

MURATHAN MUNGAN ÖYKÜLERİNDE ULUSAL ERKEKLİKLER

Yüksek Lisans Tez

GİZEM KOÇAK

Türk Edebiyatı Bölümü

İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi

Ankara

Mayıs 2021

MURATHAN MUNGAN ÖYKÜLERİNDE ULUSAL ERKEKLİKLER

İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi

Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü

GİZEM KOÇAK

Türk Edebiyatı Disiplininde Yüksek Lisans Derecesi Kazanma

Yükümlülüklerinin Parçasıdır

TÜRK EDEBİYATI BÖLÜMÜ

İHSAN DOĞRAMACI BİLKENT ÜNİVERSİTESİ

ANKARA

Mayıs 2021

Dr. Öğretim Üyesi Peter James Cherry
Tez Danışmanı

Dr. Öğretim Üyesi Çimen Günay Erkol
Tez Jüri Üyesi

Dr. Mehmet Kalpaklı
Tez Jüri Üyesi

Prof. Dr. Refet Soykan Gürkaynak
Enstitü Müdürü

4. lärk Kana

ÖZET

MURATHAN MUNGAN ÖYKÜLERİNDE ULUSAL ERKEKLİKLER

Koçak, Gizem.

Yüksek Lisans, Türk Edebiyatı Bölümü

Tez Danışmanı: Dr. Öğretim Üyesi Peter Cherry

Mayıs 2021

Bu çalışmada Murathan Mungan öykülerindeki krizdeki ulusal erkeklik temsillerinin ulus-devlet ideolojisinin normatif erkeklik ideallerine müdahale içeren erkeklik temsilleri olduğunu tartışıyorum. Bu bağlamda ulus-devletler için cinsiyetli ve itaatli özneler üretme amacının bir parçası haline gelen performativitenin Mungan metinlerinde krizdeki ulusal erkekliklere alternatif oluşturan oluş halinde, sınırları belirsizleşmiş ve hibrit bedenlenme deneyimlerine dayalı insan sonrası erkeklik olanakları sunduğunu gösteriyorum. Mungan öykülerinin yakın okumaya dayalı analizi yoluyla bu çalışmada erkekliğin ulus-devletin öngördüğü gibi sabit bir cinsiyet kategorisi olmadığını ve tartışmasız bir güç ve ayrıcalık konumunu temsil etmediğini öne sürüyorum.

Anahtar Kelimeler: Erkeklik, Mungan, Kriz, Performativite, Ulus

ABSTRACT

NATIONAL MASCULINITIES IN THE SHORT STORIES OF MURATHAN MUNGAN

Koçak, Gizem.

MA, Department of Turkish Literature

Supervisor: Asst. Prof. Dr. Peter Cherry

May 2021

In this thesis I will argue that the representation of national masculinities in crisis in the short stories of Murathan Mungan intervene in the normative discourses of the nation state around masculinities. In this context I demonstrate how performativity creates alternative masculinities which are in a state of occurrence, lost their boundaries and based on post human hybrid embodiment against a form of performativity which becomes part of the nation-state's ideals to produce gendered and docile subjects. Through an analysis of Mungan's stories with close reading this study also discusses that masculinity is not a stable gender category and it does not represent an undisputed power and privilege position.

Keywords: Crisis, Masculinity, Mungan, Nation, Performativity

TEŞEKKÜR

Danışmanım Peter Cherry'ye bu tezin yazım sürecindeki tüm okumaları, yorumları, önerileri ve destekleri için çok teşekkür ederim. Dr. Cherry'ye aynı zamanda pandemi dönemine denk gelen bu tezin yazım sürecini motive edici yorumlarıyla benim için eğlenceli hale getirdiği ve kendisinden almış olduğum derslerle bana ilham verdiği için teşekkür ederim.

Bölüm başkanımız Mehmet Kalpaklı'ya ve kendisini tanıdığım için çok şanslı olduğum Çimen Günay-Erkol'a tez jürimde yer almayı kabul ettikleri, değerli önerileri ve motive edici yorumları için sonsuz teşekkür ederim.

Bilkent'teki eğitim sürecim boyunca kendisinden birçok ders almış olduğum Dr. Etienne Charrière'e bilgilendirici ve kendimi ifade etme konusunda her zaman destek olduğu dersleri için çok teşekkürler.

Aynı zamanda Bilkent'te kendilerinden ders alma şansına sahip olduğum değerli hocalarım Özer Ergenç ve Kudret Emiroğlu'na da verimli dersleri için çok teşekkür etmek isterim.

Boğaziçi'nden Bilkent'e olan yolculuğumuzda arkadaşlığı için sınıf arkadaşım Gözde Bilgin'e ve ilginç sorularıyla eğlence kaynağımız olan Çüen Wang'a çok teşekkür ederim.

Bu süreçteki tüm destekleri için annem, babam ve kız kardeşim Elif'e çok teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: KRİZDEKİ ULUSAL ERKEKLİKLERDEN OLUŞ HALİNDEKİ PERFORMATİF ERKEKLİKLERE “GECE ELBİSESİ”	31
A. Krizdeki Normatif Erkeklik Konumları	33
B. Normatif Erkeklikle İş Birliği İçindeki Kadınların Deneyimleri ve Erkeklik Krizindeki Konumları.....	43
C. Bir Trans Birey Olarak Ali’nin Normatif Erkeklik ve Ulus Söylemleriyle Yaşadığı Kriz ve Bu Krizin Ulus ve Erkeklik için Oluşturduğu Alternatifler	54
İKİNCİ BÖLÜM: BEDENSEL KRİZDEN ÇOĞALAN ERKEKLİKLERE: “ÇC” DE HAMAMIN SUNDUĞU ALTERNATİF ERKEKLİK OLANAKLARI.....	70
A. Egemen Erkeklik Kodlarıyla Kriz İçindeki Erkeklikler ve Bunların Çeşitlenen Erkekliklere Dönüşümü.....	73

B. Bir Homoerotik Alt Kùltür Mekanı Olarak Hamamın Erkeklik için	
Dönüştürücü Potansiyeli.....	93
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: GLOBALLEŞMENİN ÇELİŞKİLERİNE KARŞI İNSAN	
SONRASININ BARINDIRDIĞI PERFORMATİF	
OLANAKLAR.....	105
A. Global Dünya Söyleminin Çelişkileri ve Globalleşmeyle Ulus-Devletin İş	
Birliğı Krizdeki Erkeklikler Krizdeki Dünya.....	122
B. Uzayla Karşılaşmalar, Pekışen İktidar Konumları ve İnsan Sonrası	
Potansiyeller.....	134
SONUÇ.....	153
SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA	158

GİRİŞ

Andımız’ın ilköğretim okullarında törenle okutulmasının çeşitli yasal düzenlemelerle kaldırılıp kaldırılmaması gerektiğine yönelik tartışmalar bugün hala Türkiye’nin politik gündeminin parçası olan meseleler arasında yer alıyor. Özellikle Andımız’da yer alan “Ne mutlu Türküm diyene” ibaresinin Türkiye’deki yaygın ifade alanı, bu tartışmaları 2013’te Andımız’ın her sabah törenle okutulmasının yürürlükten kaldırılmasından bu yana canlı tutmaya devam etmektedir. Her sabah okullarda zorunlu olarak “Ne mutlu Türküm diyene” ifadesinin tekrarlanması “itaatli” vatandaşlar yetiştirme politikasının bir parçası olarak Türkiye’nin Cumhuriyet’in ilk yıllarıyla özdeşleştirilebilecek zorunlu askerlik hizmeti politikaları ve asker ulus söylemleriyle de iç içe düşünülebilir. İlkokuldan itibaren öğrencilerin her sabah tören eşliğinde tekrarlayarak kendi kimliklerinin bir parçası haline getirdikleri “Ne mutlu Türküm diyene” ifadesinin Cumhuriyet Dönemi Türkiye’sinin zorunlu askerlik hizmeti ve eğitim yoluyla da kendi ulus ideolojisine tabi “cinsiyetli özneler” üretme çabasının erken aşamalarından birini oluşturduğu da söylenebilir. Bu tez de Murathan Mungan’ın üç öyküsünün yakın okumaya dayalı analizleri yoluyla bu metinlerin Türkiye’de asker ulus ideolojisiyle bağlantı içerisinde itaatli özneler üretilmesine krizdeki ulusal erkeklik ve performatif cinsiyet deneyimlerinin temsili yoluyla nasıl bir müdahale içerdiğini göstermeyi amaçlıyor. Performansın yalnızca itaatli ve cinsiyetli özneler üretilmesine katkı sağlamakla kalmadığını, aynı zamanda bu söylem ve ideolojileri yerinden edecek alternatifler de oluşturduğu argümanı

Mungan’ın metnindeki krizdeki ulusal erkekliklerin analizine dayanan bu çalışmanın temel odak noktasını oluşturuyor.

Murathan Mungan’ın “Gece Elbisesi”, “ÇC” ve “Alice Harikalar Diyarında” öykülerini erkeklik ve ulus-devlet ilişkileri açısından inceleyeceğim tezimde bu metinlerdeki ulus-devletle ulusal erkekliklerin inşası arasındaki bağlantıları Türkiye’nin ulus-devlet olarak inşası süreci, yiten Osmanlı İmparatorluğu ve globalleşmenin kesişimleri yoluyla çok kültürlü mekanlarda deneyimleyen Mungan’ın karakterlerinin krizdeki erkeklik deneyimleri aracılığıyla yorumlayacağım. Bu çalışmada Mungan’ın metnindeki karakterlerin çeşitli şekillerde ulus-devletin sınırlılıklarını deneyimlediklerini, bu sınırlanmaların onları bir erkeklik krizine sürüklediğini ve bu krize alternatif olarak metinlerde performatif erkeklik olanaklarının sunulduğunu göstermeyi amaçlıyorum. Bu şekilde Mungan’ın söz konusu metninde performativitenin erkekleri ulus-devletin ikili cinsiyet karşıtlıklarına ve heteroseksüel cinsellik anlayışına dayalı sınırlı erkeklik alanından çıkarıp oluş halinde, topluluk ve ilişkiselliğin önem kazandığı ve insanla insan-dışının hibrit karşılaşmalarının önem kazandığı bir cinsiyet deneyimine yönelttiğini de ortaya koyacağım. Dolayısıyla bu çalışmada “Gece Elbisesi” öyküsünün incelemesi yoluyla performatif giyim ve cinsellik pratikleri aracılığıyla krizdeki ulusal erkekliklere oluş halindeki cinsiyet deneyimleriyle alternatifler sunulduğunu, “ÇC” öyküsünün analiziyle ulus-devletin tekilleştirici erkeklik söylemlerine erkekler arasındaki homoerotik ve homososyal bağlarla karşı çıkıldığını, “Alice Harikalar Diyarında” öyküsünün incelemesiyle de insan ve insan-dışı arasındaki hibrit bedensel karşılaşmaların erkeklik krizindeki dünya için kurtuluş olanakları barındırdığını göstermeyi amaçlıyorum.

Ulus-devlet ve erkeklik deneyimlerinin bağlantısını ve bunlarla kriz içinde olup aynı zamanda alternatif teşkil eden erkeklik deneyimlerini daha iyi aktarabilmek için önce erkekliğin belirli ve değişmez bir kategori olmadığını, erkekliklerin yalnızca ataerkil egemenlik ilişkileri bağlamında çözümlenemeyeceğini ve erkeklikler arasındaki ilişkilerin erkeklik değerlendirmeleri için önemli bir konum teşkil ettiğini öne süren Raewyn Connell’in erkeklik tanımlarından bahsedeceğim. Daha sonra Türkiye’nin ulus-devlet haline gelme sürecini cinsiyet deneyimleriyle, özellikle de askerlikle daha çok ilintili olan erkeklik deneyimleri açısından inceleyen Ayşe Gül Altınay’ın çalışmasından faydalanacağım. Altınay’ın çalışmasından Türk ulus-devletinin inşası sürecini bu ideolojinin kendisini bir asker ulus miti yaratarak erkeklikle özdeşleştirmesi ve askerlik, eğitim gibi kurumlar aracılığıyla da erkeklik ve kadınlığı birbirleriyle ikili karşıtlık içerisinde kategoriler olarak itaatli bedenler üretme yolunda kullandığına yönelik analizleri açılarından faydalanacağım. Ulus-devletin inşasıyla birlikte üretilen erkekliklerin Connell’in hegemonik erkeklik terimiyle ifade ettiği şekilde ideal bir erkeklik anlayışını yansıtmaması ve erkekliğin bu ideale ulaşma çabası şeklinde ya da bu ideal karşısında deneyimlenmesi fikriyle birlikte bunun erkeklikler için nasıl sınırlayıcı bir anlayış olduğu fikri tezim için bu kaynakların temel kullanım çerçevesini ifade ediyor olacak. Her ne kadar ulus-devlet ideolojisi tek tip, özellikle de Türk, Müslüman ve heteroseksüel erkekleri ideal erkek tipi olarak benimsemiş olsa da hegemonyayı oluşturan bu erkeklik deneyimlerinin yarattığı ideal çerçevesinin nasıl tek tipleştirici anlatılarla çelişkiler teşkil eden yönlerinin olduğunu, hegemonya pozisyonunun kayganlığını, bu ideal anlayışların dışında kalan erkekliklerin nasıl krizler deneyimlediklerini ama aynı zamanda erkeklik için nasıl imkanlara işaret ettiklerini göstereceğim. Judith Butler’ın

cinsiyetin sürekli olarak yapım halinde bir performans olduğu yönündeki incelemelerinden de bu çalışmada analiz edeceğim metinlerdeki erkekliklerin performatif eylemlerinin erkekliğin ulus-devletin söylemlerindeki gibi sabit bir cinsiyet kategorisi olmadığını göstermek amacıyla faydalanacağım.

1985 yılında yayımlanan *Son İstanbul* adlı öykü kitabında yer alan “ÇC” öyküsüyle birlikte 1999’da yayımlanan *Üç Aynalı Kırk Oda* kitabındaki “Gece Elbisesi” ve “Alice Harikalar Diyarında” öykülerinin incelemesine yer verdiğim bu çalışmada incelediğim metinler Mungan’ın yazın tarihi açısından devamlılığı olan bir çizgide düşünülmelidir. 1985’te ilk kez yayımlanan *Son İstanbul* içerdiği “Dört Kişilik Bahçe” ve “ÇC” metinleriyle Osmanlı İmparatorluğu’nun çöküşünü ve metin karakterlerinin ulus-devletle olan karşılaşmalarını ulus-devlet ve “cinsiyet rolleriyle” kriz deneyimi şeklinde aktarmasıyla 1999’da yayımlanan *Üç Aynalı Kırk Oda*’daki ulus-devletle imparatorluk ilişkisi ve ulus-devletin globalleşmeyle kesişimlerini kriz anlatısı şeklinde içeren öykülerle bir bütünlük oluşturur. Bunun yanı sıra Mungan’ın 2020’de yayımlanan ve bir hamam cininin ağzından İstanbul’un hamamlar tarihiyle iç içe geçmiş gündelik hayatının tarihini anlatan ve silinmiş imparatorluk tarihine krizde bir dünya (ulus-devletle bağlantılı olarak) anlatısıyla bağlanan *Hamamname* adlı son kitabı da aynı yazınsal devamlılık sürecinin son halkasını oluşturur.

Dolayısıyla bu tezde incelenen üç metin de Mungan’ın 1985’ten günümüze krizdeki erkeklik anlatılarıyla iç içe aktardığı krizdeki ulus-devlet ve bununla belirlenmiş dünya fikrini yansıtan Mungan külliyyatının bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

Bahsedilen metinler dışında “dünya edebiyatından” çeşitli masalların yeniden yazımına dayanan *Kırk Oda*’daki öyküler, çeşitli geleneksel anlatıların yeniden

yorumlandığı *Yedi Kapılı Kırk Oda*'daki öykülerle birlikte *Cenk Hikayeleri*'nde yer alan geleneksel anlatı unsurları geleneğin sınırlayıcı ulus-devlet deneyimleri karşısında işlevsel kılındığı Mungan anlatılarına örnek oluştururlar. *Cenk Hikayeleri*'ndeki öykülerde erkek karakterler arasındaki gerilimler geleneksel bir anlatı ortamında yansıtılmasına rağmen heteroseksüel ulus-devletin sınırlayıcılığı karşısında saklanmış eşcinsel gerilimlerin ifadesi olarak da yorumlanabilirler.

Çador'da köktendinci bir sistemin sınırlayıcılığını okurken de anlatının başlangıcında belirgin kılınan “sınır kontrol noktası” aracılığıyla ulus-devletin kökten dinci yönelimlerle olan bağlantısına dair bir anlatıyla karşı karşıyayızdır. Buradaki Akhbar adlı erkek karakter de aslında ülkesindeki (belirsizdir ama bir Ortadoğu ülkesini andırır) köktendinci iktidarın sınırlamalarını yaşarken örtük bir şekilde krizdeki ulusal erkeklik deneyiminin bir parçası haline gelmiştir. Benzer şekilde *Yüksek Topuklar ve Kadından Kentler* krizdeki kadınlık konumlarını tüketim kültürüyle görünmez kılınmış, krizde bir erkeklikle özdeş ulus-devlet anlatısı aracılığıyla yansıtır.

Anakara adlı kurmaca bir gezegende geçen *Şairin Romanı*'nda da dünyanın ulus-devletle bağlantılı olarak deneyimlediği krizlerle birlikte aktarılan erkeklik/kimlik krizleri Anakara adlı sembolik gezegenin distopik temsili yoluyla işlenirken ulus-devletle bağlantılı krizlere karşı insan sonrasının gezegensel olanaklarının işaret edildiğini öne sürmek mümkündür. *Eldivenler, Hikâyeler*'se *Şairin Romanı*'ndaki tat/koku duyusuna yönelik temsillerle *Çador*'daki koku ve işitme duyusuna yönelik anlatıyla birlikte dokunma duyusunu merkeze alan öyküleriyle ulus-devletin görmeye dayalı duyu anlayışını ön plana çıkarmasının karakterlerde yarattığı kriz ve

yabancılaşmayı ortaya koyar. Bu incelemelerin de gösterdiği gibi bu tezde incelenen metinler bu bağlamda krizdeki ulusal erkekliklerin temsiline dayalı bir yazın anlayışının bir parçasını oluştururlar.

Bu bağlamın dışında *Kırk Oda* serisindeki öykülerin de “seri” oluşturur yapılarıyla gösterdiği gibi Mungan’ın metinlerinin birbirleriyle bağlantılı, döngüsel ve türsel sınırları ortadan kaldıran anlatı yapılarına sahip metinler oldukları ileri sürülebilir. Yine bu serideki metinlerle beraber *Cenk Hikâyeleri*’nde masal, efsane ve mit gibi geleneksel anlatı unsurlarının anlatının parçası kılınması bu metinleri türle ilgili tanımların dışına taşan metinler olarak yorumlamak açısından işlevseldir. *Kadından Kentler* Türkiye’nin farklı şehirlerinden kadınların deneyimlerini işlese de ortak bir kadınlık deneyimine işaret eden bir roman olarak da düşünülebilir. Bu durumda yazınsal türler olarak öykü ve romanın sınırları belirsiz kılınır. *Eldivenler, Hikayeler* kitabındaki öykülerin de bir yazın türü olarak öykünün sınırlarını belirsiz kıldığını düşünmek mümkündür. Bu kitaptaki farklı öyküler beden ve dokunma duyusunun merkeze alındığı öyküler olmalarına rağmen dokunma ve dokunamamanın yarattığı gerilimlerin öykünün sınırlarını belirsizleştirdiği söylenebilir. Dokunmanın imkânsız hale geldiği hayat parçaları öykülerle bir araya gelirken öykünün sınırlarının ortadan kalktığı söylenebilir.

