsa ara da bir yabancılar da geliyor tabi. Tabelasını dahi biz yaptırдық. Görmüyor musun kadın bedeni simgesi var. Ben istemişim böyle bir şey olmasını seviyorum burasını.

Görüşmeler dışında ifadelendirilen bu mekânlarda, yaklaşık olarak 35 dakika ve bir saati geçmeyecek gözlemler gerçekleştirdim. Bu gözlemler ışığında şunları da belirtebilirim: Yukarıda ismi geçen Azra Has Sokağı, çoğunlukla transseksüel ve travesti bireylerin yaşadığı, aynı zamanda kendi tabirleri ile “*çarka çıktıkları*” yani geçimlerini sağladıkları müşterileri topladıkları ve yine kendi tabirleri ile “*koli evlerinin*” bulunduğu Alsancak sokaklarından biri. Bu sokaktaki evlerin her birinde ev sakinlerinden büyük anne lakabında bir trans bulunmaktadır. Anne, kendi yaşamsal deneyimleri ile diğer translara yol gösterirken aynı zamanda bu bireylerin bütünleşmesini sağlayıp birbirlerine destek olması adına önemli bir görevi üstlenmektedir. Bir diğer gözlem alanını görüşmecilerinde belirttiği gibi Defne Cafe oluşturdu. Bu cafe de haftalık olarak üç saati geçmeyen gözlemler yapma fırsatı buldum. Gözlemler süresince bu cafenin müşterilerini çoğunlukla LGBTİ bireylerinin oluşturduğunu, müşteri olarak gelen ve cafe işletmecilerinin birbirlerini tanıdıklarını, dışarıdan olanların cafe de hemen fark edildiğini gözlem süresince cafe sakinlerinin ve müşterilerinin bir yabancı olarak bana tutumlarından yola çıkarak anladığımı söyleyebilirim. Gözlem alanının diğer ucunu da eşcinsel partilerin yoğunlukla yapıldığı barlar oluşturuyordu. Bu gözlem aşaması diğer gözlemlere

¹⁵³ Ecem, yukarıda ismi geçen cafenin işletmecisi. Görüşmelere başlamadan önce de bu cafenin “*eşcinsel dostu*” cafe olduğunun bilgisine sahiptim. Görüşmelere başlamadan önce bu cafenin yakınlarındaki başka bir mekândan uzun süren gözlemlerim de olmuştu. Ecem ile tanıştıktan sonra cafeye daha sık gitmeye başlamıştım. Bir yabancı olarak – özellikle Ecem tarafından yakın davranılan biri olamam- mekânının daimi müşterileri tarafından şüphe ile karşılanması, bu mekânın yoğunluklu olarak LGBTİ bireyleri tarafından tercih edildiğini ve bir tür kültürel temsil mekânı olduğunu göstermektedir. Saha sürecinde bu mekânda yaptığım gözlemler aracılığıyla, LGBTİ bireylerinin bu mekânda arkadaşlıklar kurmaları, daimi müşterilerin birbirlerini ve cafe işletmecilerini tanımaları, dostluk ve arkadaşlık altında aslında bir tür kültürel oluşum inşa etmeleri, cafe içerisinde, yaşanan paylaşımların hâkim kültürün adeta tersine çevrilmiş hali oluşu bu mekânın İzmir LGBTİ hareketi için önemli kültürel temsil mekânlarından biri olabileceğini belirtebilirim.

nazaran daha zorlayıcı olduğunu ifadelendirebilirim. Özellikle, LGBTİ grupları içerisinde tanınırlığının az oluşu ve bar ortamının gözlemi kısıtlayacak fiziki yapıya sahip oluşu -loş ışıklar, alkollü kişiler, yüksek ses müzik- gözlem sürecini daha da zorlaştırdığını belirtebilirim. Bar ve partiler sürecinde edindiğim gözlemler ve görüşmeciler sayesinde ulaştığım niteliksel bilgiler sayesinde eşcinsel bar ve parti ortamlarının çoğunlukla eşcinsel erkek odaklı olduğunu ve birçok eşcinsel bireyin, partner bulmak için ideal mekanlar olarak bu mekanları tanımladığını söyleyebilirim. Kendisi de bir cafe işletmecisi olan Ecem, özellikle eşcinsel dostu olan bu mekanların partner bulmak amaçlı görülmesinden dolayı kendi mekanında da büyük sıkıntı yaşadığını belirterek, eşcinsel temsil mekanlarına bakışını şu şekilde ifadelendirir:

Ecem:

Bir *kere partiye* gittim. Çok saçma ya çok kötü hayatımda bir kereydi, geçen yıldı. Çok kötü... Böyle *slipli, vücutlu, arkasında melek kanatları olan eşcinsel garsonlar, böyle vücutlarında simler falan*. Ben zaten kenara sindim böyle köyden indim şehre misali bakıyorum. Birbirini öpen erkekler, birbirini öpen kadınlar. *Deli gibi müzik var, sahneden böyle ay iğrenç vücutlu herifler gösteri falan yapıyorlar. Daha çok erkek odaklı*. Sonra sigara içmek için ben dışarıya çıktığımda bir tane teyze geldi. Biz arkadaşımın sigara içiyorduk geldi yaklaştı bildiğin teyze yani, arkadaşımın sigarasını yaktı, bana döndü baktı, içeriye geçerken bana bakıp hani içeri gel gibisinden işaret etti. Ben bu kadından korktum. Sevgilim yoktu bu arada benim olsa gitmezdim. Her neyse içeride *böyle allı pullu adamlar falan biz geceyi erken bitirdik*. Ya görsel olarak şeydi ya kötüydü yani orası.

Nazlı ise eşcinsel mekânlarına bakışını şu şekilde ifadelendirir:

Nazlı:

Ya aslında gitmek değil. Arkadaşlar vardı orda bir uğradım. *O ortamlarda bulunmadım hiç*. Onların gittiği ortamları da görüyoruz. *Bigudiye*

biliyorum sadece. Bir yer daha var *Rezinante* diye. Ama hiç girmedim... *Bu ortamlar tamamen kurt kapanı.* Benim orda bulunma amacım sohbet etmek veya iyi vakit geçirmek. Benim orda bulunma amacım sevgilimle rahat sevişeyim falan değil yani. Bunları geçende de konuştuk kendine özel alanlarda yaşamalısın. Bu tarz ortamlarda bunları yapmanın hiçbir mantığı yok. *Bir insan öyle bir bara gidiyorsa muhakkak orda biriyle bir ilişki yaşayacaktır.* Ben şimdi bu ortamlara sevgilimle gelmemin nedeni ne olabilir iyi vakit geçirmek sohbet etmek başka ne olabilir ki. Bizim bunları yapmamız için illaki *bir eşcinsel bar ya da cafeye gitmeme gerek yok bilmiyorum yani.* İnsanlar orda şaşırıyorlar çünkü... *Benim duyduğum çoğunlukta kadınlar da var partner bulmak için giden çok konuşuluyor...*

İki metinde, eşcinsel temsil mekanların çoğunun eşcinsel erkek odaklı olduğunu ve bu mekanların eşcinsel bireyler tarafından partner, eş bulmak adına ideal görüldüğünü söyler gibi. Özellikle Ecem'in bir parti anını tasvir eden cümleleri ve başka bir kadının ona karşı tutumunu ifadelendirdiği söylemleri, bu mekanların eşcinsel bireylerin birbirleri ile tanışma imkanları sağlayan ve partner ilişkilerinin kurulması adına önemli bir yere sahip olduğunu kanıtlar nitelikte olduğunu belirtebilirim.

Bir başka altkültür temsili olarak dil ve üslubu değerlendirebiliriz. Özellikle yukarıda da örneklendirmeye çalıştığım eşcinsel bireylerin buluşma mekânlarından olan bar ve eğlence mekânları, bu kültürün kendine özel bir üslup benimseyip yaygınlaştırması için önemli bir araçtır. Bu mekânlar dış dünyanın örüntülerinden tamamen arınıktır. Ve eşcinsel bireylerin en özgür hareket alanını ifade ettiği için bir direniş mekânıdır Stonewall da olduğu gibi. Kültürel taşıyıcılık özelliği olan bu mekanlarda kendiliğinden oluşan bu dilsel-söylemsel ifadelerin, LGBTİ hareketinin, kültürel sürecinde inşa ettiği altkültür kategorilerinin bu hareket içerisinde devamlılığın olması adına aktif bir role sahip olduğunu söyleyebilirim.

Lubunca olarak ifadelendirdikleri bu dilsel inşa Türkiye LGBTİ bireyleri arasında yaygın olan ortak söylem ve dilsel ifadelerin bütününe kapsayan bir jargon olduğu gibi, hâkim kültür içerisinde kendini bir altkültür olarak ifade etmesini sağlayan kültürel bir kategori olarak da değerlendirilebilir. Bu dilsel inşanın

çoğunlukla transgender ve gay bireyleri arasında kullanıldığını, lezbiyen bireyler arasında bu ifadelerin kullanımının yoğun olmadığını veriler ışığında belirtebilirim. Görüşmecilerden Tolga ile yaptığımız görüşmeler sırasında ve görüşmeler dışında geçirdiğimiz zaman dilimlerinde, Lubunca'ya yönelik birçok söylemsel ifadeyi aktif şekilde kullandığına şahit oldum. Tolga'nın bu kullanımları ile Lubunca'ya ait pek çok kelimenin ne anlama geldiğini, kimi zaman anlattığı bir olay örgüsünde kimi zaman ise açık şekilde "bu kelimenin anlamı nedir? Ne için kullanılır?" sorularını sorarak ulaşabildim. Sorulan bu sorulardan birine Tolga, şu şekilde açıklık getirir:

Tolga¹⁵⁴:

Lubunyaca deniyor bu kullandığımız *jargona*. Mesela erkek cinsel organına *Similya* diyoruz. Güzel çocuğa bu çocuk çok *But* çocuk diyoruz. Mesela genç erkeklere *Manti* diyoruz. Mesela ben makyaj yapım güzel olmuşsun derken çok *Lubun olmuşsun*, *Lubunya'yı güzel kadına yakın anlamında kullanırız*. Mesela cinsel ilişkiye *Koli* diyoruz... Bir arkadaşım var o da benim gibi P(pasif) yani, sevgilisi var dedi ki bir gün sevgilim çok istedi bir gecede izin verdim o benim yerime geçti... Biz Gay'cede bunlara "*DİGİN*" deriz yani erkek gibi davranmayan ilişkide şimdilerde geneli böyle. Mesela kız nasıl senin "*kolin*" deriz, *koli birlikte olduğun kişi demek aman "digin"* çıktı diyorlar. Bütün hepsi *digin* diyorlar... Artık gerçek eşcinsellikte kalmadı. "*Janti*" hepsi... Kolay para almanın kolay yönü olarak da görülüyor. "*Çarka*" deniyor. "*Çarka*" çıkılıyor. *İşe çıkıyorlar*... Mesela çok hoş erkeklere işte çok "*But*". But demek böyle yapılı maskülen demek. *Similya organ, erkek organı*. Ben çok üretiyorum aslında. "*Lubunya*" kadın demek. Bunları güzel bir sıfat olarak kullanıyoruz. Transseksüeller özellikle bunu özellikle iltifat olarak alıyorlar. "*Zırıl zırıl Lubunya*" mesela... Çok güzel bir iltifat...

¹⁵⁴ Tolga, devlet memurluğu görevinin yanında, bazı özel gecelerde –bayram kutlamaları, yılbaşı, kadınlar matinelerinde- İzmir'in büyük otel ve eğlence işletmelerinde kadın cinsiyetine bürünerek-drag ya da Türkiye'de ilk örneklerinden biri olarak bildiğimiz Seyfi Dursunoğlu'nun Huysuz Virjin tiptemesi- sahne de almakta. Saha sürecinde, her hangi bir sahne performansını canlı izleyemesem de sahnede çekilen fotoğraf ve video çekimlerine ulaşabildim.

Yukarıda da belirttiğim gibi Tolga ile görüşmeler dışında geçirdiğimiz zamanlarda özellikle yakın eşcinsel arkadaşlarının olduğu ortamlarda Lubunca'ya yönelik dilsel ifadeleri kullandığını belirtebilirim. Metnin genelinde belirtilen dilsel ifadeler iki temel noktaya temas etmektedir. İlk olarak, bu dilsel ifadeler, belirli durumları tanımlayan özel bir şifre niteliği taşımaktadırlar. Örneğin “*koli/koli kesmek, çarka çıkmak*” kelimesinin cinsel ilişkiyi ifadelendiriliyor oluşu, bu kullanımın yalnızca bu kültüre aşina olan ya da bu kültüre ait bireyler tarafından anlaşılabilmesine olanak tanımaktadır. İkinci olarak ise, Lubunca olarak tanımlanan bu söylemsel inşanın, LGBTİ altkültürü içerisinde ifadelendirilen belirli cinsiyet kimlik tanımlamalarının özel bir biçimde bulunduğunu da göstermektedir. Örneğin; LGBTİ kültürü ve hâkim kültürde aktif/pasif olarak tanımlanan cinsiyet kimliğinin LGBTİ altkültürü içerisinde “*Digin*” olarak ifadelendirilmesi, LGBTİ altkültüründe dilsel inşa sürecinin güçlü yanlarının bulunduğu göstergesi olabilir.

Güçlü altkültürel inşa süreçlerinden biri olarak da değerlendirebileceğimiz Lubunca söylemsel ifadelerine, Azra Has Sokağında gerçekleştirdiğim gözlemler sırasında da fazlası ile tanık oldum. İşe (çarka) çıkan transgenderların kuaförden çıktıktan sonra birbirlerine “*Kız lubunya*” diye seslenerek iltifat etmeleri, sokaktan geçen genç erkeklere “*Şiit manti*” biçiminde seslenmeleri de dilsel inşalarına yönelik niteliksel veriler arasında yer aldığını söyleyebilirim.

Türkiye LGBTİ hareketinin dilsel ve üslupsal inşa sürecinin, LGBTİ hareketinin tarihsel süreci ile paralel ilerlediğine çalışmanın kuramsal kısmında detaylı bir şekilde değinmiştim. Özellikle Türkiye LGBTİ hareketinin son dönemi olan 2000’li yıllar ve sonraları eşcinsel altkültüre yönelik dil ve üslupsal gelişimin daha da netleştiği ve özgün biçim aldığı bir dönem olduğunu saha sürecinde ulaştığım niteliksel bilgiler ışığında belirtebilirim. Bu dönemin aynı zamanda, siyasal ve ekonomik eşitsizliğe karşı tartışmaların başladığı bir dönem oluşu, daha önceki dönemlerde hâkim kültürde eşcinseller için bir şiddet unsuru olarak kullanılan belirli dilsel ifadelerin bu hareket tarafından bilinçli olarak sahiplenilmesine vesile olmaktadır. Özellikle “*ibne*” kelimesine yönelik güçlü bir bilincin oluştuğunu saha sürecinde, katıldığım LGBTİ yürüyüşlerinde atılan sloganlarda, döviz yazılarında ve dernek toplantılarında yer yer arkadaş meclislerinde şahit oldum. Bu durum aynı zamanda bir nevi pasif bir eylemlilik hali olarak da ifadelendirilebilir. Nazlı ile

yaptığımız bir görüşmede “*ibne*” kelimesinin eşcinsel bireyler tarafından sahiplenilmesine nasıl baktığı üzerinde konuşmuştuk. Söyledikleri hem altkültürel inşa unsuru için önem teşkil ederken hem de homofobi ile başka bir mücadele alanına da işaret etmektedir.

Nazlı:

Başarılı buluyorum ben. Yani bu *şey şiddet olarak kullanılan kelimeyi gard olarak kullanmaya başlıyorsun*. Homofobiğin elinden silahını alıyorsun, sıkıysa başka bir kelime türetsin. Böyle bir şey. Bence başarılı. Karşıdaki biri *ibne* derse rahatsız olmam yüzü gözü oynuyorsa gerisi ne olur bilmem...

Nazlı’nın da dikkat çektiği gibi, eşcinseller tarafından belirli şiddet ifadesi sahiplenilerek yeni bir dilsel inşa süreci içine girilse de, hâkim kültürde yaygın olarak eşcinsel bireyler için şiddet unsuru olarak kullanılan birçok dilsel ifade mevcut. LGBTİ hareketinin tarihsel sürecinin her döneminin odağında bulunan homofobi ile mücadele politikalarının 2000’lerle birlikte şiddet unsurunu sahiplenme politikalarıyla yön değiştirdiğini metninde genel örgüsünden faydalananak söyleyebilirim.

Buraya kadar olan kısmı kısaca özetleyecek olursam; Türkiye LGBTİ hareketinin, kendine özgü bütünleşme unsurlarını sağlayan ortak mekânlarının ve bu mekânlarda kendilerince oluşturdukları yeni dilsel-üslupsal ifade biçimlerinin bulunması, Türkiye LGBTİ hareketini altkültür kategorilerine sahip bir hareket olarak değerlendirmemize yardımcı olan unsurlar arasındadır. Özellikle, bu mekânlarda inşa edilen LGBTİ bireyleri tarafından yaygın olarak kullanılan dilsel-üslupsal ifadelerin, bu altkültürün bütününe kapsayan bir jargon olmasının yanında, LGBTİ hareketini, baskın kültür içerisinde bir altkültür olarak değerlendirilmesinde aktif bir rolünün bulunduğu saha sürecinde ulaştığım niteliksel veriler ışığında belirtebilirim.

4.3. QUEER TEORİ

Toplumsal ve bireysel özgürlük önerisini, kimliksizleşme üzerine kurgulayan queer teori, bireyin dünyayı algılama biçimlerinde var olan düalizmlerinden yola çıkarak kuramsal temellerini oluşturma çabasıdır. Özellikle 1990'ların başında LGBTİ hareketi ve feminist kuram içerisinde gelişmeye başlayan queer teori, bütünsel olarak tüm kimliklerden sıyrılma halini ifade ederken, her türlü normativiteye karşı olma gücünün büyük bir kısmını, cinsiyet ve cinsiyet rejimlerini sorgulamaktan ve toplumsal cinsiyet üzerine yeniden düşünmekten aldığını söyleyebilirim. Teorinin bu düşünsel perspektifi queer teoriyi LGBTİ hareketine yaklaştıran en önemli noktayı oluşturmaktadır. Peki nasıl?

Bilindiği üzere cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim; kimi zaman da tercih etmiş olduğumuz cinsel pratikler, ya da kişisel olarak cinsel benliğimizi keşfedişimiz, birçok dönemde birçok coğrafyada bir takım “*kimlik*” etiketleri ile ifade edilmiştir. Queer teori, cinsellik ve kimlik üzerine örülü olan her türlü etikete, kategorizasyona ve sabiteye açık bir şekilde karşı olma halini ifade eder. Bununla birlikte, bu teorinin cinsiyet-toplumsal cinsiyet, homoseksüellik-heteroseksüellik, kadın-erkek ya da dişil-eril düalizmlerinin kendince inşa ettiği uyumluluk hallerinin her birinin “*doğal*” olmadığını bunların tarihsel, kültürel ve toplumsal birer kurgu olduğu düşüncesine de sahip olduğunu¹⁵⁵ ifadelendirebilirim. Queer teorinin cinsiyet ve cinsellik kategorileri üzerinde inşa ettiği bu düşünsel perspektif, kuramın niçin LGBTİ hareketi içerisinde gelişme gösterdiğini açıklayan bir diğer noktayı oluşturmaktadır. Bu nedenle çalışmanın kuramsal kısmında queer ve LGBTİ hareketi ilişkiselliği, queerin cinsiyet ve cinsellik kategorilerine bakışından faydalananarak eşcinsellik özelinde okunmaya çalışıldı.

Özellikle queer teorinin cinsiyet/cinsellik kategorileri ve cinselliğe dair roller özelinde inşa ettiği düşünsel sürecine yönelik örneklere, yapmış olduğum saha çalışmaları sırasında ve saha verilerini derinlemesine çözümledikten sonra, queer teori ile ilişki kurulacak bir takım bilgilerin olduğunu söyleyebilirim. Verilerden yola

¹⁵⁵ Yardımcı, (QKK), s. 2.

çıkarak ifadelendirilen ilk bulgular şu şekildedir: Görüşmeleri gerçekleştirdiğim, dokuz LGBTİ bireyden biri hariç sekizi queer teriminin ne anlama geldiğini ve teorik perspektifinin ne ile ilişkili olduğunu açık ve net bir şekilde bilmemektedir. Buna rağmen queere yönelik bilgisi olmayan bireylerin, açık bir şekilde queer hakkında konuşmalar da, söylemsel ifadelerinde queer teorinin düşünsel perspektifini karşılayacak örnek metinlerin olduğuna veriler doğrultusunda söyleyebilirim. Bu söylemsel ifadelere, görüşmecilerle çoğunlukla cinsellik ve cinsiyet/cinsellik rolleri hakkında gerçekleştirdiğimiz görüşmeler ışığında ulaşabildim.

Queer teori hakkında bilgiye sahip olmayan bireylerin metinlerinden başlayacak olursam, söyleyeceğim ilk nokta görüşmecilerin, cinsiyet, cinsellik ve cinsellik rolleri hakkında bulundukları söylemsel ifadelerin, queer teorinin cinsellik pratiğine bakışı ile hemen hemen aynı doğrultuda olduğudur. Tolga'nın cinsellik pratiğine yönelik verdiği cevap queer için anlamlı birçok ifadeyi bünyesinde barındırır niteliktedir.

Tolga:

...Birlikte olduklarımın hepsi *heteroseksüellerdir*... Önceki görüşmede *heteroseksüellerle neler yaşadığımı anlattım*. Dün birlikte olduğum çocukta heteroydu. 2 yıl sonra bana mesaj atıp özlediğini söylüyor ve ben dün onunla birlikte oldum. Ama evden bir çıkışı var kaçır gibi... Ben onları hiç yargılamadığım için tekrardan bana geliyorlar. Mesela a *sen heteroydun ama benimle oldun gay oldun demiyorum, aktif-pasif oldun demiyorum. Çünkü ben insanları kimliksiz kabul ediyorum*.

Metnin son italik cümlesinden başlayarak anlama çabasında bulunacak olursam; görüşmecinin queer teori hakkına bilgiye sahip olmadan cinsel çeşitlilik ve cinsellik pratiği üzerinden kimlik tanımlaması yapıyor oluşu queerin cinsellik ve cinsiyet pratiklerini bütüncül olarak değerlendiren düşünsel perspektifi ile ilişki kurar gibi. Verilerin birçok kısmında, cinsel birlikteliği yalnızca heteroseksüel erkekler ile yaşıyor oluşunda da cinsel çeşitliliği tek yönlü -kendisinin sadece heteroseksüellerle birliktelik kurma gibi bir kuralının olduğunu belirtmişti- olarak onayladığı anlaşılabilir.

Cinsellik pratiklerinin, kimliksel bir inşa var ettiğini ifadelendiren Ecem'in belirttikleri queerin cinsiyet kimliği üzerine başlattığı tartışmalarla eş güdümlüdür.

Ecem:

...Ben bir lezbiyene şunu anlatamıyorum, ben bir erkeğe âşık olabilirim, dokunabilirim. Mesela bir lezbiyen asla bir erkekle birlikte olamaz. Benim öyle bir şeyim yok. Ben *dokunabilirim, âşık olabilirim ve bundan keyif alabilirim*. Lezbiyenler bunu kabul etmiyorlar. Ben buyum yani ben kadından da hoşlanıyorum kadınlar tabi ki de daha çok ağır basıyor... Cinsel hayatımı konuşmayı sevmiyorum zaten. Kadınlardan zevk alıyorum tabi ki. Seks anlamında *cinsellik olarak, aktif misin, pasif misin diye sorsan bir şeyci olmak beni rahatsız ediyor...* Kendimi *hem kadın hem erkek olarak tanımlıyorum*. Cinsel açıdan ben kendimi bırakırım bu daha çok hoşuma gider yani... Kendimi cinsel bazda hayal ederken *yani erkekmiş gibi hayal etmiyorum*. Bedensel olarak da kafa olarak da, bu bir takıntı zaten... Bir de *cinsellikte o baskın olsun ben baskın olayım diye bir şey yapmıyorum*, biraz da kişiye göre, nasıl diyeyim sevişmenin boyutuna göre yani...

Metnin genel örgüsünden hareketle, Ecem'in cinsel kimlik üzerine belirttiği tanımlamalarını da göz önünde bulunduracak olur isem, cinsellik olarak kendini "*bir şey*" olarak değerlendirmekten hoşlanmadığını belirtmesi, cinsellik ve aşk öznesini seçerken belli kurallarının olmadığı kanısındayım. Bunun yanında cinsellik pratiğinin zihninde bütünlükçü bir yapıda olduğu da anlaşılabilir. Dikkat çeken bir diğer nokta ise, cinsellik üzerine kendini hem kadın hem erkek olarak tanımlaması, queerin cinsiyet kimliklerinin altını sarsan düşünsel perspektifine göndermede bulunur nitelikte olduğunu söyleyebilirim.

Bilindiği üzere, queer teori, kurgulanmış ve dayatılmış olan ikili cinsiyet/cinsellik sitemlerine, karşı bir söylem geliştirirken bunu, her türlü cinsel pratiği odağına koyarak yapma çabasıdır. Yani queer teori yalnızca eşcinsel eylem tarzını değil eşcinsellik içinde var olan başka olma hallerinin yanında

heteroseksüellik içinde var olan başka olma halleri ile de ilişkilidir.¹⁵⁶ Yukarıda örneklendirdiğim iki metin de doğrudan queer üzerine konuşulmasa da, metinlerin genel örgülerinde queerin, cinselliği kimliksiz olarak ifadelendiren düşünsel yapısı ve cinsel çeşitlilik temellendiren özelliği ile örtüştüğünü anlaşılabilir. Özellikle Tolga'nın sadece heteroseksüeller ile cinsel birliktelik yaşadığını belirtmesi, queerin cinsel çeşitliliğine örnek oluşturmakla birlikte aynı zamanda cinsellik ediminden dolayı insanları kimliksiz olarak algıladığını belirmesi ve Ecem'in cinsellik pratiğinde aktiflik pasiflik terimlerine göndermede bulunarak tanımsal olarak kendine yönelik bir kimlik tanımlaması içerisinde olmayışı, queerin cinsiyet kimliğinde ve cinsel pratiklerde kimiksizleşme çabası ile ilişkili olduğu kanısındayım.