Yukarıda ortaya koyulan teorik çerçeve dışında bu tezin Murathan Mungan metinleri üzerine yapılmış çalışmalarla da krizdeki ulusal erkekliklerin performatif ve insan sonrası dönüşüm potansiyellerine odaklanmasıyla ayrıştığı ileri sürülebilir. Leyla Burcu Dünder’in “Murathan Mungan’ın Çağdaş Masallarında Cinsiyetçi Geleneğin Eleştirisi” adlı tez çalışması Mungan’ın metinlerindeki geleneksel unsurlar olarak mit, masal ve metaforların analizine dayanır. Çağdaş Türk edebiyatının Batı’dan

beslendiği yargısına karşı Mungan metnindeki geleneksel unsurların incelemesine dayanan tezinde Dündar, Mungan'ın bu unsurları çağdaş anlatı teknikleriyle yorumlayarak yeniden ürettiğini savunur. Mungan metninde özellikle modernist öykünün parçalı yapısını yansıtan ve ortaya koyduğunun ardında gizli imalar barındıran yapısına atıfla geleneksel “arketiplerin” yorumlandığını öne süren Dündar'ın çalışması Mungan'ın geleneğin baskıcı yönünü altüst eden bir öykü yazın biçimi geliştirdiğini gösterir. Mungan metnindeki krizdeki ulusal erkekliklerin analizine dayanan bu çalışma ise türün Mungan metninde bir “kategori” olarak tamamen ortadan kalktığını, sınırlarının belirsiz hale geldiğini ortaya koyar.

Ahmet Duran Arslan'ın “Murathan Mungan'ın Öykülerinde Hegemonik Erkeklik: İfşa ve Darbe” başlıklı tezinde de Mungan metninin geleneksel metaforlarla örülü yapısı hegemonik erkeklik kavramı bağlamında analiz edilir. Mungan metnindeki sembolik unsurların ifşası yoluyla bu tez de Mungan metninde “hegemonik erkekliğin” eleştiriye uğratıldığını ortaya koyar. Mungan öykülerinin temel meselesi olarak erkeklik ve iktidar ilişkisinin incelendiği bu tezde iktidarın erkek bedenine yüklediği fiziksel güce dayalı anlamların Mungan öykülerinde sembolik yönleriyle ortaya koyularak eleştirildiği gösterilir. Mungan metnindeki krizdeki ulusal erkekliklerin tartışıldığı bu çalışma ise Mungan metnindeki “ataerkil iktidarın” ulus-devletle özdeşleştirilmiş ve kimi zaman Osmanlı imparatorluk tarihi kimi zaman da globalleşme hatta bu çalışmanın dışında kalan *Çador* gibi metinlerde köktendincilik gibi şekillere bürünerek ortaya çıkan krizde bir erkeklik ve ulus-devlet anlatısıyla temsil edildiğini göstermektedir. Krizdeki erkekliklerle birlikte kendisini bir cinsiyet kategorisi olarak erkeklikle özdeşleştirmiş ulus-devletin ve ulus-devletin iktidar konumunun da yerinden edildiğini tartışılmıştır. Aynı zamanda bu çalışmada

bedene yüklenen sembolik anlamlar dışında Mungan metnindeki krizdeki ulusal erkeklik deneyimlerinin bedenın dönüştürücü performatif yönünü ortaya koyduğu gösterilmiştir.

Bu çalışmalar dışında “Karşılaştırmalı Queer Okumalar: Kulin, Mungan ve Toptaş Metnlerinde Queer Potansiyeller” başlıklı tezinde Sevcan Tiftik de Mungan metnlerinin masal ve efsane gibi geleneksel türleri postmodern ifade yöntemleriyle yeniden yazdığını ortaya koyar. Bu ifade dağarcığı dahilinde Mungan metnlerinin heteroseksizm eleştirisiyle birlikte queerleşen metinler olduğunun tartışıldığı tezde heteroseksüel olmayan karakterler barındıran Mungan metinleri “LGBTİ edebiyatı” kapsamına dahil edilir. Mungan metnindeki krizdeki ulusal erkekliklere odaklanan bu tez çalışması ise Mungan metnlerini böyle bir edebiyat bağlamında kategorize etmekten çok krizdeki ulusal erkeklik temsilleriyle birlikte Mungan metnlerinin oluş halinde, hibrit bedenlenmeye dayalı kategorize edilemez kimlik deneyimlerini yansıttığını gösterir. Bunun yanı sıra ulus-devletlerle örölü bir dünyadaki erkeklik krizinin okumasına dayalı bu tez Mungan metnindeki geleneksel, mit ve masal unsuru olarak değerdendirilen unsurların yalnızca deşifre edilmesine ve eleştirilmesine değıl insan sonrası açısından barındırdığı dönüştürücü potansiyellere de işaret etmektedir.

Fırat Caner’in “Bir İdeoloji Olarak Murathan Mungan Şiiri” adlı tezi de Murathan Mungan şiirlerinin “sistemin” bireye dayattığı rolleri yansıttığını ve bu rollerin bireyin “kendi” olmasının önüne geçtiğini savunarak Mungan şiirlerinin 80 sonrasında Türk şiirinin bireyselliğe yöneldiğı iddiasını da geçersiz kıldığını tartışır. Ayrıca Mungan şiirinde “gelenek içerisinde kendini bulmanın” söz konusu olduğunu

tartışan Caner'in tezi de Mungan'ın geleneksel anlatı unsurlarını yeniden yorumladığı argümanlarına bağlanır. Bu tezde ise Mungan metinlerinde “kendi” olmanın bireyin ideoloji karşısındaki çaresiz konumundan çok performativite kuramıyla bağlantılı olarak bireyin aktif öznellik konumuyla bağlantılı olduğu gösterilir.

Mungan metinlerindeki ulusal erkekliklerin erkeklik ve cinsiyet tanımları bağlamındaki analizine geçmeden önce Mungan'ı tanıtmak ve onun ulusal erkeklikleri işleyen öykülerinin bir edebi tür olarak öykünün, daha genel anlamıyla da edebi tür ifadesinin sınırlarını belirsizleştirip edebi metinleri türsel sınırlar dahilinde alımlamanın sınırlılıklarını görünür kıldığını tartışmak istiyorum. Bu tartışmada Mungan metinlerinin ulus-devletin sınırlayıcı yazın deneyimleri açısından da hibrit bir yazın deneyimine işaret ettiğini savunuyorum. İlk kitabı *Mahmud ile Yezida* 1980'de yayımlanan Murathan Mungan daha çok şiir, hikâye ve roman türündeki eserleriyle tanınmasına rağmen çok sayıda film senaryosu, radyo oyunu ve şarkı sözü de yazmıştır. Verimli yazarlık süreci yalnızca bunlarla sınırlı kalmayan Mungan aynı zamanda dünya edebiyatından öykü ve denemeleri bir araya getirdiği kitap seçkileri hazırlamış, kendisine ait çeşitli yazı ve denemeleri de kitaplaştırmıştır. Bunlara ek olarak Türk edebiyatından çeşitli yazarların katkılarıyla çeşitli bağlamsal seçkiler de oluşturan Mungan'ın öykü kitaplarının hatta diğer türlerdeki metinlerinin de bu şekilde bir bağlamsallaştırma, birbirlerine göndermede bulunma ve bütünleştirme çabasını yansıttığını düşünüyorum. Aynı zamanda Ankara Üniversitesi Tiyatro Bölümü yüksek lisans mezunu olan Mungan'ın metinlerindeki teatral ve performatif unsurlar da öykü, roman, şiir gibi türsel sınırların belirsizleşmesi açısından düşünülebilir. Tezimde yalnızca üç öyküsüne erkeklik ve ulus-devlet inşa

sürecinin ilişkisi açısından odaklanacağım Mungan'ın bu öykülerinin de hem kendi içlerinde hem de parçası oldukları öykü kitapları içinde bir bağlamsallık içerdiklerini öne süreceğim.

Paul March Russell'ın *The Short Story: An Introduction*¹ adlı incelemede birbirine bağlı ya da zincirsel, döngüsel, sıralı ya da seri şeklinde ve bileşik roman olarak çeşitli şekillerde adlandırdığı öyküler (Russell, 103) form açısından öykü türünün alabileceği şekilleri ve geçirebileceği dönüşümleri anlamak açısından önemlidir. Bu açıdan Mungan'ın bu çalışmada krizdeki ulusal erkeklikler açısından incelenen metinleri de parçası oldukları “öykü” kitapları içinde belirli bir döngüsellliği, zincir yapısını ve bağlamsallığı yansıtmalarıyla klasik öykü eleştirilerinin öykünün temel unsurlarının sınıflama ve tanımına dayalı yaklaşımlarını aşarak türün belirsiz hale geldiği bir yazın biçimi ortaya koyarlar. Kısa öykü eleştirisi tarihinin öyküyü tanımlamaya yönelik bir sınıflandırma tarihi olduğunu ifade eden (Russell, 2009) Russell'ın argümanları bağlamında döngülerle beraber sınırları çözülüp belirsizleşen öykü gibi diğer türlerin de zaman içerisinde okurun beklentileriyle birlikte sayısız etken bağlamında değişim ve dönüşüm gösterebileceği göz ardı edilmemelidir. Döngüsel ve bağlamsal anlatı parçaları olarak okunabilecek Mungan'ın bu çalışmada yer alan öyküleri Russell'ın tartışmaları açısından yalnızca öyküyü değil hem boyutları hem de parçası oldukları bir bütünü düşündürmeleri yönüyle romanı da bir edebi tür olarak sorgulamaya açar.

¹ Russell, Paul March. *The Short Story: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

Romanın bir edebi tür olarak özellikle 19. Yüzyılda ulus-devletlerin yükselişiiyle özdeşleştirilen bir tür olduğu bugün yaygınlıkla biliniyor. Benedict Anderson'ın *Hayali Cemaatler*²'de öne sürdüğu gibi roman gazetesyle birlikte 19. Yüzyılda ulus-devletlerin güç kazanıp dünya çapında yaygınlaşmasında önemli bir konum edinmiştir. Aynı zamanda ulus-devletleşmenin de karşılıklı bir ilişki dahilinde romanın yaygınlık kazanıp edebi türler içerisine egemen bir konum edinmesinde etkili olduğunu savunan Anderson'a göre bir edebi tür olarak romanla ulus-devlet arasında inkâr edilemez, karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Mungan'ın öykü ve roman arasındaki “hibrit” metinleri krizdeki ulusal erkeklikleri merkezlerine alan öyküler olarak ulus-devletle roman arasındaki bütünlük ilişkisini türsel sınırların çözüldüğu anlatı yapısı aracılığıyla kesintiye uğratar. Aynı zamanda romanın diğere edebi türler karşısındaki egemen konumunu ulus-devletle bağlantılı bir tür olması yönüyle ve romanın ulus-devletlerin tarihiyle bağlantılı tarihini gün yüzüne çıkararak sorgulanır hale getirir. Bu çalışmada incelenen metinlerden “Gece Elbisesi” öyküsünde Harran'ın ıssız coğrafyasında yalnız başına dolanıp duran bir meczup olan Alice'in “Alice Harikalar Diyarında” öyküsünün ana karakteri olan Texaslı Alice olduğu anlamı çıkarılabilir. Aynı şekilde “Gece Elbisesi”nin Aliye Suzan'ı aynı kitabın bir parçası olan “Aynalı Pastane” de ortaya çıkar. *Son İstanbul*'daki “Dört Kişilik Bahçe” öyküsüyle birlikte düşünülünce Osmanlı'nın imparatorluk tarihine farklı ama birbiriyle bağlantı içinde melankolik yaklaşım taşıyan bir öykü-roman olarak okunabilecek “ÇC” de benzer bir türsel ve bağlamsal belirsizliği yansıtır. Başka birçok bağlamsal seçki ve kitaplarında gözlemlenebilecek bu özellikler Mungan'ın metinlerinin öyküyle roman arasında her ikisinin de türsel

² Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler*. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

olarak kategori ve sınırlarını belirgin hale getiren bu açıdan da “tür” kavramının kendisini sorgulatan metinler olarak yorumlanmalıdır.

Modern öykünün özelliklerini klasik tür teorileri bağlamında gözlemlendiğiyle benzer şekilde izlenimci bir yaklaşımla yorumlayan Susan C. Ferguson da “Defining the Short Story: Impressionism and Form”³ adlı yazısında türün edebi metinleri yorumlamak için sınırlı bir alan haline geldiğini, izlenimcilik gibi daha kapsamlı yaklaşımlar aracılığıyla metinlere yaklaşmanın türün sınırlı kategorize edici yaklaşımlarından daha verimli metin analizleri sağlayabileceğini tartışır. (Ferguson, 23-24) Bu şekilde izlenimci yaklaşımı aracılığıyla türe yönelik yaklaşımların sınırlarını belirgin kılan Ferguson’un analizi türlerin hibritleşip birbirlerine işaret ettiği Mungan’ın metinleri açısından da geçerlidir. Bu şekilde metinleri tek bir türe dayalı sınıflamalar ve egemen türler bağlamında yorumlamanın eksiklikleri yine türün görünür kılındığı bu anlatılar aracılığıyla sağlanmış olur. Hibrit formları aracılığıyla romanı ve ulus-devletle roman ilişkisini gündeme getiren Mungan metinleri krizdeki ulusal erkekliklerle birlikte romanın egemenliğindeki krizdeki bir edebiyat fikrini de sorgular.

Erkekliğin ulus-devlet tanımlarıyla karşı karşıya kaldığında nasıl deneyimlendiğini gösteren Mungan metinlerinde erkeklik kategorisinin kendisinin de sorgulamaya açık hale gelmesi, sınırlarının belirsizleşmesi söz konusudur. Bu açıdan erkeklikle ilgili daha önce yapılan çalışmaları gözden geçirmenin, erkekliğin nasıl tanımlandığını sorgulamanın ulus-devlet deneyimleriyle birlikte kriz deneyimlerine dönüşen

³ Ferguson, Susan C. “Defining the Short Story: Impressionism and Form” *Modern Fiction Studies*, 28:1 (1982): 13-24.

erkeklik deneyimlerini daha iyi anlayabilmek açısından faydalı olacağını düşünüyorum. Erkekliklerle ilgili en bilinen çalışmalardan biri haline gelmiş olan Raewyn Connell'in *Erkeklikler*⁴ adlı metninde erkeklik çalışmalarının bir araştırma alanı olarak doğuşu toplumsal cinsiyetle ilgili çalışmalar olarak işaret edilir. Cinsiyet farklılıklarının doğuştan getirildiği fikrine karşı çıkan Connell, bu anlayışa karşı toplumsal süreçlerle ilişki içinde, farklı zaman ve mekanlarda, farklı toplumlar arasında değişik şekillerde ortaya çıkan erkeklik deneyimlerini savunur. (Connell, 2019). Connell'in bu değerlendirmeleri cinsiyeti biyolojiyle bağlantılı tanımların dışına çıkarmakla kalmaz aynı zamanda erkekliğin kesin tanımlarla tanımlanamaz, ilişkisel ve değişken bir deneyim olduğunu da toplumsal inşacı yaklaşımıyla ortaya koymuş olur. Connell'in erkeklikle ilgili yaklaşımları bu çalışmada Mungan'ın metnindeki ulus-devletin sabit erkeklik söylemleriyle kriz içindeki erkekliklerin kriz deneyimlerinin anlaşılması açısından önem arz eder. Başka bir deyişle Connell'in erkekliğin toplumsal ve politik süreçlerle olan bağlantılarına yönelik analizleri Mungan metnindeki kriz içindeki ulusal erkeklik deneyimlerinin erkekler için sınırlayıcılığının anlaşılmasına da katkı sağlar.

Çeşitli erkeklikleri birbirleriyle ilişki içinde, tarihsel ve politik koşullar karşısında değişime açık, zamana ve mekâna göre şekil alabilen bir deneyim olarak ortaya koyan Connell, bu tartışmasını erkekliğin genel kabul gören tanımlamalarının karşısına yerleştirir. Buna göre Connell erkeklik tanımlarını özcü, pozitivist, normatif ve gösterge bilimsel başlıkları altında sınıflandırmıştır. Özcü erkeklik tanımlarının erkekliğin özünü teşkil eden, biyolojiyle bağlı unsurlar üzerinden geliştirildiğini ortaya koyan Connell bu tanımlara erkeklerin kadınlara göre güçlü, sert yapıda

⁴ Connell, Raewyn. *Erkeklikler*. Ankara: Phoenix Yayınları, 2019.

olmalarıyla ilgili söylemleri örnek gösterir. Pozitivist yaklaşımlar Connell'a göre erkekliği erkeklerin yaptıkları üzerinden tanımlayan yaklaşımlardır. Burada erkeklerin yaptıklarını önceleyen kadınlık ve erkeklik kategorilerinin ayrımı söz konusu olduğu için toplumsal cinsiyet çalışmalarının sorguladığı ayrım ve kategorilerin daha baştan varsayılmış olması yönüyle bu yaklaşımlar da Connell tarafından eleştirilir. Üçüncü kategoriye oluşturan normatif erkeklik tanımlarının da erkekliği erkeklerin yapmaları gereken şey olarak tanımlamasına karşı çıkan Connell, bu tanımların erkekleri toplumun onlardan erkeklikle ilgili belirlediği rolleri yerine getirmekten ibaret olarak tahayyül etmesini, toplumsal normlarının çoğunun erkekler tarafından yerine getirilemediği için normluğunun sorgulanır olması, yine bu yönüyle erkekliği bir kategori olarak ortadan kaldırması argümanı ile erkekliği açıklamak için yetersiz olarak değerlendirir. Son olarak erkekliği eril ve dişil olan arasındaki simgesel ayrımlara dayanarak açıklayan gösterge bilimsel tanımlar da Connell tarafından eleştirilir. Erkekliğin dişil olmayan üzerinden tanımlandığını ortaya koyan bu yaklaşımlar Connell'a göre her ne kadar özcü yaklaşımların göz ardı ettiği iktidar ilişkilerinin simgesel/söylemsel boyutlarının anlaşılmasına yardımcı olsa da toplumsal bağlamı her zaman simgesel düzlemde değerlendirmenin verimli bir yorumlama yöntemi olmayabileceği riskini taşır. (Connell, 135-42) Erkeklikle ilgili bu tanımların erkekliğin çoğul, ilişkisel ve toplumsal şartlara göre değişen yönlerini göz ardı etmeleri açısından eleştirildiği Connell'ın çalışması bu yönüyle ulus-devletin benzer şekillerde bedenlerini kontrol altına aldığı, sabit cinsiyet kategorileri içine yerleştirdiği Mungan'ın öykü karakterlerinin kriz deneyimleri açısından bu sabit tanımların geçersizliğiyle birlikte erkeliğin kategorileştirilemeyen yönüne işaret ettiklerini savunacağım bu çalışma için önemli bir konumda yer alıyor.

Erkeklikle ilgili bu yerleşik tanımlara Antonio Gramsci'nin hegemonya kavramı çerçevesinde geliştirdiği hegemonik erkeklik deneyimleri formülasyonu ile karşı çıkan Connell, bununla her dönemde iktidarla ilişki içinde olan erkekliklerin olduğunu, bu iktidar konumuna göre edindikleri pozisyonun farklı erkeklikler ürettiğini ortaya koyar. Hegemonik erkeklik bu anlamda Connell için ideal bir erkeklik deneyimine işaret eder. Diğer erkeklik konumlarının kendisine göre belirlenmiş olduğu ve ideal konumundaki bir erkeklik deneyimi olarak ortaya çıkan hegemonik erkeklik Connell'a göre bu özelliklerine rağmen erkeklerin avantaj sağladıkları bir konum anlamına gelmeyebilir. Her ne kadar kadınlar karşısında erkeklerin üstün konumuna işaret etse de hegemonik erkekliğin erkekler için çok fazla yük ve sorumluluk anlamına geldiğini belirten Connell, bu ideal alanda bile erkekliklerin ilişkisel deneyimler olduklarını ve tek bir konumdan tanımlanamayacağı fikrini desteklemiş olur. Connell'ın hegemonik erkekliğe yönelik bu görüşleri de analiz edeceğim öykülerdeki erkeklik deneyimleri açısından önemli teorik veriler sağlıyor olacak. Mungan öykülerinde ulus-devletle özdeş "hegemonik" erkeklik konumlarına rağmen duygusal anlamda yetersiz hisseden, mutsuz olan ya da yabancılaşma yaşayan erkek karakterler hegemonik erkeklik konumunun "ideal" olan yönüne işaret etmekle kalmaz, bu konumun doğurduğu baskı ve sorunlara dair de ipuçları barındırır. (Connell, 149-52)

Connell için erkeklik deneyimlerinin belirli yönlerini oluşturan ilişki ve pratikler arasında hegemonya dışında "madunlaştırma", "suç ortaklığı" ve "marjinalleştirme" deneyimleri de yer alır. Bu deneyimlerin günümüzün Batılı toplumsal cinsiyet düzeni doğrultusunda ortaya çıkıyor olması Connell'ın sınıflandırma ve analizleri için önemlidir çünkü onun erkeklikle ilgili temel argümanı zaman ve mekâna göre

değişim gösteren erkeklik deneyimlerini savunur. Connell'ın hegemonyayla olan konumlarına göre sınıflandırdığı erkeklik pratiklerinden ilki hegemonik erkeklikle suç ortaklığı şeklinde deneyimlenen erkekliklerdir. Bunların hegemonik erkeklığe katkı sağladıklarını ancak hegemonik erkeklik ilişkilerinin inşası sürecinde etkin bir konumda olmadıklarını belirten Connell, başta avantajlı bir konuma sahipmiş gibi görünen suç ortağı erkeklik pratiklerinin erkekliklerin daha sınırlı ve dezavantajlı konumları deneyimlemesine neden olduğunu ileri sürer. Evlilik, babalık gibi kurumları tecrübe eden suç ortağı erkekliklerin kadınlar karşısında erkekliklerinden çok daha fazla taviz vermek durumunda kalmaları fikri de Connell'ın suç ortağı erkekliklerin belirli bir avantaj konumuna sahip olmadıkları savını destekler. Connell'ın tanımladığı bir diğer erkeklik konumunu madun erkeklik deneyimleri oluşturur. Eşcinsel erkeklikler ona göre en belirgin madun erkeklik kategorisini oluşturur. Heteroseksüel erkeklığın günümüzde hegemonik erkeklik konumunu temsil ettiğini göz önünde bulunduran Connell'a göre eşcinsel erkeklik buna karşılık madun konumunu deneyimler. Hegemonya, madunluk ve suç ortaklığı dışında sınıf ve ırk deneyimlerinin de hegemonik erkekliklere göre marjinalleştirilmiş erkeklik deneyimlerine işaret ettiğini gösteren Connell bu sınıflandırmalar aracılığıyla erkeklığın değişken, karmaşık ve ilişkisel yönünü vurgulamış olur. Böylece erkeklığın tekil tanımlarla belirlendiği yaklaşımların da altını oyar. (Connell, 149-64)

Connell'ın bu sınıflama ve karşılıklı etkileşimler aracılığıyla ortaya koyduğu gibi ilişkisel ve değişen konumlara işaret eden erkekliklerin Mungan'ın metnindeki ulusal ve krizde erkekliklerin analizinin söz konusu olduğu bu çalışma için değişen erkeklik konumlarının ulusal erkekliklerin sabit konumlarının sınırlayıcılığını ortaya koyması açısından da verimli olduğunu düşünüyorum. Bunun yanında ideal olan erkeklik söylemleri bağlamında erkekliklerin çok çeşitlenen şekillerde

yorumlanabileceğini ortaya koyan Connell'ın analizinin bu çalışmada inceleyeceğim krizdeki erkekliklerin egemen ulus-devlet ideolojisi karşısındaki madun, iş birliği, kurban gibi çeşitlenen konumlarının yorumlanması açısından da yol gösterici olduğunu düşünüyorum.

Connell erkekliklerin yalnızca değişik ilişkilene biçimlerinden ibaret olduklarını ortaya koymaz aynı zamanda erkekliklerin değişim içinde olmalarını ifade eden çeşitli dinamikler de ortaya koyar. Bu dinamiklerden ilkinin Connell'a göre grup deneyimleri oluşturur. Grup deneyiminin erkeklikler için belirleyici olduğunu ifade etmek yerine bu dinamiğin erkeklik deneyimlerini çeşitlendirdiğini ifade eden Connell, grup deneyiminin kimi zaman hegemonik erkeklik çerçevesinde deneyimlendiğini ifade etse de bu deneyimlerin erkeklikler için birçok ilişkilene biçimini mümkün kıldığını gösterir. Bireysel ilişkilene biçimlerinde mümkün olmayan birçok deneyim bu şekilde erkeklikler için mümkün hale gelir ve erkeklik deneyimlerini dönüştürür. Hegemonik erkeklik konumunun daha abartılı erkeklik gösterilerine dönüşmesini ifade eden muhalif erkeklik konumu grup dinamiğinin belirli bir yönüne işaret eder. Eşcinsel alt kültürleri de grup dinamiğinin erkekliklerin değişen deneyimlerinin bir başka örneğini oluşturur. Bu dinamikler aracılığıyla da erkeğin sabit bir cinsiyet deneyimi olmadığını ortaya koyan Connell'ın verileri yine bu çalışmada Mungan'ın metinlerindeki sınırlı ulusal erkeklikler için dönüştürücü potansiyeller barındıran grup deneyimleri açısından önemlidir. (Connell, 175-213) Bu şekilde erkeğin bedenle sınırlı bir deneyim olmaktan ziyade çeşitli toplumsal dinamiklerce belirlenen, bu dinamiklerin etkisi altında inşa edilen bir deneyim olduğunu tartışan Connell'ın görüşleri Mungan'ın öykülerindeki erkek bedeniyle sınırlı ulusal erkekliklerin deneyimledikleri krizi anlamak açısından önem arz eder.

Bu dinamikler dışında erkekliğin inşasını Orta çağdan günümüze uzanan tarihsel süreçte toplumsal cinsiyet sisteminin kuruluşuyla da bağdaştıran Connell, tarihsel ve politik süreçlerin erkekliği daha kompleks ve tanımlanması güç kıldığının altını çizer. Reform hareketi, imparatorluklar, sanayileşme süreçleri, iç savaşlar gibi çeşitli tarihsel süreçlerin toplumların belirli erkeklik tanımları geliştirmesinde etkili süreçler olduğunu tartışan Connell aynı zamanda bu süreçlerin doğrusal olmadığını, karmaşık bir deneyimler ağı oluşturduğunu da vurgular. Erkekliklerin politik süreçlerle bağlantısını vurgulamak için erkeklik terapisi, silahlanmanın desteklenmesi, emsal erkekliklerin üretimi ve eşcinsel erkeklerin gerçekleştirdikleri protestoları değerlendiren Connell bunların da diğer dinamiklerde olduğu gibi hem hegemonik erkeklik deneyimleriyle iç içe hem de bunlara alternatifler teşkil eden yönleri olduğunu açığa çıkararak erkekliğin karmaşık, değişken, ilişkisel olduğu tartışmasına katkı sağlar. (Connell, 317-379) Erkekliğin politik ve toplumsal süreçlerle olan ilişkisine vurgu yapan Connell’in analizlerinde yer verdiği erkeklik için belirleyici dinamiklerin göz önünde bulundurulması erkekliğin biyolojik ve sabit bir varoluş özelliği değil toplumsal dinamiklerle ilişki içinde ve onlarla beraber dönüşüm geçirmesine açıklama getirmesiyle Mungan’ın öykülerindeki ulusal erkekliklerin neden kriz içinde bir erkekliği yansıttığının yorumlanmasına katkı sağlar. Erkekliğin toplumsal dinamiklerin bir parçası olarak incelendiği Connell’in çalışmasının aksine sabit ulusal kimlikleriyle belirlenmiş Mungan öykülerindeki erkeklerin kriz deneyimleri bu çoklu dinamiklerin ulus söylemleriyle görmezden gelinmesiyle ilintilidir.

Erkekliğin tanımlanamaz, ilişkisel ve karmaşık deneyimlerini ortaya koyan Connell erkek bedenlerinin bu süreçlerin etkin bir parçası olduğunu da vurgulamıştır. Buna rağmen erkeklikle ilgili tek tipleştirici tanımların çoğunlukla erkek bedenleri üzerinden üretildiğini belirten Connell, bu yaklaşımları erkekliği erkek biyolojisinden kaynaklandığını savunarak, toplumsal simgelerin üzerine anlamlarını inşa ettikleri boş bir levha olarak ve biyolojik-toplumsal süreçlerin ortak bir ürünü olarak tanımlayan yaklaşımlar şeklinde üç grupta sınıflamıştır. Bu yaklaşımların erkekliği tanımlamada, erkekliğe bütüncül bir yaklaşım geliştirmede yetersiz kaldığını gösteren Connell erkek bedenlerinin toplumsal davranışların üretilmesine katkıda bulunan failer olarak değerlendirilmesinin daha kapsamlı bir erkeklik anlayışına ulaşılması için daha faydalı olacağını belirtir. (Connell, 100) Bedenlerin toplumsal pratiklerin hem nesneleri hem de faileri olduklarını “refleksif beden pratikleri” olarak adlandıran Connell, bu şekilde söylemlere dönüşmeyen bedenlerin bedenliklerini koruyarak erkeklik deneyimlerinde daha etkin bir konum edindiklerini ortaya koyar. (Connell, 126)

*Cinsiyet Belası*⁵ adlı eserinde toplumsal cinsiyet yaklaşımlarını eleştirmek için yalnızca ataerkil cinsiyet ilişkilerini ve bu bağlamda kadınlar üzerindeki erkek baskısına yoğunlaşan feminist anlayışları sorgulayan (43-50) Judith Butler hem feminizm hem de toplumsal cinsiyet çalışmaları açısından kadınlık ve erkeklik kategorilerinin kendi içlerinde analiz edilmesi gerektiğini önerir. (Butler, 76) Yalnızca ataerkil baskılara odaklanmak yerine kadın kategorisinin kendisinin analiz edilmesini kadınlığın kadınların kendilerini ayrıştıracakları sabit bir kimlik

⁵ Butler, Judith. *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

kategorisini ifade etmediğinin anlaşılması için önemli olduğunu şu şekilde ifade eder: “Özne mefhumunu destekleyen temelci kurguların yanı sıra, kadınlar teriminin ortak bir kimliği ifade ettiği varsayımı da feminizm için siyasi bir sorun teşkil ediyor. Betimler ve temsil eder gibi görüldüğü kişilerin onayını alan, istikrarlı, bir imleyen olmak bir yana, kadınlar çoğul haliyle bile belalı bir terim, bir mücadele alanı, bir kaygı sebebi haline geldi.” (Butler, 46)

Connell gibi biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında yapılan ayrımlara karşı çıkan Butler da bu ayrımların cinsiyet deneyimlerimizi doğru şekilde açıklamakta yetersiz kaldıklarını öne sürer. (Butler, 2018) Bu ayrımlar yerine bedensel performanslara odaklanmayı öneren Butler, cinsiyetin “eyleyeni olmayan bir eylem” olduğunu ifade eder. (Butler, 214-231) Cinsiyeti gerçekleştiren bir kimlik kategorisinin olmadığına altını çizen Butler cinsiyet eylemlerinin tekrarlarla gelişen sürekli bir inşa süreci içinde olduğunu, bu nedenle bu eylemlerin altında cinsiyetli, önceden belirlenmiş kimlikler aranmaması gerektiğini belirtir. (Butler, 77) Buna göre beden eylemlerinin kendisine odaklanılmasını öneren Butler da cinsiyet deneyimleri açısından bedenin kendisinin, bedensel eylemlerin önemine dikkat çekmiş olur. Toplumsal cinsiyeti edimlerin stilize tekrarı üzerinden tesis edilen bir kimlik olarak tasavvur etmek gerektiğini ifade eden Butler, bedensel performansların toplumsal cinsiyetli kendilik yanılması oluşturduğunu da savunur. (Butler, 230) Bu şekilde Butler performans yoluyla hem toplumsal cinsiyetin sürekli yeniden üretildiği hem de altüst edildiği fikirlerini ortaya koymuş olur. (Butler, 2018)

Connell’ın erkekliklerin toplumsal inşa yoluyla üretildiği yönündeki görüşlerine katkı sağlayacak şekilde bu çalışma Judith Butler’ın cinsiyetin performatif olduğu

yönündeki argümanlarından da etkiler barındırır. Cinsiyeti performativiteyle toplumsal normların bilinçsiz bir tekrarına dayalı bir bedensel eylem olarak yorumlayan Butler'ın analizi (Butler, 2018) Mungan'ın öykülerindeki erkekliklerin performe edildiğine, “yapıldığına” yönelik çıkarımlarımın temelini oluşturuyor. Butler'ın bedenlenmenin ve bedensel eylemlerin cinsiyet deneyimleri açısından bedenle ilgili söylemlerden daha verimli açıklamalar içerdiğine yönelik yaklaşımları bu çalışmada Mungan'ın öykülerindeki ulusal erkekliklerin analizi açısından da belirleyici konumdadır. Butler'ın çalışmasından yola çıkarak erkeklikleri bir performansın yerine getirilişi açısından yorumlamak bu çalışmada hem erkeklerin erkeklikle ilgili sabitleştirici söylemleri nasıl yerine getirdiklerini hem de sabitleşmiş erkeklik söylemlerinin dışına performans yoluyla nasıl çıkabildiklerinin gösterilmesine katkı sağlamıştır. Ulusal erkekliklerin sabit bir cinsiyet kategorisi olarak erkekliğe ve erkek bedenine sınırlamış olduğu Mungan öykülerinin erkeklerinin bedenlenme aracılığıyla bu sınırlanmaların dışına çıkabildiğini göstereceğim bu çalışmada bedenin performatif yönünün hem erkekliğin sabit bir cinsiyet kategorisi olduğu fikrini yerinden etme hem de performans şeklinde deneyimlenen erkekliklerin çoğalan, çeşitlenen, ilişkisel erkekliklere kapı araladığını göstermeyi amaçlıyorum. Bu açıdan bu araştırmacıların bedenlenmenin kategorik cinsiyet ayrımlarını ortadan kaldırdığına yönelik argümanları Mungan öykülerinde söylemsel yönünden bağımsız, bir performansın parçası haline gelen erkek bedenlerinin barındırdığı alternatif erkeklik ve cinsiyet olanaklarına yönelik analizim açısından belirleyici olmuştur.

Ayşe Gül Altınay da Türkiye’de ulus-devlet ve erkeklik arasındaki ilişkiyi askerlik ve eğitim açısından incelediği *The Myth of the Military Nation*⁶ adlı kitabında bu ilişkiyi itaatli bedenler üretilmesi bağlamında ortaya koyar. Buna göre Connell’in öne sürdüğü gibi toplumsal inşa süreçlerinin bir parçası haline gelen erkekliklerin ulus anlatısını destekleyecek şekilde bir erkeklik olarak inşa edildiğini savunan Altınay’ın bu analizi erkekliğin sabit bir cinsiyet kategorisi olmadığı ve toplumsal süreçlerden etkilenip bunlar tarafından belirlendiğini ortaya koyar. (Altınay, 2004)

Bu şekilde Altınay’ın analizinde ulus-devletin toplumsal inşasının erkeklik için sınırlayıcı bir toplumsal inşa süreci olduğuna işaret edilir. Çalışmasında Connell gibi erkekliklerin toplumsal inşa süreçleri sonucunda üretildiğini ortaya koyan Altınay bu sürecin erkek bedenleri açısından her zaman özgürleştirici olmayabileceğini, bir ideolojik proje olarak ulus-devlet inşasının erkek bedenleri için sınırlayıcı anlamlar ifade ettiğini yalnızca kadınlığın değil, asker-ulus miti bağlamında belirlenmiş hegemonik erkeklikler dışındaki erkeklerin de ötekileştirilmesi yoluyla gösterir. (Altınay, 85)

Ordunun ulus-devlet ideolojisi tarafından askerlik görevi ve eğitim kurumları aracılığıyla cinsiyetli bir söylem olarak üretildiğini söyleyen Altınay, cinsiyet ve erkeklik kavramlarını Türkiye’nin ulus-devletleşme süreçleri açısından inceler. (32) Erkekliğin ulus-devlet ideolojisine itaatli bedenler üretilmesi yoluyla sürekli bir yeniden inşaya dayandığını (63) ve bu üretim sürecinin asker-ulus miti ve eğitim sistemi aracılığıyla doğallaştığını da gösteren (30/123) Altınay’ın analizleri Foucault’nun disiplinin eğitim ve ordu aracılığıyla üretken ve itaatli bedenlerin üretimine dayandığı görüşünden yola çıkar. (63) Butler’ın cinsiyetin bedensel bir pratik olarak gerçekleştirildiği argümanları açısından Altınay’ın ulus-devlet

⁶ Altınay, Ayşe Gül. *The Myth of the Military Nation Militarism, Gender and Education in Turkey*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, England: Palgrave Macmillan, 2004.

ideolojisinin bir gösteri şeklinde şiddet ve düzgün vatandaşlık söylemi yoluyla askerlik ve eğitimle itaatli erkek bedenleri üretildiği argümanları da Foucault'nun bedenin itaat altına alınması önermesine dayanır. Benedict Anderson'ın modern ulus-devletlerin hayali cemaatlerden oluştuğunu ve ideolojik projeleri inşa ettikleri fikrine⁷ katılan Altınay, bu süreçte cinsiyetin etkin bir konumda olduğunu ifade eder. Türkiye'de cinsiyetli bir ulus inşasına katkı sağlayan en önemli unsurlardan biri olarak askerlik deneyimlerini gösteren Altınay zorunlu askerlik hizmetinin Türkiye'de keskin bir cinsiyet ayrımı yarattığını vurgular. (Altınay, 34) Türk Tarih Tezi'nin etkisiyle birlikte Türk ulusunun bir asker-ulus olduğu mitinin üretilişinin Türkiye'deki askerlik hizmetini zorunlu bir vatandaşlık görevi olmaktan çıkartıp kültürel bir pratiğe dönüştürdüğünü savunan Altınay, bu şekilde idealize edilmiş bir ulus mitinin aynı zamanda ulusal erkekliklerin inşasında da belirleyici olduğunu öne sürer. (30-31) Altınay'ın analizindeki itaatli erkek bedenlerinin üretimine yönelik argümanlar Connell ve Butler'ın çalışmalarında ortaya koydukları gibi cinsiyetin beden aracılığıyla gerçekleşen bir deneyim olduğu fikriyle birlikte bedenin erkekliğin toplumsal inşası açısından belirleyici olduğunu ortaya koyar. Bu Mungan metinlerindeki bedenleriyle kriz içindeki erkeklerin anlaşılması açısından da dikkate değerdir. Bedenleri bir yandan ulus-devletin cinsiyetli anlamlarının tekrar tekrar üretimine katkı sağlayıp onları krize sürüklese de aynı zamanda yine performansın dönüştürücü potansiyeli sayesinde onları ulus-devletin sınırlı beden ve erkeklik deneyimlerinden kurtaracak olanaklar sunar.

Sylvia Walby'nin "ulusal projelerin aynı zamanda cinsiyetli projeler" oldukları deyişinden hareketle Altınay, Türkiye'nin uluslaşma projesinin temelini teşkil eden

⁷ Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler*. İstanbul: Metis, 2015.

askerlik hizmetinin de yalnızca ulusal savunmayı hedefleyen bir pratik olmadığını aynı zamanda kadın ve erkek vatandaşların devletle ilişkilerini ve devlete yönelik konumlarını da belirleyen bir pratik olduğunu ileri sürer. (33-50) Yalnızca erkeklerin asker olabildikleri bir askerlik hizmeti sisteminin kadın ve erkek vatandaşları kaçınılmaz olarak birbirleriyle karşıtlık ilişkisi içinde konumlandığını belirten Altınay bunun Türkiye bağlamında modern cinsiyet ilişkilerinin temelini teşkil ettiğini söyler. (34) Aynı zamanda ulus-devletleşme sürecinin inşasını da oluşturan bu deneyimler cinsiyet ilişkilerinin devlet tarafından tanımlandığını ortaya koymaları yönüyle de dikkat çekicidir. Asker-ulus mitinin Türk kültürünün bir parçası haline getirilip bu yolla doğallaştırılması Altınay’a göre aynı zamanda devlet tarafından belirlenmiş cinsiyet rollerinin de kültürün bir parçası olarak doğallaştırılması sürecini doğurur. (30-32) Böylece Türk ulusunun bir asker-ulus olduğu söylemi Türkiye’nin “ulusal kimlik anlayışını” da erkeklikler çerçevesinde şekillendirmiş olur. Buna göre kadınlar asker erkeklerin anneleri, eşleri ve kızları konumlarıyla asker-ulus söyleminin bir parçası olurken erkekler zaten asker-ulus fikrinin bedenlenmiş versiyonlarını oluştururlar. (Altınay, 50) Bu bağlamlarda Mungan’ın metnindeki krizdeki ulusal erkeklikleri incelediğim bu çalışmada ulus-devletin ikili karşıtlıklara ve heteroseksüel cinselliğe dayalı sınırlı cinsiyet söylemlerinin bu metinlerdeki karakterleri bir erkeklik krizine sürüklediğini göstermeyi amaçlıyorum. Buna rağmen yalnızca ulus-devletin sınırlarını görünür kılmakla kalmayan metinlerdeki kriz anlatılarının aynı zamanda ulus-devletin erkeklik söylemlerinin geçersizliğini de ortaya koyduğunu savunuyorum.