Saha sürecinde bu kategori ile ilişkili bilgilerin alınmasını sağlayan bir takım açıcı sorulardan da faydalandım. Bu açıcı sorular queere ilişkin bilgisi olan görüşmecide doğrudan queer teori hakkında iken, bilgisi bulunmayan görüşmecilerde ise queerin temel düşünsel perspektifi ile ilişki olabilecek çağrışımlı sorulardan oluşmaktadır. Yapılan görüşmelerde ulaşılan verilerin çoğunlukla, cinsellik rolleri üzerinden -aktif, pasif, aktif-pasif- belirli tipolojilerin inşa edildiğini ve bu tipolojilerle belirlenmiş cinsel kimliklerin performe edildiğini eleştiren bir düşünsel inşanın olduğunu belirtebilirim. İlgili metinleri şu şekildedir:

Ecem:

...*Aktiflik pasiflik* olayı var. Bu *Much- Butch* dediğimiz arkadaşlar, duyduğum ve bildiğim kadarını anlatıyorum ama yaşadığım bir şey değil, benim *cinselliğimde böyle bir şey yok*. Aktif olan erkek rolünü oynuyor yani normalde bir kadın ve erkek sevişirken ne yapıyorsa *butch olan da erkeğin yaptığı yapıyor*. Şöyle düşün; yani ondan şunu bekleyemezsin mesela hoş sözler, kibar dokunuşlar falan bekleyemezsin, bunu *pasif* olan yapar. Butch dediğimiz yapmaz. Nasıl ki günlük hayata baktığımızda hani erkeklerde pek alışkın olunan bir şey değildir ya bu... Erkek sonuç odaklıdır. Baktığında yani sekste özellikle. Ama kadın öyle değil ki *kadın kadınlıkla birlikte oluyorsa işte güzel sözler bekler...* Bahsedilen bu

¹⁵⁶ Wayne R. Dynes, ss. 35-37.

butch'larda böyle. Yani hani affedersin “ ben seni becerim, kendimin ne halt yediği önemli değil”, işte yani bana çok uzak ya. Asla böyle bir *tipte* *olamam çok uzak yani şey, sekste çoğu mesela vibratör kullanıyorlar. Böyle kemerli falan.* Ben hiçbir zaman anlayamadım. Bunlarla birlikte olanlar böyle makyajlı, tiki hatunlardır. Hayatım boyunca bunu anlayamadım. Ben böyle bir *hatunla birlikte olacağıma, penisi olan bir erkekle birlikte olurum. Bana kadın gibi gelmiyor ki böyleleri...*“aşқта cinsellik, cinsiyet olmaz” neden bunu şeklen ve fiziksel olarak bağdaştırıyorsun bir penise dokunmak ya da bir göğse dokunmak çok mu önemli o his. İşte bir köpeğe de âşık olursun. Kendinden yaşça küçük çocuğa da. Hani çok geniş bir şey bu...

Nazlı:

...*Kimliğe bürünmeyi* ben çok da fazla sevmiyorum... Etiketler ürünlere aittir. Biz herhangi ürün değil insanız... Cinsiyet kadın ve erkek içinde geçerli. Örneğin, bir erkeğe baktığınızda “ *gay* ” de olabilir ya da farklı bir şey olabilir kadında da durum aynı cinsiyet ve cinsellik farklıdır... Aktif-pasif bana çok şey gelmiyor açıkçası. İnsanlar bir şeyleri *tipteştirmeyi* seviyor. Bakıldığı zaman, bir şey olduğunu söylediğinde o bir şey olmayan herkesi ve her şeyi ötekileştirmiş olmuyor musun? Yanlış mı düşünüyorum. *İnsan demek daha iyi bence...* Öyle ya da böyle bir gruba ayrılıyorlar. *Aktif – pasif* olanlar bunlar çok da kendilerini belli etmeyen. Bunları anlaması biraz daha zor olanlar. Bunların yanında ancak bir *Butch* varsa bunlar aktif oluyor. Ve bunlar yakınlaşsa sevgilisini dersin. Böyle anlama ihtimali artıyor. Onun dışında benim gibilerde anlaşıyor, ses tonu biraz daha böyle kalın biraz daha erkeksi... Ne bileyim böyle düşünüyorum.

Ecem ve Nazlı ile görüşmeler dışında da geçirdiğimiz zaman dilimlerini göz önünde bulundurduğumda metinlerdeki ipuçlarından da faydalanarak onlar için cinsel kimliğin belirli roller dâhilinde performe edilen, tekrarlanan ve belli modeller alınarak kurgulanan bir özellikte olmadığı anlaşılabilir. Görüşmeciler, aktiflik-

pasiflik kavramları ile hemcins cinselliğini yaşayan bireylerin belli tipolojiler inşa ettiğini de belirtmektedir. Bu tipolojiler lezbiyenler için “*butch ve much*” kavramları ile ifadelendirilirken, gayler için bu kavramlar yerine “*maskülenlik ve feminenlik*” kavramlarının aldığı görülmektedir.

Görüşmeler sırasında ulaştığım veriler ve saha sürecinde yaptığım katılımlı ve katılımsız gözlem aracılığıyla cinsellik rolleri temelinde ifadelendirilen bu tipolojilerin genel özelliklerine değinecek olursam: Butch olarak belirtilen lezbiyenlerin, cinsellikte aktif taraf olmalarının yanında bedensel ayırt edilebilecek fiziksel bir tipolojiye de sahip oldukları anlaşılmıştır. Örneğin, sakal traşı olan, göğüslerini bantlayan, erkek ayakkabısı ve baxer giymelerinin yanı sıra, aşk öznesini sevmeye biçimlerinin dahi erkekçe/maço vari -yani bir kadını erkek olarak sevmeleri- biçimde olduğu belirtilen tipolojik özellikleri arasındadır. Much olarak belirtilenlerin ise butchların aksine, kadınca giyinmeyi tercih eden, genellikle makyajlı, bakımlı olan, cinsellik pratiklerini partnerlerine göre biçimlendirenleri ifadelendirmek için kullanıldığını söyleyebilirim. Gayler için kullanılan maskülenlik ve feminenlik kavramının sürekliliği olmasa da birçok gay için hala kullanıldığını veriler ve gözlemlerim ışığında ulaştığımı belirtebilirim.

Metinlere dönecek olursam metinlerin ikisi de, cinsellik rolleri üzerinden queerin de üzerinde fazlası ile durduğu cinsiyet kimliği eleştirisi gerçekleştiriyor gibi. Özellikle ifadelendirilen tipolojiler üzerinden, cinselliğin ve aşk öznesinin kurgusal bir temel üzerinden performe edilemeyeceğini belirten söylemsel ifadelerin doğrudan queer teorisinin cinsiyet, cinsellik rejimleri ve toplumsal cinsiyet kategorilerine yönelik verdiği kimlik mücadelesi ile ilişkili olduğunu söyleyebilirim. Bunun en net kanıtı olarak da Ecem’in kimliksiz aşk söylemi üzerine belirttikleridir.

Görüşmecilerle, ana akım LGBTİ hareketinin verdiği cinsel kimlik mücadelesine yönelik yaptığımız görüşmelerde de queer teoriye yönelik verilere ulaştığımı söyleyebilirim. Özellikle queerin toplumsal hayatı algılama biçimlerimiz olan her türlü düalizme karşı duruşu ve normalin işletilmesinde ve kurgulanmasında var olan her türlü var olma haline yönelik eleştirel tutumu ile ilişkilendirilecek verilere Ecem ile yaptığımız görüşmelerde ulaşabildim.

Ecem:

Cinsel kimlik nedir ki zaten, ne demek o? ... Yok, bu benim hoşuma giden bir şey değil, olmamalı. Benim için bir şey ifade etmiyor, tam tersi benim iğreti olduğum bir şeydir. *Kendimi isimlendirmek, ötekileştirmek...* Mesela ben heteroların kendilerinden bahsederken *normal*, eşcinseller için *anormal* tanımlaması yapması ya da işte bizim içimizdeki kimi eşcinseller de bu ifadeleri kullanıyor. Bir heterodan bahsederken “*Bizim gibi değil, normal*” diyor mesela. Neden *anormal olan biz mi oluyoruz* burada? Bunu heterolar da yapıyor. Ama isimlendirilmek, hayır ya hoşuma gitmiyor.

Metinde geçen “*isimlendirmek*” kelimesi ile doğrudan cinsel kimlikleri ile ilişki kurulmakta ve aslında söylenmek istenen şudur; cinsel kimlik temelinde belirtilen terimlerin hepsi -lezbiyen, biseksüel, gay, transgender- kullanımları belirli dışlanma eylemlerini de beraberinde getirir. Bilindiği üzere queer teori, eşcinselliği ele alırken aynı zamandan heteroseksüelliğin sahalarına da girer, çünkü bu kurama göre, heteroseksüellik kendini tanımlaması için lezbiyen, gay ve biseksüellerin kültürel olarak belirli temsillerine ihtiyaç duyar. Metinde belirtilen “*normallik*” ve “*anormallik*” kullanımlarının cinsiyet kimlikleri özelinde inşa edilen ötekilik kategorilerine işaret ettiği gibi, queer teorisinin cinsel kimlik üzerine inşa ettiği düşünsel perspektifine de örneklendirebileceği anlaşılabilir.

Başlarda da belirttiğim gibi, bu kategoriye yönelik bilgileri iki biçimde edinmeyi başardım. İlk olarak queer hakkında bilgisi olmayan görüşmecilere yönelttiğim açık sorularla söylemsel ifadelerinin queer ile ilişkili görünen kısımlarını çözümlemeye çalışarak. İkinci olarak da queere yönelik açık net bilgiye sahip olan Bartu’nun doğrudan queer hakkında neler düşündüğünü ve kendi düşünsel dünyasında queeri nasıl anlamlandırıldığını anlamaya yönelik açık uçlu sorulara verdiği cevapları anlamaya çalışarak. Queer teori hakkında açık bir görüşme gerçekleştirdiğimiz, Bartu’nun görüşme metinlerinden ulaşılan bilgilerin genel olarak cinsel kimlik, cinsellik rolleri ve queer teorisinin kimliksizleşme önerisinin eşcinsellik özelinde mümkünlüğü temelinde toplandığını veriler ışığında söyleyebilirim. Cinsiyet kimliği üzerine ulaştığım verilerin queerin cinsiyet ve cinsellik rejimleri üzerine inşa ettiği düşünsel yapısını örneklendirir nitelikte oldu kanısındayım.

Bartu:

Ben eşcinsel olarak tanımlanabilmeyi hiç istemezdim. Eşcinselim diyorum ama eşcinselliğin kabul edilmesi için eşcinselim diyorum. *Ben hiçbir şey olmak istiyorum.* Yani ben doğanın bir parçası olarak görünmek istiyorum. *Heteroseksüellerin işaret ettiği gibi bu, eşcinsel olmak istemiyorum.* Ben ben olmak istiyorum. İçimden geldiği gibi yaşamak istiyorum. Aslında eşcinselliği de var eden heteroseksizm. *Önce bizi işaret ediyor sen busun diyor sonrada tedavi ediyor.* Beni kim tedavi edecek peki? Bence tüm sorunların kaynağı eşcinsellik değil. İnsanların kendilerini tanımamaları sadece kendilerini toplumun dayattığı şekilde düşünmeleri... Kadın veya erkek hissetmek diye bir şey var mıdır? Yoksa cinsiyeti belirleyen de cinsel yönelimler veya toplumsal cinsiyet, yani toplumun kişilere yükledikleri roller midir belirleyici olan. Çünkü *ben kendimi herhangi bir cinsiyete ait hissetmiyorum.* Bedenim olamaz benim ne hissettiğimin belirleyicisi. *Çünkü öyle olsaydı toplumun biyolojik cinsiyete yüklediği toplumsal cinsiyet anlamında gerçekleştirdim kendimi.* Oysa ben kendimi cinsel yönelimime göre gerçekleştiriyorum kimliksel anlamda. toplumsal anlamda da kendimi herhangi bir cinsiyete ait hissetmiyorum. *Ne kadın gibi hissediyorum, ne de erkek gibi. Cinsel kimlik cinsel yönelim, cinsiyet kimliği, toplumsal cinsiyet ve biyolojik cinsiyetin bir bütünüdür.* Genel anlamda cinsle kimliğimde belli bir kalıba dökülebilir mi bilmiyorum. *Kendimi cinsiyet olarak aidiyetsiz, yönelim olarak eşcinsel, toplumsal olarak da aidiyetsiz, bedensel olarak da zaten seçme şansım yok.* Anlamı da yok seçme hakkının. Benim kendimi ne hissettiğimin, bedenimle alakası yok. *Ben penisli bir kadın da olabilirim, vajinalı bir erkek de. Bu neyi değiştirir ki. Ancak toplumsal cinsiyetin etkisinde kalıp, kendimle barışamazsam, biyolojik ve cinsiyet kimliği çatışması yaşayabilirim ama kendimle barışık olduğum için doğamla bir alıp veremediğim yok. Cinsellik tercih edilebilen bir şey olsaydı, heteroseksist bir dünyada, hiç kimse kolay-kolay eşcinselliği tercih etmezdi sanırım dışlanmamak için.* Veya tercih edilebilen bir şey olsaydı tam tersi heteroseksüeller de

eşcinselliği tercih edebileceği için, sabit heteroseksüellik veya eşcinsellik diye bir şey olmazdı. Kendimi *erkek bedeninde cinsiyetsiz bir eşcinsel olarak tanımlıyorum*.

Bilindiği üzere queer teori kimlik kategorilerinin her türüsüne yönelik bilinçli bir karşı olma halini ifadendirirken cinsellik rejimleri temelinde inşa edilen kimlik mücadelelerini de alt üst etme çabasıdır. Metnin genel örgüsünden yola çıkarak bir anlama çabasında bulunur isem; Bartu'nun cinsiyet kimliğini ifadelendirmek istemediği halde bir kimlik söylemi içinde oluşu, heteroseksüel baskın kültüre ve queer teorinin, heteronormativite tarafından “öteki” olarak ilan edilenin ötekilik kavramına bilinçli olarak sahip çıkan düşünsel yapısı ile görünürde olmasa da ilişki kurar gibidir. Özellikle heteroseksüelliğin aslında eşcinselliği tanımladığını ifadelendiren söylemi queerin heteroseksüelliğin, eşcinselliğin kültürel temalarından etkilendiğini ifade eden düşünsel perspektifi ile ilişkili olduğu anlaşılabilir.

Dikkat çeken bir diğer nokta ise, görüşmecinin penisli kadın ve vajinalı erkek söylemlerinin iç içe geçen cinsellik pratikleri ile ya da Butler'ın üzerinde durduğu drag performe biçimleri ile ilişkili olduğudur. Burada özellikle cinsel kimliğini tanımlamasının, kişisel bir tercih olmadığını belirtmesi bunun doğal, ya da queer bir ifade ile öz'sel bir inşa sürecini belirtir nitelikte olduğu anlaşılabilir. Bunların yanı sıra, cinsiyet kimliği üzerinde inşa ettiği düşünsel yapısı, toplumsal cinsiyetin biyolojik cinsiyet odaklı olan perspektifini eleştirir niteliktedir. Bartu'nun bilinçli olarak kimliksizleşmeyi işaret ederken eşcinsellik kategorisini sahiplenmesi de ancak, heteroseksizm eleştirisi ile ilişkili görülebilir. Bu düşünsel yapının da, queerin heteroseksizm eleştirisini ifadelendirdiği, norm ve normallik eleştirilerini örneklendirir nitelikte olduğu anlaşılabilir.

Queer teoriye yönelik niteliksel verilere ulaşmamı sağlayan bir diğer noktayı ise, queerin kendi düşünsel inşasında ne olduğu ve eşcinsellik özelinde kimliksizleşmenin mümkünüğünü sorduğum soru dâhilinde ulaştığım veriler oluşturmaktadır. Bu doğrultuda ulaşılan bilgilerin genel olarak heteroseksizm üzerine inşa edilen eleştiriler temelinde olduğunu belirtebilirim.

Bartu:

Queer dendiği zaman insanların aklına ilk olarak *eşcinsellik* geliyor. Oysa *Queer* daha genel anlamda *kategorilere ve kimliklerin kesin çizgilerle çizilmesine karşı çıkar*. Şu anlamda *kimlik kategorisi olabilir Queer; Heteroseksizmin insanlara normal olarak dayattığının dışta kalan tüm ötekilerin kimliği*. O kimlikler de normal karşılandıktan sonra *Queer* kategorisinden çıkmış olurlar. Kategorisizleşmek ve ötekileşmekten kurtulmak için geçici bir birliktelik kategorisi olabilir *Queer...* Kimliksizleşme düşüncesi toplumun yapısına, en başta da hangi sistemde yaşadığımıza bağlı. *Heteroseksizm varken nasıl kimliksizleşme olabilir? Kimliklerimizden dolayı heteroseksizmin kurbanıyken, nasıl kimliksizleşme yüceliğini gösterebiliriz? Heteroseksist kimlikler, insanca yaşama hakkımızın temsilcisi olan kimlikleri yok etmeye çalışırken, diğer kimlikler nasıl kendilerini yok sayabilirler*. Bizim yaşama şeklimizin bir ifadesi değil mi kimlikler. Nasıl yaşadığımızın, kim olduğumuzun belirleyicisi değil mi kimliklerimiz? ... Eşcinsel kimliğimiz varsa, bu yaşama hakkımızın elimizden alınmasından, eşcinsellerin lanetlenerek hedef gösterilmesinden. İnsanca yaşayabilseydi eşcinseller, niye kimliklerinin altını çizsinler ki? *Eşcinseller hegemonya kurmak için değil, Heteroseksist hegemonyadan kurtulmak ve eşcinselce hayatlarını yaşayabilmek için eşcinsel kimliklerinin arkasında duruyorlar*. Eşcinseller, eşcinsel kimliklerinin arkasında durmazlarsa, eşcinsel hakları hiçbir zaman olmaz. *Kimliksizleşme için, hiçbir kimliğin egemen olmaması gerekiyor*. Tam anlamıyla eşitlik, özgürlük ve demokrasinin olması gerekiyor. Kimlikler eşitlik, özgürlük ve demokrasi için pörtlemiyorlar mı? Yoksa ben insanca yaşayabilsem, eşcinselliğimin çıkırtkanlığını niye yapayım durduk yerde? Beni yok sayıyorlar, ben de yaşamak için kimliğimle var olmaya çalışıyorum. Çünkü kimliğim benim nasıl yaşayacağımın formülü.

Burada dikkat çeken ilk nokta, bu metnin bütünlük olarak queer teorisinin söylemsel içeriği ile ilişkili oluşudur. Görüşmecinin öncelikle queerin ne ile ilişkili

olduğunu açıkladıktan sonra, kendi düşünsel ve yaşamsal dünyasından hareketle queerin etkisel alanının ne olduğunu belirtmesi, queerin eşcinsellik kategorisi ile ilişkili olan noktalarına temas eder gibi. Diğer nokta ise, queeri kimliksizleşme olarak okunabileceğine gönderme yaptığı halde eşcinsellik kategorisini kimlikssel bir ifade olarak tanımlaması doğrudan heteroseksizm eleştirisi niteliğinde olduğu anlaşılabilir. Eşcinsellik kategorisinin kimlik olarak ifadelendirilmesini bir zorunluluk olarak belirttiği kısımlarda daha da açık bir şekilde queerin de hemhal olduğu heteroseksizm ve düalizmlere gönderme yapar gibi. Bilindiği gibi queer teori, heteroseksizm özelinde inşa edilen kimlik kategorileri ile mücadele çabasını yalnızca heteroseksüellik özelinde değil, ana akım LGBTİ hareketinin kimlik mücadeleleri özelinde de gerçekleştirme amacı güder. Metinde görüşmeci kimliksizleşmenin eşcinsellik kategorisinde henüz gerçekleşmeyeceğini heteroseksüel kategorinin toplumsal baskınlığına göndermede bulunarak, eşcinsellik kategorilerinin kimlik mücadelesi vermesini haklı bulduğunu söyler gibi. Görüşmecinin -görüşmeler dışında geçirdiğimiz zaman dilimlerinde yola çıkarak- queer ile ilişkili düşünsel inşasını da göz önünde bulundurarak metnin genelinde aslında söylenmek isten şudur: Queer teoriyi, kimliksizleşme olarak okumanın ancak, toplumsal alanda baskın olan kimliklerin -heteroseksülizmin- kendisini törpülemesi ile mümkün olabileceğidir.

Bu bağlamda saha sürecinde ulaştığım niteliksel veriler ışığında Türkiye LGBTİ hareketinin queer teori ile ilişkisini iki noktada özetleyebilirim. Görüşmeleri gerçekleştirdiğim dokuz LGBTİ bireyin queer teoriye yönelik ifadelerini göz önünde bulundurarak değineceğim ilk nokta; görüşmecilerin biri hariç sekizinin queer teoriye yönelik her hangi bir bilgiye sahip olmamalarına rağmen belli söylemsel ifadelerinde queer teorinin düşünsel perspektifine örnek oluşturacak bir takım bilgilerin olduğunu göstermektedir. Fakat bu örneklerle rağmen, Türkiye LGBTİ hareketinde, queer teoriye yönelik yerleşmiş düşünsel ya da siyasal bir bakış açısı bulunmadığını söyleyebilirim.

Değineceğim ikinci nokta ise, Türkiye LGBTİ hareketinin henüz ana akım LGBTİ hareketinin mücadele alanını içeren cinsiyet kimliği politikalarını içeren düşünsel yapısı ile eş güdümlü ilerliyor oluşudur. Ana akım LGBTİ hareketinin politikalarından birini cinsiyet kimliği mücadelesi oluşturur. Ve toplumsal

m¼cadelelerinin b¼y¼k çoğunluğuna cinsiyet kimliği ¼zelinde yaşanan sorunları ve ayrımcılıkları odağına koyarak m¼cadele alanına ivme kazandırır. T¼rkiye LGBTİ hareketinin de cinsiyet kimliği temelli m¼cadele alanını inşa etmesi, saha s¼recinde g¼r¼řmecilerin kimi zaman zorunlu olarak da olsa cinsiyet kimliklerine vurguda bulunmaları, queer teorisinin kimliksizleşme m¼cadelesinin hen¼z T¼rkiye ¼rnekleminde yer bulamayacağını kanıtlar nitelikte olduğu kanaatindeyim.

Bunun yanı sıra, queer teorisinin cinsel kimlik, cinsel roller ve cinsiyet rejimleri temelinde oluşturduğu m¼cadele alanının kısmen hayat bulduğunu -kısmen ¼¼nk¼ birkaç g¼r¼řmeci dışında cinsiyet kimliğinin ¼nemsiz olmadığını belirten genel bir d¼ř¼nce yapısı olmadı-, LGBTİ hareketi i¼erisinden toplumsal zemine inen queer bir s¼ylemsel inşanın hen¼z oluşamadığını belirtebilirim. Fakat t¼m bunlara rağmen, T¼rkiye LGBTİ hareketinin toplumsal sabitelere ve doğayı algılayan kadın-erkek d¼alizmi ile a¼ık bir m¼cadele i¼erisinde olduğunu ve LGBTİ bireylerinin, hen¼z yerleşmiş bir queer s¼ylemi i¼erisinde olmasalar da kısmen de olsa queerin s¼ylemsel ve eylemsel pratikleri ile ilişkilendirilebilecek belli s¼ylemsel ve d¼ř¼nsel ifadelendirmeler i¼erisinde olduklarını edindiğim veriler ışığında s¼yleyebilirim.

4.4. DİN VE LGBTİ/Q

20. ve 21 y¼zyılda gelişme g¼steren postyapısalcı, feminist ve queer teorilerinin, toplumsal hayatın merkez noktalarına y¼nelik sunduğu eleştirel tutum, yeni dilsel, s¼ylemsel ve pratiksel ifadeler inşa ederken aynı zamanda, tarihi temellerden beslenen teolojileri de yeniden yorumlamaya a¼mıřtır. Bu yeni yorumlamalar dinin beşeri bir fenomen olarak anlaşılmasını sağladığı gibi, din ve toplum arasında a¼ık bir diyalektik ilişkinin olduğunu da g¼stermektedir.¹⁵⁷ Toplum ve din arasında kurulan bu diyalektik ilişki, toplumun parçalı haritaları olarak kendini inşa eden, aynı temel kategorileri paylaşan altk¼lt¼rlerde dini algılanma ve yorumlanma s¼reçlerinin hâkim k¼lt¼rden farklılık i¼ermesini anlamamız a¼ısından bizlere ipucu verdiği kanaatindeyim. Dinin, altk¼lt¼rler tarafından k¼lt¼rel gerçekliklerinde farklı biçimler aldığına en somut ¼rneęi olarak, ¼alıřmanın kuramsal

¹⁵⁷ Mustafa Arslan, **Pop¼ler Dini Y¼nelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan G¼çl¼kler ve Ç¼z¼m ¼nerileri**, Değerler Eğitim Dergisi, Cilt:6, No:15, 2008, İstanb¼l, ss. 10-11.

kısımında da detaylı biçimde değindiğim “Yeni Özgürlük Teolojilerini (*Emerging Liberation Theology*)”¹⁵⁸ ve “*queer teolojiyi*” gösterebilirim.

Yaklaşık olarak 30 yıllık bir tarihe sahip olan “Yeni Özgürlük Teolojileri (*Emerging Liberation Theology*)”¹⁵⁹ hızlı bir şekilde gelişmekte ve kendi içerisinde yenileşmeye devam etmektedir. Bu teolojik ifadeler, düşünsel inşalarını destekleyen teorik düşünce yapılarından etkilenirken –postmodernist, feminist, queer teorileri- aynı zamanda düşünsel hayat buldukları toplumun sosyo-kültürel yapısına göre de bir gelişim süreci izlemektedir. Tabi ki de, bu ikili inşa sürecinde, en büyük yenileşme ve değişme gücünü teorik düşünce yapılarının oluşturduğunu söyleyebilirim. Buna örnek olarak da, LGBTİ özgürlük hareketinin ve queer teorinin bütünleştirici yapısından beslenen “*yeni dini yorumlamalar/dine yönelik yeni yorumlamaları*”¹⁶⁰ gösterebilirim.

Din ve teorik düşünceler aracılığıyla inşa edilen bu yeni dinsel yorumlamalara, çalışmanın kuramsal kısmında detaylı bir biçimde değinmişim. Yaptığım saha çalışmasında, gerçekleştirdiğim görüşmeler ve gözlemler aracılığıyla edindiğim niteliksel bilgilerin birçoğunun özellikle queer teorinin düşünsel perspektifinden etkilenen queer teolojik dinsel ifadelerle örnek oluşturacak nitelikte olduğunu söyleyebilirim.