Askerlik hizmetini “vatandaşlığın cinsiyetlendirildiği ve devletin erkekleştirildiği” bir pratik olarak değerlendiren Altınay’a göre bu hizmetin disipline edici yönü erkek

bedenlerini ve erkeklik kavramını asker-ulus idealinin çıkarları doğrultusunda belirler. Altınay’a göre, askerlik hizmeti aracılığıyla üretilmeye çalışılan itaatkâr ve üretken erkek bedenleri aracılığıyla erkekler ulusa bağlılık anlayışı geliştirirler. Böylece ideal vatandaşlar olabilen erkekler aynı zamanda gerçek anlamda erkek olmayı da bu şekilde başarırlar. (63-80) Erkeklerin ölüm karşısında bile itaatkâr kalmalarını öngören, aynı zamanda bedenleri aracılığıyla verimli vatandaşları oluşturdukları ve kadınların bu konumlardan dışlandıkları bir cinsiyet eşitsizliği sisteminde Altınay, verimli erkek bedeni tanımlarının temelde heteroseksüel erkeklik çerçevesinde belirlenmiş olduğunu söyler. (80) Bu yüzden Altınay’a göre normatif erkeklik tanımlarıyla özdeşleştirilmiş ulusal erkeklikler askerlik hizmeti aracılığıyla yalnızca devlete yönelik bir sorumluluğu yerine getirmekten ibaret kalmaz aynı zamanda ideal erkeklik anlayışlarını yeniden üretmiş olur. Bu yüzden Altınay’a göre Türk toplumunda askerlik erkeklığe geçiş olarak kabul edilirken, askerliğini yapmayan erkeklerin bu anlamda bir “eksikliği” olduğu ifade edilir. (82) Altınay, buradan yola çıkarak askerlik hizmetinin Türkiye’de hegemonik erkeklığın temellerini belirleyen bir pratik olarak Müslüman, Türk ve heteroseksüel erkekler için çok avantajlı konumlar ürettiğini ifade eder. (85) Connell’in hegemonik erkeklığe yönelik tartışmaları bağlamında da Türkiye’deki egemen erkeklik konumunu bu çalışma aracılığıyla ortaya koyan Altınay’ın çalışması açısından Mungan’ın metinlerinde çeşitli boyutlarda ulusal erkeklikleriyle kriz yaşayan karakterler ulus-devletin egemen erkeklik söylemlerinin dışında yer alan trans, eşcinsel, alt kültürün bir parçası olan, yaşlı ve yabancılaşmış erkek temsilleri aracılığıyla Türkiye’deki egemen erkeklik konumunun dışlayıcılığıyla beraber geçersizliğini ortaya koyarlar.

Yalnızca askerlik hizmetinin değil eğitimin de asker-ulus ve cinsiyetlendirilmiş ulus anlatılarına katkı sağladığını ileri süren Altınay Türkiye’de eğitimin çeşitli aşamalardan geçip değişim göstermesine rağmen temelde eğitimin ulusal savunmayla, ulusal savunmanın da eğitimle bağlantılı olduğu fikrinin değişmeden kaldığını ve eğitim sistemini günümüzde de belirlemeye devam ettiğini söyler. (119-121) Altınay, ulusçu vatandaşlar yetiştirmenin temel amacı oluşturduğu Türk eğitim sisteminin askerlik gibi ulusu savunma ve bir ulus miti oluşturma yöntemlerinden biri olarak görüldüğünü belirtir. (123) Ayrıca liselerin ders müfredatında yer alan “Milli Güvenlik Bilgisi” dersi ve onun geçirdiği dönüşümler üzerinden Türkiye’de eğitimin ulus-devletleşme ve asker-ulus ideolojisinin oluşturulmasına katkı sağladığını tartışır. (130-31) Bununla birlikte eğitimin devlet tarafından cinsiyetlendirilmiş vatandaşlar üretilmesine ve bunun doğallaşmış cinsiyet kategorilerinin üretimine katkı sağladığını savunan Altınay, Türkiye’de erkeklik/askerlikle belirlenmiş bir ulusal karakterin yerleştirilmesinin militarize edilmiş ama aynı zamanda bu yönünün doğallaştırıldığı bir eğitim sistemiyle mümkün hale geldiğini savunur. (123) Bu dersin bu şekilde gündelik hayata dahil olmuş olması Altınay’a göre asker-ulus mitinin ve bu anlayışın şekillendirdiği cinsiyet tanımlarının da içselleştirilmesi anlamına gelir ve buna katkı sağlar. (120-38) Bu nedenle eğitim de askerlik gibi ulus-devletin çıkarlarını korumaya ve ona hizmet etmeye indirgenmiş vatandaşlar ve cinsiyet kategorilerinin üretimine indirgenmiş olur. 1926 yılından itibaren ders programlarına eklenmiş olan bu dersin bu dönemden itibaren göstermiş olduğu dönüşümler askerliği ulusal bir kategori olarak işlemeye ek olarak stratejik düşünmeyi bir yaşam biçimine dönüştürme önermesini de içerir. (Altınay, 137) Bu şekilde bir kez daha askerlik hizmeti bir vatandaşlık zorunluluğu olmaktan ülke politikasının dönüşümleriyle bağlantılı bir yaşam biçimine

dönüştürülmüş olur. Altınay'ın ikili karşıtlıklara dayalı cinsiyet sistemlerinin inşası açısından eğitimin cinsiyetin kategorik yorumlanışlarını doğallaştırmasına yönelik yorumları da cinsiyet deneyimlerinin aslında Butler'ın da yorumladığı şekliyle sürekli bir yeniden inşa sürecinin bir parçası olarak ulus-devlet ideolojisine katkı sağladığını ortaya koyar. Askerlik ve eğitim aracılığıyla sürekli yenilenen cinsiyet pratikleri olarak kadınlık ve erkeklik tam da bu tekrara dayalı yönleriyle ulus-devlet ideolojisinin doğal bir parçası olarak görünürler. Mungan'ın metinlerinde ulus-devletin erkeklik anlayışlarıyla kriz içinde temsil edilen erkekler bu söylemin doğallığını sorgulanır hale getirirken cinsiyet performanslarının da dönüştürücü güçlerini ortaya koyarlar.

Altınay'ın çalışması aracılığıyla Türkiye'de ulus-devlet ideolojisiyle erkekliğin kadınlığın ötekisini teşkil eden ve hem itaatkâr hem de ulusun çıkarları için verimli bir kategori şeklinde belirlendiğini göstermenin inceleyeceğim metinlerdeki imparatorluk ve globalleşen dünya deneyimleriyle kesişen ulus-devlet deneyimlerinin erkeklikler açısından neler ifade ettiğinin anlaşılıp çözümlenmesine yardımcı olacak bir teorik çerçeve oluşturduğunu düşünüyorum. Ulus-devletin erkek bedenlerini itaat altına alarak doğallaştırdığı sınırlı erkeklik söylemini hem kriz hem de dönüşüm şeklinde deneyimleyen Mungan'ın karakterleri ulusal erkekliklerin kendi içlerinde barındırdıkları dönüşüm potansiyellerini gösterir. Ulus-devlet anlatılarına göre belirlenen erkekliklerin deneyimlerini ortaya koyması, bunlara alternatifler oluşturan erkeklik deneyimleri sunması aracılığıyla Mungan metnlerinin Türkiye'de ulus-devlet ve erkeklikler arasındaki ilişkilerin incelenmesine katkı sağladığını ve bu ilişkilene biçimlerini dönüştürdüğünü düşünüyorum. Erkekliklerin yalnızca ataerkil sistemler bağlamında ve hegemonik erkekliğin sabit

okumaları bağlamında incelenmesinin sınırlılıklarına da işaret eden bu çalışma krizdeki erkekliklerin erkekliği dönüştürücü potansiyellerine odaklanıyor. İnceleyeceğim metinlerin, Mungan'ın öykülerinin ulus-devlet söylemlerinin erkeklikler üzerindeki belirleyici etkisini bu söylemin dışında kalan erkeklerin deneyimledikleri bedensel krizler yoluyla ortaya koyarken aynı zamanda yine krizler aracılığıyla bunlara alternatifler oluşturduğunu, dolayısıyla bu deneyimleri dönüştürdüğünü öne sürüyorum. Edebiyatın kurmacayla ürettiği dünyaların da ulus-devletlerin tek tipleştirme süreçlerinin kapsamı göz önünde bulundurulduğunda erkekliğin ya da genel anlamıyla cinsiyet kategorilerinin gerçekte ne anlamlar ifade ettiğine dair birçok çalışma alanının sağlayamayacağı açıklamalar, olanaklar barındırabileceğini düşünüyorum. Bu açıdan edebiyat metinlerinin ulus-devletleşme süreçlerinin stratejik olarak geliştirdiği tanımları ortadan kaldıracak, bunların çelişkilerini ortaya koyabilecek imkanları tam da kurmaca olması yönüyle ortaya çıkarabileceği söylenebilir. Yine gerçekte değişmez ve hiçbir çelişki barındırmaz şekilde deneyimlenen cinsiyet ve ırkla ilgili deneyimlerin edebiyat metinlerinde, Mungan metinleri özelinde metaforik, metinler arası ve parçalı anlatımlarla yansıtılması gerçekte bütünlük içinde tecrübe edilen ideolojilerin tutarlı aktarımını kesintiye uğratacaktır diye düşünüyorum.

İlk bölümde “Gece Elbisesi” öyküsü aracılığıyla Mungan'ın metinlerinde ulus-devletleşme sürecinin erkek bedeni için bir kriz deneyimine dönüştüğünü, bunun oyun şeklinde deneyimlenen cinsellik ve giyim gibi bedensel pratikler aracılığıyla aşıldığını öne süreceğim. Bunu yaparken Türk ulus-devletinin belirleyici öğeleri olan aile, eğitim, bilimsel gerçeklik, ilerleme gibi kavram ve kurumların erkeklik/erkek bedeni üzerindeki belirleyici rolünü tartışıp aynı zamanda bunların erkeklikler için

nasıl bedensel krizler doğurduğunu göstermeye çalışacağım. Bu öyküde yalnızca ulus-devlet deneyimleri değil aynı zamanda yiten Osmanlı imparatorluk geçmişiyle ulus-devlet deneyimleri arasındaki çakışmalar da erkeklerin bedensel krizlerini tetikleyen unsurlar olarak bu analizde yer alıyor. Kadın karakterlerin erkeklik krizi açısından konumlarının da tartışma konusu edildiği bu bölümde çeşitli şekillerde erkeklik krizinin bir parçası haline gelen kadınların da krizdeki erkeklik anlatısına katkı sağladıklarını tartışacağım. Giyim ve cinselliğin ulus-devletin sınırladığı erkeklik pratiklerini krizden dönüştürücü bir performansa çevirdiğini göstereceğim.

Tezin ikinci bölümünde “ÇC” öyküsünün analizi yoluyla ulus-devletin erkeklikleri yaş, beden ve sosyal statü gibi bağlamlarda sınırlamasıyla bir erkeklik krizine sürüklediğini tartışacak, homoerotik ve homososyal olanaklar barındıran bir alt kültür mekânı olarak hamamın sınırlı ulusal erkeklikler için kurutuluş olanakları sunduğunu tartışacağım. Ulus-devletin tekil erkeklik söylemleriyle zıtlık teşkil eden erkeklerin analiziyle metnin erkeklik temsillerinin hem kriz içinde hem de egemen erkeklik söylemlerinin gerçekleştirilmesi olanaksız bir söylemden ibaret oluşunu vurguladığını göstereceğim. Aynı zamanda farklı etnik kimliklerin deneyimlenişinin de ulus-devletin egemen kimlik söylemleri açısından sorgulanacağı bu bölümde krizdeki erkeklikleri azınlık kimliği deneyimleri açısından inceleyeceğim. Bu bölümde cinselliğin homoerotik ve homososyal ilişkiler aracılığıyla performe edilebileceği bir mekân sunmasıyla hamamın krizdeki erkeklikler için dönüşüm olanakları oluşturduğunu da tartışacağım.

“Alice Harikalar Diyarında” öyküsünü Lewis Carroll’ın aynı isimli klasik eserinin bir yeniden yazımı olarak incelediğim üçüncü bölümde bu metnin Mungan

tarafından yeniden yazımının Türk edebiyatının dünya edebiyatı bağlamındaki konumlanışının sınırlılıklarına işaret ederek dünya edebiyatındaki merkez-çevre bağlamları dışındaki olanaklara işaret ettiğini göstereceğim. Böylece bu metnin postkolonyal yeniden yazımı yoluyla Türk edebiyatının ulus-devlet algısına bağlı dünya edebiyat anlayışları yerine insan-sonrası, gezegensel bir bakış açısıyla yorumlanmasının gerekliliğinin ortaya koyulduğunu tartışacağım. Bu bölümde öyküdeki globalleşme temsilinin mekânsal sınırların ortadan kalktığı ve teknolojik gelişmelerle birlikte her şeyin ulaşılabilir hale geldiği söylemleriyle birlikte vaat ettiği özgürlüğe rağmen ulus-devlet anlayışıyla iş birliği içinde dünyaya bir erkeklik krizi yaşattığını da öne süreceğim. Aynı zamanda insan-sonrası ve gezegensel bir duyarlılığın krizdeki erkekliklerle belirlenmiş dünya için kurtuluş olanağı anlamına geldiğini de savunacağım bu bölümde insan ve insan-dışı arasındaki hibrit bedensel karşılaşmaların krizdeki erkeklikler için alternatif cinsiyet deneyimlerine işaret ettiğini de göstereceğim.

Mungan'ın bu üç metnini erkekliğin performatif bir deneyim olduğunu farklı açılardan yansıtan metinler olarak inceleyerek bu çalışmada ister ulusal erkeklik ister değişen ve çeşitlenen erkeklik deneyimleri şeklinde olsun Mungan metinlerinde erkekliğin bir performans olarak temsil edildiğini tartışacağım. Ulusal erkekliklerin göstermiş oldukları çelişkileri krizdeki ulusal erkeklikler yoluyla yansıttığını tartışacağım metinlerin değişen performanslar yoluyla krizdeki ulusal erkekliklere alternatif olarak eylemselliğin ön planda olduğu, değişim içinde ve ilişkisel erkeklikleri göstermiş olduğunu tartışacağım.

1. BÖLÜM

Krizdeki Ulusal Erkekliklerden Oluş Halindeki Performatif Erkekliklere “Gece Elbisesi”

Bu bölümde Murathan Mungan’ın “Gece Elbisesi” adlı öyküsünde ulus-devletle bağlantılı normatif erkeklik tanımlarının bir erkeklik krizi doğurduğunu tartışacağım. Ayşegül Altınay’ın Türkiye’nin ulus-devlet haline gelme sürecini erkekler için zorunlu olan askerlik hizmeti açısından değerlendiren ve askerliğin zorunlu bir cinsiyet kategorizasyonu oluşturarak erkeklik deneyimlerini ulus-devlet söylem ve çıkarları için itaatli ve tekil deneyimlere dönüştürdüğünü savunan çalışmasını, öyküdeki normatif erkeklik deneyimlerinin analizi açısından temel alacağım. Buna göre, öyküde ulus-devlet söylemleriyle belirlenmiş veya özdeşleşmiş karakterlerin yaşadıkları kriz deneyimleri aracılığıyla bu söylemlerin eksiklikleri ve gerçek-dışı yönlerini açığa vurulduğunu, aynı zamanda bu söylemlere alternatif oluşturacak erkeklik ve ulus deneyimlerine işaret edildiğini savunacağım. Zorunlu heteroseksüelliğin ve heteroseksüel ailenin temelini oluşturduğu normatif erkeklik anlayışının çoğu kez tartışılanın aksine erkeklere egemen bir konumun ayrıcalıklarını yaşatmadığını, onları bu kavramlarla bir krize sürüklediğini Adrienne Rich ve girişte de tartıştığım Connell’in hegemonik erkeklikle heteroseksüellik arasındaki bağlantılara dair görüşleri aracılığıyla öne süreceğim. Normatif anlatılara zıtlık teşkil eden trans/çocuk karakter Ali aracılığıyla aynı zamanda bu söylemlerle olan

karşılaşmaların doğurduğu krizleri de göstereceğim. Bunun yanı sıra ulus-devletin normatif erkeklik tanımlarıyla iş birliği içinde olan kadın karakterlerin analizi aracılığıyla kadınların erkeklik krizine nasıl katkı sağladıklarını göstermeyi de amaçlıyorum. Bu tartışma ve analizler aracılığıyla bu bölümde ulus-devletin normatif erkeklik anlayışlarının erkekler için bir kriz deneyimi yaşattığını, kadın karakterlerin bu krizden hem zarar görüp hem de bu krize katkı sağladıklarını, son olarak da krizin bir parçası olmasına rağmen çapraz-giyim (cross-dressing) ve performatif cinsellik deneyimleri yoluyla ortaya çıkan trans erkekliğin krizdeki erkeklikler için alternatifler oluşturduğunu göstereceğim.

Ulus-devlet anlayışına göre belirlenen erkeklerin yaşadıkları krizlerin bu bölümde aynı zamanda erkekliğin yalnızca biyolojiye ya da toplumsal role/inşaya indirgenemeyecek bir deneyim olduğunu ortaya koyduğunu da savunacağım. Buna göre erkekliğin yalnızca kadınlıkla zıtlık teşkil eden erkek biyolojisinden ibaret olmadığını, erkekliğin toplum tarafından erkekliğe uygun görülen rollerin yerine getirilmesinden ibaret de olamayacağını, bunların aksine erkekliğin öykünün trans karakteri Ali'nin deneyimlerinin de gösterdiği üzere bedenlenmeyle ilgili değişen pratikler açısından düşünülmesi gerektiğini önereceğim. Giriş bölümünde de açıkladığım gibi Altınay'ın sunmuş olduğu ulus-devlet ideolojisinin kendi devamlılığını sağlamak adına ürettiği itaatli erkek bedenleri erkekliğin hem biyolojik ve kadınlardan doğuştan gelen ayrılığı fikrini üretirken hem de onlara ulus-devlet ideolojisinin devamını sağlayacak heteroseksüellik, homofobi, vatan ve aile gibi kurumların devamlılığını sağlayacak rolleri dayattığını gösterir. Connell'ın hegemonik erkekliklere yönelik çalışması da her ne kadar hegemonya konumunun değişkenliğini gösterse de analizinde günümüzdeki normatif erkeklik konumlarıyla

heteroseksüellik arasındaki bağlantıları ortaya koyar. Öyküde bu anlayışla kriz içinde olan erkeklik deneyimlerinin temsilinin bu açıdan tekil ve ikili karşıtıklara dayalı bu erkeklik anlayışlarının eksik yönlerini ortaya koyduğunu ve bunlara karşı trans deneyimiyle ortaya çıkan, Butler'ın girişte de tartıştığım analiziyle uyum içerisinde performansa dayalı, oluş halinde bir erkeklik anlayışının erkeklik için oluşturduğu potansiyelleri gösterdiğini düşünüyorum.

1. A. Krizdeki Normatif Erkeklik Konumları:

Mardin'de yaşayan Zeyneddinoğulları ailesinin hikayesini işleyen “Gece Elbisesi” öyküsünün büyük kısmı Cumhuriyet'in ilk yıllarında hala Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşayış tarzlarını bünyesinde barındıran Mardin'de geçer. Ulus-devlet ve modernleşme sürecinde gelişen çekirdek aile yapısının aksine imparatorluk döneminin kalabalık aile yapısını yansıtan Zeyneddinoğulları ailesinin hikayesinin tam da imparatorluktan ulus-devlete geçişin ilk dönemlerinde geçtiği de söylenebilir. Bu geçiş dönemi öyküde bu ailenin geçirdiği dönüşümler aracılığıyla gözlemlenir. Öykünün trans karakteri olan Ali bu geçiş sürecini erkekliğiyle ve erkek bedeniyle krizler yaşayarak deneyimler ve bu sürecin cinsiyetle bağlantılı olarak doğurduğu krizler öyküde en belirgin şekilde onun normatif cinsiyet anlayışlarıyla olan karşılaşmalarından doğan krizler aracılığıyla görünür kılınır. Buna rağmen öykü yalnızca Ali'nin kriz deneyimlerini aktarmakla kalmaz Ali'nin babası ve dedesi de öyküde normatif erkeklik deneyimleriyle özdeşleşmiş ve hegemonik erkeklik konumunu temsil eden erkek karakterler olarak krizler yaşarlar. Onların deneyimlemiş oldukları krizler erkeklik krizinin yalnızca egemen konumun dışındaki erkekler için geçerli olmadığını, egemen konumdaki erkeklik anlayışlarıyla özdeşleşen ve bu anlayışlara uygun yaşayan erkeklerin de aslında egemen ve tek

tipleştirici erkeklik tanımları dolayısıyla kriz yaşadıklarını gösterir. Bu kısımdaki analizimde Ali'nin dedesi ve babasının öyküde ulus-devletin gelişim süreçleriyle bağlantılı olarak aktarılan hegemonik erkeklik konumlarının onlara avantajlı bir egemen konum yaşatmadığını, tam tersine onları ideal olarak gösterilen erkeklik konumundan uzaklaştırarak duygusal bir krize ittiğini gösterdiğini savunuyorum.

*Masculinity in Crisis Myth, Fantasies and Realities*⁸ adlı kitabında Roger Horrocks da biyolojik olarak erillikle belirlenmiş olan ve geleneksel olarak heteroseksüel olduğu kabul edilen bir erkekliğin aslında erkekler için doğal bir konum olmadığını savunur. (2) İkili karşıtlıklara dayanan cinsiyet ayrımlarının ve erkekliği geleneksel olarak akılcılık ve fiziksel güçle özdeşleştiren yaklaşımların erkekleri de incittiğini, onları da güç konumundan uzaklaştırdığını savunan Horrocks, erkekliğin yalnızca biyolojik açıdan eril bedene indirgenmediği alternatif erkekliklere bakmanın erkekliğin stabil bir kategori ve deneyim olmadığını anlaşılmasına yardımcı olabileceğini ifade eder. (3) Aynı zamanda özellikle feminist eleştirinin hala yaygın şekilde benimsenen ilk aşamasında, patriarkal konumlarıyla bağlantılı olarak erkeklerin günümüz toplumlarında değişmez bir güç ve ayrıcalık sahibi olduklarına yönelik savunularına eleştiriler getiren Horrocks, patriarkal sistemin geçirme olasılığı bulunan her türlü dönüşümün tehlikelerinin bu konumla özdeşleştirilen erkeklerin konumlarını da sarsma ihtimali bulunduğunu savunarak erkekliğin baskın konumunun geçerliliğini sorgular. (6) Ayrıca psikoterapi yöntemiyle görüştüğü erkeklerin deneyimlerinden yola çıkarak erkeklerin güç ve ayrıcalık konumlarına çoğunlukla iş ve sosyal hayat gibi “dışsal” konumlardan ulaştıklarını, bunun da

⁸ Roger Horrocks. *Masculinity in Crisis Myth, Fantasies and Realities*. Hampshire and London: Palgrave Macmillan, 1994.

onları Horrocks'un asıl güç alanı olarak işaret ettiği duygusal alanda zayıflatarak hiçbir deneyimlerinden içsel bir tatmin duygusu almadıkları sonucuna ulaştırır. (26)

Horrocks'un bu değerlendirmelerinden yola çıkarak ben de "Gece Elbisesi"nde Ali'nin dedesi ve babasının yer tuttuğu egemen erkeklik konumunun aslında onlar için ayrıcalıklı bir konum oluşturmadığını, ulus-devletleşme sürecinin erkekler için oluşturduğu egemenlik alanının öyküde Osmanlı İmparatorluğundan Cumhuriyet Türkiye'sine geçiş sürecinin kriz deneyimleriyle bağlantılı şekilde kaygan bir zeminde yer aldığını ve bu iki yetişkin erkek karaktere ayrıcalıktan çok duygusal kriz deneyimleri yaşattığını düşünüyorum. Ulus-devletleşme sürecinin ayrıcalık sunar gibi görünüp incittiği bu iki erkek karakterin kriz deneyimlerinin analizinin aynı zamanda egemenlik ve ayrıcalıklı konumlarla özdeşleştirilen tekil bir erkeklik konumuna yönelik ulus söylemlerini geçersiz kıldığını da ortaya koyduğunu düşünüyorum.

Normatif erkeklik konumlarıyla kriz ilişkisi içerisindeki erkeklik konumlarının öyküdeki ilk örneği olarak Ali'nin dedesi gösterilebilir. Ali'nin dedesi öyküde okur karşısına ilk olarak egemen erkeklik kodlarıyla örtüşmeyen, Ali'nin kendisini aile üyeleri içerisinde en yakın hissettiği bir karakter olarak çıkar. Bu sırada Ali'nin dedesi sürekli Arapça yazılı kitaplar okuması, günlerce ağaçlar üzerine çıkıp inmemesi gibi özellikleriyle akli dengesi yerinde olmayan, gerçek-dışı varlıklarla yakın ilişki içerisinde bir karakter olarak tasvir edilir. Bu yönleriyle başlangıçta tıpkı Ali gibi egemen erkeklik normlarıyla kriz yaşayan ve bunların dışında kalan bir karakter olduğunu düşündüğümüz dedenin öykünün geçmiş zamanında yaşadığı deneyimlerin ortaya çıkmasıyla onun deliliğinin de normatif erkeklik konumunun doğurduğu bir kriz sonucu oluştuğunu, bu krizin Ali'nin dedesini öykünün şimdiki

zamanındaki zayıf, egemen erkek konumunu yitirmiş pozisyona düşürdüğü anlaşılabilir. Geçmişte zengin bir tüccar olduğu ve denetimi altındaki çalışanlarına karşı çok zalimce davrandığı hatta Mardin’de Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde toprak sahibi olarak köylülere de acımasızca davrandığını öğrendiğimiz Ali’nin dedesinin bu özellikleri onun bu belirsiz ama Cumhuriyet’in ilk yıllarıyla özdeşleşmiş, geçmişte, geleneksel olarak egemen kabul edilen, erkeklik kimliğini deneyimlediğini, onun bir parçası olmuş olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla onun öykünün şimdiki zamanındaki yine ulus-devletle özdeşleşmiş erkeklik anlayışlarıyla uyumsuzluk içinde olduğunu ve deliliğinin yitirmiş olduğu ya da hiç sahip olmadığını öne sürebileceğimiz egemen erkeklik konumuyla yaşadığı krizden kaynaklandığını söylemek yanlış olmaz. Sonuç olarak, egemen erkeklik konumunun ona işinde başarı ve maddi kazanç sağlamasına rağmen akli dengesini koruyabileceği duygusal koşulları yaratamadığı söylenebilir. Zengin bir tüccar olmasının yanında aynı zamanda geçmişte bir erkek çocuk sahibi olmak için birçok kadınla evlenmiş olduğunu öğrendiğimiz Ali’nin dedesini bu özelliği de erkekliğin soyun devamı için temel teşkil ettiği ataerkil anlatıya daha da yakınlaştırır. Buna rağmen öykünün ilerleyen bölümlerinde ortaya çıktığı üzere tam da ona erkek çocuk doğuran eşi ve bu erkek çocuğun onun akli dengesini ve akılla özdeşleştirilebilecek erkekliğini kaybetmesine neden olması egemen erkeklik anlayışlarının erkekler için sınırlayıcılığı açısından önemlidir.

Öykünün ilerleyen kısımlarında Ali’nin annesi aracılığıyla okurlara aktarılan ve geçmişte Ali’nin babası olan ailenin tek oğluyla Ali’nin babaannesi arasında yaşanan ensest ilişkinin ortaya çıkması Ali’nin dedesinin öykünün başlarında neden aklını yitirmiş olduğunu ve onun neden normatif erkeklik tanımlarıyla ilintili olan ulus-

devletle bağlantılı süreçlerle kriz içinde olduğunu ve bunlarla uyumsuzluk yaşadığının da anlaşılmasını sağlar. Buradan yola çıkarak Ali'nin dedesinin bütün geleceğini bağlamış olduğu oğlan çocuğu ve karısı arasında yaşanan ilişkiyle birlikte erkeklığe, ulus-devletleşme süreciyle birlikte deneyimlediği ayrıcalıklı erkeklik konumuna olan güvenini kaybetmesiyle birlikte bu anlayışlarla kriz içine girdiği savunulabilir. Onun imparatorluk mirasıyla bağlantılı ve ulus-devletleşme süreciyle birlikte görmezden gelinen Arapça metinleri okumaya olan düşkünlüğü ve deliliği de bu anlamda ulus-devletin kendisini özdeşleştirdiği bilimsellik, akıl, mantık gibi kavramlarla da kriz içerisinde olmasıyla açıklanabilir. Dolayısıyla oğlu ve karısı arasında yaşanan ensest ilişkinin Ali'nin dedesinin aklını yitirmesine sebep olarak ulusla özdeşleştirilmiş olan erkeklikle kriz yaşamasına sebep olduğu söylenebilir. Ali'nin halalarına göre de zaten artık eski ideal erkek imajını yitirmiş, onları rezil etmekten başka bir işe yaramayan, ideal erkeklikle kriz içinde bir erkektir. (239)

Ali'nin dedesinin yanı sıra babasının deneyimleri de normatif erkeklik anlayışlarıyla kriz içinde bir erkeklik deneyimi olarak gösterilir. Ali'nin dava vekili olan babası her ne kadar doğumuyla birlikte aile içinde egemen bir konum edinse de öykü boyunca Cumhuriyet süreciyle bağlantılı şekilde erkeklliğini bir kriz deneyimi olarak yaşadığı söylenebilir. Öncelikli olarak mesleği dava vekilliğinin onun ailenin tek erkeği olarak edindiği ayrıcalıklı konumu desteklememesi onun ulus-devletle bağlantılı erkeklik kodları nedeniyle kriz yaşamasına neden olur. İmparatorluk dönemlerinde ayrıcalıklı ve saygın bir mesleki konum olan dava vekilliğinin Ali'nin babasının bu mesleği yaptığı dönemde ulus-devletin gelişmesiyle saygınlığını kaybetmiş olması öyküde Cumhuriyet dönemiyle birlikte yeni eğitimli avukatların prestij sahibi olduğunun bilgisi aracılığıyla aktarılır. (237) Ali'nin babasının bu anlamda saygınlığını yitirmiş

bir mesleği icra etmesi ve aynı zamanda ondan çok daha genç olmalarına rağmen ondan daha saygın konumda olan genç avukatlar tarafından daha aşağılık bir konumda olmasıyla görünür kılınır. Bu ulus-devletin egemen ve tek tipleştirici ideolojisinin zannedilenin aksine tüm erkeklere eşit şekilde ayrıcalık tanımadığını ortaya koyar. Ali'nin dedesi maddi anlamda ve çalışma yaşamında ayrıcalıklı bir konum edinebilmişken Ali'nin babası bu anlamda ayrıcalıklı bir konuma erişemez. Mesleki anlamda yaşadığı bu aşağılanmanın Ali'nin babasının ulus-devletle özdeşleşmiş egemen erkeklik kodlarından kaynaklı duygusal krizini tetiklediğini ve onun aile ve sosyal yaşamındaki diğer birçok olumsuz deneyime de kapı araladığı ileri sürülebilir.

Mesleki yaşamındaki krize ek olarak Ali'nin babasının aile içindeki konumunun da baskın bir erkeklik konumuna işaret ettiği söylenemez. Onun evdeki egemen erkek konumunun daha çok sembolik bir iktidara işaret ettiğini söylemek daha doğru olur. Onun aksine evde asıl egemenlik konumunu elinde bulunduran karakter Ali'nin annesidir. Ali'nin annesinin kararıyla Ali, annesi ve babası geniş aile halinde yaşadıkları evden ayrılarak çekirdek aile şeklinde yaşayacakları eve taşınırlar. (307) Aynı şekilde yine onun annesinin kararlarının Ali'nin eğitiminde, (243) gideceği doktorda, (269) gelecekteki mesleğinde belirleyici olduğu öne sürülebilir. Bütün bu kararlarda Ali'nin babasının adının anılmaması onun bu kararların hiçbirinde etkin bir konumda olmadığını, kendisine karısının isteklerini uygulamaya geçirmek dışında bir konum edinemediğini ortaya koyar. Ali'nin halalarının Ali'nin annesinin isteğine göre alınan her kararda kendi erkek kardeşlerinin iktidarsızlığına ve gelinlerinin kardeşlerini büyüleyip etki altına aldığına dair yorumları da Ali'nin babasının aile içinde ve karısı karşısındaki zayıf konumunu bir kez daha ortaya koyar. Böyle bir

ortam içerisinde Ali'nin babasının bir taraftan baba, koca, ailenin tek erkeği ve varisi sıfatlarıyla egemen bir konumu teşkil ettiği ama gerçekte bu nitelermelerin hiçbirinin avantajlarını yaşayamadığını, aile içinde kız kardeşlerine hayal kırıklığı yaşattığını, karısının baskın konumu nedeniyle hiçbir eylemini kendi iradesi doğrultusunda gerçekleştiremediğini tartışmak mümkündür.

Karısının Ali'nin babası karşısındaki üstün konumu o derece belirgindir ki öykünün ilerleyen kısımlarında kocası tarafından aldatıldığı ortaya çıkmasına rağmen okurlar açısından Ali'nin annesiyle bir özdeşim ya da acıma hissi ortaya çıkmaz. Onun bu konumu öyküde özellikle Ali'nin babası iyice yaşlanıp felç geçirdiğinde daha da belirgin hale gelir. Kocasını tamamen iktidarını yitirip yatağı hapsediğinde öykü boyunca Arapça bilmediğini ve bu nedenle kocası ve onun ailesinin konuşmalarını anlamakta, onlarla iletişim kurmakta zorlandığını düşünölen Ali'nin annesinin aslında çok iyi Arapça konuşup anlayabildiği ama bunu kendini korumak ve iktidarını pekiştirmek adına gizlediği ortaya çıkar. Aynı şekilde kocası yatalak hale gelmeden önce hayatını herkese zehreden, kocasına sürekli şikayetlerde bulunan annenin kocasının iktidar konumunu kaybettiği kesinleştikten sonra onunla iyi geçinmeye başlaması, hatta ona bakım yapması da (357) onun kocasıyla hep bir iktidar mücadelesi içinde olduğunu kanıtlar. Bu açıdan, Ali'nin babasının evde zaten zayıf olan iktidar konumu belki de elindeki tek egemenlik kaynağı olan bedeninin de felç nedeniyle gücünü yitirmesiyle tamamen Ali'nin annesinin eline geçer. Ali'nin annesinin bu güçlü konumu babasının normatif erkeklik konumuyla olan krizini de böylece ortaya koymuş olur. Ali'nin annesinin babasının evlilik dışı ve “norm-dışı” olarak nitelenebilecek bütün cinsel deneyimlerini oğlu Ali'yle paylaşması da kocası üzerinde kurduğu egemenliği oğlu üzerinde de kurmaya çalışmasıyla ifade edilebilir.

“Zorunlu Heteroseksüellik” adlı makalesinde Adrienne Rich, heteroseksüelliğin bir ideoloji olduğunun görmezden gelinmesini özellikle de “lezbiyen varoluş” deneyimi açısından değişken cinsiyet ve cinsellik deneyimlerini sınırlaması yönüyle eleştirir. (637-38) Rich’ın lezbiyenlik kategorisinin lezbiyenlerin tarihsel varlıklarını ve günümüzde devamlı olarak lezbiyen varoluşunun anlamının yaratılışına katkı sağlıyor olduğumuza dikkat çekmek için kullandığı “lezbiyen varoluş” ifadesi de onun cinsellik deneyimleriyle ilgili cinsiyetlerin ikili karşıtlığına dayanan anlayışlara cinsiyet ve cinselliğin tarihsel ve performatif yönünü göz ardı ettikleri için yapmış olduğu eleştirilerin bir uzantısını oluşturur. (648-49) Makalesinde erkeklerin egemenliği fikrinin heteroseksüelliğin kadınlara heteroseksüel aşk ve evliliğin idealize edilerek benimsetildiğini savunan Rich, heteroseksüelliğin bu şekilde doğallaştırılmasının özellikle kadınlar açısından politik ve teorik sınırlanmalar yarattığını da öne sürer. (644) Bu doğallaştırma süreci kadınlık ve erkekliğin birbiriyle ikili karşıtlık oluşturan iki ayrı cinsiyet kategorisi olduğu söylemini sabitleştirirken heteroseksüel cinsellik aracılığıyla kurulan ailenin de toplumun temel ögesi haline getirildiğini söyler. (645) Heteroseksüelliğin bu doğallaştırılma sürecinin bir parçası olarak cinsel açıdan normal veya anormal olan gibi nitelermelerin de bu sürecin bir parçası olarak ortaya çıkan yapay ve yetersiz yorumlar olduğunu savunur.⁹ (Rich, 652)

Rich’ın heteroseksüelliğin kadınlar için sınırlayıcı olduğu yönündeki yorumlarına katılmakla birlikte, heteroseksüelliğin bir ideoloji olduğunun unutulup doğallaşmasıyla birlikte erkekler için de sınırlayıcı bir deneyim haline geldiğini

⁹ Adrienne Rich, “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence,” *Women: Sex and Sexuality*. Summer, (1980), 631-660.

düşünüyorum. “Gece Elbisesi”nde Ali’nin babasının evlilik içinde ve baba olarak tecrübe ettiği sınırlı erkeklik konumunun bu şekilde değerlendirilebileceğini de bu görüşüme eklemek istiyorum. Connell’ın hegemonik erkekliğin çoğunlukla heteroseksüellikle özdeşleştirildiğine yönelik analizleri de öyküde heteroseksüel erkeklik konumuna yerleştirilmiş Ali’nin babasının deneyimleri açısından geçersiz kılınır. Ali’nin babasının evliliğinde ayrıcalıklı erkek konumunun aksine iktidarını yitirmiş, kararlarda etkin olmayan bir konuma düşmüş olması heteroseksüel aile ve evlilik kurumlarının erkekler için de her zaman egemenlik ve güç konumlarını oluşturmayabileceğini ortaya koyar. Evliliklerindeki cinsellik deneyimi açısından da Ali’nin babasının iktidarsızlığına dikkat çekilen öyküde yine Rich tarafından aile içinde kadının cinsel köleliğinin zorunlu heteroseksüelliğin çeşitli formlarından birini oluşturduğu savunuyla (Rich, 645) zıtlık teşkil ettiği savunulabilecek şekilde, Ali’nin annesinin aktif bir konumda olduğu söylenebilir. Ali’nin, annesinin gardrobunda ve odasında zaman zaman rastladığı kırmızı gecelik (293) annesinin cinsel anlamdaki gücünün de sembolünü oluşturur. Ali’nin gözlemine göre bu geceliği giydiği gecelerin sabahında annesinin daha neşeli ve enerjik olarak uyanması da onun cinsel anlamdaki etkinliğine dikkat çeker. Ali’nin halalarından birinin, annesi ve babasını cinsel birliktelikleri sırasında kapı deliğinden gözetlemesiyle birlikte evde çıkan olayda da yine Ali’nin halalarının annesini sabah vaktinde yaşadığı cinsellikten dolayı cinsellik düşkünlüğüyle suçlamaları örneğinde de (249) Ali’nin babasının evlilik içindeki cinsel etkinliğine dair bir işarete rastlanmaz.