Bu nedenle bu kategori altında kuramsal kısımda gerçekleştirdiğim teorik tartışmaları da göz önünde bulundurarak; dinin, LGBTİ ve -kısıtlı olsa da- kendini herhangi bir kimlikle ifade etmeyen queer bireylerin düşünsel dünyalarında neyi ifade ettiğine, din ve inanç ilişkisini nasıl kurduklarına, düşünsel ve kültürel dünyalarında dinin hangi anlamsal ifadelerle yer aldığına ve bu anlamsal ifadelerinin genelde queer teoloji, özelde ise queer İslam ile ilişkiselliğine yönelik bir tartışma gerçekleştirmeye çalışacağım.

¹⁵⁸ Lowe, ss. 49-51.

¹⁵⁹ Lowe, ss. 49-51.

¹⁶⁰ “Yeni dini yorumlamalar” LGBTİQ bireylerinin toplumsal hayattaki konumlarını, sosyal, ahlaki, politik ve dini açıdan yeniden gözden geçirerek, toplumsal ve kutsal olan arasında tam bir bütünlük kurarak düşünsel yapısını inşa etmektedir.

4.3.1. Dine Bakış

Saha sürecinde gerçekleştirilen görüşmelerde, LGBTİ ve din ilişkisine örnek oluşturacak ibareler yakalandığında, bu ilişkiselliğin daha net anlaşılması adına görüşmecilere din ve dini ifadelendirme biçimlerini anlamaya yönelik bir takım açıcı sorular yönelttim.

Bu açıcı sorulardan ilkinin, LGBTİ veya queer bir birey olarak dinin kendileri için ne ifade ettiği üzerineydi. Bu soru karşısında, görüşmecilerin bir kısmı belli bir duraksamadan sonra, “*geleneksel aile*” yapılarına göndermede bulunarak, “*müslümanım*”, “*elhamdülillah müslümanım*”, “*Müslümanlık daha mantıklı olduğu için müslümanım*” ibareleri ile kutsala varış yollarını kurulu din anlayışı üzerinden tanımlayarak din ile ilişkilerini anlatmaya başladılar. Diğer kısmı ise bu soru karşısında net ve kesin ifadeler kullanarak “*ateistim*”, “*deistim*” “*din ve siyasete kafa yormayanlardanım*” ibarelerini kullanarak din hakkında fazla konuşmamayı tercih ettiler. Bu görüşmecilerle saha çalışmasının ilerleyen dönemlerinde görüşmeleri sürdürmeme rağmen din hakkında açık bir görüşme yapmadık. Fakat bu görüşmecilerin söylemsel ifadelerin genelinde din ve dinsel simgelere yönelik ilişki kurulacak birçok veri yakalama fırsatı bulduğumu söyleyebilirim.

Bu verileri çözümlemeye geçmeden önce; belirtmem gereken en önemli husus, bu kategoriye yönelik bilgileri edinmeye çalıştığım görüşmelerde araştırmacı olarak dine yönelik tutumun görüşmeciler tarafından öğrenilmek istenmeye odaklanmasıdır. Bunun sorgulanmasındaki en önemli neden ise, görüşmecilerin daha çok dine yönelik söylem ve görüşlerini sansürlemeleri gerekip gerekmediklerini tartmak için sorguladıkları kanaatine veriler ışığında vardığımı belirtebilirim. Örneğin bazı görüşmeciler, aidiyet kurdukları dini yapı ile aramda doğrudan bir ilişki kurarak “*Dinimiz çok kolay bir din İslamiyet... İslam kolay bir din ama maalesef zorlaştıranlar var.*” ibarelerini kullanarak din ile ilişkimi sorgulamaya gidecek onay ya da tepki unsurları beklemişlerdir. Bunun yanı sıra din ile aidiyet ilişkisi kurmayan görüşmecilerden bazıları, din ve heteroseksüelizm arasında bağdaşım kurarak “*Din hepimizi eziyor, bak sen kadın olduğun için ben gay olduğum için din tarafından denetim altında tutulması gerekenler listesindeyim... Sen bu yüzden dini sorguluyorsun ben bu yüzden din ile aramda her hangi bir bağ kuramıyorum...*”

ibarelerini kullanarak araştırmacı olarak cinsiyetime vurgu yapıp doğrudan din ile ilişkimin olmayacağı varsayımında bulunmuşlardır. Bir kısım görüşmeci de doğrudan din ile ilişkimi sorgulayan sorular yönelterek, “*Müslüman da olabilirsiniz, saygı duyuyorum...*” ibaresi ile genel olarak din konusu hakkında sınırlı konuşmayı tercih ettiler. Araştırmacı olarak, görüşmelerin hepsinde din ile ilişkimi sorgulayan sorularla karşılaşmama rağmen hiçbir görüşmede din ile ilişkimin nasıl olduğuna yönelik bir açıklamada bulunmayarak, bu görüşme anlarında görüşmecinin bana (araştırmacıya) yüklediği rolü oynamayı uygun gördüm.

Yukarıda da belirttiğim gibi, LGBTİ ve Q bireylerinin din ile ilişkilerinin konuşulmaya başlandığı kısımlarda, konuya yönelik detaylı bilgi almak için bir takım açıcı sorular yönelttim. Bu sorulardan ilki dinin kendileri için anlamının ne olduğuna yönelikti. Soru, her görüşmeci tarafından farklı algılandı. Görüşmecilerin bir kısmı din, maneviyat ve inanç arasında ilişki kurarak dine yönelik düşüncelerini ifadelendirmeyi tercih ederken bir kısmı da ahlak ve din arasında ilişki kurarak toplumsal kuralların destek mekanizması olan bir din fikri ile düşüncelerini ifadelendirmeye çalıştılar. İlk gruba yönelik örnek oluşturacak metinlere; Demet ve Tolga ile sürdürdüğümüz görüşmelerde ulaşabildim.

4.3.1.1. Din/Maneviyat/ İnanç:

Demet:

...Ben inanıyorum beni var eden bir varlık olduğuna inanıyorum. Benim inancım bu. Bir şeyleri şekillendirdiğine inanıyorum inancım bu... Ben bir nevi destek mekanizmam gibi görüyorum öyle söyleyeyim. Nasıl ki kitap okuyup bakış açımız değişiyor bu da aynı şey. Okuduğun zaman daha net evet buralarda böyle davranmam gerekiyor, bak bu gözümde kaçan bir noktaydı falan diye...

Tolga:

...İnanmak yalnızca *Allaha inanmak değil doğru bulduğumuz, hoşumuza giden etrafımızda var olan şeye pozitif bakmak*. Ben bunu bilinçsiz yapıyorum fitratımda var... Dini inancımın oluşumunda inançlı olmama da

etki belki de... İncimden hiç ödün vermedim. Örneğin birini çok istiyorum dua ediyorum, heyecanlanıyorum hemen dua ediyorum benim hakkımda hayırlısı ise o kişi yanıma gelecek ama hayırlı değilse engel çıkar. Allahımı, yaradanımı çok seviyorum... Maneviyat ilk sırada gelir. İkinci sırada din gelir. Maneviyatı güçlü insanlar dine daha yakındırlar. Ben maneviyyatın çok önemli olduğuna inanıyorum o yüzden ilk sırada yer alır benim hayatımda...

Demet ve Tolga, dinin kendileri için anlamının ne olduğuna yönelik sorulan soruya öncelikli olarak inanç kavramına vurgu yaparak açıklama gereği duymuştur. Özellikle Tolga'nın, bireyin din ile ilişki kurmasındaki en önemli gücün inanç ve maneviyyat ikilisi arasındaki bağın sağlamlığı ile ilişkili gördüğü düşünülebilir. Bu düşünce ile Tolga'nın inanç ve maneviyyatın bireyin dini yönelimindeki istikrarı sağlayan en önemli etken olarak ifadelendiriyor olabilir. Bu temel düşünceye, görüşmecilere “şüphesiz inanç”¹⁶¹ hakkında ne düşündüklerini anlamaya yönelik açıcı sorular yönelterek ulaşabildim. Örneğin Tolga'nın inanç ile din ilişkisini ifadelendirdiği görüşmelerde, dine yönelik düşüncelerde kendisini şüpheyi düşürecek bir durum yaşayıp yaşamadığını anlamaya yönelik açıcı soru yöneltildiğinde; Tolga: “Şüphe etmemek zaten incin kendisi. Ben hiç şüphe duymadım hep inandım. Altı yaşında dualarla başladım... Çıplak bir vücut gibi düşünün, biz dinle giyinip yaşıyoruz...” İfadesinde bulunarak, dinin temelinde incin olduğuna vurguda bulunarak, yaşamsal dünyasında da aynı şekilde yaşadığını düşünebiliriz. Özellikle, bireyin din ile arasındaki istikrarının inanç sayesinde devamlılık gösterdiğine -“Altı yaşında dualarla başladım...”- vurguda bulunması, onun için dinin süreklilik inşa eden bir inanma halini ifade ettiğini düşünülebilir.

Tekrardan metinlere dönerek, ilk paragrafında italikle belirtilen kısımdan başlayarak bir çözümleme yapmaya çalışırsam, Tolga ile geçirilen zaman dilimleri ve metinleri birlikte göz önünde bulunduracak olursam söyleyeceğim ilk noktanın Tolga

¹⁶¹ Görüşmeler anında, dinin maneviyyat ve inanç ile ilişkili olduğunu gösteren ifadelerle karşılaştığımda görüşmecilere “şüphesiz inanç/iman” yani Tanrının varlığına ve tekliğine karşı kuşkusuzca inanıp inanmadıklarına yönelik açıcı sorular sorarak Tanrı'ya olan inançla din arasında nasıl bir ilişki kurduklarını anlamaya çalıştım.

için inancın en temelini Allah'a olan inanç oluşturmaktadır. Örneğin metnin temel bağlamının geçtiği kısımlarda, Tolga'nın doğa ve insan ile arasında kurduğu her bağı Allah ile ilişkilendiriyor oluşu, insan ilişkilerini yaşarken Allah ile olan ilişkisini ön planda tutması düşünsel ve yaşamsal dünyasında dini ifadelerinde bir istikrarı yaşadığı düşünülebilir.

Ahlak ve din arasında ilişki kurarak din ve toplumsal normlar arasında sıkı bir ilişki olduğunu ifadelendiren Bartu ile yaptığımız görüşmelerin ise, LGBTİ bireylerinin dini algılama biçimlerine yönelik ikinci grup örneklemini oluşturduğunu söyleyebilirim.

4.3.1.2. Ahlak/Din:

Bartu:

Ahlak dediğimiz ne ki; heteroseksizmin baskı aracı. Din ne ki; heteroseksizmin baskı aracının tabusal olarak en büyük dayanağı. *Ben içinde yaşanılan erkek egemen kültürün tüm değerlerine heteroseksizm diyorum zaten. Dine gelmede önce ahlakla, gelenekle, vesaire ile insanları kontrolü altında tutmaya çalışır heteroseksizm, son çare olarak da dine sığınır. Çünkü ona itiraz edilemez...*

Bu metin Bilgi Sosyolojisinin, iki önemli kavramı olan “*meşrulaştırma*” ve “*durum tanımı*” kavramları ile ilişkilendirilerek okunabilir.

Şöyle ki; Bartu'nun, dinin kendisi için anlamının ne olduğuna yönelik sorulan açıcı soruya, öncelikli olarak dinin, gelenek ve toplum ile arasındaki ilişkiye göndermede bulunması, dinin onun için toplumsalın temel kuralları ile ilişki kurarak inşa edilen bir yapısının olduğunu düşündürür. Bu düşünce doğrudan “*meşrulaştırma*”¹⁶² kavramına göndermede bulunmaktadır aslında. Ona göre din, toplumsal ve gelenek arasında kurulan ilişkiyi sağlamlaştırmakta ve toplumsal normların bu ilişki ile süreklilik kazandığını düşüncesinde olduğu söylenebilir. Aslında bu düşüncesi ile

¹⁶² Adil Çiftçi, *Din Sosyolojisine Giriş Ya Da Meleklerle Ağıt*, Özyurt Matbaacılık İskitler, Ankara, 2013, ss. 16-17.

Bartu'nun düşünsel ve yaşamsal dünyasındaki dinin, toplum tarafından sorgulanmadan kabul edilen bir yapısının olduğu düşünülebilir.

Özellikle Bartu'nun içinde yaşanan toplumsal dünyanın heteroseksüel oluşuna göndermede bulunması bir eşcinsel olarak neden din ile ilişki kurmadığını tanımlar gibi. Bartu'nun bu ifadesi, Bilgi Sosyolojisinin bir diğer önemli kavramı olan “*durum tanımı*”¹⁶³ ile ilişki kurularak okunabilir. Şöyle ki, Bartu'nun gerçeklik dünyasındaki din ile toplumsal hayatın heteroseksüelliği ve ahlak anlayışı aynı düzlemde yol aldığını söyler gibi. Metinde belirtilen ahlak kelimesi ile doğrudan geleneksel toplum algısı anlaşılabilir ve söylenmek istenen aslında şudur; toplumsal hayatın norm ve yaptırımlarına yönelik en büyük gücü din sağlamaktadır. Aynı zamanda Bartu'nun dinin anlamına yönelik bulunduğu söylemler, dinin - eşcinsel bir birey olarak- aynı zamanda içinde yaşanan toplumsalın ahlak ve norm anlayışı ile bütünleşik olarak eşcinsel bireyler için ezici bir gücü -ki bu gücü heteroseksizm olarak belirtti- inşa ettiğini söylediği anlaşılabilir.

Çalışmanın bu kategorisine yönelik bilgilerin alınmasını sağlayan bir diğer açıcı soruyu, görüşmecilerin kutsala varış yollarının kendilerine direkt sorulduğu soru oluşturmaktadır. Görüşmecilerin dini tercihlerini tanımlamalarına yönelik yöneltilen soruya verdikleri cevaplar ışığında iki grup düşüncenin olduğu anlaşılabilir. Bunlardan ilk grupta yer alanlar çoğunlukla kutsala varış yollarını kurumsal bir din anlayışı üzerinden tanımlamayı tercih ederek “*Müslümanım*”, “*Elhamdülillah Müslümanım*”, “*Müslümanlık daha mantıklı olduğu için müslümanım*”, “*Hristiyan ve Protestanım*” ifadelerinde bulunarak dini tercihlerini açıklamışlardır. İkinci grupta yer alan görüşmeciler ise; kutsala varış yollarını tanımlamaktan kimi zaman çekinseler de genel olarak “*Ateistim*”, “*Deistim*” “*din ve siyasete kafa yormayanlardanım*” ibarelerini kullanarak kısıtlı bir şekilde din ile ilişkilerini ifadelendirmişleridir.

¹⁶³ Çiftçi, **Din Sosyolojisi ve Yöntem Toplumbilim Yazıları II**, Özkan Matbaacılık İvedik, 2011, Ankara, ss. 49-71. Konuya ilişkin detaylı bilgi için bk.; Adil Çiftçi, **Nasıl Bir Sosyal Bilim Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar**, Kitabiyat, Ankara, 2003. ve Adil Çiftçi, **Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımlar Empirik Bir Deneme**, Kitabiyat, Ankara, 2004.

4.3.1.3. Müslümanım/Protestanım Eşcinselim:

Kurumsal bir din anlayışından yola çıkarak kutsala varış yollarını tanımlayanlara yönelik metinleri şu şekilde örneklendirebilirim:

Demet:

Ben hani o konuda *müslümanım* diyebilir miyim? Diyebiliyorum. O konuda ona inanıyorum. *Kuranı* okuyorum. Bütün kitapları okudum. En mantıklısı o geldi. Bilinçsiz bir seçim yapmadım, bana *en mantıklı* gelen, ayrımı aslında en az olan o kitap. Öteki kitaplara kıyasla...

Nazlı:

...*Mantığa* en çok oturan *Kuran ve İslamiyet* olduğu için Müslümanım.

Mike¹⁶⁴:

Benim *ailem* dindar denilecek derecede *Hristiyan. Protestanlar*. Ben *vaftiz* de edildim. Kutsal kitaba inanıyorum. Ama aşırı ritüelleşmiş dini tarafta değilim. Yani ben inanıyorum *inancımı tanrıya Hristiyanlıkla* anlatıyorum. Benim *eşcinsel* olmam inanmama, *Hristiyan olmama*, kiliseye gitmeme engel değil ki..

Tolga:

Sonuçta ben *gay* bir insanım ve *Müslümanım* dinim *İslam* dine göre baktığımda benimde korkularım var. Birçok *eşcinselin* gizli kalması dini baskılardan. Bizleri bazı kesim lanetlenmiş olarak görüyorlar. Ben bir hocaya sordum... Ben gittim imama anlattım içimden geçenleri. Bana

¹⁶⁴ Görüşmelerin belli bir kısmında kısa süren görüşmelerle saha sürecine destek olan Amerikalı Mike, 31 yaşında bir gay. Lise yıllarından beri kendini gay bir birey olarak tanımladığını şu şekilde ifade eder: “Bir insan bir kadına aşık olabilir, ama kadın seviyor oluşu onu erkek yapmaz. Ben bir kadına da aşık olabilirim ama çok güzel bir kadın olmalı. Ben sanırım lise yıllarımdaydım bir kadına aşık olmuştum ve onunla birlikte olduk ama ben bir erkeğin hissetmesi gereken şeyleri hissedemedim ve biyolojik olarak da uyarılmadım. Bunu yaşadktan sonra zaten eşcinsel olduğumun kararına vardım..”

Allaha sığın dedi, dedim ki namaz kılıyorum, oruç tutuyorum mesela bunlar boşa mı gidecek, o da dedi ki her *müslüman* kendi yaptığından mükelleftir... Babamın ölümünden sonra annemle ben kardeşim aynı yatakta yatardık. Uzun yıllar yaklaşık 4 yıl annemle üçümüz yan yana uyurduk, *annem bize her gece dua öğretirdi*. Annem söylerdi biz ardından tekrar ederdik...

Bu örnek metinlerde dikkat çekici olan ilk nokta, görüşmecilerin bir kısmının aile yapılarına göndermede bulunarak, dine yönelik tercihlerini tanımlamaya gitmiş olmalarıdır. Bu yönde tanımlama yapan bireylerin söyledikleri ışığında, aile içinde kurulu bir din ile temasta bulunan bireylerin kendi dini anlamlandırma süreçlerinde de kurulu din anlayışı üzerinden bir tanımlamaya gittikleri düşünülebilir.

İkinci dikkat çekici nokta ise görüşmecilerden Mike ve Tolga'nın eşcinsel ve gayliklerine göndermede bulunarak dini tercihlerini tanımlamaya gitmiş olmalarıdır. Bu görüşmecilerle, din hakkında derinlemesine konuşmaları gerçekleştirdiğimiz beşinci ya da altıncı görüşmelerde, araştırmacı olarak eşcinsel ya da gay olduklarına yönelik derinlemesine bilgiye sahip olmama ve -bu görüşmelerin gerçekleştiği anlarda- kendilerinin eşcinsel ve gay olduklarını soran herhangi bir konuşma veya soru sorulmamasına rağmen dini tercihlerini doğrudan sorduğum soruya öncelikli olarak eşcinsel ve gay oluşlarına göndermede bulunup dine yönelik düşüncelerini ifadelendirme gereği duymaları, bu kategori için anlamlı görünüp iki ihtimale işaret ettiği düşünülebilir.

İlk ihtimal şu şekilde ifadelendirilebilir: Görüşmeciler, kendilik inşalarının Tanrı/Allah'ın bir kudreti olduğuna göndermede bulunur gibiler. Bu durum özellikle araştırmanın kuramsal kısmında queer teolojik bakışın; cinsellik kategorilerinin -ya da eşcinsel ve gayliği- aynı zamanda kültürel, dinsel, insanlar arasındaki renksel farklılıklar gibi Tanrının gücünü belirleyen etkenlerden biri olduğunu vurgulayan düşüncesi ile paralel gibidir.¹⁶⁵ Görüşmecilerin ilk olarak cinsellik kategorilerine

¹⁶⁵Queer teoloji, queer teorinin kuramsal perspektifi temelinde teolojik yapıları queer bireylerin gözünden yeniden okumaya açma çabasıdır. En temel özelliği ile queer teoloji, doğru cinselliğin ne olduğunu yıkmaya çabasında değildir. O, cinselliğin teoloji temelinde durağan bir biçimde inşa edilemeyeceğini, statik bir biçimde ilan edilemeyeceğinin çabası içindedir. Çünkü queer teoloji birincil olarak teolojinin kendisi ile ilişkili olup, bütün cinsellik kategorisinde inşa edilen teolojileri, inanç biçimlerini kucaklayan bir teolojik temel etrafında kendini konumlandığı söylenebilir.

gönderme yapmaları, aynı zamanda dinin bir eşcinsel ya da gay olarak nasıl anlamlandırıldığına yönelik bir ön bilgi niteliği de taşıdığı kanaatindeyim.

İkinci ihtimal ise şu şekilde ifadelendirilebilir; Mike ve Tolga'nın eşcinsel ve gay oluşlarına gönderme yaptıktan sonra dini tercihlerini tanımlamaya gitmeleri, doğrudan tanımladıkları dinin eşcinsel bireylere yönelik klasik bilgilerini bildiklerine yönelik bir bilgi sunabilir ve bu bilgileri bilen bir eşcinsel/gay olarak, kurumsal din üzerinden tanımladıkları dine yönelik tutum ve tavırlarını inşa ettikleri anlaşılabilir.

Ortak bir yorumda bulunacak olursam; kutsala varış yollarını kurumsal bir din üzerinden tanımlayan görüşmecilerin cevaplarından dine yönelik bilgilerinin olduğuna, “*mantıklı olan o*” tanımlamasında bulunarak, diğer kurumsal dinlerle bir mukayesede bulundukları anlaşılabilir. Bir diğer nokta ise; eşcinsel, gay kategorilerine vurgu yaparak dini tercihlerini ifadelendiren görüşmecilerin aynı zamanda bu kategori içinde kendilerini tanımlamalarının din ile ilişki kurmalarına yönelik ötekilik oluşturmayacağını söyler gibi.

4.3.1.4. Teistim/Ateistim Eşcinselim:

Kutsala varış yollarını herhangi bir kurumsal din üzerinden tanımlamayanlara yönelik örnek oluşturacak metinlere, Ecem ve Bartu ile yaptığımız görüşmeler aracılığıyla ulaşabildim. Bu metinlerin genel olarak, dinsel ritüellere ve kurumsal dinlerin eşcinsellik kategorisine yönelik yaygın ifadelerine göndermede bulunduğunu söyleyebilirim.

Ecem:

Ben *dindar* değilim. Yani ben çok fazla bunun üstüne düşünmeye yormadım kendimi. *Teistim* ben, *yani tanrının varlığına inanıyorum ama dinlere inanmıyorum*. *Teistim*. Kurulu bir din anlayışına inanmıyorum. Kafada yormuyorum. Mesela bana cennet cehennemin varlığını ispat edeceğim dese biri inanmam falan da demem. Biraz siyasete ve *dine kafa yormayanlardanım* çünkü ikisinde de uzlaşma olacağına inanmıyorum...

Görüşmecinin kutsala varış yolunun sorulduğu soruya dindar olmayışla verdiği cevap, aslında kendi zihninde dini tercihi tanımlamak ile dindarlığın aynı manalar taşıdığını ve inanan insanın inandığı dine yönelik pratiksel bir eylemlilik içinde olması gerekliliğini ifadelendirir gibi. Dinin onun için, Tanrı ile birey arasındaki düşünsel ve ruhsal ilişkinin yoğun yaşandığı, kişinin zihninde Tanrı ve Tanrının buyrukları üzerine derin mukayeselere girilip mutabakata varılan bir anlamı olduğu da düşünülebilir. Bu durum aynı zamanda, onun zihnindeki din algısı ile dini ritüellerin aynı düzlemde olduğuna yönelik de bilgi sağlamaktadır. Özellikle, Tanrının var ediş ve var oluşuna yönelik kurduğu dinsel inşa ile dine yönelik düşüncesini tanımlamaya gidişi -*Teizim*- dini ritüellerin -ya da kurulu din algısının- onun zihnindeki dini anlam ile niçin ilişkili olmadığını ifadelendirir nitelikte olduğu bu metnin genel örgüsünden anlaşılabilir.

Bartu:

Dünya üzerinde var olan *hiçbir dine inanmıyorum*. Çünkü hepsi de birbiriyle çelişiyor. En başta *sevgiyle çelişiyor*. Sevgiden bahsediyor ama *nefret* ediyor. *Cinsel yöneliminden* dolayı bir insandan *nefret* eden dine ben niye inanayım? *Din benim için sevgi, eşitlik ve özgürlüktür*. Özgürlüğün olmadığı hiçbir şeye inanmıyorum. Tanrı emretti diye hayvan katliamı yapan bir dine inanılır mı? Tanrı erkek mi, yoksa erkekler din üzerinden egemenlik mi kuruyorlar? Tabi ki de ikincisi. Herkesin kafasında bir din ve Tanrı algısı var ama o da çocukluktan itibaren *heteroseksizmin* biçimlendirdiği şekilde. Bırakın bir çocuğu bakalım bu koşullanmaların olmadığı bir ortama nasıl bir Tanrı ve din algısı olacak? Tabi *heteroseksizmin* buna cesareti olmaz. Çünkü o heteroseksizmi günümüzde yeniden kurmak mümkün olmayacak. Çürük bir temel - heteroseksizm- üzerinden özgürlük karşıtlığının olabilmesine hala akıl erdiremiyorum. Nasıl oluyor da insanlar "*din böyle istiyor*" diye kendi doğalarına ters davranabiliyorlar anlayamıyorum. Yani insan kendini kurtaramaz mı bilgisizlikten?

Burada dikkat çekici olan ilk nokta; görüşmeci cinsel yönelim kelimesi ile doğrudan eşcinsellik kategorisi arasında açık bir ilişki kurulmaktadır. Ve aslında metnin genel örgüsünde söylenmek istenen şudur; eşcinsel bir birey olarak dinlerin -kurulu din anlayışının ya da dünyada olan bütün dinlerin- eşcinsellik kategorisine yönelik müspet bilgileri bilip, dinlerin temelinde barındırdığı düşünce ile bu bilgilerin çeliştiğini belirterek din ile ilişkisizliğinin sebepleri üzerine durulduğu söylenebilir. Bununla birlikte; görüşmecinin, *heteroseksizmin* din üzerinde inşa ettiği cinsiyetçi norm ve “*nefret*” söylemleri üzerine değinişi ve “*sevgi, eşitlik ve özgürlük*” kelimeleri ile kendi dinsel anlamını ifadelendirmesi, görüşmecinin dinsel anlamının aslında açık bir şekilde kuramsal kısımda değiştiği lezbiyen/gay ve queer teolojilerinin perspektifine örnek oluşturur niteliktedir.¹⁶⁶

Bu örnek metin, çalışmanın kurumsal kısmında detayı bir şekilde tartışılan lezbiyen/gay ve queer teolojilerinin, Türkiye LGBTİ ve queer bireyleri tarafından inşa edilen dini ifadeler ile örtüşen yanlarının olup olmadığını düşünmeye yönlendiren kilit noktayı oluşturmuştur. Din ve LGBTİ kategorisinin daha da zenginleşmesini sağlayan bu çıkış yolu, görüşmecilerle -kurulu bir din üzerinden dinsel tercihlerini tanımlayanlar ve tanımlamayanlarla- dine yönelik yeni anlamsal ifadelerin mümkünlüğü üzerine konuşmaya yöneltmiştir. Bu görüşmelerde ulaşılan temel tez; bu bireyler dine yönelik, yaşamsal dünyalarında yeni söylemsel ve anlamsal ifadeler inşa etmektedirler. Şimdiki başlıkta bu temel soruyu çözümlemeye çalışacağım.

¹⁶⁶ Lezbiyen/gey teolojileri din ile ilişkilerini en temelde; birçok dinde var olan, hemcins cinselliğini kınayan, şiddeti arttıran temel dini yaptırımları eşcinsel bireyler açısından yeniden değerlendirerek birçok din tarafından hasta, şeytan, sapkın, ahlaksız, günahkâr görüşünü, inanan gay bireylerinin deneyimleri ile törpüleyerek, seksin, hemcinsler arası seks pratiğinin bedensel bir deneyim olduğunu, bunu da Tanrının doğayı, evreni, insanı her çeşit ruh hissiyatına sahip insanı yaratan olduğunu hatırlatarak hemcinsler arası seksinde tanrı tarafından bahşedilmiş bir duygu olduğunu belirtip, “*gerçek sevgi istemine*” saygı duyan bir inanç sistemini vurguda bulunurlar. (Detaylı bilgi için bk. Schneider and Roncolato, s.4.) Bunun yanında queer teoloji ise; queer teorinin temellerini oluşturan felsefi temellerden -Foucault’un cinsellik/cinsel pratiklerinden, Butler’in gender tanımlamalarından fazlası ile etkilenerek, özellikle postyapısalcı, feminist ve materyalist sosyal teorilerinden miras aldığı “*normallik*” kategorisini eleştiren, cinsellik kategorileri başta olmak üzere tüm kimliklerin akışkanlığı üzerinde durarak teolojik temellerde tanımlanan kimliksel ifadeleri yeniden yoruma açma çabasıdır. (Detaylı bilgi için bk. Lowe, ss.49-51).

4.3.2 Yeni Dinsel Yorumlar

Çalışmanın buraya kadar olan kısmında, görüşme yaptığım LGBTİ ve queer bireylerinin din ile ilişkilerine yönelik şemayı aktarmaya çalıştım. Bu kısımda da gerek çalışmanın kuramsal kısmında gerekse bu bölümün başında yer yer değindiğim lezbiyen ve queer teolojilerinin -Türkiye özelinde- LGBTİ ve Q bireylerinin dini anlamlandırma süreçlerindeki yerine ve dine yönelik ifadelendirmelerinin ne kadar bu teolojilerle ilişkilendirilebileceğine veriler dâhilinde çözümlemeye çalışacağım. Bu çözümlemeyi de, bir önceki bölümde görüşmecilerin, kutsala varış yollarını ifadelendirirken oluşturdukları iki grup temelinde değinmeyi amaçlamaktayım. İlk grupta ele alacağım görüşmecilerin kurumsal din anlayışlarını nasıl anlamlandırdıklarına ve bu anlam ve ifadelerinin lezbiyen/gay ve queer teolojileri ile ilişkisini özellikle de İslami queer ile kesişen yönlerini çözümlemeye çalışacağım. İkinci grupta yer alan görüşmecilerin sağladığı verilerde de, -bir queer olarak din ile ilişkilerinin olmayışlarını belirttikleri metinlerde- yer yer dine yönelik bulundukları tanımlamaların iç örgüsünde lezbiyen/gay/queer teolojilerin özelliklerinin mümkünliğini örneklendirmeyi amaçlamaktayım.

Bilindiği üzere, queer ve lezbiyen/gay teolojileri inanç ve din konusunda temelde kaçınılmaz olarak ortak bir karaktere sahip olmalarına rağmen etkileşim içinde oldukları teorik çerçeve doğrultusunda din ile ilişkilerini farklı perspektiflerden kurmaktadır. Şöyle ki; lezbiyen/gay teolojileri çoğunlukla kendi tarihsel süreçlerinden güç alarak yeni söylemler inşa ederken, queer teoloji çoğunlukla postmodern ve queer teorilerin temel düşünsel yapılarından güç almaktadır.

Saha çalışmam süresinde edindiğim verilere yönelik genel bir yorumda bulunacak olursam, görüşmecilerin belirttikleri ışığında Türkiye örneğinde lezbiyen/gay ve queer teolojilere yönelik açık bir veriye ulaşılamadığını söyleyebilirim. Bunun sebebini iki şekilde açıklayabilirim: İlk sebep olarak, Türkiye LGBTİ hareketi ve din kurumu arasında kurulan ilişkinin gergin hatlar üstüne kurulmuş olmasını, ikinci sebep olarak da Türkiye örneğindeki LGBTİ bireyleri tarafından yeniden inşa edilen ya da yeni söylemsel ifadelerle yaşanan dinin, lezbiyen/gay/queer teolojilere yönelik spesifik bir ayrımla konumlanamayışını

gösterebilirim. Bu iki nedenden dolayı, saha sürecinde ulaşılan veriler, bu teolojilerin varlığına yönelik değil, verilerin bu teolojiler özelinde okunma ihtimalini doğurmuştur. Bu sebeple çalışmanın bu bölümünde yapacağım okumalar lezbiyen/gay/queer teolojiler özelinde olmayıp, ulaşılan verilerin bu teolojilerle ilişkisini çözümlemeye yönelik olacaktır.

1970’lerde gelişme gösteren lezbiyen/gay teolojilerinin çıkış noktasını, kutsal metinlerde LGBTİ kategorilerine yönelik belirtilen klasik söylemleri, eşcinsel bireyleri özelinde yeniden yorumlamaya açma çabası oluşturmuştur. Bu temel çabası ile kutsal metinlerde asırlarca var olan kimi zaman kimi toplumlarda şiddetin meşrulaştırıldığı teolojik ifadeler belli bir kesim tarafından değiştirilmiş, bu sayede LGBTİ hareketi ve din arasındaki uçurum az da olsa azaltılmıştır. Lezbiyen/gay teolojileri bu çabasını iki düşünsel inşa ile kurgulamıştır. İlk düşünsel yapılarında; birçok dinde var olan hemcins cinselliğini kınayan, şiddeti arttıran temel dini yaptırımları eşcinsel bireyler açısından yeniden değerlendirerek seksin özelde ise hemcinsler arası seks pratiğinin bedensel bir deneyim olduğu düşüncesi yer almaktadır. İkinci düşünsel inşalarında ise, Tanrının doğayı, evreni, insanı her çeşit ruh hissiyatına sahip insanı yaratan olduğunu hatırlatarak hemcinsler arası aşkın da tanrı tarafından bahşedilmiş bir duygu olduğu düşüncesi yer almaktadır. Bu iki düşünsel inşa aracılığıyla lezbiyen/gay teolojilerinin, lezbiyen/gay gruplarını özgürleştirecek, sosyal hayatta kabullerini sağlayacak ‘*gerçek sevgi istemine*’¹⁶⁷ saygı duyan bir inanç sistemi kurma çabasında olduğu söylenebilir.

Lezbiyen/gay teolojilerinin bu temel düşüncesini referans alan queer teoloji, lezbiyen/gay teolojik bakışı bir adım daha öteye taşıyarak tanrının bireyleri cinsiyetsiz olarak var ettiğini belirtmiş ve teolojik metinleri bu temel düşünce ile yeniden okumaya açmıştır.¹⁶⁸ Saha çalışması sırasında bu teolojik perspektiflerle ilişkili verilere, başta da belirttiğim gibi kutsala varış yolunu kurumsal bir din üzerinden yani Müslümanım/Protestanım/Eşcinselim ifadelerini belirten görüşmeciler aracılığıyla ulaşabildim. İlgili ilk metin şu şekildedir.

¹⁶⁷ Schneider and Roncolato, s. 4.

¹⁶⁸ Stone, s. 186.

Tolga:

...Ben inanan bir insanım. Yaradan ne yapmış namaz bizlerin, kulların *bakın bizlerin diyorum erkeklerin, kadınların, eşcinsellerin değil bizlerin tüm kulların* Allaha olan borcudur. Allah-ü ütahala borç etmiş bunu yapın sizi zaten eğitecektir... Bu *dinin cinsiyeti yok o herkesi kucaklayan saran sonsuz bir şey*. Ben peygamberin *erkek ya da kadın* ayrımı yapılarak seçildiğine inanmıyorum. Yani peygamber hadislerinde bayanlara o kadar inceliklerle dolu öğütler vermiş ki. Bence *erkek olduğu için değil çok iyi ve özel bir kul ve insan olduğu için seçilmiş ve vahiy geldi*. Duaları biliyorum... Kitabı doğru okumak, anlamak ya da okuduğunu yanlış okumak, ya da kendi okumuyor başkası okuyor sana gelip o anlatıyor. Onun anladığı şekilde anlıyorsun. Ne oluyor ortada bir cahil var. Yanlış okudu bu sefer ikinci bir cahil daha çıkıyor. Ben şuna inanıyorum, bir *rehberim var ben bu rehber uymaya çalışıyorum*. Elimden geldiğince. Mantıken anlayamadığım durumda *daha fazla yormadan derine inmeden kendi fikrimi yürütüyorum*. Günahıyla sevabıyla suçumun ceremesini ben çekeceğim. *Tanrının bizi olduğu gibi kabul ettiğine inanıyorum* bu konuda hiç yanılmayacağım biliyorum ben. Tanrı, Allah bizi olduğumuz gibi kabul edecek. *Beni eşcinsellik konusunda yargılayacağını hiç düşünmüyorum*. Belki hatalarım var... Ama *eşcinsel olduğum için beni yargılayacağını düşünmüyorum*. Yerimin cehennem olacağını hiç düşünmüyorum kesinlikle. *Bana bu hissiyatı kurmuş dala can veren verdiyse. Bana bu hissi veren kim o zaman. Benimde yaradanım akıl vermiş ve benim aklım bu...*

Bu metinde öncelikli olarak üzerinde durulacak nokta Tolga'nın din ve kimlik özelinde belirttikleridir. Görüşmeci kutsalla iletişim biçimlerinden biri olan namaz kılma ritüeli üzerinden dine (İslamiyet'e) yönelik algısını belirttiği ibareleri ile aslında dinin kendisi için kimliksel bir temelde ifade bulmadığını söylemektedir.

Görüşmeler dışında geçirdiğimiz zaman dilimini göz önünde bulundurarak Tolga'nın queer ve lezbiyen/gay teolojilerine ilişkin bilgisi olmamasına rağmen, din ile kurduğu ilişkide kimlik kategorilerine yönelik yaşamsal bir inşa içerisinde

olmadığını söyleyebilirim. Özellikle dini ritüeller üzerinden tanımladığı -“*Yaradan ne yapmış namaz bizlerin, kulların bakın bizlerin diyorum erkeklerin, kadınların, eşcinsellerin değil bizlerin tüm kulların*”- ibaresi ile doğrudan kimlik kategorileri ile ilişki kurulmaktadır. Ve bu ibaresi bütünleşik queer teolojik bakış açısına örnek oluşturacak açık bir veri olduğunu belirtebilirim. Metnin devamında “*cinsiyetsiz din*” söylemi ile doğrudan queerin cinsiyet kategorilerine yönelik düşünsel perspektifi ile ilişki kurulduğu net bir biçimde görülmektedir. Özellikle peygamberin cinsiyetine yönelik bulunduğu yorum, dinin (İslamiyetin) inananlar tarafından cinsiyetli bir temel içerisinde algılanmayışına yönelik yeni bir teolojik yorumu da inşa ettiği kanaatindeyim.

Metinde dikkat çeken ikinci husus, görüşmecinin teolojik metinleri, kendi gerçeklik dünyasından okuma çabasıdır. Özellikle kutsal metinleri, “*rehber*” olarak tanımlaması ve “*mantıken anlayamadığım durumda daha fazla yormadan derine inmeden kendi fikrimi yürütüyorum*” ifadesi kutsal metinleri kendi dünyasında yeniden yoruma açtığına yönelik bir anlam taşımaktadır. Bu ifade doğrudan lezbiyen/gay teolojilerinin kutsal metinleri LGBTİ bireyleri temelinden gerçekleştirdiği okuma çabası ile ilişkilendirilebilir.

Metinde dikkat çeken bir diğer nokta ise, görüşmecinin eşcinsellik kategorisine göndermede bulunarak eşcinsel oluşundan dolayı tanrının tutumuna yönelik yorumlamalarda bulunmasıdır. Bu yorumlar, bünyesinde iki anlam barındırabilir: İlk anlam, görüşmeci bu yorumu ile ilişki kurduğu dini anlayışın eşcinsellik kategorisine yönelik klasik yorumları bildiğini sezdirerek, düşünsel dünyasında aslında bunun böyle olmadığını belirtip alternatif bir yorum geliştirmektedir. Özellikle tanrının eşcinsellik nedeniyle kimseyi yargılamayacağını belirttiği söylemsel ifadeleri ile bu düşüncesini net bir şekilde kurguladığı düşünülebilir. İkinci anlam ise, bir eşcinsel olarak dini ifadelerini, cinsiyet kategorilerini göz ardı eden, Tanrı ve kutsal metinlere yönelik kendince bir anlama çabasına girdikten sonra kendi yaşamsal deneyimlerinden yola çıkarak bir anlam inşa ettiği anlaşılabılır.

Bununla birlikte, metnin bütünsel örgüsünden yola çıkarak; görüşmecinin açık bir biçimde eşcinsellik kategorisine göndermede bulunup, tanrının kendisini bu kategoriden dolayı yargılamayacağını belirtmesi, doğrudan lezbiyen/gay

teolojilerinin, kutsal metinlerdeki LGBTİ bireylerine yönelik yeni yorumsal ifadeler ve hemcinsler arası seksin tanrı tarafından bahşedilmiş bir duygu olduğunu belirten gerçek sevgi temelli teolojik inşası ile ilişkili görülebilir. Aynı zamanda, kutsalla ilişki kurduğu ritüelleri ve teolojik metinleri kendi düşünsel ve yaşamsal dünyasında yeniden yoruma açması hem lezbiyen/gay teolojileri ile hem de bütüncül olarak queer teoloji ile aynı düzlemde ilerler gibidir. Çünkü bilindiği üzere lezbiyen/gay ve queer teolojileri en temelde kutsal metinleri LGBTİ ve queer -ya da daha da spesifikleştirirsek “öteki” kategorisinde ifadelendirilen- bireylerin yorumlarına açma çabası içindedir. Görüşmecinin eşcinsellik kategorisine göndermede bulunarak, tanrı, peygamber ve inanç üçlüsüne yönelik kendince yorumda bulunması, bu teolojilerle ilişkili gösterilecek bir diğer noktayı oluşturduğu kanısındayım. En temelde ise, görüşmecinin dinde cinsiyet temelleri içerisinde bir algının olmayışına göndermede bulunması doğrudan queer teolojinin, tanrının bireyleri cinsiyetsiz olarak var ettiğine yönelik perspektifi ile ilişkili görülebilir. Bu bağlamda; metnin tümüne bakıldığında lezbiyen/gay teolojilerinin düşünsel inşalarına örnek oluşturacak söylemsel ifadeler olduğu gibi metnin, queer teolojinin kimliksizleşme üzerine vurgu yaptığı teolojik inşaların örneklerini de sunduğu söyleyebilirim.

Kutsala varış biçimini kurumsal bir din üzerinden inşa eden görüşmecilerin çoğunun kendini Müslüman olarak tanımlaması, bu anlamsal inşaların yanında İslami queere yönelik örneklerin aranması düşüncesine de bir kapı açmaktadır. Bu düşünsel inşa ışığında sahada, öncelikle kendini müslüman olarak tanımlayan ve İslamiyet’e yönelik yeni düşünsel bir inşa içerisinde olan görüşmecilerden Tolga’nın söylemleri göz önünde bulunduruldu. Tolga’nın İslami queer ile ilişkili görünen söylemsel ibarelerinin ilkinin, dinin (İslamiyetin) temel akidelerini göz önünde bulundurarak dine yönelik yeni yorumsal ifadeleri içeren söylemleri oluşturmaktadır.

Tolga:

Hadislere inanıyorum peygamberi seviyorum. Ayetinde Hadislerinde çok önemli olduğuna inanıyorum. Geçmişte yaşayan herkesin yaşadığından ders almak gerekli. Evet, dönem, yıl teknoloji yılı belki de yüzyılı çok şeyler değişti ama yine de baktığımızda o hadisler ayetler çok güzel ipuçları veriyorlar. İslam dini çok güzel çok kolay basit bir din bizim

hurafelerimiz o kadar büyük ki. Bence evrensel bir din herkes inanmadığını yaşıyor o kadar açık ki... Hristiyanlara da çok saygı duyuyorum. İnan herkese sonsuz bir saygım var. Tanrı tek. Benim dua ediş şeklim, tanrıdan beklentim çok farklı bir başkasının daha farklı o yüzden başkalaşılıyor kişiden kişiye. Ama özünde istediğimiz yer tek isteme şekillerimiz farklı dua edişimiz farklı... Ben şuna inanıyorum, bir rehberim var ben bu rehberine uymaya çalışıyorum. Elimden geldiğince. Mantıken anlayamadığım durumda daha fazla yormadan derine inmeden kendi fikrimi yürütüyorum. Günahıyla sevabıyla suçumun ceremesini ben çekeceğim. Tanrının bizi olduğu gibi kabul ettiğine inanıyorum bu konuda hiç yanılmayacağım biliyorum ben. Tanrı, Allah bizi olduğumuz gibi kabul edecek. Beni eşcinsellik konusunda yargılayacağını hiç düşünmüyorum. Belki hatalarım var... Ama eşcinsel olduğum için beni yargılayacağını düşünmüyorum. Yerimin cehennem olacağını hiç düşünmüyorum kesinlikle. Bana bu hissiyatı kurmuş dala can veren verdiyse. Bana bu hissi veren kim o, ozaman? ... Yaradanın varlığına, birliğine, tek olduğuna inansın... Allaha inansınlar gerisi zaten gelir. Allaha inanmak onu kabullenmek önemli...

Metnin genelinde dikkat çeken ilk nokta; görüşmecinin Allah'ın varlığına yönelik her türlü kanıtın kutsal metinlerde olduğuna bir göndermede bulunuyor oluşudur. Ayet ve hadislerin kendince önemli olduğunu belirttikten sonra Tanrının tek olduğunu vurgulaması, doğrudan Queer İslami düşüncenin inanç temeli ile ilişki kurduğu düşünülebilir. Bu ifadeler ışığında, görüşmecinin İslamiyet'i ifadelendirme biçimi ile Queer İslam'ın inşa ettiği inançsal temelin benzerlikler içerdiği, özellikle queer İslam'ın, Kuran'da belirtilen her şeyin Allah'ın varlığını ve tekliğini kanıtlayan tek kanıt olarak gören¹⁶⁹ düşünsel perspektifine yönelik en spesifik örneği oluşturduğu söylenebilir.

Görüşmeci metnin birkaç kısımda eşcinsellik kategorisine göndermede bulunarak tanrının herkesi olduğu gibi sevdiğine yönelik belirttiği söylemsel ifadeleri ve İslamiyetin evrensel din olduğuna vurguda bulunması, açık bir şekilde İslami

¹⁶⁹ Detaylı bilgi için: <http://www.mpvusa.org/> adresine ulaşılabilir.

Queer Teolojinin, dinin tüm zamanlarda yaşayan tüm insanlara hitap eden evrensel bir din olduğu üzerinde duran, tüm dünyada var olan ırk, renk, dil, kültür, cinsiyet ve cinsellik ayrımı yapmaksızın herkesi bütünleştiren bir din olduğuna vurguda bulunan “Allah hepimizi sever” temel düşünsel perspektifiyle ilişkili olduğu düşünülebilir. Metne derinlemesine bakıldığında söylenmek istenen aslında yalnızca eşcinsel bir birey olarak İslamiyet’i algılama, anlamlandırma biçimini ifade etmediği söylenebilir. Bunun yerine, görüşmecinin aslında farkında olmadan -çünkü görüşmecinin queer teolojiye yönelik her hangi bir bilgiye sahip olmadığını cinsiyet kimliği, cinsellik ve teoloji ilişkisine yönelik yaptığımız başka görüşmelerden bildiğim üzere- doğrudan queer teolojik bir perspektifle İslamiyet’i algıladığı kanaatindeyim.

Bilindiği üzere Queer İslam düşüncesini benimseyen grupların üstlendikleri bir diğer amaç, semitik dinlerin hemcins cinselliğini kınamak ve günah olarak değerlendirmelerine referans aldıkları Lut kavmi öyküsünü yeniden yoruma açma çabalarıdır.¹⁷⁰ Queer İslam’ın bu temel çabasından yola çıkarak, görüşmelerde Kuran’da hemcins cinselliğinin konu edildiği ilgili metinlere yönelik görüşmecilerin, bu metinler hakkında neler düşündüğünü anlamak adına metinler özgün kaynaktan okunup, görüşmecilerin burada bulunan ifadelere yönelik neler düşündükleri soruldu. Verilen cevaplardaki söylemsel ifadelerin İslami Queer düşüncesi ile ilişkili olduğu kadar lezbiyen/gay teolojileri ile de ilişkili olduğunu söylenebilirim. İlgili metin şu şekildedir:

Tolga:

Dinin ben kendince yaşanılacağına inanıyorum. *Kur’an-ı Kerim bir rehber*. Allahla benim aramda. İşte rehberimle benim aramda, ben rehber yani *Kur’an-ı Kerim* doğrultusunda yaşıyorum. Yaşamaya çalışıyorum. Ben kitabı okudum. “*Lut*” da biliyorum ben yazarların o olmadığına inanıyorum yani *meal edenlerin yorumu olduğuna inanıyorum*. Eşcinselliği çok kabaca ifadelendiren terimler var. Her dönemde var... Dinimizin büyüklüğü aslında. Beni *Allahütealâ kabul etmiş. Tövbeyi kabul edip, affediyor ve öldürmeyin diyor*. Eee ama sen yargılıyorsun yerden

¹⁷⁰ Detaylı bilgi için: <http://www.well.com/user/queerjhd/index.htm> adresine ulaşılabilir.

yere vuruyorsun. Kitaptaki gibi davran. Bana kitaptaki gibi davranrsa yine ezilmeyeceğim *kitapta anlatın konuşun, dinletin, tekrarlıyorsa bırakın, tövbe edin... Ben bunu yorum olarak algılıyorum.* Dikkat edersen *erkeklerin eşcinselliğinden genelde bahsediyor,* kadınlar çok daha yoğun yaşıyor biliyor musun? ... Kitapta, kadınların *fahişeliğinden “fuhuş”* olarak bahsetmiş, *erkeklerinkini de eşcinsellik olarak açıklamış yorumlamış.* Bunun bir kimlik mi ya da yaradandan kaynaklanan bir şey olup olmadığı hiç düşünülmemiş. Yani kitabımızdaki haşa ne haddime karşı çıkmak. *Allah'ın verdiği bir şey olduğunu bilmek gerektiğini düşünüyorum...* Benim cezamı Allah-ü Teâlâ neden onlara versin. Diyorlar işte hamile kadınlarda vardı. Benim cezamı o bebek niye çeksin ve şuan düşünüyorum *çığırından çıkmış düzeyde bu durum eşcinsellik.* Ben hep söylüyorum; herkes potansiyel eşcinsel her kadının, her erkeğin başından hem cinsiyle bir birliktelik geçmiştir. Toplumda bazı şeyler çok dışlandı. Bastırıldı. Bastırıldığı için merak edildi. Ne bu acaba denildi. Merak oluştu insanlarda. Denedi hoşuna gitti neden olmasın dedi, geldi sana anlattı sen yok falan dedin. Ama geldin benimle denedin. Derken benimle olanı gittin diğerine anlattın o da önce yok dedi sonra döndü ötekine gitti. Böyle böyle yaygınlaştı. Bunu fantezi olarak gören de var. Buna şekil veren işte şimdiki nesil oldu. Ben daha bir yıla kadar pasif roldeydim birlikte olduğum kişiler var. Ama bunu kendinde denemek isteyenler var. Sana yapabilir miyim diyor. Çok fazla yaygınlaştı. *Bu nesil cinsiyeti kaldırıyor ortadan herkes herkesle her şeyi yaşıyor gibi bir durum ortaya çıkıyor.* Çok düşünüyorum acaba bu doğru mu değil mi diye... Bu işte yorumdan ibaret. *Kendi karısı da yaşıyormuş. Ben bunların gerçekten böyle olduğuna inanmıyorum. Şimdi neden ateşler yağıyor.* Evli erkekler odalarına eşleriyle birlikte olmak için başka adamları alıyorlar grup yapıyorlar... *Ben ayetleri okuyorum ve kendi anladığımı yaşıyorum...*

Burada dikkat çeken ilk husus, metnin doğrudan belirli, teolojik metinlere yönelik göndermede bulunmasının yanı sıra, görüşmecinin gününün içinden kendi düşünsel dünyasından yola çıkarak da metinleri yeniden yoruma açmış olmasıdır.

Örneğin; “İşte yorumdan ibaret. Kendi karısı da yaşıyormuş. Ben bunların gerçekten böyle olduğuna inanmıyorum. Şimdi neden ateşler yağmıyor...” ifadesi ile kutsal metnin yeniden yoruma açılabilceğini söyler gibi. Bununla birlikte, görüşmecinin kutsal metinlerde eşcinsellik kategorisi ve kadınlık kategorilerine yönelik bulunduğu kimlik üzerine yorumu doğrudan queer teolojinin perspektifi ile ilişkili olduğu söylenebilir. Şöyle ki, Queer İslam düşüncesi temelde hemcins cinselliğinin belirli ayetlerde geçen anlamını yeniden yoruma açma çabası güderken aynı zamanda bu metinlerde ifadelendirilen kimlik kategorilerini de bütünleştirerek kimliksiz bir söylem inşa çabası içindedir. Metinde geçen kadına ve erkeğe yönelik söylemlerin aslında temelde neye işaret edildiğine yönelik alternatif bir yorum sunduğunu düşünülebilir. Ayrıca metnin genel örgüsünde bahsi geçen kutsal metinlerin, aslında meal edenlerin kendi yorumları olduğuna değinip, metinlerin kişisel yoruma açılabilceğini söyleyerek aslında söylenenlerin, dönemin içinde değerlendirilip, bugünün yorumunun kişinin kendince yapabileceğini söyler gibi. Özellikle metnin son kısmındaki “Ben ayetleri okuyorum ve kendi anladığımı yaşıyorum...” ifadesi doğrudan Queer İslam teolojisinin; her queer müslümanın ayetlerde gerçekte ne anlamlar olduğuna, Allah’ın gerçekten inanan bir kişiden beklediklerinin neler olduğuna kendilerinin okuyup, üzerinde düşünüp ve karara varmalı¹⁷¹ görüşü ile ilişkili olduğu söylenebilir.