Evliliğin Ali’nin babasını cinsel anlamda sınırlandırdığına yönelik bir başka ipucunu da Ali’nin babasının yaşadığı evlilik dışı cinsellik deneyimlerinin oluşturduğu

söylenbilir. Karısının cinselliğindeki aktif ve iktidar konumu Ali'nin babasının evlilik dışı cinsel ilişkileri için de ikna edici bir gerekçe sunar çünkü evliliğindeki cinsellik deneyiminden edinemediği aktif ve baskın erkeklik konumunu evlilik dışı cinsel ilişkiler aracılığıyla telafi etmeye çalıştığını ortaya koyar. Bu, Ali'nin babasının gerçekleştiremediği ideal erkeklik konumu nedeniyle deneyimlemiş olduğu duygusal eksiklik ve krizin de yoğun derecede ortaya çıkıp çeşitli evlilik dışı cinsellik deneyimleri aracılığıyla ifade bulduğunu da gösterir. Bu anlamda, Ali'nin babasının anlatı boyunca yalnızca bu açıdan eylemlilik göstermesi ve diğer alanlardaki pasif ve susturulmuş konumunu da dikkatten kaçırmamak gerekir. Buna ek olarak yalnızca eve sarhoş geldiği bir gün Ali'nin, annesiyle olan tartışmasının ardından ağladığına şahit olması da (341) babasının yaşadığı cinsellik deneyimlerinin hiç kazanamadığı eril iktidar konumuyla paralel olarak yaşadığı duygusal krizin bir parçasını oluşturduğunu ortaya koyar. Bu açıdan Ali'nin babasının öz annesiyle yaşadığı ensest ilişkiyi, (332) kendi kız kardeşiyle yaşadığı cinselliği (330) (öyküde kız kardeş intihar etmesine rağmen tecavüz mü yoksa iki tarafın da rızasıyla mı gerçekleşen bir ilişki olduğunun muğlak kaldığını düşünüyorum), bir akraba kızıyla yaşadığı cinsellik, (303) karısının akrabalarına sarkıntılık etmesi, (340) oğlanlarla yaşadığı eşcinsel birliktelikler (347) ve evdeki havuçlarla mastürbasyon yapması(349) gibi öyküde çeşitlilikleriyle aktarılan cinsellik deneyimlerinin bir “sapkınlık” olarak değerlendirilmesinin problemli bir yaklaşım olacağını düşünüyorum. Rich'in “cinsel olarak normal” olanın da heteroseksüel zorunluluktan doğduğu argümanı açısından Ali'nin babasının bu cinsel davranışlarının “cinsel sapma” şeklinde yaftalamaktan öte bir bakış açısıyla deneyimlediği duygusal erkeklik krizi açısından okunmasının daha verimli bir analiz sunacağı kanısındayım.

Bunun yanında Ali'nin babasının cinsellik deneyimlerinin ulus-devlet ve onun modernleşme/Batılılaşma süreçleri açısından suç, günah... olarak görülen ve günlük hayattan uzaklaştırılan bir deneyim haline gelmesi de göz ardı edilmemelidir. Yine zorunlu heteroseksüelliğin ve onun idealize ettiği aile kurumunun ulus-devlet ideolojisinin çıkarları doğrultusunda edindiği başat konumla birlikte evlilik dışındaki birçok cinsel ilişkilene biçiminin yasak ya da norm-dışı hale gelmesiyle birlikte değerlendirilebilecek bu durum Ali'nin babasının çeşitlenen, aynı anda hem norm-dışı hem de muğlak olarak yorumlanabilecek cinselliğinin basitçe “cinsel sapma” olarak nitelenemeyecek karmaşıklıkta olduğunu gösterir. Ali'nin annesinin babasının cebinden çıkan cinsel içerikli fotoğraflara yönelik merakına karşın annesi ve halasının bu fotoğrafları saklama çabaları da öyküde zorunlu heteroseksüelliğin temel birimi olan ailede cinselliğin yalnızca suskunluk ve sır olarak deneyimlendiği fikrini destekler.

1.B. Normatif Erkeklikle İş Birliği İçindeki Kadınların Deneyimleri ve Erkeklik Krizindeki Konumları:

“Gece Elbisesi”nde Ali'nin dedesi ve babasının deneyimlediği erkeklik krizlerinin öykünün yetişkin konumdaki erkeklerine avantajlı bir konum sağlar gibi görünüşünde onları iktidarsız kılmasının gösterdiği çelişkinin öykünün kadın karakterleri açısından da geçerli olduğunu düşünüyorum. Öyküde en çok öne çıkan kadın karakterleri Ali'nin halaları, annesi, evlerinde çalışan kadının kızı Sakine ve bir aile yakınları olan Oya oluşturur. Bu kadın karakterlerin öykünün erkek karakterlerinin egemen konumlarına aynı anda hem destek olup hem de bu konumun kurbanları haline geldikleri söylenebilir. Buna rağmen öykünün kadın karakterlerinin kurban

konumlarıyla çelişkili şekilde de olsa erkek karakterlerin deneyimledikleri erkeklik krizlerinin ortaya çıkmasında ve harekete geçmesinde etkin bir konum teşkil etmeleri onların krizdeki erkeklikler açısından belirleyici olduklarını ortaya koyar. Sakine ve Oya karakterleriyse yetişkin olmayan kadın karakterler olarak bu krize katkıları açısından değil, kurban ya da sistemin birer parçası haline gelen kadınlık konumlarına örnek oluşturlar. Adrienne Rich'ın “zorunlu heteroseksüelliğe” yönelik kuramsallaştırmasının ve ulus-devlet haline gelme sürecinin cinsiyet ve cinsellik deneyimleri üzerindeki sınırlayıcı etkisinin kadınların erkeklik krizi açısından belirleyici ve kurban konumlarını anlamak için de verimli bir çerçeve oluşturduğunu düşünüyorum.

Ali'nin halaları öyküde isimden, birey olarak görünürlükten yoksun olarak karakterize edilirler. Ali'nin zihnine odaklanan öykünün tanrısal anlatıcısına göre onlar daima “halalar” nitelemesiyle anılırlar. Onların bu bireylik ve görünürlükten yoksun adlandırılmaları öykünün kadınların/kadın kimliğinin değersizleştirilmesine dikkat çektiğini gösterir. Aslında öyküde yalnızca halalar değil Ali'nin babası, dedesi, annesi gibi ulus-devlet anlayışıyla belirlenmiş, özdeşleştirilmiş karakterler de isimleriyle ortaya çıkmaz; kimlik/isim sahibi karakterler olarak yetişkinliğe erişmemiş ve dolayısıyla ulus-devlet ideolojisinin birer parçası kılınmamış çocuk/ergen karakterler Ali, Sakine ve Oya isimleriyle anılırlar. Bu, Ali'nin halalarının ulus-devlet anlayışının birer parçası kılınmış kimliklerinin bu ideoloji dahilinde isim kazanamayacak kadar belirsizleştirildiğini gösterir. Halaların öyküde öne çıkan bir diğer özellikleri her durumda çıkardıkları ve “uğursuz” diye tabir edilen uğultu ve çığlıklarıdır. (232) Çıkardıkları seslere yönelik yapılan bu yakıştırmaların da onların olaylar karşısındaki tepkilerinin değersizleştirilmiş olduğunu, kadınlık konumları dolayısıyla aşağılanmaya maruz kaldıklarını ortaya

koyduğu söylenebilir. Öyküde zaman zaman Ali'nin bakış açısıyla karışan ailenin diğer üyelerinin yaklaşımlarına göre halaların yorumlarının “uğursuz baykuş uğultularından” (232) öteye geçmemesi de bu konumlarını destekler.

Her ne kadar ulus-devletin getirilerine şüpheyle yaklaşıp karşı çıksalar da Ali'nin halaları da hem bu ideolojinin kadınlık için öngördüğü ve belirlediği kadınlık konumlarının dışına çıkamazlar hem de düşünceleri ve anlayışları bu ideolojinin kavramsal dünyası aracılığıyla şekillenmiş olduğu için bilinçsizce ulus-devlet ideolojisinin öngördüğü deneyimlere katkıda bulunup bu “projenin” “bilinçsiz” iş birlikçileri haline gelirler. Dolayısıyla halaların ulus-devletleşme projesiyle olan karşılaşmalarının onları bu projenin kurbanları haline getirdiği ve onları bu projenin mimarları kıldığı söylenebilir. Halaların işgal ettikleri bu çelişkili konum öyküde öncelikle halaların bütün varlıklarını erkek karakterlere bağlamış olmalarıyla ortaya çıkar. Ali'yi çocukluk dönemlerinden itibaren kendi taraflarına çekmek için Ali'nin annesiyle girdikleri mücadeleler (243), öldükten sonra Ali'ye çocuklarını getirip mezarlarında ağlatması yönündeki vasiyetleri (334) ve Ali'nin dedesinin ölümüyle birlikte Ali ve ailesinin ayrı bir eve taşınmalarının ardından erkeksiz kalan ev için tuttukları yas (307) halaların tüm varlıklarını hatta yokluklarını bile erkeklere bağladıklarını gösteren örneklerdir. Babalarının ölümünün ardından yaşadıkları bunu daha belirgin kılar:

“Hiç ölmeyecekmiş gibi yaşlanmış olan Hacı Zeyneddin Efendi'nin apansız ölümünden sonra, Ali'nin babasının karısını ve oğlunu yanına alarak ayrı eve çıkması, halaları için son darbe olmuştu. O büyük ailenin, ipi kopmuş tespih taneleri gibi saçılarak sonsuza dek dağılıp kaybolduğunu düşünüyor, aile ocağının hayattaki temel direği olan hayattaki tek erkek kardeşlerinin, hiçbir

zaman bağışlamayacakları bu sorumsuz davranışını, kendileriyle bir türlü yıldızı barışmamış, onlarla hiçbir zaman geçinememiş olan yabancı gelinlerinin fitnesi, hilesi, bitmeyen kini ve düşmanlığıyla açıklıyorlardı. Sonunda başarmış, ailenin temel direğini çalmış, biricik erkeklerini ellerinden almıştı bu uğursuz mavi gözlü ve uğursuz mavi boyunlu yabancı gelin!” (307)

Halaların ulus-devlet ideolojisinin temelini oluşturan zorunlu heteroseksüellik ve aile kavramlarını merkeze alarak varlıklarını erkeklikle özdeşleştirmeleri bu ideolojide kadınlığın erkeklikle belirlendiğini de ortaya koyar. Bu sistemde kadınlar erkeklere tanınan avantajlı konumlardan faydalanamaz ve erkekliğin üstün ve avantajlı konumunun karşısına erkekliğin ötekisi olarak yerleştirilirler. Bu durum öyküde kadınların erkeklerin kriz deneyimleri dolayısıyla kadınların kurban konumunu deneyimlemeleri şeklinde ortaya çıkar. Zorunlu heteroseksüellik ve aile kurumunun kutsal kabul edildiği sistemin dışına çıkan halalar bu yüzden cezalandırılırlar. Ali’nin diğer halalarının aksine evli olan iki halasından biri kendisine şiddet uygulayan kocasından boşanıp (burada kadına boşanma hakkının tanınmış olması dikkat çekicidir) sevdiği erkekle kaçar. (252) Daha sonra alınan bir haberle öldüğü öğrenilen bu hala (256) sistemin dışına çıkmanın cezasını bu şekilde çeker. Ali’nin intihar eden bir başka halasının da başlangıçta sır halindeki intiharı Ali’nin annesi aracılığıyla Ali’nin babasının kız kardeşlerinden biriyle yaşadığı cinsel ilişkinin bilgisinin açığa vurulmasıyla (330) çözüme kavuşur. Burada sistem dışına çıkmasa bile Ali’nin halası babasının deneyimlediği erkeklik krizinin kurbanı haline gelmiştir. Öz abisiyle ilişki yaşayan bu halanın ölümüyle birlikte Ali’nin diğer halalarının da teker teker intihar etmeleri (306) bu gerçeğin onlar tarafından da bilindiğine ve varlık

sebepleri olan erkeklige olan inanclarini ve ozdesimlerini kaybetmeleriyle birlikte onların da yasama sebeplerini kaybettiklerine isaret eder.

Halalar aile içinde kadın kimlikleri dolayısıyla etkisizlestirilmelerine ragmen oyküde erkek karakterlerin deneyimledikleri krizlerde belirleyici bir konumlarının da oldugunu göz ardı etmemek gerekir. Ailedeki erkeklerin hepsinin ideal görünen ve tam da karşı oldukları erkeklik kalıplarına uygun davranmaları için halaların “uğursuz” varlıklarıyla sürekli yorumlarda ve müdahalelerde bulunmaları bu görüşü destekler. Ali’nin dedesinin delirdikten sonra sık sık evden kaçıp kaybolması üzerine onu kendileri için bir utanç kaynağı olarak görmeleri ve onu bir “erkek” gibi davranmadığı için eleştirmeleri (240) halaların babalarının erkeklik deneyimi için nasıl belirleyici bir konumda yer aldıklarını gösterir: “Halalarının, dedesine ilişkin en çok ve en sık kullandıkları cümle: “Bizi elaleme rezil etti!” ydi. Halalarının dünyada en çekindikleri, en korktukları şey, elaleme rezil olmaktı. Koca dünyada bir halaları vardı bir de elalem.” (239) Halalarının Ali’nin eğitim ve gelişim sürecinde annesiyle olan mücadeleleri (243) de onların erkeklik deneyimleri üzerindeki ve daha sonra Ali’yi krize sürükleyecek olan belirleyici olma çabalarını gösterir. Buna ragmen yorum ve eleştirilerde bulundukları erkeklerin hepsinin erkeklik açısından yetersiz olmaları ve erkeklikleriyle kriz yaşamaları halaların bu belirleyici konumlarının öyküdeki erkeklik krizlerini tetiklediği söylenebilir. Ali’nin babasının deneyimlediği erkeklik krizinde de halaların konumu göz ardı edilemeyecek kadar belirgindir.

Ali’nin babası ve annesinin cinsellik deneyimleri konusunda bile yargılayıcı tavırlarını eksik etmeyen halalar “iktidarsız” olan erkek kardeşlerini cinsel anlamdaki eksikliğine vurgu yaparak onun da erkekligi konusundaki endişelerinin tetiklenmesine neden olurlar. Özellikle de Ali’nin dedesinin vefatından sonra evdeki

tek yetişkin erkek olarak Ali'nin babası kaldıktan sonra ondan beklentileri ve onun erkek olarak yetersizliğine yaptıkları vurgu daha da belirgin hale gelir.

Female Silences, Turkey's Crisis: Gender, Nation and Past in the New Cinema of Turkey adlı kitabında 1990'lar Türk sineması üzerine yaptığı analizde Özlem Güçlü, bu dönem filmlerinin ortak bir yönü olarak sessiz kadın karakterlere odaklanır.

(Güçlü, 2016) Kadınların filmlerdeki sessiz temsillerini özellikle bu dönem filmlerinde Türkiye'nin geçirdiği politik dönüşümlere bağlayan Güçlü, bu dönemde değişen politik söylemlerin yarattığı travmaların kadınların filmlerdeki sessiz temsillerinde etkili olduğunu savunur. (110) Güçlü, bu dönemde Türkiye'de özellikle PKK ile devletin çatışmalarının milliyetçiliği yükselişe geçirmesi ve bununla birlikte farklı etnik kimliklerin sorunları ve varlıklarının daha görünür kılınmasıyla birlikte aynı dönemde ülke politikasında sağ yönelimli ve global ekonomi politikalarını benimseyen partilerin güç kazanmasının ulus-devletin inşası sürecinde bastırılmış olan farklı dinsel kimlikleri de etkin ve daha görünür hale getirdiğini ortaya koyar. (111-15) Güçlü aynı zamanda bu politik hareketliliğin bu dönemde çekilen filmlerde kadınların sessiz temsilleriyle birlikte ulusal ve cinsiyet anlamında bir kimlik krizini yansıttığını söyler. (111) Buna göre, filmlerdeki sessiz kadın temsillerinin toplumdaki sembolik güç konumları nedeniyle erkek karakterlerin bastırmış oldukları kimlik krizinin kadınlar üzerinden açığa vurulması anlamına geldiğini ifade eder. Dolayısıyla Güçlü'nün analizinde de erkek karakterler ulusla özdeşleştirilmiş kimliklerinde ulusun yaşadığı kriz ve dalgalanmalarla paralel olarak krizler yaşarlar. (126-27) Bu krizler erkeklerin sembolik ama aslında geçersiz olan otorite konumları

nedeniyle kadın karakterlerin sessizleştirilmeleri aracılığıyla filmlerde yansıtılır.¹⁰

(Güçlü, 83)

Güçlü'nün 90'lardaki Türk filmleri için gerçekleştirdiği bu analizinin "Gece Elbisesi"ndeki kadın karakterlerin deneyimleri açısından da çözümleyici olduğunu düşünüyorum. Ali'nin halalarının kurbanlık deneyimlerinin bu açıdan düşünülmesi onların öyküde ölüm/intiharla ifade bulan sonlarının erkeklik ve uluslaşma sürecinin erkeklere yüklediği rollerin sonuçlarını bu kadınların kurban olarak deneyimlediklerini ortaya koyar. Dolayısıyla kadın karakterlerin yalnızca erkeklik krizlerini tetiklemekle kalmadıklarını bu krizlerin onların kurbanlıkla biten sonları aracılığıyla da metinde ifade bulduğunu söylemek mümkündür. "Gece Elbisesi"nin kadın karakterleri kurban konumlarıyla her ne kadar Güçlü'nün analiz ettiği filmlerin kadın karakterleriyle ortaklıklar taşısa da onlar gibi sesten ve etkinlikten tam olarak yoksun olmamaları yönüyle onlardan ayrılırlar. Buradaki kadın karakterler güçsüz ve değersiz görünmelerine rağmen yalnızca erkeklik krizinin yansıdığı bir yüzey olmaktan ibaret kalmaz, bunun aksine erkeklerin kriz deneyimlerinde belirleyici bir konum da kazanırlar. Bu hem Ali'nin halaları hem de annesinin öyküdeki konumlandırılışları açısından geçerli bir durumdur. Bu analizde iktidar konumunu işgal ediyor gibi görünüyor olmalarına karşın susturulmuş, iktidarını yitirmiş, etkinlikten yoksun karakterler erkeklerdir. Buradaki erkeklerin konumları da bu açıdan Güçlü'nün film analizindeki erkeklerden farklı olmasına rağmen ulusun dönüşümünün etkileriyle yaşadıkları krizler açısından o erkeklerle ortak yönler de barındırırlar.

¹⁰ Özlem Güçlü. *Female Silences, Turkey's Crisis: Gender, Nation and the Past in the New Cinema of Turkey*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Press, 2016.

Ali'nin annesinin halalarının aksine ulus-devlet ideolojisiyle ve krizdeki erkekliklerle olan ilişkisi çok daha karmaşıktır. Cumhuriyet ideolojisini benimsemiş ve aslında mesleği öğretmenlik olan Ali'nin annesi, Cumhuriyet ideolojilerine sıkı sıkıya bağlı bir karakterdir. Kocasını ve ailesinin aksine Mardinli olmayan ve Türk kimliğine sahip olan anne evlendikten sonra kocasının ailesi tarafından uygun görülmediği için öğretmenlik mesleğini yapmaktan alıkonur. (332) Bu durumu Cumhuriyet idealleri yönünde bir engellenme olarak gören anne bu noktadan sonra kocası ve onun tüm ailesine karşı kin beslemeye başlar. Onun aile içinde kendi iktidarını kurma çabaları, engellendiği Cumhuriyet ideolojilerine olan görevini yerine getirme yönündeki bağlılığına işaret eden çabalar olarak yorumlanabilir. Bu açıdan aslında kadın kimliği dolayısıyla ulus-devletin kendisini özdeşleştirdiği erkeklik konumunun dışında yer almasına rağmen Ali'nin annesi Cumhuriyet ideolojisiyle iş birliği içinde hareket eder ve bu iş birliği sayesinde aile içinde erkeklerin bile edinemedikleri bir iktidar konumuna yerleşir.