Metne yönelik ortak bir yorumda bulanacak olursam, saha çalışması süresince kendini Müslüman olarak ifadelendiren görüşmecilerin, birçoğunun Tolga ile benzer söylemler içerisinde olduğunu, Kuran ayetlerine yönelik kendi düşünsel dünyalarından yola çıkarak yeni yorumsal ifadelerde bulunduklarını söyleyerek, bu yeni yorumsal ifadelerin içeriksel olarak Queer İslam düşüncesine yönelik örnekleri sunacağı gibi, ilgili metinlerde hemcins cinselliğine yönelik belirtilenleri de yeniden yoruma açarak ayetleri kendilerince anlamlandırmaları lezbiyen/gay teolojileri ile de ilişkilendirilebilir.

Buraya kadar olan bölümde genel olarak, kurumsal bir din anlayışı üzerinden kutsala varış yolunu tanımlayan görüşmecilerin dine yönelik anlam ve ifadelerinin queer ve lezbiyen/gay teolojileri ile ilişkili olabilecek kısımları çalışmanın kuramsal bölümüyle paralel bir biçimde çözümlemeye çalışarak anlama çabası içindeydim.

¹⁷¹ Detaylı bilgi için: <http://www.well.com/user/queerjhd/index.htm> adresine ulaşılabilir.

Yapılan görüşmelerin geneline queer bir bakış açısı ile- kimlik kategorilerine yönelik eleştirel bir biçimde bakıldığında, kutsalla ilişkisini kurulu bir din üzerinden belirtmeyen -veya din ile ilişkilerinin olmadığını belirten- görüşmecilerin dine yönelik söylemlerinde de queer ve lezbiyen/gay teolojileri ile ilişkili görülen söylemlerin olduğunu belirtebilirim. Bu ilişkiye yönelik söylemsel örneklerle çoğunlukla kendisini queer olarak tanımlayan Bartu ile queer teori üzerine gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde ulaştığımızı söyleyebilirim. Bartu'nun queer ve din ilişkisine yönelik söylemsel ifadeleri ilk olarak din açısından queer kimdir sorusu çevresinde toplanmıştır. Bu soruya verdiği cevap temelde queer ve din ilişkisine örnek oluştururken aynı zamanda queer teolojinin kendi yaşamsal ve düşünsel dünyasında neye işaret ettiğine yönelik bilgiyi de sağlamaktadır.

Bartu:

Öncelikle kavramların net bir şekilde ifadelendirmesi gerektiğini düşünüyorum. İfadelendirmek istenen burada sadece eşcinsellik ve din ilişkisi mi yoksa *queer'in genel ötekileştirmişleri kapsadığı tanım üzerine tüm queerler mi?* Çünkü tüm *queer'lerin dinle bir sorunu yok sanırım.* Çünkü *kutsal kitaplarda sanırım sadece veya bariz olarak eşcinseller lanetleniyor.* Din açısından belki de *tek queer eşcinsellik diyebiliriz...* Queerlerin dini vardır zaten. Çünkü *queer demek sadece eşcinsel demek olmadığı gibi, her queer de dinsiz olmayabilir.* Çünkü insanlar dininden, dilinden, renginden, milliyetinden dolayı da queer olabiliyor. Ayrıca *eşcinsellerin de dini var yaşadıkları kültüre göre. Yani dinle ilgili bir sorunları yok cinsel kimlikleri dinle çelişse bile.* Yani toplum homofobik olmasa, eşcinseller de heteroseksüel kültüre göre yaşayacaklar. Ama şöyle bir gerçek de var. Queer sınıfında olmak belli bir bilinci de beraberinde getirebilir. Yani bilinçli olan bir kişi de *dinin kimliğiyle yarattığı çelişkinin farkında olabilir ve heteroseksizmin dini inancına inanmayabilir.* Tabi queer deyince ne anladığımıza bağlı. Bir zenci renginden dolayı ötekileştirildiği için inançsız olacak diye bir şey olamaz. Ama *queeri sadece bilime inanan rasyonel bir ötekiler topluluğu olarak algılasan, o zaman genelin dini inancına göre bir inanç sistemleri olmayabilir.* Onlar

da din babında manevi tatminlerini çeşitli aktivitelerle tatmin edebilirler. Kimisi sanatla, kimisi sporla, kimisi kişisel hobileriyle. Çünkü bilinçli bir insan hurafelere sığınmaz. Yalnız, “Biz queer'iz, hadi bizim de ortak bir dinimiz olsun” diye bir şey olmaz. Çünkü *queer sayılan kişi veya kesim, öteki konumundan kurtuluncaya kadar queer'dir*. “Hadi biz normal olarak kabul ediliyoruz, dinimizi de bırakalım” diye bir şey olmaz. *Queer bir kültür değil, ötekileştirilenlerin normal kabul edilinceye kadar verdikleri bir süreçtir. Bu süreç de insanların huzur bulduğu daimi kültürel bir şey değildir.*

Bu metinde dikkat çeken nokta, dine yönelik herhangi bir bağı olmadığını belirten görüşmecinin, din ve queer ilişkisine yönelik söylemsel ifadelerinin aslında queer teolojinin temel düşünsel perspektifini içeriyor oluşudur. Queer kimdir sorusuna öncelikle queer kategorilerine yönelik genel bir tanımda bulunduktan sonra kutsal metinler özelinde ötekilik kavramlarına göndermede bulunarak, dini açıdan öteki olarak belirtilenin cinsiyet kategorisi özelinde eşcinsellik olduğunu belirtmesi; doğrudan queer teolojinin akışkan kimliklerle uğraşan, cinsel çeşitliliğin dinler tarafından doktrinlerle şekillenmeyeceğini belirten, en önemlisi de cinsiyet kategorilerinin durağan olmadığını vurgulayan düşünsel perspektifi ile ilişkilendirilebilir.

Görüşmecinin queerin ne olduğuna yönelik belirttiği söylemsel ifadelerinden yola çıkarak, onun için queerin anlamsal tanımının, çok katlı ötekiliklere işaret ediyor olması anlaşılabilir. Bu noktadan hareketle metnin genel örgüsünden yola çıkarak ulaşılabilecek en önemli yorum; queer ve din ilişkisinin çok katlı ötekilikleri ifadelendirdiği gibi çift yönlü ötekilikleri de inşa edebileceğidir. Şöyle ki, görüşmecinin, dini temeller içerisinde belli pratikleri -ki bunu eşcinsellik olarak belirtti- dolayısıyla öteki olarak tanımlanan bireylerin olacağı gibi, inancından dolayı -manevi tatminini başka biçimlerde ifade edenleri örneklendirdi- öteki olarak görünen bireylerin de olabileceğini belirtmesi bu düşünsel inşayı güçlendirdiği kanaatindeyim.

Bu bağlamda ortak bir yorumda bulunacak olursam; din ile ilişkisinin olmadığını belirten görüşmecinin eşcinsellik kategorisini, din temelleri açısından

queer (öteki) olarak değerlendirmesi, dini kendi düşünsel ve yaşamsal gerçekliği ile algılıyor olduğuna göstermektedir. Aynı zamandan din açısından queer olarak ifadelendirdiği eşcinsellerin cinsel kimlikleri ile çelişse bile dini inançlarının olabileceğini belirtmesi, görüşmecinin queere yönelik yorumlarının, doğrudan queer teolojinin temelini oluşturan çok katlı ötekilikleri bütünleştiren ve bütün cinsellik kategorilerinde inşa edilen teolojileri, inanç biçimlerini kucaklayan düşünsel perspektifleri ile ilişkili olduğu düşünülebilir.

Queer teorinin felsefi temelleri ile düşünsel yapısını inşa eden queer teolojinin, uğraş alanlarından birini toplumsal yaşamda var olan düalizmler temelinde oluşan güç ve norm dengesizliği oluşturmaktadır. Bu nedenle, heteroseksüel/homoseksüel düalizmi özelinde oluşan toplumsal yaptırımlara sebep olacak, teolojik ifadeleri yeniden yoruma açma çabası güder. Saha sürecinde, dinin toplumsal yaşama dair düzen koyucu ve düzeni sağlayıcı yönün olup olmadığına yönelik sorulan soruya görüşmecilerin verdiği cevaplar genel olarak queer teolojisinin toplumdaki düalizmler özelinde belirtilen düşünsel perspektifine örnek oluşturacak nitelikte olduğunu söyleyebilirim.

Bartu:

Ben hayatta her şeyi *heteroseksizmin kendi çıkarına uygun olacak şekilde yönlendirdiğine* inanıyorum. *Din de heteroseksizmi besleyen en önemli unsurlardan*, hatta en önemlisi. Çünkü dinin açılmaz, tartışılmaz bir tabu olma durumu söz konusu. *Heteroseksizmin temel yapısı, yani cinsiyetçiliğinin dayanağı da heteroseksüelliğin en karşıtı eşcinsellik olduğu için, din tabusu üzerinden “Lut Kavmi hikâyesi” gibi nefret seviyesinde karşıtlık yapması çok olağan...* Queer sınıfında olanlara bakarsan, hep toplumsal dayatmalara karşı olan, birey olabilmiş, doğasına uygun yaşamak isteyen kişiler olduğunu görürüz. Dine bakarsak ne kadar kalıpsal olduğunu görürüz. *Din aslında heteroseksizmin en güzel ifadesi.* Çünkü hep erkeklik üzerinden söylem üretiyor, ahlakı da erkekler üzerinden değil de, *diğer cinsiyet ve cinsel yönelimler üzerinden etiketleniyor.* Yani dini cinsiyetçiliğin baş dayanaklarından görüyorum. Diğer queer sınıftakileri de, erkek egemenliğini hiyerarşik düzen uygun

olacak şekilde geleneksel yaşam tarzıyla yola getirmeye çalışıyor. Bazı *heteroseksist normlara* veya değerlere bakarsan, hepsinin de dini değerlerle örtüştüğünü görebiliriz. Dinde iyilik, güzellik, doğruluk unsurları temel alınır ama bunlar genellikle erkek egemenliğini koruyacak şekilde kullanılır. *Doğayla-doğamızla* da pek örtüşmez. ... Eşcinseller dışında bazı dine ait olanları veya kadını ikinci sınıfa koymak gibi diğer queerleri dışlayan dinler var ama din açısından queer denilince *ilk olarak eşcinseller geliyor*. Hatta ateistlerin dine inanmamaları sıradanlaştığı için, pek de bu açıdan queer bile sayılmayabilirler. Çünkü o adı üstünde ateisttir ve ateistten beklenen davranışı sergilemektedir...

Metinde geçen heteroseksizm kelimesi ile doğrudan, toplumsal hayattaki heteroseksüel/homoseksüel algısı ile ilişki kurulmaktadır. Ve aslında söylenmek istenen şudur; dinin en temelde toplumsal hayata yönelik kural ve bütünlükleri heteroseksüel birey odaklı, en özelde ise erkek cinsiyeti temelinde inşa ettiğidir. Metnin temelinde eşcinsel birey olarak din ve toplumsal norm ilişkisi ve kadın cinsiyeti üzerine yapılan yorumlar, queer teolojinin; cinsiyet/cinsellik pratiklerinin “*doğal*”lığı üzerine¹⁷² inşa ettiği düşünsel perspektifi ile güçlü bir ilişki kurduğu düşünülebilir.

Bununla birlikte, metinde özgürlük isteminin erkek cinsiyeti özelinde inşa edildiğini, toplumsal sistemin işleyiş mekanizmalarının erkek cinsiyeti odaklı olduğunu belirten söylemsel ifadeler de queerin cinsiyet/cinsellik pratiklerini algılayış biçimi ile ilişkili gibidir. Örneğin görüşmecinin ahlak ile toplumsal normları aynı olarak ifadelendirmesi, ahlakın onun için çoğunlukla erkek cinsiyeti dışında - kadın cinsiyeti ve eşcinselleri- olanları denetim altında tutmak için kullanılan kutsal bir yanının olduğunu göstermektedir.

Görüşmecinin kendisini bir queer olarak ifadelendirmesi ve din tarafından öteki olarak görüldüğüne dair belirttiği ifadelerden, görüşmeci için dinin toplumda var olan belirli norm ve kurallar bütünü, toplumsal normları ifade ettiği düşünülebilir. Çünkü ona göre queer olmak aynı zamanda toplumsal normlara ya da kendi ifadesi ile heteroseksizme karşı olmak ile aynı şeydir. Bu metnin queer

¹⁷² Stuart, s. 89.

teoloji ile ilişki kurula bilinecek en önemli yanının, cinsiyet kategorileri özelinde toplumsal hayatın din ile ilişkili olarak belirli yaptırımlar inşa ettiğini belirten düşünsel yapısı olduğunu söyleyebilirim. Bu düşünsel yapı aynı zamandan, saha çalışmasında din ve kültür arasında kurulan ilişki üzerine düşündürmeye yönelten anahtar noktayı da oluşturmuştur. Bu nedenle çalışmanın queer teoloji ile ilişki kurulacak son niteliksel verisine, görüşmecilerle kültür üzerine gerçekleştirdiğimiz görüşmeler aracılığıyla ulaşabildiğimi söyleyebilirim.

Din ve kültür arasında kurulan ilişkiye yönelik sorulan soruya görüşmecilerin verdiği cevaplar, queer teolojinin birçok kategoriye kültürel bir inşa olarak gören düşünsel perspektifine örnek niteliğinde olduğunu söylenebilir. Bilindiği üzere; birçok queer teorisyeni dinin diğer sosyal yapıları inşa ettiği gibi cinsellik pratikleri ve gender içinde pek çok norm inşa ettiğini, bu kategoriler içinde gizil bir içeriğe sahip olduğunu ifade eder. Özellikle de, dinin cinsellik pratikleri ve gender için kurguladığı normların, toplumsal yapıda baskın kültür tarafından inşa edilen katı cinsiyet kimliği kategorilerini oluşturduğu düşüncesindedirler. Bu bakış açısını paylaşan teorisyenler, bu kategorilerin kültürel bir nitelik taşıdığı üzerinde durarak, kültürel olarak queerin bu kavramlara tutumu ne ise dini bakış açısında aynı nitelikte olması yönünde yol izlerler.¹⁷³ Queer teolojinin bu düşünsel inşası ile ilişki kurulan metin şu şekildedir:

Bartu:¹⁷⁴

Her şey kültürle ilişkili. Yok, öyle gökten din gönderilme durumu falan. Din neden sadece heteroseksüeller, özellikle erkekleri koruyacak şekilde din veya rehberini göndersin ki? Bazılarının tek başına ayakta durma güçleri yoktur, yapısal veya yetiştirilme tarzlarından dolayı birey olabilme güçleri yoktur ve o yüzden toplumsallıkla ayakta kalırlar. Toplumsallık derken toplu yaşamdan bahsetmiyorum, toplumsal değerlere yanlış da olsa

¹⁷³ Schneider and Roncolato, s. 4.

¹⁷⁴ Bartu, özel bir laboratuvarında çalışan bir laborant olmasına rağmen, uzaktan eğitimle Sosyoloji öğrenimi görmektedir. Bartu, LGBTİ hareketinin içinde aktif bir şekilde yer alan, siyasal mücadele alanlarını destekleyen bir aktivist. Özellikle Türkiye LGBTİ hareketinin toplumsal olarak eşit haklara ulaşabilmesini siyasallaşma ile mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bu düşüncesini de LGBTİ inisiyatifini koruyan çeşitli süreli yayın ve dergilerde düzenli olarak makale, söyleşi ve eleştiri yazıları yayınlamaktadır.

körü körüne bağlı olmaktan bahsediyorum. Birey olamayanlar da varoluşlarını toplumsallığa endekslerler ve dışarıda kalmamak için de egemen yaşam biçiminin, mesela heteroseksizmin değerlerine inanmak zorunda kalırlar. *Egemen kültür de ayakta kalabilmek için kendi mitolojisini, kendi tabularını üretecektir kaçınılmaz olarak. Din, gelenekler, normlar, değerler... Hepsi de kültürün bir parçasıdır.* Hiçbiri kültürden bağımsız düşülemez. Bağımsız olsalardı, mesela bütün dünyanın ortak bir dini olmaz mıydı? Her kültürün farklı bir dininin, vesairesinin olması bile bu değerlere inancımı sarsıyor. Ama ortak olan ne var; Heteroseksizm, erkek egemenliği ve beraberinde gelen ayrımcılıklar. Bunu aklı başında olan insanların görememesiyse, acilen halledilmesi gereken bir iş. Ne ile: Bilgiye dayalı eğitimle.

Metnin bütününe yönelik bir yorum yapmaya çalışır isem; öncelikle, kültür ve din ilişkisinin birbiri ile ilişkili görülmesi ve en temelde dinin heteroseksüel düşünceyi yücelten bir temel üzerine kurulu olması, dinin toplumsala yönelik her durumu, fenomene etki ettiği üzerinde durduğu düşünülebilir. Bunun yanında metnin ikinci kısmında, görüşmeci kültürü oluşturan bileşenlerden bahis ederken aynı zamandan, dinin kültür aracılığıyla bir güç inşa ettiğini de ifadelendirir gibidir.

Bunun yanı sıra metinde en temelde fark edilen ise, görüşmecinin din ve cinsiyet/cinsellik kategorilerine yönelik bulunduğu söylemsel göndermesidir. Özellikle heteroseksüel erkek anlayışı temelli din üzerinden bulunduğu söylemsel ifadeler, en temelde cinsiyet ve cinsellik kategorilerinin dinin toplumsal ve kültürel süreçleri şekillendiren gücünden etkilendiğini söyler gibi. Metnin genel örgüsünden, görüşmecinin dinin, kültürün temel bileşenlerine yönelik etkide bulunan özelliğine göndermede bulunurken, aynı zamanda cinsiyet ve gender kavramlarına yönelik de farklı bir inşa sürecinde olduğunu ifadelendirmeye çalıştığı anlaşılabilir.

Çalışmanın buraya kadar olan kısmında LGBTİ ve Q bireyler için dinin ne ifade ettiğine ve kendi düşünsel ve yaşamsal dünyalarında anlamlandırdıkları dini ifadelerin, queer ve lezbiyen/gay teolojileri ile ilişkilerini yorumlamaya çalıştım. LGBTİ bireylerinin dine yönelik kendi ifadelerinin birer örneği olan bu çözümlemeler, LGBTİ hareketinin din ile ilişkisine yönelik pek çok düşünsel kapıyı

araladığını söyleyebilirim. Bunlardan en önemli ve anlamlısını da, dine yönelik kendi düşünsel ve yaşamsal dünyalarında bir inşa sürecinde olan LGBTİ ve Q bireylerinin dine yönelik dilsel ve davranışsal ifadelerinin neleri kapsadığı oluşturmaktadır. Bu nedenle çalışmanın devamında LGBTİ ve Q bireylerce yeniden yoruma ve anlama açılan din dili ve dini ritüelleri çözümlemeye çalışacağım.

4.3.3. Din Dili ve Dini Ritüeller

LGBTİ ve Q bireylerinin din dili ve dini ritüelleri kendilerince yeniden yoruma açmaları iki sebepten dolayı önem teşkil edebilir. İlk olarak, kurulu bir din üzerinden kutsala varış yollarını tanımlayan LGBTİ ve Q bireylerinin aidiyet kurdukları dini yapının özünde var olan dine yönelik dilsel ifadeleri ve ritüelleri nasıl dönüşüme soktuklarını anlamak ve bu ritüel ve dilsel ifadelere kendilerince yeni yorumlar inşa edip etmediklerini değinmek açısından önem teşkil eder. İkinci olarak da, kutsala varış yolunu tanımlama gereği duymayan LGBTİQ bireylerinin dindeki dilsel ifadelere ve ritüellere bakış açılarını anlamanın yanı sıra kendilerince inşa ettikleri dilsel ve ritüelsel ifadeleri anlamak açısından önemlidir.

Saha sürecinde ulaştığım veriler ışığında LGBTİQ bireylerinin dine yönelik bir takım dilsel ve ritüelsel ifadeleri yeniden inşa süreci içerisinde olduklarını söyleyebilirim. Görüşmeler süresince bu iki temel kategoriye yönelik derinlemesine bilgi almak için sorulan açık sorular iki biçimde sorulmuştur. Dini ritüellere yönelik detaylı bilgiyi almaya yönelik sorulan sorular görüşmecilere doğrudan yöneltilmiş, din diline yönelik bilgilere ise, görüşmecilerin gerek ritüelleri anlatırken kullandıkları söylemsel ifadeler ışığında ve herhangi bir konu üzerine yaptıkları yorumlar ve dilekleri ifadelendirirken kullandıkları dilsel ibareler aracılığıyla ulaşmaya çalıştım. Bu bağlamda ilk olarak, LGBTİQ bireylerinin dini ritüeller ile ilişkilerini değinerek, din dilinin bu altkültürde nasıl bir inşa sürecinde olduğuna değinmenin daha doğru olacağı kanaatindeyim. Bu nedenle çalışmanın devamı, bu plan doğrultusunda ilerleyecektir.

LGBTİQ bireylerinin dini ritüelleri nasıl ifadelendirdiklerine yönelik derinlemesine bilgiye belli açık sorularla ulaşabildim. Görüşmecilere sorduğum dinin pratiksel olarak hayatlarındaki yerini anlatmalarını istediğim sorulara verilen

cevapların bu bireylerin dini ritüelleri nasıl inşa ettiklerine yönelik verileri oluşturduğunu söyleyebilirim. Bu temel soru temelinde verilen cevaplardan görüşmecilerin ritüeller ile ilişkilerini çoğunlukla; *dua etmek (dilemek)*, *Kur'an okumak*, *oruç tutmak*, *namaz kılmak (ibadet etmek)*, *kurban kesmek*, *camiiye gitmek*, *kutsal günleri yâd etmek*, *manevi duyguları tatmin etmek*, *İncil okumak* vb. dinsel davranışlara göndermede bulunarak tanımladıklarını veriler doğrultusunda belirtebilirim.

Bu kategori temelinde ulaşılan verilerin, Türkiye LGBTİQ bireylerinin dini ritüellere bakışını iki temel grupta toplandığını göstermektedir. Birinci grubu, kendini “*müslüman*” olarak tanımlayan LGBTİQ bireylerinin Müslümanlık temelinde ritüelleri nasıl anlamlandırdıkları ve kendilerince nasıl bir inşa süreci içerisinde olduklarına yönelik veriyi sağlayan görüşmeler oluştururken, ikinci grubu da din ile herhangi bir ilişki kurmadığını belirten queer ve lezbiyen görüşmecilerin din ve ritüel ilişkisini heteroseksizm ve kültür arasında ilişki kuran söylemsel inşaları oluşturmaktadır.

İlk grubu oluşturan görüşmecilerin verilerini çözümleyerek başlayacak olursam, bu grubu oluşturan bireylerin iki farklı görüşte olduklarını söyleyebilirim. Şöyle ki; görüşmecilerden birkaçı kendini müslüman olarak tanımlamıştır. Müslümanlıkta bulunan dini davranışları kendilerince yeniden ifadelendirerek, çoğunlukla dinin ritüellerine kişisel bir tavır içerisinde olduklarını belirtmişlerdir.

Bunun yanı sıra yine kendini müslüman olarak tanımlayan birkaç görüşmeci, ilk görüşü paylaşılanların aksine, Müslümanlığın ritüeller temelinde yaşanabileceğine vurguda bulunarak, dindeki ritüelleri yerine getirme çabası içerisinde olduklarını belirtmişlerdir. Bu grup altında toplanan verilerden genel olarak görüşmecilerin; dua etmek, namaz kılmak, Kur'an okumak, oruç tutmak, kurban kesmek ve kutsal günleri önemsendiğini belirten dini davranışlar üzerine bulunduklarını söyleyebilirim. Görüşmeciler tarafından net bir biçimde ifadelendirilen dini davranışların bu iki düşünceyi paylaşan bireylerce nasıl algılandığına yönelik ilgili metinleri örneklendirerek anlama çabasına girecek olursam değineceğim ilk nokta dua etmek ritüelinin müslüman olduğunu belirten LGBTİQ bireyleri için kişisel ve özel bir anlam içeriyor oluşudur. İlgili metinleri şu şekilde örneklendirebilirim:

Demet:

...Ben sabah kalktığımda *dua ederim*. Yatarken *dua ederim*. *Canım sıkıldığında ederim*. Şöyle söyleyeyim; ben bir işe ya da bir güne başlayacağım zaman her zaman, Allahım hani ben dedikodudan koru, öyle ortamdan koru, *kimseye yanlış bir davranışım olmasın*, kimseyi kırmayayım. Bu işi düzgün yapabileyim, *mutlu olabileyim*. Yüzüm ak çıkayım. Gece yattığımda hep şey vardır. Şuan Nazlı (partneri) da dualarımda var, hayatımızı yola koyalım, kardeşimle aram bozulmasın, Nazlı ile mutlu olalım gibi dualar.

Nazlı:

Ben de o şekilde ediyorum. Bir şeyler artık *iyi gitsin* istiyorum. *Hem insanlar açısından hem kendi açımdan*. Kesinlikle bize (Demet ile aralarındaki ilişkiye) zarar gelsin istemiyorum en çok korktuğum tarafı da o.

Bu iki metinde dikkat çeken nokta, görüşmecilerin dua ritüelini, güven ve sığınma algısı ile anlamlandırıyor oluşlarıdır. Örneğin, Demet'in duanın hayatının her anında olduğunu belirtmesi, kötü olan her şeye karşı Allah'tan iyilerini dilemesi duanın onun için, Allah ile aralarındaki iletişimi sağlayan güven ve sığınma duygusunu ifade eder gibi. Metinlerin genel örgüsünde ise görüşmecilerin aslında Müslümanlığı anlamlandırma biçimlerini örneklendirdiği anlaşılabilmektedir. Şöyle ki, Nazlı ve Demet'in dua ederken aynı zamanda iyi davranışta bulunmayı da amaçlamakta oldukları düşünülebilir. Özellikle "*kimseye yanlış bir davranışım olmasın...*" ifadesi doğrudan görüşmecinin -din hakkında yaptığımız görüşmeler ışığında- İslam dinini anlamlandırma biçimi ile ilişkili olduğu söylenebilir. İki metnin genel örgüsünden yola çıkarak, görüşmecilerin kişisel dünyalarından yola çıkarak dini (Müslümanlığı) yeniden inşa süreci içerisinde olduğu anlaşılabilmektedir. Bu inşa süreci de doğrudan "*dinsel bireycilik*"¹⁷⁵ ile ilişki kurmaktadır.

¹⁷⁵ Dinsel bireycilik, kişinin bireysel donanımlarından yola çıkarak Tanrı ve din ile kurduğu ilişkide her hangi bir aracıya ihtiyaç duymadan kişisel bir dinsel yaşam biçimi geliştirmesi durumu olarak açıklanabilir. Detaylı bilgi için: Mehmet Süheyl Ünal, **Dinsel Bireycilik**, İzmir, 2008, ss. 57-60. ,

Bu gruba örnek oluşturacak bir diğer veriye Tolga ile gerçekleştirilen görüşmelerde ulaşabildim. Kişisel dünyasından yola çıkarak din ve ritüeller arasında kurduğu ilişkiyi ifadelendiren söylemlerinin doğrudan “*halk dindarlığına*” örnek oluşturacak nitelikte olduğunu söyleyebilirim.

Tolga:

Annem duaya başlardı. ‘*bismillahirrahmanirrahim elhemdüllahi rabbil âlemin*’ bizim tam dilimiz dönmezdi ama tekrarlardık söylediklerini ve duaları öğrendik. İlk öğrendiğim duadır Fatiha suresi ve İhlâs suresi... İnançla dua ile tanıştık... Mesela yatağın içine girdim. *Ezubilahi mine şeytanı recim bismillah rahmanı rahim*, Allah’ım bilerek ve bilmeyerek işlediğim tüm *günahlarımı* affet beni annemi kardeşlerimi, tüm kaza ve belalardan koru, tüm kötülüklerden tüm kötülerin şerrinden koru ailemi hiç kimseye muhtaç etme *âmin* diyorum. Önce peygamber efendimiz ruhu, gelmiş tüm peygamberlerimizin ruhları için ölmüş olan tüm din kardeşlerimiz ve yakınlarımız için rahmetli babam, dedem, anneannem, arkadaşlarım için bir *Fatiha okuyorum* ve ruhlarına gönderiyorum. Sonra ev için evimizin 4 köşesinin korunması için *Ayet el Kursi* okuyor ve kabul et deyip bir üflüyorum odama, yatıyorum. Çok *huzur buluyorum o an bazen çok yorgun oluyorum uykuya dalıyorum*, bilinçaltı işte bir uyanıyorum saat 3-4 eyvah duamı etmedim diyorum duamı ediyorum öyle yatıyorum tekrardan.

Görüşmecinin dua ritüelini, benimsediği dinin özgün dili ile başlıyor oluşu, doğrudan bu kişinin din algısı ile ilişkili görüleceği gibi aynı zamandan duaya yüklediği anlamın yalnızca Allah’tan güzel şeyler dilemek olmadığı ile ilişkili görülebilir. Tolga ile yaptığımız derin görüşmelerinde ışığında söyleyebilirim ki, aslında onun için dua tanrı ile iletişimini sağlayan, dinsel motivesini arttırıcı bir özelliği sahipken aynı zamanda bir nevi dinsel ibadet biçimini de ifade etmektedir. Bunun yanı sıra, dua ederken huzur bulduğunu belirtmesi duanın onun için aynı

Hasan Kayıklık, “Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık”, **Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi**, (Ed. Ünver Günay- Celaleddin Çelik), Karahan Kitabevi, Adana, 2006, ss. 157-174.

zamanda ruhsal bir rahatlamayı sağlama özelliğinin olduğunu da düşündürebilir. Aynı zamanda Tolga'nın dua ederken, günahlarından dolayı af dilemesi dua aracılığıyla tövbe ettiğini de göstermektedir.

Bu üç metne yönelik ortak bir yorumda bulunacak olursam; ilk olarak değineceğim nokta, bireyler için dua ritüelinin kişisel bir anlamının ve biçiminin olduğudur. Bu durum, özellikle dua dilini her birinin kendilerince ifadelendirmesi ve dua ritüeli özelinde Allah ile kurdukları iletişim temelinin her biri için farklı anlamalar taşımasından anlaşılabilir. Bu bağlamda, görüşmecilerin, din ile kurdukları düşünsel inşalarını “*dinsel bireycilik*” temelinde okunabileceği düşünülebilir.

İkinci nokta ise, görüşmecilerin dini algılama biçimlerinin dua ritüeli biçimlerine de etki ettiğidir. Bu etkide özellikle ailenin dini yaşama biçimi ile ilişkili olduğu kanısındayım. Şöyle ki, Demet görüşmenin başka bir kısmında babasının dini daha çok inanç boyutunda yaşadığını ifadelendirdikten sonra babasının dini algılama biçimi ile kendi algılayış biçimi arasında ilişki kurmuştur. Bununla birlikte Tolga'nın annesi aracılığı ile din ve dua ile tanışmış olduğunu belirtmesi görüşmecilerin dini anlamlandırma biçimlerinin farklılıklarına yönelik bir örnek teşkil edebilir. Bu durum aynı zamanda görüşmecilerin dini “*halk dindarlığı*”¹⁷⁶ temelinde tanımladıklarını da düşündürmektedir.

Bu grubun dinsel ritüellere yönelik düşüncelerini belirttikleri bir diğer dinsel davranışı Kur'an (kutsal metinleri) okumak oluşturmaktadır. Kendini müslüman olarak ifadelendiren bireylerin çoğunun Kuran okumalarını, Türkçe mealinden gerçekleştirdiklerini belirtmişlerdir. Görüşmecilerin, çoğunun kutsal metni kendi dillerinden okuma tercih etmelerinin asıl nedeni metinlerde geçen ve anlatılan kutsal ifadeleri, anlayarak kendilerince yorumlamak istemelerini gösterebilirim.

Kendini müslüman olarak tanımlayıp dini davranışları, kendilerince yeniden ifadelendiren görüşmecilerin, kurban kesmek, abdest almak, ibadet yapmak gibi dini davranışlara yönelik kendi düşünsel inşalarının olduğunu ulaştığım veriler ışığında söyleyebilirim.

¹⁷⁶ Halk dindarlığı, genellikle kırsal kökenli bir köylü dini olarak görünmesine rağmen, modernleşmeyle birlikte, kırsal kesimle birlikte kentlerin orta ve alt kesimlerinde yaygın olan şekilci, taklitçi ve derin teolojik konulara yer vermeyen ritüalistlik bir dindarlık tipidir. Detaylı bilgi için: Ünver Günay, **Erzurum ve Çevresinde Dini Hayat**, Erzurum Kitaplığı, İstanbul, 1999, s. 263.

Demet:

Kur'anı okuyorum... Ama içi dışı çok net. İnanacaksın, ibadetini yapıp yapmayacağın sana kalmış... Benim babam mesela kurban kesmeye karşıdır. Annem aksine her denilene gider. Ben öyle bir ikilemin içinde büyüdüm. Dedem namazı çok katı kılardı falan... Şimdi şöyle bir şey var. Allah sana o aklı verdikten sonra niye kullanmıyorsun? Bu tercih meselesi işte. Benim hep söylediğim bir şey var beş vakit namaz kılmak zorunda değilsin yani senin kurban kesmeye ihtiyacın yok. Niye yapıyorum bunları? Mantiğini anlamak lazım. İnsanlar kurban kestiği zaman yardım yapıyorlar mı? Hayır yapmıyorlar. Kurbanı kestiğinde insanlara dağıtıyorlar mı? Hayır. Kesiyorlar dolabı dolduruyorlar. Sen niye namaz kılıyorsun? Sabah namazı için abdest alıyorsun neden? İbadet ederken sürekli aklında Allah var, aklına bunu getirdiğinde hep yeniden insanları affetmen, kötü davranmaman, dedikodu yapmaman. Yanlış mıyım? Senin amacın bu çerçeveye girmen. Ama onlar öyle bir şartlıyorlar ki bak namaz kılmayınca cehenneme gideceksin falan. Hayır. Ben çünkü her akşam yatarken diyorum ki, kötünden uzak durayım, iyi davranayım, bir insana zarar vermeyeyim.

Metnin bütünsel örgüsüne yönelik genel bir yorum ile başlayacak olursam, görüşmecinin kutsal metinleri okuyup, düşünsel dünyasında din ile ilişkisini kendince kurduğu anlaşılabilir. Özellikle, “*ibadetini yapıp yapmayacağın sana kalmış*” ifadesi, görüşmecinin dini ve dine yönelik davranışsal ifadelerin kişinin kendi iradesi ve yorumu ile ilişkilendirmesi aslında doğrudan dini yaşama biçimini söyler gibi. Bunun yanında, dini ritüellerin neden yapıldığına yönelik inşa ettiği sorgusal zihin, aynı zamanda görüşmecinin bir başka görüşme anında müslüman olduğunu ifadelendirirken belirttiği sorgusal sürece de işaret ettiğini belirtebilirim.

Saha sürecinde, benimsediği din ile tam bir bütünleşme yaşayan görüşmecilerin, dini ritüelleri uygulamaya kendilerince büyük önem atfettiğini ulaştığım veriler aracılığıyla söyleyebilirim. Bu görüşmecilerin abdest almak, namaz kılmak, oruç tutmak gibi dini davranışların yanı sıra kutsal günlere yönelik de

dikkatli davrandıklarını özellikle saha süreci boyunca kendileri ile yaşadığım yaşamsal birikim aracılığıyla belirtebilirim. Özellikle Tolga'nın her Cuma günü, beni araması, telefonuma tanıştığımız günden itibaren hiç aksamadan her Cuma gününün mübarek olduğuna göndermede bulunan mesajlar iletmesi, bunun yanında kandil ve dini bayramlarda özellikle arayarak, tüm aile büyüklerimi de iyi dileklerine dâhil etmesi bu kategorik başlığa yönelik en spesifik örneği oluşturmaktadır. Bu yaşamsal deneyimlerin yanı sıra, Tolga'ya, kutsal günlere yönelik düşüncelerini sorduğum soru, dini nasıl anlamlandırdığına yönelik bir ipucu da içerir gibi.

Tolga¹⁷⁷

...Biz ailecek *kandil vakitlerinde* hepimiz *abdestimizi* alır sohbetimizi son ses *açar sohbet dinleriz*. O gece ben kılabilirdiğim kadar çok *namaz kılar dua ederim*. Yarattığından dolayı, sonra arkadaşlarım için kimler aklımdadır onlara *dua ediyorum o özel gecede...* Ben ramazan *aylarında oruç tutarım Allah kabul ederse*. Daha önceleri *cumalara da giderdim*. Son derece inançlıyım. Dualarım olmadan evden adımımı dışarı atmam. Ramazan ayında mümkün oldukça *iftar yemeği veriyoruz*. En çok da işyerindeki yalnız işte böyle yemek falan elinden gelmeyen kişileri ağırlıyoruz evde. Apartmanımızda böyle müşkül durumda olan, o güce sahip olmayan kişilere özen gösteriyoruz. Kesinlikle etsiz yemek vermiyoruz. İlk 10-15 gün böyle... Sonrasında aile dostu dediğimiz, bizim standartlarımızda olan kişilerle paylaşmaya çalışıyoruz...

Görüşmecinin, kutsal günlere yönelik bakışını ifadelendirirken aslında aynı zamanda dini ritüelleri anlamlandırma ve yaşama biçimine yönelik de bir bilgi vermektedir. Abdest alarak namaz kıldığını belirtmesi dinin (İslamiyet'in) tövbeye yüklediği önemini de bildiğine yönelik bir ipucu verdiğini söyleyebilirim. Bunun yanında *iftar yemeği* kelimesi ile doğrudan dindeki paylaşım algısı ile ilişki kurmakta olup ve aslında söylenmek istenen şudur: İslam dinin temelinde belirtilen

¹⁷⁷ Daha önceki bölümlerde Tolga'nın devlet kurumunda, devlet memuru olarak çalıştığını belirtmiştim. Annesi ve 2 kardeşi ile birlikte İzmir Karşıyaka yakınlarında bir semtte kendilerine ait bir apartman dairesinde yaşıyor. Ailesindeki diğer bireylerin de çalışması ve Tolga'nın bazı özel gecelerde drag show yapmasını da göz önünde bulundurarak, maddi durum olarak orta direğin üstünde bir geçim kaynaklarının olduğunu söyleyebilirim.

dini ritüeller aslında dinin temel düşünsel yapısını oluşturan paylaşım, bütünleşme duyguları ile ilişkilidir. Bu bağlamda, görüşmecinin düşünsel ve yaşamsal dünyasındaki dini anlamlandırma süreci ile dini ritüelleri ifadelendirme biçiminin birbiri ile eş güdümlü ilerlediği anlaşılabilmektedir.

Bu kategoriye yönelik, bilgileri aynı zamanda bölüm başında değindiğim gibi din ile herhangi bir ilişki kurmadığını belirten görüşmecilerin dinin pratiksel olarak hayatlarındaki yerinin ne olduğuna yönelik verdikleri cevaplardan ulaşılabildim. Bu grupta yer alan görüşmecilerden Bartu, din ve ritüel ilişkisini, heteroseksizm ve kültür arasındaki ilişki temelinde değerlendirerek dinin onun hayatındaki yerini şu şekilde ifadelendirmiştir.

Bartu:

Ben köy hayatında yetişmeme rağmen, daha ilkokuldayken *dinin bana göre olmadığını anlayıp vazgeçmiştim zaten*. Yapım heteroseksizme uymadığı için, heteroseksistçe bir ritüel zincirini uygulamak çok ama çok zor geliyordu. Hiçbir farkı yoktu *erkek hayatından dinin*. Bir bütündü. Ve hiç pişmanlık yaşamadım dinle bağlarımı kopardığım için. Din hayatımda bilinçli dönemime kadar devam etseydi bile, *belki eşcinselliğimle çeliştiği için dine karşı daha sert bir cephe alabilirdim*. Ama zaten *eşcinselliğimi bilimsel anlamda da çözümlediğim dönemde din hayatımda yoktu*. İlk başlarda bayramlarda *camiye gitmeme konusunda falan çok kafa tutmuyordum* çevreme. Gidermiş gibi yapıyordum. Daha sonraki süreçte de aynı eşcinselliğim gibi dine bakış açımı da fora ettim herkese. *Eşcinselliği kabul etmediği için dine karşı bir öfkem hep oldu ama heteroseksizme ne anlatabiliyorsun da diğer uzantılarına kafa tutacaksın ki*. Öyle insanlara karşı katı din karşıtlığı falan yapmıyorum. İnsanlar manevi olarak öyle tatmin oluyorlarsa inansınlar dine ama bireye dayatmasınlar bunu. *Herkesin bir tatmin olma, mutlu olma yolu vardır*. Benimki de anlayamadığım ve bana ters olan din aracılığıyla değil tabi. Müzik dinlemek daha huzur veriyor mesela...

Genel olarak metnin bütünlüğüne bakıldığında Teist bir düşünsel temelle inşa edilen bir din görüşünün olduğu dikkat çeken ilk noktadır. Bu sebeple bu metni “*durum tanımı*” kavramı ile ilişkilendirerek okumanın daha yerinde olacağı görüşündeyim. Görüşmeci en temelde eşcinsellik kategorisine göndermede bulunarak, din ile ilişkisizliğinin sebebi olarak dinin doğası ile çeliştiğini belirtmesi, din temelinde genel olarak ifade edilen eşcinsellik kategorisine göndermede bulunduğu düşünülebilir.

Görüşmecinin yaşamsal ve düşünsel dünyasından yola çıkarak inşa ettiği din ve ritüel ilişkisi de kültür ile ilişkilendirilmiştir. Özellikle heteroseksizm kelimesi ile doğrudan toplumda yer edinen homofobi ile ilişki kurduğu anlaşılabilir. En temelde söylenenlerden söylenmeyenleri çıkarma tekniği ile ifade edecek olursam; aslında dinin hâkim kültürde, kimliksel bir kategori üzerinden kendini inşa edenlere -öteki olanlara- yönelik belirli yaptırımda bulunması, dini ritüeller temelinde daha da güçlenmekte olduğunu söylediği kanısındayım.

Çalışmanın buraya kadar olan kısmında; dini ritüellerin LGBTİQ bireyler tarafından nasıl ifadelendirildiğine yönelik bir kısım örnek metinler ve çözümlemelere yer vermeye çalıştım. Başlarda da belirttiğim gibi, LGBTİQ bireylerin din diline yönelik ifadelerine, görüşmecilerin ritüelleri anlatırken kullandıkları dilsel ifadeler ya da her hangi bir konu üzerine yaptıkları yorumlar ve diledikleri dilekleri ışığında ulaşmaya çalıştım. Bu verilere bağlı olarak genel olarak görüşme imkânı bulduğum görüşmecilerin din diline yönelik belirli söylemsel ifadeleri sıklıkla kullandıklarını söyleyebilirim. Özellikle; *Allah, Tanrı, Yaradan, Valla, İnşallah, Maşallah, Allah Korusun, Allah Kabul Ederse, Şükür...* vb. dindar dile özgü ifadeleri sıklıkla kullandıkları belirtebilirim.

Din dilinin LGBTİQ bireyleri arasında yaygın olup olmadığına yönelik sorduğum soru karşısında görüşmeciler ortak iki düşüncede birleşmektedirler. İlk düşünce kullanılan dinsel ifadelerin çoğunlukla anlamlarının bilinilmeden kullanıldığı yönündedir. Şöyle ki; görüşmeciler, LGBTİQ bireyleri arasında dindar dilin yaygın olduğunu belirtmelerine rağmen kendilerini ateist olarak tanımlayanların dahi dine yönelik dilsel kelimeleri sıklıkla kullandıklarını belirterek bu kullanımlarının anlamlarının bilinçli olarak bir kullanım içinde olmadıklarını belirtmişlerdir. İkinci düşünce ise bu kullanımların kültürel olarak oturan bir dilsel

ifadeden başka bir anlamının olmadığına yöneliktir. Bu bağlamda; LGBTİQ atkültüründe dinsel dile ait yaygın kullanımlarının din ve kültür arasındaki dinamik ilişki ile ilgili olduğunu ve LGBTİQ bireylerin düşünsel ve yaşamsal dünyalarında yeniden yoruma açtıkları din fenomenine yönelik yeni dinsel inşaların olduğuna yönelik örneklerin olmadığını veriler ışığında söyleyebilirim.

Din ve LGBTİQ ilişkisini çözümleye çalıştığım bu kategoriye yönelik ulaştığım verileri iki temel düşünce ışığında özetleyebilirim.

Kategorinin başında ilk olarak, din ve LGBTİQ bireylerinin dine algılarını, düşünsel dünyalarında dini nasıl anlamlandırdıklarını anlamaya yönelik sorulan açıcı sorulara görüşmecilerin verdiği cevaplardan, LGBTİQ bireylerinin, kutsala varış yolunu kurumsal bir din üzerinden tanımlayan ve herhangi bir dinsel oluşum ile ilişkisi bulunmayanlar olarak iki temel gruba ayırdıklarını söyleyebilirim. Bu iki grup temelinde inşa edilen dinsel yorumların ve dine yüklenen anlamaların değiştiğini, ilgili metinlere yönelik bulunduğum derin anlama çabası aracılığıyla söyleyebilirim.

İkinci olarak üzerinde duracağım nokta, görüşmecilerin, hâkim kültür algısından farklı olarak kurguladığı dinsel yorumların beraberinde yeni dinsel ifade biçimlerini inşa etmesidir. Saha sürecinde ulaşılan bu yeni dinsel ifade biçimlerinin birkaçının queer ve lezbiyen/gay teolojileri ile -birkaç ayrımı noktasını bünyelerinde bulundurarak- ilişkili görünen yanlarının olduğunu belirtebilirim.

Bu ayrım noktalarını şu şekilde şemalaştırabilirim: İlk ayrım noktası queer teolojilerin çok katlı melez kimliklere işaret eden yapısı ile ilişkilidir. Bilindiği üzere Türkiye'nin gerek ulus aşırı göç almayı, gerekse bünyesinde barındırdığı kimlik kategorilerine söylemsel açıdan sınırlı kabul eden yönü ve çok katlı ötekilik kavramlarının Türkiye örneğinde mümkün olmayışı, Türkiye'de queer teolojinin çok katlı ötekilikleri kucaklayan yönünü işlevsiz bıraktığı kanısındayım. Verilerin genel analizinde kimliksizleşme üzerine yer yer açık söylemler olmasına rağmen melez bir bütünlüğü kucaklayan bir queer teolojik düşüncenin varlığından bahis edilemeyeceği anlaşılmaktadır.

Saha sürecinde bütünleşik bir queer teoloji perspektifine yönelik örneklerle ulaşılmasa da; görüşmeci LGBTİQ bireylerin, dine yönelik yeni yorumsal inşa süreci içerisinde olmaları, hemcins cinselliği ile ilişkili metinleri yeniden yoruma açmaları

ve özellikle İslam dinin evrensel bir din olduğuna gönderme yapmaları queer teolojinin, teolojilere yönelik sunduğu eleştirel perspektifi ile ilişkili olacağı gibi kültürel temellerinden güç alan lezbiyen/gay teolojileri de ilişkili kurduğunu söyleyebilirim.

Özellikle kutsala varış yolunu kurumsal bir din üzerinden inşa eden görüşmecilerinin, kendini müslüman olarak tanımlaması aynı zamanda Queer İslam düşüncesinin Türkiye örneğinde mümkünlüğünü araştırmaya yöneltmiştir. Saha süresince yaptığım gözlemler ve görüşmelerden sağladığım veriler ışığında, Türkiye’de eşcinsel ve müslüman olmanın, hem LGBTİQ oluşumlarında hem de hâkim kültür içerisinde iki katlı bir ötekilik getirmektedir. Şöyle ki; eşcinsel müslüman olduğunu belirten bireylerin, LGBTİQ oluşumlarının dini, eşcinsel doğası ile uyuşmayan, kimi zaman da şiddet içeren söylemlerin merkezi olarak görmesi, eşcinsel Müslümanlara yönelik bir eleştiriyi bünyelerinde barındırmalarına neden olmaktadır. Bu nedenle LGBTİQ oluşumları içerisinde müslüman ve eşcinsel olduğunu belirtmeleri ya da İslam dinine yönelik eylemsel bir söylem içinde olmaları -dindar dile aşına olmaları, camiye gitmeleri- bu bireylerin LGBTİQ grupları içerisinde bir ötekilik inşa etmelerine sebep olabilir. İkinci olarak, hâkim kültürdeki dini anlama biçiminin çoğunlukla klasik teolojik metinler odaklı oluşunu gösterebilirim. Hâkim kültürde eşcinsellik kategorisinin dini metinlerden referansla yasak, günah olanlar arasında gösterilmesi, eşcinsel birinin aynı zamanda müslüman olamayacağına yönelik genel bir kanının bulunmasına ve eşcinsel müslüman bireylerin hâkim kültürde iki katlı ötekilik yaşamalarına sebep olan etkenler arasında bulunduğunu belirtebilirim.

Saha sürecinde ulaşılan bu veriler bağlamında; Türkiye LGBTİQ bireylerinin dini anlama ve anlamlandırma biçimlerinde kısmen de olsa yeni dinsel ifadelere örnek oluşturacak ibarelerinin bulunduğunu, bu yeni dinsel ifade biçimlerinin queer teolojinin hemcins cinselliği özelinde inşa ettiği düşünsel perspektifi ile ilişki kurulabilecek yönlerinin olduğunu ve dinsel ritüelleri de kendi düşünsel ve yaşamsal dünyalarından yola çıkarak yeniden yorumlamaya gittiklerini saha sürecinde ulaşılan niteliksel veriler ışığında söyleyebilirim.

SONUÇ

İnsanlık tarihinin her döneminde ve her kültürde hemcinsler arası ilişkilerin olduğu bilinse de, hemcins cinselliğinin toplumsal bir temelde konuşulmaya başlandığı dönem, dünyanın “kültürel” ve “toplumsal” olana yönelik yeniden yorumlamalar getirdiği, yeni toplumsal hareketlerin gelişme gösterdiği 1960’lı yıllardır. Özellikle 1968’lerde yeni toplumsal hareketlerin, toplumda farklı kültürel kategorileri sahiplenilen belirli altkültürlerin oluşmasına zemin hazırlayan düşünsel yapısı, hemcins cinselliği temelinde birleşen azınlığın cinsel kimlik temelinde mücadele veren toplumsal bir hareket özelliği kazanmasına ve zamanla cinsel kimlik temelli bir altkültür olarak kendisini konumlandırmasına etkide bulunmuştur.

1968 ve 1980 dönemlerinde toplumsal mücadele alanını cinsel kimlik olarak konumlandıran LGBTİ hareketi, toplumsal mücadele alanını hâkim kültürün eşcinselliğe yönelik tutumuna göre genişletirken –homofobi, cinsel kimlik istemi, evlilik hakkı, sosyo-ekonomik eşitlik, vb.- aynı zamanda kendine özgü kültürel kategoriler de inşa etmiştir. Bu kategorik inşalar, LGBTİ hareketini toplumsalda belirli bir kesimin sesi olma özelliği kazandırarak, altkültür kategorilerinde değerlendirilmesine imkân tanımıştır. 1980’lerin sonlarına kadar cinsiyet kimliği temelli mücadele veren LGBTİ hareketi, 1980’lerde gelişme gösteren “kimlik” temelli teorik tartışmalardan etkilenerek mücadele alanına yeni ifadeler de eklemiştir.

1980’lerde feminist ve postmodernist paradigmaların “kimlik” özelinde başlattığı teorik tartışmalar LGBTİ hareketinin toplumsal mücadele alanına büyük etkide bulunmuş ve 1990’larda LGBTİ hareketi özelinde Batı’da “gay” hareketi olarak da bilinen “*queer teori*”nin gelişmesini sağlamıştır. Queer teori ve LGBTİ hareketinin tanışması ile gelişen yeni söylemsel ifadeler 1994 ve sonrasında queer teorinin şemsiye bir kavram olarak LGBTİ hareketinin belirli bir kesiminde yer almasına imkân sağlamıştır. Bu yeni söylemsel ifadelerin beraberinde pek çok yeniliği de getirdiği söylenebilir. Örneğin queer perspektifinden faydalanan LGBTİ ve kendini queer olarak ifadelendiren bireyler, dini ve dinsel metinleri kendi düşünsel dünyalarından yola çıkarak yeniden yoruma açmaya başlamışlardır. İnşa edilen yeni yorumlamalar, bu tez çalışmasının yaslandığı varsayımlar bakımından önemli görülmüştür.