Daha önce Ali'nin babasının erkeklikle kriz deneyiminden bahsederken söz etmiş olduğum gibi Ali'nin annesi ulus-devlet ideolojisiyle kurduğu iş birliği ve ona olan bağlılığı aracılığıyla evde iktidar konumunu ele geçirir. Onun Cumhuriyet'e ve onun ideallerine olan bağlılığı o kadar yüksektir ki kocası tarafından aldatılması bile onu oğlunu geleceğin Türkiye'sinin bir avukatı yapma yönündeki amaçlarından vazgeçirmez, oğlu üzerinden kurduğu bu emeli gerçekleştirebilmek adına kocasından boşanmadığını ve "yabancı" olarak görüldüğü evdeki bütün eziyetlere katlandığını ifade eder. (344) Onun bu konumu onu öyküde Cumhuriyet ideolojisinin karşısında yer alan halalardan ayrıştırır. Kocasını tarafından aldatılmasına rağmen öyküde kurban konumunda temsil edilmemesi onun uluslaşma sürecindeki iş birliği ve bununla

bağlantılı olarak öngördüğü ve belirlediği uzun vadeli ilerleme programından kaynaklanır. Oysa onun gibi ideolojinin bilinçli savunucuları olamayan halalar onun bilinçsiz kurbanları haline gelirler. Bu açıdan Ali'nin annesinin babasının davranışlarına katlanması bir mağduriyetin yansıması olmaktan ziyade onun uzun vadeli ulus ideallerinin bir parçası olarak “kurbanlık” konumu olarak nitelendirilemez. Ali'nin annesinin bu tavrı en belirgin olarak kocası felç geçirip yatalak hale geldiğinde ve kocasının kendisini aldattığı her durumda onun norm-dışı cinsellik deneyimlerini Ali'yle paylaşmasında görünür hale gelir. Kocası felç geçirdikten sonra, onun zaten yetersiz olan duygusal etkinliğinin yanında fiziksel etkinliğinin de tamamen yitmesiyle iktidarının evde şüphe götürmez şekilde sağlamlaşmasıyla Ali'nin annesi yıllarca herkesten gizlediği Arapça bilgisini açığa vurur, ayrıca yıllarca kocasının her yaptığı şeyden yakınlıkla edindiği sembolik mağdur konumunun aksine kendini kocasının bakımına adar. (357) Onun evdeki bu gizli iktidar konumunun açığa çıkması aslında hiç mağdur konumunda yer almadığını da gösterir. Zaten anlatı zamanında bu andan sonra en büyük atlama gerçekleştirilir ve anlatıda Ali'nin hukuk fakültesinden mezun olup annesinin hedeflediği gibi evli ve iki çocuklu bir avukat haline geldiği zamana geçilir. (359) Bu, babanın tüm etkinliğinin yitmesiyle birlikte annenin iktidar konumunu sabitleştirdiğini ve oğluna bağladığı Cumhuriyet idealini gerçekleştirdiğini gösterir. Annesinin babanın bütün norm-dışı cinsellik tecrübelerini Ali'yle paylaşmasında ve Ali'nin eğitimi için mücadelelerinde de benzer bir anlatının izleri sürülebilir. Onun babasının cinsellik deneyimlerini oğluna zarar verdiğini bile bile Ali'yle paylaşması amacının oğul sevgisi ve oğlu için yaptığı bir fedakarlıktan öte bir şey olduğunu gösterir. Bunun annenin ulus ideallerine olan bağlılığı olduğu ve bunları Ali'yle özdeşleştirdiği söylenebilir. Bu aynı zamanda annenin norm-dışı cinsellik söylemleri aracılığıyla

Ali’yi kendi ideallerine bağlamaya, bu idealleri yaşamaya mecbur kılma çabası olarak da okunabilir çünkü Ali’ye babasının yaptıklarının “iğrençliğinden” (344) her bahsedişinde ondan Ali’nin geleceğini korumak için boşanmadığını söyleyerek onu kendi ideallerini yaşamaya hapsetmeye çalışır.

Öykünün anne ve halalar kadar ön planda olmasalar da etkili konumdaki diğer kadın karakterleri Sakine ve Oya’dır. Her ikisi de yetişkin kadın karakterler olmayan Sakine ve Oya, Ali’yle oynadıkları oyunlar aracılığıyla gizlice cinselliklerini keşfetmeye çalışan genç kadınlardır. Bu onları öykünün Cumhuriyet ideolojisinin parçaları haline gelmiş yetişkin kadınlardan ayırır. Buna rağmen her ikisinin de sonunda kendi iradeleri dışında evlendirilmeleri onların da ulus ideolojisiyle uyumlu kadın özneler haline getirildiklerini gösterir. Sakine’nin Suriyeli bir Kürt kadın olması onun ulus devletle olan karşılaşmasını etnik kimlik açısından da etkiler. Sakine’nin hikayeler ve gerçek-dışına olan ilgisi (373) onu etnik kimliği ve kadın kimliği dışında ulus-devlet ideolojisinin dışına yerleştiren diğer unsurlardandır. Buna rağmen, Sakine Ali’nin annesi tarafından uluslaşma sürecinin bir parçası haline getirilmeye çalışılır. Ali’nin annesi Sakine’nin modern bir Türk kadını haline gelmesi için kendi eski kıyafetlerini onunla paylaşır ve bu şekilde onu Kürt kimliğinden uzaklaştırarak Türk/uluslaşma sürecinin bir parçası haline getirmeye çalışır:

“Bazı özel günlerde, Ali’nin annesi, Sakine’yi konukların karşısına, Cumhuriyet ülkülerine yaraşır bir biçimde çağdaş kadın kıyafetleriyle çıkarmak gerekliliğinden söz ederek, ailesini ikna ediyor, bazı eskilerini bozdurup Sakine’nin üzerine uyduruyorlardı. Sakine, bu durumdan çok memnundu. Böylelikle, zaman zaman “hanım” gibi giyinmiş oluyor, kendini filmlerdeki artistlerle kıyaslama olanağı buluyordu.” (282)

Kıyafetler aracılığıyla Sakine’yi modernleşme sürecinin bir parçası kılmaya çalışan Ali’nin annesi Sakine’nin kendi rızası dışında evlendirilmesine bir müdahalede bulunmaz ve bu şekilde Sakine zengin bir erkekle evlendirilerek erkeğin maddi açıdan üstün konumu temsil ettiği evlilik ve uluslaşma ideolojisinin bir parçası kılınır.

Oya’nın bu ideolojinin bir parçası haline getirilmesi de Sakine’ninkiyle benzer süreçler içerir. Anlatıya başlangıçta Sakine’nin yerini alarak Ali’yle cinsellikle ilgili oyunlar oynayarak ve bu şekilde kendi cinselliğini de keşfetmeye çalışarak dahil olan Oya’nın aileyle ilişkileri de Ali’nin ailesi aracılığıyla PTT’de (modernleşmenin sembollerinden biri olarak düşünülebilir) memur olarak işe alınmasıyla başlar. (295) Başta bu yönüyle Ali’nin annesi için gurur kaynağı olan Oya daha sonra Ali’nin babasıyla yaşadığı cinsel ilişki nedeniyle yine Ali’nin annesi tarafından zengin bir mühendisle evlendirilerek (305) egemen ideolojinin sınırları dışında bir cinsellik yaşamasının önüne geçilir ve evlilikle egemen ideolojinin bir parçası haline getirilmiş olur. Bunun yanında Oya’nın ideolojinin hem bir parçası kılınmasında hem de onun normlarının dışına çıkmasında Sakine’de de söz konusu olduğu gibi Ali’nin annesinin giysileri önemli bir sembolik konuma sahiptir. Ali’nin annesinin elbiselerine duyduğu özentisi ve kıskançlığın Oya’yı Ali’nin babasıyla norm-dışı bir cinsel birlikteliğe ittiği iması yine bu nedenle de onu zengin bir mühendisle evlendirerek egemen ideolojinin bir parçası kılmıştır:

“Giydikleri elbiselerle kendilerini hayran hayran süzerek, böyle ayna karşılarında endam ettikleri bir gün, Oya, Evlendiğin zaman, bu elbisenin aynısından aldıracağım kendime, dediğinde, Oya’ya karşı, derin bir kin ve intikam duygusuyla dolduğunu fark etti.” (297)

1.C. Bir Trans Birey Olarak Ali’nin Normatif Erkeklik ve Ulus Söylemleriyle

Yaşadığı Kriz ve Bu Krizin Ulus ve Erkeklik Deneyimleri için Oluşturduğu

Alternatifler:

“Gece Elbisesi”nde Ali de dedesi ve babası gibi bir erkeklik krizi deneyimler ancak onlar gibi ulusal ideolojinin bir parçası olmaması ve cinsel yönelimiyle bu ideolojinin temel olarak gördüğü “zorunlu heteroseksüelliği” benimsememesi ve yaşadığı krizlerle bu ideolojinin eksik ve kusurlu yönlerini ortaya koymasıyla onun kriz deneyiminin babası ve dedesinin kriz deneyimlerine göre öyküde özel bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Bu açıdan Ali’nin dedesi ve babası gibi erkekler için bir imtiyaz alanı sağlıyor gibi görünüp aslında onları güçsüzleştiren Cumhuriyet ideolojisinin yalnızca kurbanı konumunda yer aldığı bir kriz deneyimi yaşamadığını, bu ideolojiyle girdiği krizle birlikte onun dönüşümü için de potansiyeller yarattığını söylemek mümkündür. Ali’nin bu dönüşümü gerçekleştirmesi onun trans kimliğini giyim ve cinsellik pratikleri aracılığıyla deneyimlemesinde yatar. Kendisi gibi yetişkinlerin dünyasına ve ulus ideolojisinin alanına başlangıçta dahil olmayıp sonra onun parçaları haline gelen, aynı zamanda onun gibi giysi deneyimlerini yaşayan Sakine ve Oya’nın aksine bu dönüştürücü güce Ali’nin sahip olması onun trans bir erkek olarak giysilerle kurduğu ilişkinin Sakine ve Oya’nın aksine basit bir özentî ve taklit isteği ya da sahip olma arzusundan kaynaklanmaktan ziyade trans kimliğiyle bağlantılı olarak önem arz eder. Ali kadın kıyafetleri giyerek kadınlığı erkek bedeninde bedenlendirir/performe eder, başka bir deyişle kadın kıyafetleri aracılığıyla erkek kimliğinden sıyrılarak kadın kimliğine bürünmeyi başarır. Bu nedenle Ali’nin, anlatıda hem babası ve dedesi gibi kurban erkek olma rolünden hem annesi ve halalarının onda uyandırdığı kriz deneyimlerinden hem de Oya ve

Sakine'nin ideolojinin bir parçası oldukları sonlarından öte, dönüştürücü bir erkeklik krizi tecrübe ettiği söylenebilir. Bu noktada Ali'nin krizinin etkin konumuna değindikten sonra öncelikle onun egemen erkeklik ve ulus ideolojisiyle girdiği krizlerin analizini yaparak onun krizinin bu ideoloji için nasıl yıkıcı bir deneyim oluşturduğunu göstermek istiyorum.

Ali'nin erkekliğiyle olan kriz deneyimini başlı başına trans bir erkek kimliğine sahip olması oluşturmaz. Onun krizlerinin esas kaynağı olarak egemen ideolojinin temsilcisi olan kişi ve kurumlarla olan karşılaşmalarının olduğu söylenebilir. Bu nedenle Ali'nin doğumunu bile bir erkeklik krizi olarak değerlendirmek mümkündür. Metinde bu kriz Ali'nin kordonu boynuna dolanmış şekildeki sıkıntılı doğumuyla yer bulur. Aynı zamanda bu doğumun “tekinsiz” bir mekân tasviriyle aktarılması da Ali'nin daha dünyaya geldiği anda egemen erkeklik ideolojisiyle olan uyumsuzluğunu sembolize eder:

“Çengelinden kurtulmuş tahta panjurların pencereleri dövdüğü, yağmurlu, fırtınalı, kasırgalı bir gecenin ileri bir saatinde, dokuz odalı evin bütün odaları, kubbeli salonları, yüksek tavanlı geçitleri, kilerleri, avluları, ayvanları, çakallar gibi ulurken, böyle durumlarda dünyanın her yerinde kesilen elektrikler orada da kesildiği için, az sayıda mum çok sayıda insanın yüzünü kuşkulu gölgeler, isli fısıltılar gibi aydınlatırken, annesinin sıklaşan doğum sancıları üzerine, sağlık ocağındaki ebe, memlekete izne gittiğinden uzak mahallelerin birindeki evinden güçlkle bulunup getirilen, üstelik halk arasında adı pek tekin anılmayan cinli ebenin insan üstü gayretleriyle, saatler sonra doğmuş Ali.” (231)

Ali için erkekliğiyle yaşayacağı krizi sembolize eden ulus ideolojisiyle belirlenmiş dünyayla olan ilk karşılaşması onun için kimliğinin erkekliğe hapsetmesi açısından

da Ali'nin erkekliğiyle yaşayacağı kriz deneyimlerinin ilk aşamasını oluşturur. Doğduğunda biyolojik olarak eril vücut yapısına sahip olduğu için egemen ideolojinin işleyişi doğrultusunda dedesi tarafından kulağına Ali ismi okunan Ali bu şekilde erkek kimliğine hapsedilmiş olur. (232) Ulus-devlet ideolojisiyle belirlenmiş dünyada artık Ali için bu ideolojinin çıkarlarıyla uygunluk gösteren bir erkeklik deneyimi yaşamasının da bu şekilde önünün kapatıldığı söylenebilir. Bu nedenle Ali'nin erkeklik deneyimi açısından bu doğum anı ve onunla birlikte sabitlendiği erkeklik kimliği bütün bir erkeklik krizi deneyimi açısından önem arz eder. Ali'nin doğum anı kötü bir günde, zorlu bir doğum olması ve cinli ebe tarafından gerçekleştirilmesiyle sembolize edilen Ali'nin trans kimliği ve tabii ki bu kimliğin onun içine doğduğu egemen ideolojisiyle olan uyumsuzluğu, öyküde ideal erkekliğin bekçiliğini yapan halalarının Ali'yi ve onun doğumunu uğursuz olarak nitelermeleriyle de ifade bulur. Öyküde Ali'nin doğumunun, olağanüstü ve gerçekdışı yönüne yapılan vurgular da (231) onun erkeklik krizi açısından değerlendirilebilir. Bunlar yine içine doğduğu dünyanın gerçeklik ve rasyonalite iddiaları karşısındaki Ali'nin uyumsuz konumunu görünür kılan unsurlardandır. Ulus-devletin yalnızca cinsiyet ve cinsellik deneyimlerini belirlemekle sınırlı kalmayıp bütün bir varoluş deneyimini kendi gerçeklik söylemi aracılığıyla şekillendirmesi bu ideolojiyle uyumsuzluk içindeki Ali'nin daha doğum anından itibaren bu gerçeklik söyleminin dışında yer almasıyla ifade edilir. Aynı zamanda ulus-devletin ayrıcalıklı özneleri konumunda gösterilen, hatta ulusla özdeşleştirilen erkek kimliğinin kadınlara göre daha rasyonel olduğu yönündeki geleneksel algı da Ali'nin erkeklik ve dolayısıyla rasyonel gerçeklik söylemiyle olan uyumsuzluğunu görünür kılar.

Ali'nin gerçeklikle olan uyumsuzluğu yalnızca doğumuyla da sınırlı kalmaz. Ulus ideolojisinin ve erkekliğin temel söylemlerinden birini oluşturan gerçeklik/rasyonalite Ali'nin hayatının diğer dönemlerinde de çeşitli şekillerde karşısına çıkar ve bunlara karşı Ali'nin gerçek-dışıyla özdeşleşmiş olduğu görülür. Doğduğu şehir olan Mardin ve onun geçmişine ait ulus ideolojisi tarafından bastırılmış ya da unutturulmuş olan öğeler bu nedenle Ali için önem arz eder. Buna örnek olarak öyküde dedesinin Arapça harflerle yazılı kitaplarına yönelik Ali'nin büyük bir merak duyması gösterilebilir. (238) Onun Sakine'nin anlattığı öykülere olan merakı da gerçek-dışıyla olan bu özdeşimiyle açıklanabilir:

“Sakine de o haylaz, yaramaz Ali'nin kelimeler ve hikayeler karşısında aciz düştüğünü, kendiliğinden teslim olduğunu gördü. Yüzüne bir melek masumiyeti geldiğini, bir melek safiyeti içinde kendisini dinlediğini gördü; bunun üzerine anlattıklarını süsleyerek çeşitlendirmeye başladı. Anlattıkça genişleyen bir yelpazede, günler, geceler süren bir yolculuğa çıktılar. Gece anlattıklarını, gündüz anlattıkları izledi; hikayeleri, masallarıyla Ali'yi durdurduğunu, onu sakinleştirdiğini, onun üzerinde bir güç kurduğunu anladı... Sıcaklığın hiçbir şeyi, hatta zamanı bile kımıldatmadığı o kızgın öğleüzerlerinde; ya da bol yıldızlı gecelerin, damlara, avlulara serilmiş bitişik yataklarında fısıldaşan masallar bütün uzakları yakın ediyordu, bütün düşleri gerçek. Sonunda Ali'yi yenecek silahı bulmuştu. Masallar ne kadar olağanüstü, ne kadar inandırıcılıktan uzak olursa, Ali o kadar inanıyordu.”