Bu tez çalışmasında, LGBTİ hareketinin bir altkültür olarak queer teori ile kurduğu ilişki bağlamında inşa edilen yeni düşünsel perspektiflerinin Türkiye örnekleminde neleri içerdiği, LGBTİ bireylerinin dini anlama ve anlamlandırma biçimlerine ve bu ifade biçimlerinin genelde queer teoloji özelde ise Queer İslam ile ilişkisi araştırılmıştır. Çalışmada queer teorinin, cinsiyet rejimlerine ve ötekilik kavramlarına yönelik kurguladığı düşünsel yapısından yola çıkıldığından ötürü, çalışma LGBTİ altkültürü ile ilişkilendirilmiştir. Bu bakımdan, kavramsal kısımda yapılan teorik tartışmalar ve saha sürecinde ulaşılan niteliksel bilgiler dâhilinde, çalışmaya yönelik veriler üç temel kategori altında toplanmıştır.

İlk kategoriye yönelik bilgiler, cinsellik temelli bir altkültür olan LGBTİ hareketinin, altkültürel kategorik inşalarının neleri içerdiğini kapsamaktadır. İkinci kategoriye, Türkiye LGBTİ altkültürünün queer ile ilişkisi ve queer teorinin Türkiye LGBTİ hareketi içerisinde nasıl ifadelendirildiğine yönelik bilgileri içermektedir. Son kategori ise, LGBTİ bireylerinin düşünsel ve yaşamsal dünyalarında dini anlama ve ifadelendirme biçimleri ve bu ifadelendirme biçimlerinin queer teoloji ile en temelde Queer İslam ile ilişkiselliklerini anlamaya yönelik bilgileri kapsamaktadır.

Saha sürecinde ulaşılan niteliksel bilgilerden yola çıkarak, ilk kategoriye yönelik bulgular bütüncül olarak ele alındığında Türkiye LGBTİ hareketini altkültür olarak değerlendirilmesini sağlayan güçlü kategorik inşaların bulunduğu söylenebilir. Ulaşılan bulguları üç başlık temelinde özetleyecek olursak; kategorik inşalara yönelik ilk bulgular Türkiye LGBTİ hareketinin, kültürel inşalarının hâkim kültürle paralel gittiğini göstermektedir. Özellikle, LGBTİ hareketinin kültürel ve tarihsel gelişim dönemlerine yönelik bilgi sağlayan verilerin, bu hareketin baskın kültürde belli bir kesimin sesi olma özelliği taşıdığını da örneklendirir niteliktedir. Örneğin, hâkim kültürde lezbiyenlerin maskülen, gaylerin ise feminen cinsel performansları performe eden bireyler olarak algılanışı, Türkiye LGBTİ bireylerinin eşcinsellik kategorilerini hâkim kültürdeki bu genel kanı ile paralel algıladıkları, saha sürecinde ulaşılan bilgiler ışığında belirtilebilir.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Saha çalışması süresince görüşmelere katkıda bulunan, yaklaşık olarak 1 senedir Türkiye’de bulunan Amerikalı gay Mike’ın Türkiye LGBTİ hareketi ve Türkiyeli LGBTİ bireyleri için söyledikleri, Türkiye LGBTİ hareketine dışarıdan bir eleştirini niteliği taşımaktadır. Düşünceleri doğrudan Türkiye’deki LGBTİ bireylerinin eşcinselliğin ne olduğunu bilmeden bilinçsiz bir inşa içerisinde olduklarına işaret etmiştir. Erkek eşcinsellerin kadına benzedikleri, hal ve tavırlarından eşcinsel ilişkiyi yaşama biçimlerine kadar bir kadını taklit ettiğini, kadınların da tam aksi yönde

Altkültür kategorik inşaya yönelik ikinci bulgular, Türkiye LGBTİ hareketinin eşcinsel kimlik mücadelesi temelinde, kültürel inşa sürecini sürdürdüğünü göstermektedir. Çalışmanın, Queer Teoriyi Altkültür Olarak Okumak Bölümünde de bahis edildiği gibi Türkiye LGBTİ hareketinin tarihsel gelişim evreleri üç döneme ayrılır. Bulguların özellikle Türkiye LGBTİ hareketinin, kamusal görünürlük mücadelesi vermesi, olduğu gibi görünme politikalarını yürütmesi ve direniş politikalarının belirleyici olduğu özne kimlik inşalarını sürdürmesi ikinci dönemin özelliklerini taşıdığını gösterirken, aynı zamanda ekonomik ve politik eşitsizliklerle siyasal tartışmaların başladığı ve diğer ötekilik kavramları –feminist, çevreci, kısıtlı olsa da göçmen, ırk ve etnisite hareketleri- ile eş güdümlü siyasal mücadele sürdürdüğünü de göstermektedir. Bu bulgular aracılığıyla, Türkiye LGBTİ hareketinin baskın olarak ikinci dönemin etkilerini taşımasının yanı sıra, cinsiyet kimliği mücadelelerinin yanında çoklu ötekilik kavramlarına yönelik de bir politika geliştirmelerinden dolayı üçüncü dönemin ve az da olsa queer teorinin düşünsel perspektifinin etkilerini taşıdığı kanısına varabiliriz.

Bu kategoriyi oluşturan son bulgular ise, Türkiye LGBTİ bireyleri arasında bütünleşmeyi sağlayan özel ifade biçimlerinin –dernek toplantıları, paneller, yürüyüşler- kültürel örgütlenme, kimlik aktivizmlerinin ve biraya gelerek kültürel aktarımlarını sağladıkları mekânların ve bu mekânlarda kendilerince oluşturdukları dilsel ve üslupsal ifade biçimlerinin bulunduğunu göstermektedir. Bu bulgunun, Türkiye LGBTİ hareketini altkültür olarak değerlendirmemize yardımcı olduğu gibi, hâkim kültürde LGBTİ bireylerinin kendilerini tanımladıkları ifade biçimlerinin anlaşılmasına da imkân sağladığını düşünüyoruz.

lezbiyenliği erkekleşme, erkeksileşme olarak anımsadıklarını ve bu şekilde lezbiyen olduklarına inandıklarını ifadelendirerek, Türkiye’de eşcinsellik erkeklerin kadınlığı, kadınların erkekleştiği bir algı içinde yaşadığını genel söylemleri içerisinde belirtmiştir. Konu ile ilgili konuşması şu şekildedir: *“Ben Amerikalıyım ve eşcinselim. Türkiye’de yaklaşık 8 aydır bulunuyorum. Birçok eşcinsel gurubun içine girdim. Q partilere katıldım gözlemlediğim tek şey, Türkiye’de eşcinsellik hakkında bir şeyler biliniyor evet birçok insan bunu yaşıyor ya da yaşadığını zannediyor fakat ne kadar doğru bir şekilde eşcinselliği ifadelendirdikleri tartışılır Türkiye de eşcinselliği dışarıdan biri olarak ve eşcinsel bir erkek olarak tanımlamamı istesen benden söyleyeceğim tek şey özellikle belirli bir kesimin eşcinsellikten hiçbir şey anlamadığı olur. Daha önceleri seninle belki ayaküstü yaptığımız sohbetlerde de söylemişimdir yine de yeniliyorum bunu Türkiye’de eşcinsel olmak demek erkeklerin kadınlığı, kadınlarında erkekleşmesi şekliyle algılanıyor... Erkekler fazla feminen en az bir kadın kadar. Bu kadar anlaşılmasa yaşadıkları için eşcinselliği bir karşı duruş reddediş olarak algılıyorlar ve kurulu olan her şeye karşı durmaya başlıyorlar. Bunu ilk olarak dış görünüşleri ile yapmaya başlıyorlar. Erkekler heteroseksüel erkeklerden farklı olduklarını belli etmek için kadın kadar süslü giyiniyorlar, hal ve tavırlarında bir yumuşama başlıyor, devlete, toplumun kurulu düzenine ya da dine karşı çıkmak için özel bir çaba ve ret ediş içine giriyorlar.”*

Queer teorinin LGBTİ hareketi ile ilişkiselliğini ifadelendiren verilere değinecek olursak, bulguların genel olarak, Türkiye LGBTİ hareketinde queer teoriye yönelik yerleşmiş düşünsel ya da siyasal bir bakış açısının bulunmadığını göstermektedir. Bu bulgudan yola çıkarak, Türkiye LGBTİ hareketinde queer teorinin düşünsel yapısının kendine yer bulamamasının sebebinin, Türkiye LGBTİ hareketinin hala ana akım LGBTİ hareketinin cinsiyet kimliği mücadelesi temelinde oluşturduğu politik ifade biçimleri ile politik duruşuna yön veriyor oluşu gösterilebilir. Bu durumun, aynı zamanda queer teorinin kimliksizleşme özelinde kurduğu düşünsel yapısının Türkiye örneğinde konumlanışını da engeller nitelikte olduğunu düşünmekteyiz.

Bununla birlikte, bu kategoriye yönelik kimi bulguların, queer teorinin cinsel kimlik, cinsel roller ve cinsiyet rejimleri temelinde oluşturulan mücadele alanının Türkiye LGBTİ hareketinde kısmen de olsa hayat bulduğunu göstermektedir. Bu bulgunun, kısıtlıda olsa Türkiye LGBTİ hareketinin toplumsal kimlik sabitelerine ve doğada kültürel olarak inşa edilen düalizmlere karşı açık bir mücadele içerisinde olduğunu ve Türkiye LGBTİ hareketinin henüz yerleşmiş açık bir queer söylemi içerisinde olmasa da, kısmen queer teorinin düşünsel perspektifinin özelliklerini taşıdığını belirtir nitelikte olduğunu görebiliriz.

Bu çalışmanın bel kemiğini oluşturan son kategoriye yönelik bulgular bütüncül olarak ele alındığında, Türkiye LGBTİQ bireylerinin dini anlama ve yorumlama biçimlerinin hâkim kültürden farklı olarak iki temel düşünce etrafında toplandığını söyleyebiliriz. İlk düşünceyi, kurulu bir din anlayışı üzerinden kutsala varış yolunu belirleyenler oluşturmaktadır. İkinci düşünce ise çoğunlukla kurumsal dine eleştiride bulunup din ile ahlak arasında ilişki kuranları kapsamaktadır.

Birinci gruptakiler bir din üzerinden dini anlamlandırma sürecinde olan LGBTİQ bireylerinin öncelikli olarak, “*geleneksel aile yapılarına*” göndermede bulunarak din, maneviyat ve inanç arasındaki bağın Tanrı ile kurulan kutsallık ilişkisini güçlendirdiğine inanmaktadırlar. Kendini “*Müslümanım/Protestanım Eşcinselim*” biçiminde tanımlayan çoğu görüşmecinin aile içinde kurulu bir din ile temas ediyor oluşu, bireyin ileriki yaşantısında da dine yönelik takındığı tavrı yine kurulu din üzerinden tanımlama ihtimalini düşündürmektedir.

Çalışmanın bu kategorisine yönelik en önemli bulgulardan biri, birçok görüşmecinin eşcinsel oldukları bilindiği halde eşcinsellik kategorilerine göndermede bulunarak dini tercihlerini tanımlamaya gitmiş olmalarıdır. Bu bulgu ilk olarak dine inanan LGBTİQ bireylerinin, kendilik inşalarının Tanrı/Allah'ın bir kudreti olduğuna ve varoluşlarının –eşcinsel/gay/lezbiyen- Tanrı/Allah tarafındanlığına göndermede bulunduklarını, ikinci olarak da kurumsal bir din üzerinden dinsel düşüncelerini şekillendirdikleri ve aynı zamanda eşcinselliklerine göndermede bulunmaları, ilişki kurdukları dinin eşcinsel bireylere yönelik klasik teolojik bilgilerini bilerek dine yönelik tutum ve tavır inşa ettiklerini göstermektedir.

Bu görüşmeciler aracılığıyla, Türkiye'de yaşayan inanan LGBTİQ bireylerinin kurumsal dinlerdeki inanç temellerini kendi düşünsel ve anlamsal dünyalarından yorumlamaya açtıklarını, dine yönelik yeni yorumlamalara gittikleri kanısındayız. Özellikle Tanrı/Allah ile kendilik algıları arasında kurdukları ilişki, Türkiye LGBTİQ hareketinin lezbiyen/gay ve queer teolojileri ile örtüşen yanlarının olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki; kuramsal kısımda da değindiğimiz queer teolojinin; cinsellik kategorilerinin aynı zamanda kültürel, dilsel, insanlar arasındaki renksel farklılıklar gibi Tanrının/Allah'ın gücünü belirleyen etkenlerden biri olduğunu vurgulayan düşünsel perspektifi ile ilişkili olduğunu düşünmekteyiz.

Bu bulgu aynı zamanda saha sürecinde, Türkiye LGBTİ hareketinin din ile kurduğu ilişkide yeni dinsel yorumların mümkünlüğünü araştırmaya yöneltmiştir. Bu ışıktaki ulaşılan veriler, ülkemizde yaşayan inançlı LGBTİQ bireylerinin dine yönelik yeni yorumlamalar içerisinde olduğunu, bu bireylerin kimi söylemsel inşalarının lezbiyen/gay ve queer teolojilerle ilişkili olduğunu göstermektedir. Özellikle görüşmecilerin, cinsellik kategorisi özelinde kimliksizleşme ve cinsiyetsiz din söylemleri ile din arasında kurdukları ilişkinin doğrudan bütünleşik queer teolojik bakış açısına örnek oluşturur nitelikte olduğunu, kendi gerçeklik dünyalarında teolojik metinlerde bulunan eşcinsellik ibarelerini yeniden yoruma açmaları, lezbiyen/gay teolojilerinin kutsal metinleri LGBTİQ bireyleri özelinde yeniden okumaya açma çabası ile ilişki kurar nitelikte olduğu kanısındayız. Bununla birlikte görüşmecilerin, hemcins cinselliğini yaşamalarına Tanrının bir ceza ya da yaptırım var etmeyeceğini söylemeleri; lezbiyen/gay teolojilerinin kutsal metinlerdeki LGBTİ bireylerine yönelik yeni yorumsal ifadelere ve hemcinsler arası

seksin Tanrı tarafından bahşedilmiş bir duygu olduğunu belirten gerçek sevgi temelli teolojik inşası ile ilişkili olduğunu düşünüyoruz.

Kurumsal bir din üzerinden din ile ilişki kuran bu görüşmecilerin çoğunun müslüman olduğunu belirtmesi, bu yeni dinsel ifadelerin aynı zamanda Queer İslam ile ilişki kurulması adına bir kapı da açmaktadır. Queer İslam’a örnek oluşturacak bulguların özellikle kutsal metin odaklı, Tanrı/Allah algısı temelinde ilerlemesi queerin İslam teolojisinde izlediği Tanrının/Allah’ın tekliği düşüncesi ile ilişkili olduğunu düşünmekteyiz. Örneğin; saha çalışmasında Müslüman Türk eşcinsel olduğunu belirten görüşmeciler de, Amerika ve Avrupa’daki Queer Müslümanlar gibi ayet ve hadislerden yola çıkarak Tanrının/Allah’ın var olan tek kudret olduğuna inanmaktadırlar.

İkinci olarak; görüşmecilerin çoğunun eşcinsellik kategorisine göndermede bulunarak Tanrının herkesi olduğu gibi sevdiğini ve İslamiyetin evrensel din olduğunu belirtmeleri, açık şekilde İslami Queer Teolojinin dinin tüm zamanlarda yaşayan tüm insanlara hitap eden evrensel, tüm dünyada var olan ırk, renk, dil, kültür, cinsiyet ve cinsellik ayrımı yapmaksızın herkesi bütünleştiren bir din olduğunu vurguda bulunan, “*Allah hepimizi sever*” temel düşünsel perspektifi ile ilişkili olduğu kanısındayız.

Queer İslam düşüncesini benimseyen grupların üstlendikleri bir diğer misyon semitik dinlerin hemcins cinselliğini kınamak ve günah olarak değerlendirmelerine referans aldıkları Lut kavmi öyküsünü yeniden yoruma açma çabalarıdır.¹⁷⁹ Queer İslam’ın bu temel çabasından yola çıkarak, görüşmelerde Kuran’da hemcins cinselliğinin konu edildiği ilgili metinlere yönelik görüşmecilerin, bu metinler hakkında neler düşündüğünü anlamak adına metinler özgün kaynaktan okunup, görüşmecilerin burada bulunan ifadelere yönelik neler düşündükleri soruldu. Verilen cevaplardaki söylemsel ifadelerin İslami queer düşüncesi ile ilişkili olduğu kadar lezbiyen/gay teolojileri ile de ilişkili olduğu söylenebilir. Bu bulguların, İslami queer düşüncesi ile görüşmecilerin kutsal metinlerdeki eşcinsellik/kadınlık/erkeklik kategorileri üzerinden kimlik eleştirileri yapmaları, hemcins cinselliğini günah sayan metinleri yeniden kendi gerçeklikleri ile yorumlamaları, Allah’ın gerçekten inanan bir insandan neler beklediğini belirten ibareleri, queer İslam’ın tüm kimlik

¹⁷⁹ Detaylı bilgi için: <http://www.well.com/user/queerjhd/index.htm> adresine ulaşılabilir.

kategorilerini bütünleştirerek kimliksiz bir teolojik söylem inşa etme çabası ile ilişkili olduğunu düşünmekteyiz.

Aynı zamanda görüşmecilerin, ilgili metinlerde hemcins cinselliğine yönelik belirtilenleri de yeniden yoruma açarak ayetleri kendilerince kendilerinde anlamlandırmaları, bu bulguları lezbiyen/gay teolojileri ile de ilişkili kılmaktadır. Din ve LGBTİQ kategorisine yönelik ulaşılan bulgular, görüşmecilerin yeni dinsel yorumlar içerisinde bulunmalarını ve dini ritüelleri de dönüşüme açtığını göstermektedir. Özellikle görüşmecilerin, kişisel dünyalarından yola çıkarak dini davranışlarını, din dilini, namaz ritüelini kendilerince yaşadıklarını belirtmeleri, ritüellere yönelik bu inşa sürecinin doğrudan “*dinsel bireycilik*” ile ilişkili olduğunu düşünmekteyiz.

Bununla birlikte, kimi bulguların çoğu görüşmecinin dini ritüelleri uygularken yakın çevrelerini –ki bu genellikle aile olarak belirtilmiştir- dini yaşama biçiminden etkilenecek dini ritüelleri derin teolojik konulara yer vermeden çoğunlukla ritüelistik bir temelden dindarlık yaşadığını göstermektedir. Bu bulguların, doğrudan kentlerin orta ve alt kesimlerinde yaygın olan “*halk dindarlığı*” ile ilişki kurduğu kanısındayız.

Kurulu dine yönelik eleştiride bulunup dini ile ilişkisini ahlak temelinde kurgulayan –bu görüşmecilerin çoğu kendini ateist, deist, din ve siyasete kafa yormayan olarak belirtmiştir- ikinci düşünce yapısına değinecek olursak bulgular, ahlak ve din arasında ilişki kurarak din ve toplumsal normlar arasında sıkı bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu bulgu, heteroseksüelliğin bir norm olarak yaşandığı toplumlarda eşcinsel bireylerin toplum ve baskın kültürde hâkim olan din ile ilişki kur(a)mayışlarını belirten sebepler arasında olduğu söylenebilir. Özellikle dinin gelenek ve toplum ile arasındaki ilişkiyi sağlamlaştıran ve toplumsal normların bu ilişki ile süreklilik kazandığını belirten bulguların aslında dinin “*meşrulaştırma*” özelliğine vurguda bulunarak örtük olarak din temelinde heteroseksizm eleştirisi yaptığını düşünmekteyiz.

Bununla birlikte, bu görüşmecilerin dine yönelik eleştiride bulunurken kendi düşünsel ve yaşamsal dünyalarında kurguladıkları dini ifadenin sekülerizm ile ilişki kurarken aynı zamanda çoğu görüşmecinin dinsel inşasının –eleştiri de barındırsa- yeni dini hareketlerin özelliklerini taşıdığı kanısındayız. Özellikle heteroseksizmin

din üzerinde inşa ettiği cinsiyetçi norm ve nefret söylemleri üzerine değinerek “*sevgi, eşitlik ve özgürlük*” kavramları ile kendi dinsel anlamlarına değindikleri ifadeler, doğrudan lezbiyen/gay ve queer teolojilerin “*sevgi temelli*” sadece toplumsal temelde değil manevi alanda da tam bir özgürlük istemi ile ilişkili olduğunu düşünüyoruz.

Bu bulgular doğrultusunda genel bir değerlendirmede bulunur isek; saha sürecinde görüşmecilerin belirttikleri ışığında, Türkiye örnekleminde lezbiyen/gay ve queer teolojilerinin düşünsel yapılarına doğrudan, açık göndermede bulunacak veriler olmamasına rağmen çoğu görüşmecenin dinsel inşasında bu teolojiler ile ilişki kuracak yanlarının olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, saha sürecinde ulaşılan niteliksel veriler Türkiye’de eşcinsel ve müslüman olmanın, hem LGBTİQ oluşumlarında hem de hâkim kültür içerisinde çift katlı ötekilik inşa ettiğini göstermektedir. Bunun sebebinin, LGBTİQ oluşumlarının şiddet içeren söylemlerin merkezi olarak din’i görmesi ve buradan hareketle eşcinsellik ile din’i uzlaştıramamaları ve diğer taraftan hâkim kültürde eşcinsellik kategorisinin dini metinlerden referansla hala yasak, günah olanlar arasında değerlendirilmesi olduğunu düşünüyoruz.

Biz bu çalışmada, Türkiye LGBTİQ bireylerinin düşünsel ve yaşamsal dünyalarındaki din algısını anlamaya çalıştık. Bu çalışmanın saha sürecinde ulaştığımız verilere dayanarak eşcinsel bireylerin din ile kurdukları ilişkinin Türkiye’deki bütün eşcinsel bireyleri kapsayacak şekilde kurumsal boyutta olduğunu söyleme yetkinliğinde değiliz. Fakat araştırma verilerine dayanarak, eşcinsel bireylerin, tarihsel bir temelde LGBTİ bireylerine yönelik belirli tavır ve tutum içerisinde olan teolojik metinlerin yeniden yoruma açılması çabasında olduklarını söyleyebiliriz. Özellikle hâkim kültürde yaygın olan homofobik tutumun en önemli referans noktalarından birini oluşturan bu kutsal metinlerin dönemin gerekliliklerini ve bilimsel verilerini göz önünde bulundurarak alanında uzman kişiler tarafından yeniden yoruma açılması gerektiğini düşünmektedirler. Bu nedenle, LGBTİQ ve din konusunda araştırma yapacakların öncelikle dini metinlerdeki eşcinsellik kategorilerine yönelik ibareleri dikkatlice analize açarken modern bilimin sunduğu verileri de göz önünde bulundurması gerekmektedir.

Çalışılan sahanın kırılğan yapısı ve dinin bu örnekleimde genellikle konuşulmaktan kaçınılan bir konu olması çalışmanın, bu örneklemi oluşturan

bireylerin yaşamlarına doğrudan temas edecek yaşamsal tarih araştırmasına imkân sağlayacak bir yöntemle araştırılması gerekliliğini doğurmuştur. Saha sürecinde ulaşılan verilerin, cinselliğin sayılar ve rakamlarla ifade edilecek ya da ikna edilecek basitlikte bir şey olmadığını göstermektedir. Bu nedenle, cinsiyet/cinsellik pratikleri temelinde çalışma yapacak uzmanların, bireylerin yaşamsal dünyalarına doğrudan temasta bulunan anlamlara ulaşmalarını sağlayan niteliksel araştırma yöntemlerinden faydalanmaları gerekmektedir. Çünkü anlamlar bizleri ikna eden sayılarda değil, kişilerin dünyalarına temas eden sembol ve ifadelerde saklıdır.

Son olarak; çalışmamız LGBTİQ altkültüründe farklı İslami söylemlerin var olduğunu göstermektedir. Bu özelliği ile alanında olan pek çok eksikliği giderdiği de söylenebilir. İslamiyet ve LGBTİQ hareketi özelinde çalışma yapacak uzmanların, toplumun azımsanamayacak çoklukta olan bir kesimini göz ardı etmemeleri ya da iki grup arasında pamuk ipliği ile kurulan bu ilişkinin sekteye uğramaması adına, bu çalışmanın araladığı yeni kapılar göz önünde bulundurulması gerektiği inancındayız. Türkiye örneğinde genelde queer teolojii, özelde ise Queer İslam'ı hem kurumsal hem pratiksel manada konu edinen referans çalışmaların olmaması queer teorisinin temas alanının genişliği ve en önemlisi Türkiye LGBTİ hareketinde queer düşüncesinin henüz yerleşmiş (politik/söylemsel) olarak kendine yer bulamamasından dolayı araştırmamızın eksik bıraktığı yönler olabilir. Çalışmamızın eksik bıraktığı yönleri, queerin daha spesifik alanlarına temas ederek, daha farklı metotlar kullanarak, özelde Türkiye LGBTİQ hareketi genelde ise hakim kültür için queer teorisinin ve queer teolojinin daha detaylı araştırılması gerektiği kanısındayız.

KAYNAKÇA

Ahmed, Sara. **Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others** Durham ve Londra: Duke University Yayınları, 2006.

Althaus-Reid, Marcella. **The Queer God**, Routledge (Taylor& Francis Group) Yayınları, New York, 2003.

Archer, Bert. **Eşcinselliğin Sonu ve Heteroseksüelliğin Ölümü**, çev. Ayşe Borovalı ve Koray Atak, Çitlembik Yayınları, İstanbul, 2005.

Aron, Claude. **Biseksüellik ve Doğa Düzeni**, çev. Nermin Acar, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1997.

Arslan, Mustafa. **Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri**, Değerler Eğitim Dergisi, Cilt:6, No:15, İstanbul, 2008.

Aslaner, Süreyya. **Tasavvufta Seks Fenomeni**, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1996.

Ataberk, Erdal. **Cinsellikten İkamele Kalmak**, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1992.

Baird, Vanessa. **Cinsel Çeşitlilik Yönelimler Politikalar Haklar ve İhlaller**, çev. Hayrullah Doğan, Metis Yayınları, İstanbul, 2004.

Boswell, J. **Christianity, Social Tolerance and Homosexuality**, The University of Chicago Yayınları, Chicago, 1981.

Boyarin, Daniel, Daniel Itzkovitz ve Ann Pellegrini. **Queer Theory and the Jewish Question**, Colombia Universty Yayınları, New York, 2003.

Boyne, Roy. **Foucault ve Derrida'da Feminizm ve Ayrım**, çev. Ayşe Banu Karadağ, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Butler, Judith. **Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi**, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, Baskı 3, 2012.

Butler, Judith. **Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma**, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2007.

Butler, Judith. **Bela Bedenler**, çev. Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Butler, Judith. **Kırılğan Hayat Yasın Şiddetin Gücü**, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2013.

Cabazon, Jose Ignazio. **Homosexuality and Buddhism**, In Wiston Leyland, Ed. Queer Dharma: Voices of Gay Buddhists, Cilt:1, San Francisco, CA: Gay Sunshine Yayınları, 1998.

Creswell, John W. **Nitel Araştırma Yöntemleri, Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni**, çev. Ed. Mesut Bütün, Selçuk B. Demir, Siyasal Kitabevi, Baskı 3. Ankara, 2013.

Cuff, E.C., W.W, Sharrock ve D.W Francis. **Sosyolojide Perspektifler**, çev. Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, Ankara, 2013.

Çakır, Cüneyt ve Serkan Delice. **Cinsellik Muamması Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet**, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

Çekirge, Pınar. **Yalnızlık Adasının Erkekleri**, Arma Eğitim Gereçleri Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Çiftçi, Adil. **Din Sosyolojisine Giriş Ya Da Meleklerle Ağıt**, Özyurt Matbaacılık İskitler, Ankara, 2013.

Çiftçi, Adil. **Din Sosyolojisi ve Yöntem Toplumbilim Yazıları II**, Özkan Matbaacılık İvedik, Ankara, 2011.

Çiftçi, Adil. **Nasıl Bir Sosyal Bilim Temel Sorular ve Yaklaşımlar**, Kitabiyat, Ankara, 2003.

Çiftçi, Adil. **Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları Empirik Bir Deneme**, Kitabiyat, Ankara, 2004.

Demircan, Ali Rıza. **İslam’a Göre Cinsel Hayat**, Cilt: I, Beyan Yayınları, İstanbul, 2008.

Direk, Zeynep. **Cinsiyetli Olmak Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar**, Yapı Kredi Yayınları/Cagito, İstanbul, 2007.

Dramalı, Zeynep. **Tarihi Tersten Okumak**, Yeditepe Yayınevi –Araştırma İnceleme Dizisi, İstanbul, 2004.

Duberman, Martin. **Stonewall İsyanı**, çev. Ceren Günger, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.

Dynes, Wayne R. **Queer Studies: In Search of a Discipline**, Hunter College of The City University of New York, Cilt: 8, Sayı: 4, 1995.

Foucault, Michel. **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Tufan, Alfa Yayınları, İstanbul, 1986.

Frued, Sigmund. **Cinsellik Üzerine Üç Deneme**, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1997.

Gamson, Joshua. **Must Identity Movements Self-Destruct? : A Queer Dilemma**, Queer Theory-Sociology, Ed. Steven Seidman, Oxford: Blackwell, 1996.

Güler, Ahmet ve arkadaşları. **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2013.

Günay, Ünver ve Celaledin Çelik. **Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi**, (Ed.), Karahan Kitabevi, Adana, 2006.

Günay, Ünver. **Erzurum ve Çevresinde Dini Hayat**, Erzurum Kitaplığı, İstanbul, 1999.

Goss, Robert. **Jesus ACTED UP: A Gay and Lesbian Manifesto**, HarperSanFrancisco Yayınları, New York, 1993.

Goss, Robert. **Queering Christ: Beyond Jesus ACTED UP**, The Pligrim Yayınları, Cleveland, 2002.

Halberstam, Judith. **Çuvalamanın Queer Sanatı**, çev. İpek Tabur, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Holmes, Morgan. **İntersex: As Perilious Difference**, Selinsgrove PA: Susquehanna University Yayınları, 2008.

Hunt, J. Ronald. **Gay and Lesbian Politics**, PC: Political Science and Politics, Cilt: 25, No: 2, 1992.

İlkkaracan, Pınar. **Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Chris, Jenks. **Altkültür Toplumsalın Parçalanışı**, ev. Nihal Demirkol, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007.

Katz, Jonathan Ned. **The Invention Of Heterosexuality**, **Sociest Review**, 20’de yayınlandı, 1990.

Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit, Kıtabı Mukaddes Şirketi Yayınları, İstanbul, 1969.

Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, Cilt: I-V, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.

Lambdaistanbul Eşcinsel Sivil Toplum Girişimi, **Ne Yanlış, Ne de Yalnızız! Bir Alan Araştırması; Eşcinsel ve Biseksellerin Sorunları**, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2006.

Marcos, Sylvia. **Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet**, ev. Sibel zbudun, Balki Şafak ve İlker çayla, topya Yayınevi, Ankara, 2006.

Marmor, Judd. **Homoseksual Behavior A Modern Reappraisal**, Basic Books Yayınları, New York, 1980.

Mondimore, Francis Mark. **Eşcinselliğin Doğal Tarihi**, ev. Berna Kılınçer, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999.

Muers, Rachel. **A Queer Theology Hans Urs von Balthasar**, Ed. Gerard Loughling, **Queer Theology Rethinking the Western Body**, Blacwell Yayınları, Carlton Australia, 2007.

Murray, Stephen O. **The Will Not to Know Islamic Accommodations of Male Homosexuality**, Stephen O. Murray and Will Roscoe, **Islamic Homosexualities**,

New York University Yayınları, New York and London, 1997.

Neuman, W. Lawrence. **Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar**, çev. Sedef Özge, Cilt: I., Yayın Odası Yayıncılık, Ankara, 2013.

Oksaçan, Halit Erdem. **Eşcinselliğin Toplumsal Tarihi**, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2012.

Poisley, Currah, Richard M. Juang ve Shannan Price Minter. "**Giriş**" Currah, Juang, Minter yay. Haz. **Transgender Rights** Minneapolis University of Minnespota Yayınları, 2006.

Roden, Frederick S. **Jewish/Christian/Queer: Crossroads and Identities**, Ashgate Publishing Company, Burlingtn, 2009.

Rodriguez, Eric M.-Suzanne C. Oullette. **Gay and Lesbian Christians: Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay- Positive Church**, Journal For The Scientific Study Of Religion, Cilt: 39, Basım 3, 2002.

Selek, Pınar. **Maskeler Süvariler Gacılar Ülker Sokak: Bir Alt Kültürün Dışlanma Mekânı**, Ayizi Yayınları, Ankara, 2011.

Sıker, Jeffrey S. **Homosexuality and Religion an Encyclopedia**, Greenwood Yayınları London, 2007.

Spargo, Tamsın. **Foucault ve Kaçıklık Kuramı**, çev. Kaan H. Ötken, Everest Yayınları, İstanbul, 2000.

Stevens, Hugh. **Gey ve Lezbiyen Yazını**, haz. Hugh Stevens, çev. Kıvanç Tanrıyar, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Stuart, Elizabet. **Gay and Lesbian Theologies Repetitions with Critical Difference**, Ashate Yayınları, England, 2003.

Tekelioğlu, Orhan. **Foucault Sosyoloji**, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Toktaş, Şule, -Altunok, Gülbanu. **Yeni Toplumsal Hareketler Çerçevesinde Türkiye Gay- Lezbiyen Hareketi ve Siyasalın Dönüşümü, iç. Lezbiyen Gay Sorunları**, Ayrıntı Basımevi, Ankara, 2004.

Ünal, Mehmet Süheyl. **Dinsel Bireycilik**, İzmir, 2008.

Vicinus, Martha J., Martin Bauml Dumberman ve George Chauncey Jr. **Tarihten Gizlenenler Gey ve Lezbiyen Tarihine Yeni Bir Bakış**, çev. Serkan Göktaş, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2001.

Wittig, Monique. **Straight Düşünce**, çev. Leman Sevda Darıcıoğlu ve Pınar Büyüktaş, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Yardımcı, Sibel ve Özlem Güçlü, **Queer Tahayyül**, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Makale, Söyleşi, Yazı dizisi İnternet:

Alastair, Campbell. **Do the Work of an Evangelist**, http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/eq/1992-2_117.pdf, Erişim Tarihi (04.05.2014).

Akpınar, Ömer. **Arap, Müslüman, HIV+ ve Eşcinselim, Sırada Ne Var?**, (Yayın Tarihi: 28.05.2013), <http://www.kaosgl.com/sayfa.php?id=14236>, Erişim Tarihi: (05.05.2014).

Al-Fatiha İnternet Erişim Adresi: <http://www.al-fatiha.org/>.

Arslan Atlas, Sibel. **Hindistan’da Translar Üçüncü Cins Olarak Kabul Edildi**, (16.04.2014), <http://www.kaosgl.com/sayfa.php?id=16348>, (19.04.2014).

Başer, Nami. “Psikanalizin Kendisi Queer Değil mi?” Cagito, Sayı: 65-66, **Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Bahar 2011.

Berghan, Selin. **Transfeminizm**, Cagito, Sayı: 65-66, **Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Bahar 2011.

Birkan-Gedik, Hande. “Türkiye’de 2000’li Yıllarda Farklılık, Cinsel Kimlik ve Kimlik Politikalarının Yöntemi”, Cagito, Sayı: 65-66, **Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Bahar 2011.

Boyarin, Daniel, Daniel Itzkovitz ve Ann Pellegrini. **Strange Bedfellows: An Introduction**, Ed. Daniel Boyarin- Daniel Itzkovitz- Ann Pellegrini, **Queer Theory and the Jewish Question**, Colombia University Yayınları, New York, 2003.

Bunzl, Matti. **Jews, Queers, and Other Symptoms: Recent Work in Jewish Cultural Studies**, GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies, Duke University Yayınları, Cilt: 6, Sayı: 2, New York, 2004.

Butler, Judith. “Kritik Queer”, çev. Cüneyt Çakır, iç: **Queer Tahayyül**, Der: Sibel Yardımcı-Özlem Güçlü, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Chau, P.-L. ve Herring, Jonathan. **Defining Assigning and Designing Sex**, 2002, <http://connection.ebscohost.com/c/articles/11677573/defining-assigning-designing-sex>, (24.03.2014).

Colebrook, Claire. “Queer Kuramın Olasılığı Üzerine”, çev. Deniz Koç, Cagito, Sayı: 65-66, **Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Bahar 2011.

Çakır, Cüneyt. Serkan Delice, “Yerel ile Küresel Arasında Türkiye’de Cinsellik, Kültür ve Toplumsallık”, **Cinsellik Muamması Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet**, (haz. Cüneyt Çakır, Serkan Delice), Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

Çinmen, Işıl. **Kadın Doğulmaz, Kadın Olunur** (09.01.2014), Habertürk Resmi İnternet Sitesi, (23.02.2014).

Hilal, Duman. **İslam Hukukunda Hünsa (Çift Cinsiyetliler)**, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 6,Sayı:1, 2002.

Erdem, Tuna. “Hizadan Çıkmaya, Yoldan Sapmaya ve Çıkıntı Olmaya Dair: Kimlik Değil, Cinsellik! Tektip Cinsellik Değil, Cinsel Çeşitlilik”, **Cinsellik Muamması Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet**, (Haz. Cüneyt Çakır, Serkan Delice), Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

Erol, Ali. “Eşcinsel Kurtuluş Hareketinin Türkiye Seyri”, Cagito, Sayı: 65-66, **Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Bahar 2011.

Foucault, Michel. “**Introduction to Herculine Barbin**”, New York, Pantheon,1980, ss. 17-18'den çev. Tolga Yolur, Bertu Şeker, Cagito, sayı: 65-66, **Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Bahar 2011.

Gay İslam internet sitesi: <http://gayislam.blogspot.com.tr/> (Erişim Tarihi: 05.05.2014).

Gay and Lesbian Arabic Society İnternet Erişim Adresi:

<http://www.glas.org/>.

Grosz, Elizabeth. “Deneyisel Arzu: Queer Öznelliğini Yeniden Düşünmek”, çev. Erkal Ünal, Cagito, Sayı: 65-66, **Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Bahar 2011.

Havard, Haarstad. **Globalization and the New Spaces for Social Movement Politics: The Marginalization on Labor Unions in Bolivian Gas Nationalization Globalizations**, 6 (2), 2009 detaylı bilgi için bk.: http://www.researchgate.net/publication/248956675_Globalization_and_the_New_Spaces_for_Social_Movement_Politics_The_Marginalization_of_Labor_Unions_in_Bolivian_Gas_Nationalization (07.03.2014).

Helie, Anissa. **Holy Hatred**, New Internationalist Magazine, (Ekim 2000), <http://newint.org/features/2000/10/05/holy/>, (21.04.2014).

Hocquenghem, Guy. “Tatlı- Kaçık Kızlar”, çev. Ayça Simit, **Queer Tahayyül**, (Der: Sibel Yardımcı- Özlem Güçlü), Sel Yayıncılık, 2013.

The Inner Circle İnternet Sitesi, Erişim Adresi: <http://theinnercircle.org.za/> (Erişim Tarihi: 10.05.2014).

Iman, Müslim for Progressive Values İnternet Erişim Adresi: <http://www.mpvusa.org/> (Erişim Tarihi: 07.05.2014).

Kayıklık, Hasan. “Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık”, **Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi**, (Ed. Ünver Günay- Celaleddin Çelik), Karahan Kitabevi, Adana, 2006.

Kinky, İmam. **Cins-iyet-e İhanet, Siyahî**, İki Aylık Kültür Dergisi, Sayı: 3, Mart-Nisan 2005.

Korkmaz, Arif. **İslami Eşcinsellik Algısında Çağdaş Kırılmalar Din Değişim Etkileşim Bağlamında**, Bilim, Ahlak Ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları Uluslararası Sempozyum Samsun, 26-28 Kasım 2010.

Lowe, Mary Elise. **Gay, Lesbian, and Queer Theologies: Origins, Contributions and Challenges**, Dialog: A Journal of Theology, Cilt: 48, Sayı: 1, Bahar Mart, 2009.

Marhaba LGBTQ, İnternet Erişim Sitesi: marhaba.melbourne@gmail.com (Erişim Tarihi:16.04.2014)

Masters WB, Johnson. **Human Sexual Behavior(İnsanda Cinsel Davranış)**, çev. Ü. Sayın, İstanbul, Bilimsel ve Teknik Çeviri Yayınları Vakfı.

Katz, Jonathan Ned. **The Invention Of Heterosexuality**, Sociest Review 20 de yayınlandı, 1990.

Portog, Erdal. “Queer Teorisi Bağlamında Türkiye LBTT Mücadelesinin Siyasi Çizgisi”, **Cinsellik Muamması Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet**, (Der. Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice), Metis Yayınları, 2012.

Schneideri, Laurel C. ve Carolyn Roncolato, **Queer Theologies**, Chicago Theological Seminary, Blackwell Yayınları Ltd., 2012.

Semerdjian, Elyse. **İslam**, Ed. Jeffrey S. Siker, **Homosexuality and Religion an Encyclopedia**, Greenwood Yayınları, London, 2007.

Shakespeare, William. **The Sonnets**, s.35’den aktaran Richard R. Bozorth, “Adlandırılmayanı Adlandırmak: Lezbiyen ve Gey Aşk Şiiri”, *içi* H.

Stevens, **Gey ve Lezbiyen Yazını**, çev. Kıvanç Tanrıyar, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Siker, Jeffrey S. **The Bible**, Ed. Jeffrey S. Siker, **Homosexuality and Religion an Encyclopedia**, Greenwood Yayınları, London, 2007.

Siker, Jeffrey S. **Queer Biblical İnterpretation**, Ed. Jeffrey S. Siker, **Homosexuality and Religion an Encyclopedia**, Greenwood Yayınları, London, 2007.

Siker, Jeffrey S. **Queer Theology**, Ed. Jeffrey S. Siker, **Homosexuality and Religion an Encyclopedia**, Greenwood Yayınları, London, 2007.

Stevens, Hugh. “Gay Kurmacasında Normallik ve Queerlik”, iç: **Gey ve Lezbiyen Yazını**, haz. Hugh Stevens, çev. Kıvanç Tanrıyar, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Stone, Ken. **Queer Biblical İnterpretation**, Ed. Jeffrey S. Siker **Homosexuality and Religion an Encyclopedia**, Greenwood Yayınları, London, 2007.

Salaam Canada İnternet Erişim Adresi: <http://salaamcanada.com/>.

Şimşek, Sefa. **New Social Movement in Turkey Since 1980**. Turkey Studies, 2007, Cilt: 5, No: 2, ss. 111-139, detaylı bilgi, için bk. <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1468384042000228611#.UxnbmbdWHIU> (Erişim Tarihi: 07.03.2014).

Tahaloğlu, Çiçek. **İbne Davasında Başbakan'a Suç Duyurusu**, Bianet Bağımsız İletişim Ağı, (06.01.2014) <http://www.bianet.org/bianet/lgbtt/152613-ibne-davasinda-basbakan-a-suc-duyurusu>, (02.04.2014).

The Inner Circle İnternet Sitesi, Erişim Adresi:

http://theinnercircle.org.za/index.php?page_id=2. (Erişim Tarihi: 10.05.2014)

Türk Dil Kurumu Resmi İnternet Sitesi, <http://www.tdk.gov.tr>. (Erişim Tarihi: 13.02.2014)

Vanita, Ruth. **Hinduism**, Ed. Jeffrey S. Siker, **Homosexuality and Religion an Encyclopedia**, Greenwood Yayınları, London, 2007.

Yalur, Tolga. **İhlal ve Belirsizlik: Hünsanın Bedeni, İslam Hukukunun Kararsızlığı**, Cagito, Sayı 65-66, **Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram**, Bahar 2011.

Yardımcı, Sibel. **Ne O! Ne Bu! Ne Şu! Queer Kuramı ve Kimliksizleşme**, e-skop Sanat Tarihi E-Dergi, 18.05.2012, www.e-skop.com, (Erişim Tarihi: 12.03.2014).

QueerMuslims, İnternet Erişim Adresi:

<http://www.angelfire.com/ca2/queermuslims>. (Erişim Tarihi: 02.05.2014)

QueerNet, İnternet Erişim Adresi: <http://www.queernet.org/> (Erişim Tarihi: 05.05.2014)

Queer Jihad, İnternet Erişim Adresi:

<http://www.well.com/user/queerjhd/index.htm>,

Queer Queries İnternet Sitesi:, **Queering, Judaism and Redefining Gender**,<http://complicatingqueertheory.wordpress.com/systems-of-knowledge/queering-judaism-and-the-mechitza/> (Erişim Tarihi: 09.05.2014).

EK

EK 1: H-LGBTİ Kavramlarına İlişkin Tanımlamalar

Heteroseksüel

Heteroseksüel kavramı; Grekçe’de farklı manasına gelen “*Heteros*” ve Latince cins ve cinsiyet anlamına gelen “*Sexualis*” kelimelerinin birleşimiyle oluşmaktadır. Bu kavram Türk Dil Kurumu’nun resmi internet sitesinde ise “*karşı cinsi arzulayan kişi*”¹⁸⁰ şeklinde ifadelendirilmiştir. Aşk ve arzu öznesini karşı cins olarak seçen kişiler için kullanılan heteroseksüel kavramı, terim olarak ilk kez 1868 yılında “*homoseksüel*” kavramından kısa süre sonra Karl Maria Kertbeny tarafından kullanılmıştır. Literatüre tıbbi bir terim olarak giren heteroseksüel kavramı, Merriam Webster’in yeni uluslararası sözlüğünde (*Merriam Webster's New International Dictionary*) “*karşıt cinsler arası cinsel tutku biçiminde*” tanımlanırken, sözlüğün 1934 yılındaki II. baskısında “*karşı cins için duyulan cinsel tutkunun ortaya çıkış biçimi, normal cinsellik*”¹⁸¹ olarak ifadelendirmiştir. Günümüzde nadirde olsa birkaç akademik kaynaktan heteroseksüel kavramının yerini İngilizcede; *doğru, düz, namuslu eşcinsel olmayan* anlamına gelen “*straight*” kelimesi de kullanılmaktadır.

Homoseksüel/Eşcinsel¹⁸² (Gay- Lezbiyen- Biseksüel)

Homoseksüel, eşcinsel ve gay kavramları tarihsel olarak çıkış anından bugüne değin sosyal hayatta aynı anlamı aynı durumu karşılayacak şekilde kullanılmasına rağmen sosyolojik manada farklı anlamları karşılayacak şekilde kullanılmıştır. Örneğin; homoseksüel, eşcinsel ve gay kavramları gündelik hayatta; duygusal ve cinsel arzu öznesini hemcinsinden seçen kadın veya erkek olarak ortak bir tanım temelinde birleşir. Türkiye özelinde düşünüldüğünde bu ortak tanım sadece

¹⁸⁰ Türk Dil Kurumu Resmi İnternet Sitesi, <http://www.tdk.gov.tr>

¹⁸¹ Jonathan Ned KATZ, *The Invention Of Heterosexuality*, *Sociest Review* 20 de yayınlandı, 1990, s. 7.

¹⁸² Türkiye’de eşcinsellik hakkında detaylı bilgi için: Lambdaistanbul Eşcinsel Sivil Toplum Girişimi, *Ne Yanlış, Ne de Yalnız! Bir Alan Araştırması; Eşcinsel ve Biseksüellerin Sorunları*, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2006’ya bakılabilir.

“homoseksüel” ve “eşcinsel” kavramını karşılarken “gay” kavramı ile sadece erkek eşcinseller kastedilmektedir.

Homoseksüel kavramının yerine Türkçe eşcinsel kavramının kullanımı, ilk bakışta Homos-eş seksüel-cinsel, kavramlarının Türkçeye uyarlanması olarak algılanmaktadır. Oysaki bu yeni terim tanımlaması, kavramın sosyolojik işlevinde farklılığa yol açmıştır. Atabek’in de önemle vurguladığı gibi eşcinsel kavramı homoseksüel kavramı gibi bir tıp ve psikiyatri terimi olmayıp modernize bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸³ Türkiye özelinde eşcinsel kavramının kullanımını değerlendirecek olursak, cinsel özgürlük ve haklar dâhilinde özellikle 1999-2000’li yıllarda eşcinsel bireyleri aşağılamak ve yermek maksadıyla kullanılan “homo”, “ibne”, “yuvarlak”, “delik”, “leğen”, “plastik”, “terso”, “ılık” kavramlarının yerine eşcinsel kavramı kullanımına özen gösterilmiştir. 2000’li yılların başlarına doğru uluslararası ve yerel eşcinsel dernek ve sivil toplum kuruluşlarının özgürlük ve politikleşme söylemlerini yaymak amaçlı yayınlarında LGBTİ (lezbiyen, gay, biseksüel, transgender, interseksüel) kavramının kullanılması uygun bulunmuştur. Bu çalışmanın bütününde de homoseksüel, eşcinsel, gay kavramının yerine LGBTİ kavramı kullanılmıştır.

1970’lerin başında lezbiyen feminist akım gay kavramının kadın eşcinselliğini içermediğini vurgulayarak kadın eşcinselliğini tanımlamak için “lezbiyen” kavramını yaygınlaştırmıştır. Lezbiyen kavramının çıkış noktasına değinecek olursak, kavramın kökeni Antik Yunan’da Midilli Adası’nın eski adı olan Lesbos’da yaşamış lezbiyen ve ilk kadın şair olan Sappho’ya dayanmaktadır.

Biseksüellik¹⁸⁴ kavramına değinecek olursak; “Her iki cinsle de, yani hem erkek, hem kadın ile cinsel ilişkide bulunabilen kimseler için kullanılır.”¹⁸⁵ Duygusal ve cinsel arzu öznesini her iki cinsten seçen kadın ve erkekler için kullanılan biseksüel kavramı özellikle Freud’un “duruma bağlı cinsellik”¹⁸⁶ yani karşı cinsten kişilerle cinsel temasın mümkün olmadığı durumlarda örneğin; yurt, hapishane, ordu,

¹⁸³ Erdal Ataberk, **Cinsellikten İkamele Kalmak**, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 186.

¹⁸⁴ Detaylı bilgi için; Claude, Aron **Biseksüellik ve Doğa Düzeni**, çev. Nermin Acar, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1997 bakılabilir.

¹⁸⁵ Pınar Çekirge, **Yalnızlık Adasının Erkekleri**, Arma Eğitim Gereçleri Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 176.

¹⁸⁶ Sigmund Frued, **Cinsellik Üzerine Üç Deneme**, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1997, s. 44.

gençlik kampları gibi ortamlarda sık rastlanılan cinsel yönelim şeklinde tanımlaması biseksüelliğe geçici bir özellik yüklemiştir. Klasik psikanalitik tarafından biseksüelliğe yüklenen geçicilik tanımlaması; biseksüel bir yaşam süren birçok birey düşünüldüğünde yapılan bu tanımlamanın zamanla tükendiği, yeni ifadelendirmeye ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır.

Transgender

Transgender kavramı; biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ilişkiselliği ile kurulan cinsiyet stereotiplerinden farklı eğilimlerde bulunan bireyleri, grupları kapsayan genel bir terim olarak LGB (lezbiyen, gay, biseksüel) literatürüne girmiştir. Birçok literatürde farklı şekillerde karşımıza çıkan transgender kavramının net bir tanımı yoktur. Bir cinsel yönelim olmayan transgender kavramını en genel şekilde tanımlamaya çalışırsak; biyolojik cinsiyetiyle (yani fizyolojik ve genetik olarak; kadın erkek ya da interseksüel olmak) cinsiyet kimliği örtüşmeyen (yani, kendini kadın erkek ya da her ikisi ile özleştirme) bireyler için kullanılan kavramdır. Transgender bir birey, cinsel yönelimi açısından heteroseksüel, eşcinsel, biseksüel, panseksüel, poliseksüel veya aseksüel olabilir. Transgender kavramı bünyesinde; “*Crossdresser, travesti, androjen, genderqueer, dragking, dragqueen*” gibi iç içe geçmiş kavramları barındırır. Türkiye’de ise transgender kavramı genellikle “trans”, “lubunya” kavramlarına karşılık gelmektedir. Ve birçok LGB sivil toplum örgütü tarafından sahip çıkılmış bir kavram olarak LGB toplumsal hareketi ile görünürlük kazandığı söylenebilir.

İnterseksüel

Birçok kaynakta hermafrodit¹⁸⁷ olarak da geçen interseksüel kavramı, biyolojik, genetik ya da hormonal olarak her iki cinsinde özelliklerini taşıyan bireyleri tanımlamak için kullanılır. İnterseksüel kavramı bir cinsel yönelimin adı değildir. Her bir interseksüel duygu, aşk ve arzu öznesini kendince seçebilir. Bir

¹⁸⁷ Detaylı bilgi için; Morgan Holmes, **İntersex: As Perilous Difference**, Selinsgrove PA: Susquehanna University Yayınları, 2008’e bakılabilir.

interseksüel; kadın, erkek ya da her iki cinse birden yönelebileceği gibi hiçbir cinse yönelmemeyi de seçebilir.