(273)

Ali'nin gerçek-dışıyla olan özdeşiminin bir başka boyutunu da ulus ideolojisinin rasyonellik ve ilerleme ideallerinin Ali'nin erkeklik krizini tetiklemesi oluşturur. Çocukluğunda ve ergenlik döneminde trans kimliği dolayısıyla hem kendi bedeniyle

hem de ruhsal olarak yaşadığı sıkıntılar nedeniyle hastaneye götürüldüğünde kendisine uygulanan tedaviler onun erkekliğiyle olan uzlaşmazlığını artırmakla kalmaz, annesi tarafından ilerleme olarak görülen tedavilerin ve ulus-devletin bilim anlayışının sınırlılığını kanıtlar. Çocukken başta penisini sürekli çekiştirip ondan kurtulmaya çalışan Ali’yi doktorlara götürerek çeşitli tedaviler arayan annesinin çabaları “çok güvendiği” tıp biliminin oğlunun sorununa çare bulamamasıyla boşa çıkar. Bu, Ali’nin annesinin özdeşleşmiş olduğu tıp bilimi de ulus ideolojisiyle iş birliği içinde norm-dışı cinsellikleri “hastalık” sınıfına dahil eder görünmekle birlikte bu konuda sessiz/yetersiz kalarak ideolojinin üstün söylemine katkıda bulunmuş olur. Buna karşın annesinin çevresinin ısrarıyla Ali’yi götürdüğü Şemsi falcının-Şemsilerin Mardin’in Antik topluluklarından biri olduğu ve Güneş’e taptıkları bilgisi verilir- Ali’nin sorunlarını trans kimliğiyle açıklaması Ali’nin annesi tarafından aşağılanan ve gerçek-dışı olmakla eleştirilen falcının yorumlarının bilimden daha doğru sonuçlara işaret ettiğini öykünün okurlarına göstermiş olur. (258) Ali’nin bir başka doktor macerasında da cinsel yönelimlerinden dolayı doktorun ona uyguladığı “elektrik cereyanı tedavisi” (353) Ali üzerinde hiçbir işe yaramamakla birlikte bir kez daha bilimin/tıbbın absürde kaçan abartılı ilerleme söylemine ve bunun işe yaramazlığına işaret etmiş olur. Stanley Kubrick’in *A Clockwork Orange* filmindeki elektrik tedavisini anımsatır şekilde ve Ali’nin işkence olarak tabir ettiği “elektrik cereyanı tedavisi” (353) Ali’yi aslında değiştirmiştir ancak bu annesinin sandığının aksine Ali’nin onlara olan tüm samimiyetini yitirmesiyle ilgili bir durum olarak aktarılır. Bu şekilde yine bilim ve ilerleme kavramlarının altı Ali’nin cinsiyet/erkeklik krizi aracılığıyla boşaltılmış olur. Bu noktada bilimin ulus ideolojisiyle olan iş birliğinin hem erkeklik krizini tetiklediğini hem de Ali’nin onunla karşılaşmalarının bunu artırdığını söylemek mümkündür:

“Bayılırken, onun canını asıl yakan şeyin, doktorların sonradan itiraf ettikleri gibi, ölçüsü fazla kaçırılmış ceryan olmayıp, anasının babasının kendisini böyle bir işkenceye emanet eden elleri olduğunu anlamıştı. Kendisini, dünyadaki hemen her şeye yabancılaştıran, bir ölü kadar soğuk ve çıplak bu bilgiyle, bundan böyle yeni ve başka bir insan olacağını sezdi.” (356)

Ali’nin erkeklik krizinin gerçeklik ve gerçek-dışıyla olan ilişkisi dışındaki bir başka boyutunu onun kendi bedeniyle/erkek bedeniyle yaşadığı krizin oluşturduğu söylenebilir. Bu açıdan Ali’nin çocukluk dönemindeki geçici özgür cinsellik deneyimleri onun ergenlik döneminde bedeni ve cinselliğiyle yaşadığı krizle zıtlık oluşturur. Bu durumun çocukluk döneminin cinsiyet, cinsellik ve kimlik kavramlarından arındırılmış olmasından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Bu nedenle çocukluk döneminde “tam olarak erkek” kabul edilmediğinden görece bir özgürlük deneyimleyen Ali, bu dönemde ulus-devletin çocukluğu da kendi zorunlu heteroseksüellik çerçevesi bağlamında cinsellikten tamamen soyutlamış olduğu öne sürülebilecek anlayışlarının aksine özgürce cinselliğini keşfetme imkânını elde eder. Bu dönemde cinselliği halasının çocukları ve kız arkadaşları Sakine ve Oya aracılığıyla bir çocuk oyunu gibi deneyimleyen Ali’nin cinsellik aracılığıyla doğumundan itibaren hapsedildiği ve ailesinin onun için belirlediği tekil erkeklik deneyiminin dışında birçok kimlik konumunu keşfedebilmesinin bu oyunları Ali için önemli bir haz kaynağına dönüştürdüğü söylenebilir. Bu anlamda çocukluk döneminin en önemli avantajının Ali’nin gelecekte dışına çıkamayacağını bildiği erkeklikle gelecekteki karşılaşmasının doğurduğu endişe hissinden onu azat etmesi, aile bireylerinin hiçbirinin çocuk oldukları için o ve kuzenlerinin cinselliklerinden şüphe duymamalarıdır. (251)

Ali'nin erkekliğe adım atma daha doğrusu toplumun erkeklik için belirlediği ideal yaşa gelmesiyle yani ergenliğiyle birlikte çocukluk döneminde görece olarak deneyimlediği özgürlüğü yitirmesine erkek olmasının kesinleşmesine dair endişelerinin doğurduğu kriz duygusunun daha da belirginlik kazanması neden olur. Ergenlikle beraber vücudunun kılınmaya başlaması Ali'nin çocukluğunda penisiyle yaşadığı kriz gibi kılınan vücudunun da onu erkekliğe geri dönüşü olmayacak şekilde hapsedeceği korkusuyla endişe yaratır:

“Tüylerinin çıkmasından çok korkuyordu. Tüylerinin çıkması her şeyin bitmesi demekti ona göre. Bu kanıya nereden kapıldığı belli değildi, ama tüyler kendini erkek olmanın karanlığına kilitleyecek sonsuz işaretler gibi vücudunda belirdiğinde her şeyin bittiğini anlayacaktı.” (266)

Buradan yola çıkarak Ali'nin bedeniyle yaşadığı krizin yine ulus-devletin erkek ve kadın bedenlerini cinsiyetli kategorilere ayırıp onları bu bedenler için öngördükleri deneyimleri yaşamaya mahkûm eden itaatli bedenlere indirgemesinin (Altınay) yarattığı bir kriz olarak okunabilir. Ali'nin ergenlik dönemindeki mastürbasyon deneyimini de hem zevk alarak hem de suçluluk içinde yaşaması cinselliği ve bedeniyle olan ilişkisinin egemen ideoloji tarafından belirlenmiş cinsellik anlayışının dışına çıkmasının yarattığı endişe duygusundan kaynaklandığı söylenebilir:

“Ayrıca gece yatar yatmaz değil de, sabah ezanı okunurken uyanıp suçluluk duyguları içinde otuzbir çekmekten daha çok zevk alıyor; böylelikle günahlarının ve intikamlarının sayısını artırarak, çok daha büyük cezalarla ödüllendirileceğini düşündüğü başkaldırısını, isyanını, büyük lanetlerle kutsanmış bir kurban gibi yaşıyor. Onu kısıtıran dünyadan tek çıkış yolunun, günah işlemekle mümkün olabileceğini düşünüyor. Bu konuda gücünün

sonuna kadar gitmeye yetip yetmeyeceğini bilemiyor... Gövdenin göze görüldüğünden çok daha fazla yer kapladığını, başka bir aleme taşıdığını, gözle görüldüğünden çok daha fazla sır sakladığını düşünüyor.” (348)

Egemen ideolojinin sınırlayıcı cinsiyet ve cinsellik söylemlerine rağmen Ali’nin cinsellik aracılığıyla farklı özne konumlarını deneyimlemesi, özellikle de kendini en çok yakın hissettiği kadınlığa daha çok yaklaşabilmesinden kaynaklanır. Egemen ideolojinin sınırlayıcı söylemlerinin cinsellikle beraber bir performans şeklinde deneyimlenen cinsellik ve erkek bedeni aracılığıyla geçersiz kılındığını söylemek de mümkündür. Aynı anda Ali’yi erkeklik krizine sokan bedeninin cinsellik performansları yoluyla da Ali’nin kriz içinde olduğu erkeklik deneyiminin sınırlılığından kurtulmasına yardımcı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla hem bedeniyle yaşadığı kriz deneyimleri hem de gerçeklik ve gerçek-dışıyla olan kriz ilişkisinin Ali için dönüştürücü potansiyellere sahip kriz deneyimleri oldukları söylenebilir.

Ali’nin çapraz-giyim deneyimleri de onu erkekliğiyle krize sokan ve erkekliğin ulus-devlet tarafından belirlenmiş sınırlarının dışına çıkaran, özgürleştirici pratikler olarak değerlendirilebilir. Sakine’yle oynadıkları oyunlarda özellikle onun yöresel Kürt kıyafetlerine olan ilgisi ve onları giymesi Ali’nin kadın kıyafetlerinde sınırlı erkek bedeninin dışında dünyalar bulduğunu gösterir:

“Başında rengarenk çatkısı, yerleri süpüren iç etekliği, simli kol ağızları, bu alacalı renkler, içinde kaybolup gittiği bu hışıltılı kumaşlar gözünü alıyordu Ali’nin. Bu kumaşlar, dokular ve renkler, onu büyülüyor, ona bambaşka bir dünya vaat ediyordu. Aslında o hep öyle giyinmek, öyle dolaşmak istiyordu.

Ali’ye göre erkeklerin giysileri, çok sıradan, çok renksizdi; bütün güzel şeyleri kadınlar giyiniyorlardı.” (282)

Bu bölüm, giysilerin Ali için farklı kimlik konumları vaat ettiğini ortaya koymanın yanında giysilerin yalnızca göze hitap eden nesneler konumuna indirgenmediğini, renklerinin güzelliğine ek olarak, dokuları, sesleriyle birlikte kimlik deneyimi için önemli olanaklar barındırdıklarının da altını çizer.

Oya’yla birlikte gizlice annesinin kıyafetlerini giyip onlarla oynaması da Ali’nin çapraz giyim yoluyla bir erkeklik krizi yaşadığını ve yine aynı deneyimle sınırlı erkekliğinin/bedeninin dışına çıkabildiğini gösterir. Cumhuriyet ideolojisiyle iş birliği içindeki annesinin yasaklı kıyafetlerini giymek bir taraftan Ali için ona yasaklarla beraber kendi bedeninin sınırlarını hatırlatırken diğer taraftan da bu sınırları aşabilmesine olanak tanır. Oya’nın bu elbiseleri giyerken ve onlarla oynarken ki geleceğe yönelik hayalleri de Ali’nin bu kıyafetlerle olan sınırlı deneyimini görünür kılarken onu Oya’ya düşman eder. (297) Bu giysileri giymesinin Ali’nin cinsiyeti için yasaklı ve sınırlı oluşuna rağmen Ali’ye sağladığı alternatif kimlik ve bedenlenme deneyiminin onun için “dinsel” bir trans halini ifade ettiği de söylenebilir:

“Kırmızı Kilise’deki, ya da Mişkin Kapı tarafındaki Kırklar Kilisesi’ndeki ayinlerde, yaptıkları gibi, mihrabın önünde diz çöker gibi, aynanın önündeki pufa oturup dizleri tuvalet masasına değdiğinde, aynı uhrevi hazzı ve titreyişi duyuyordu. Kendine ait olmayan bir dinde dua edercesine, kendine ait olmadığını bildiği bir cinsiyetin gündelik ritüelinin gereklerini yerine getiriyordu. Hem yasağın hem dinin kutsal seğirmesinde duyuyordu ruhunda ve bedeninde. Böyle zamanlarda kendisine, ikonlardan, tasvirlerden tanıdığı

göklerde uçan bir melek kadar saydam ve mucizevi görünen bedeni,
dünyadaki önemsiz varlığında kurtulmuş olarak dinsel bir anlam ve değer
kazanıyordu.” (294)

Yasağı ve onun sınırlarından arınmayı aynı anda barındırmasıyla Ali’ye erkekliğiyle hem kriz deneyimleten hem de onu bu krizden kurtaran ve erkekliğiyle ilgili dönüşümün kapılarını açan bu çapraz-giyim deneyiminin “dini” ve “ritüel” yönünün vurgulanması da anlatıdaki bilinçli bir tercih olarak yorumlanabilir çünkü Ali’nin bu deneyimi yalnızca basit bir çocuk oyunu olmaktan ya da bir özentî veya taklit çabasından ibaret sayılabilecek bir giyim pratiğinden ibaret değildir. Bu anın dinsel ve farklı bir cinsiyeti ritüel şeklinde deneyimlemeye yaptığı vurgu da bu açıdan Ali’nin bu pratik aracılığıyla erkek bedeni ve kimliğinden soyutlanarak kadın kimliğiyle bir bütünleşme yaşamasına işaret eder. Ali için annesinin yasaklı kıyafetleri içinde yalnızca siyah payetli gece elbisesi ulaşılamazdır. (301) Annesinin Cumhuriyetle ilgili birçok kutlama ve baloda giydiği (302) bu elbisenin annesinin Cumhuriyet ideallerini simgelediği düşünülebilir. Ali’nin özellikle bu elbiseyi giymemesinin Cumhuriyetle özdeşleşmiş bu elbisenin onun cinsiyet deneyimleri açısından sembolize ettiği yasaklardan kaynaklandığı söylenebilir. Ali’nin bu yasakları ancak kendi ve tüm diğer aile üyeleri üzerinde iktidar sahibi olan annesinin ölümünün ardından giyebilmesi de annesiyle beraber yiten iktidar konumundan kaynaklanır. Ulus iktidarının iş birlikçi gücünün ve yasaklarının yürütücüsü olan annesinin ölümünden sonra Ali’nin bu elbiseyi giyebilmesi onun trans cinsiyet deneyimi önündeki en büyük engelin de ortadan kalktığını gösterir. Ali’nin bu elbiseyi barındırdığı yasak imgesine rağmen evli ve iki çocuklu bir adam olarak giymesi onun ediminin eylemsel ve performatif yönüne de işaret eder çünkü bu elbiseyi giyerek Cumhuriyetle özdeş en kutsal yasak imgesine karşı gelmiş olur. Bu

yasak imgesine karşı çıkabilmesiyle Ali olağanüstü şekilde İstanbul’da yaşayan Aliye karakterine dönüşür. Buna rağmen Ali’nin deneyimini yalnızca tepkisel bir eylem olarak düşünmek yerine yine onun çapraz-giyim performansına odaklanmak ve bunun Ali’nin dönüşümündeki belirleyici konumunu fark etmek önemlidir. Ali siyah payetli gece elbisesini bir “trans” halinde giyinir ve elbiseyle yaşadığı bu bütünleşme onun kadın kimliğine de bir taklitten öte bürünmesine olanak tanır:

“Aynı törensi dikkati ve özeni koruyarak mağrur bir edayla kapısını açtı gardrobun. Her zamanki gibi, köşede, en dipte, naylon koruması içinde asılı duran, siyah payetli gece elbisesini, cılası azalmış ahşap askısından aldı. Dünyaya yönelik dikkatlerini seyrelterek kendilerine yoğunlaşan din adamlarının, büyücülerin, gözbağcılarının, falcıların, kâhinlerin esrikliğine benzer bir hâl gelmişti üzerine. Kutsal bir ayin öncesinde, ayin giysisini giyerken, ağır ağır imgesini de kuşanan bir şaman gibi, ya da unutulmuş dinlerin rahiplerinin, anlamını tam olarak bilmediğimiz törensi davranışlarıyla giydi elbiseyi.” (364)

Female Masculinity adlı kitabında Radcliffe Hall’ün *The Well of Loneliness* kitabı üzerine yaptığı analizde Judith Halberstam da *cross-dressing*’i erkek kılığına giren kadınların deneyimleri ya da daha doğru bir ifadeyle dişil erkeklikler açısından analiz ederken bu romandaki çapraz-giyim pratiklerinin yalnızca erkekliğin bir taklidi olarak yorumlanamayacağını, bu pratiği gerçekleştiren kadınlar için çapraz-giyimin bir cinsiyet ifadesi aracı haline geldiğini ifade eder. (99) Bu analiz yoluyla giyimle ifade bulan “dişil erkeklik” deneyiminin bedenlenme, bedensel pratiklerle olan ilişkisine dikkat çeken Halberstam, erkekliğin yalnızca eril olana ait bir deneyim olmadığını, farklı boyutlardaki farklı bedensel etkinlik ve pratiklerin farklı erkeklik

deneyimleri anlamına gelebileceğinin göz ardı edilmemesi gerektiğini ortaya koyar. (Halberstam, 95-109) Kurmaca, film ve gerçek yaşam deneyimleri aracılığıyla bu kitapta Halberstam, “erkek/eril kadınlar” aracılığıyla alternatif erkeklik biçimlerini inceleyerek günümüzün gelenekselleşmiş erkeklik anlayışlarını yeniden gözden geçirir. (Halberstam, 1998) Özellikle kadın/dışıl erkekliklerin gösterdikleri farklı ve çeşitlenen cinsiyet formlarını göstererek sabit bir erkeklik anlayışını reddeden Halberstam bunları tom-boyluk, tribadizm, hermafrodizm, romantik aşk, butch-lık, drag King-lik... gibi değişik kategoriler şeklinde hepsinin kendine özgü yönlerini kabul ederek irdeler.¹¹ (Halberstam, 231-66)

Türkiye’de hem politik alanda hem de akademik çalışmalarda dışıl erkeklığe dair incelemelerin çok sınırlı olması Halberstam’ın bu deneyimi bu kadar ayrıntılı analiz etmesini daha özel kılar. Bu anlamda en dikkat çeken ve yeni çalışmalardan biri olarak Ezgi Sarıtaş’ın *Cinsel Normalliğin Kuruluşu* kitabında Ahmet Mithat Efendi’nin *Dürdane Hanım* romanı üzerine yaptığı inceleme örnek gösterilebilir. (Sarıtaş, 2020) Sunduğu alternatif cinsiyet çeşitlenmesi modelinde “dışıl erkeklığı” yalnızca dışıl kadınlığın ya da eril erkeklığın bir versiyonu olarak göstermeyen Halberstam, “dışıl erkeklığın” çeşitlenen erkekliklerin oluşturduğu bir çoğulluk olduğunu savunur ve kendimizi dışıl erkeklığın çeşitli formlarıyla “özdeşleştirdiğimiz” sürece bu çoğulluğun artarak devam edebileceğini söyler. Bununla paralel olarak Anne Lister’in Günlükleri (*Anne Lister’s Diaries*) üzerine yaptığı incelemeyle dışıl erkeklik ve bununla bağlantılı cinsellik pratiklerinin heteroseksüel ilişkinin ve erkeklığın basit bir taklidinden ibaret olmadığını savunan

¹¹ Judith Halberstam. *Female Masculinity*. Durham and London: Duke University Press, 1998.

Halberstam, (69) bu incelemede Lister'in "kimlik oluşum sürecini" göz önünde bulundurarak Lister'in cinsel kimliğinin ortaya çıkışını "uzun bir süreç" olarak değerlendirip lezbiyenlik öncesi sabit bir kimlik kategorisi olduğu fikrine karşı çıkar. (52) Bu da onun erkekliğin yalnızca biyolojik erkeklikten ibaret olmadığı savına katkıda bulunur. *Vested Interests*¹² adlı kitabında çapraz-giyim pratiklerini inceleyen Marjorie Garber'in travesti ve transseksüel figürleri aracılığıyla ikili karşıtlıklara dayalı cinsiyet sistemlerini travestinin üçüncü bir alan (third space/Homi Bhabha) olarak değerlendirilerek ikili karşıtlığa dayalı cinsiyet sistemini sabitleştirmesini de Halberstam cinsiyetin süreç ve pratikle ilintili olduğu argümanı nedeniyle eleştirir. (24-26) Halberstam'ın transseksüellik ya da dişil erkekliğin belirli bir aşamasını oluşturma ihtimali olan diğer cinsiyet kategorilerinin de monolitik bir cinsiyet modelinde sınırlı deneyimlere dönüşeceği önermesi dikkat çekicidir. Örneğin "butch" kimliğinin belirli kategorilerine (stone, hard, soft butchness...) odaklanmanın -onların transseksüel kimliğin erken aşamaları olabileceğini göz ardı ederek- bu kimliklerin kendilerine özel yönlerini de göz ardı etmek anlamına gelebileceğini savunur. (Halberstam, 152) Bununla birlikte transseksüel kimliğin yalnızca insanların basitçe cinsiyet seçimi yapıp eski cinsiyetlerini yok edebilecekleri bir kategori olarak görmektense eril ve dişillikte zdeşleştirilmemiş cinsiyet kategorilerinin de yaygınlığını ve inşa halinde olduğunu ifade ettiğini tartışır. (Halberstam, 162)

¹² Marjorie Garber. *Vested Interests Cross-Dressing and Cultural Anxiety*. New York and London: Routledge, 1992.

Halberstam'ın değerlendirmelerinden yola çıkararak “Gece Elbisesi”nde Ali'nin siyah gece elbisesi aracılığıyla yaşıadığı kimlik dönüşümünün Ali'yi yeni bir varoluş boyutuna taşımasını taklitten öte bir cinsiyet özdeşleşmesi olarak okumak gerekir:

“Yavaş yavaş elbisenin gücünü de giyindi; gövdesini kıvılcımlandıran siyah pul payetlerin tenine işlediğini, kanına karıştığını sihirli ürperişlerle duyumsadı. Damarları kan değiştiriyor, usul usul başka biri olmaya başladığını biliyordu. Epeydir biliyordu: Bir insanın kendini en iyi hissettiği zamanlar, kendini, başka biriymiş gibi hissettiği zamanlardır. Kişinin kendinden en memnun olduğu anlardır bunlar.” (364)

Halberstam'ın analizindeki örneklerin aksine erkeklikten kadınlığa bir cinsiyet dönüşümü gerçekleştiren Ali karakteri erkeklikten kadınlığa geçişin de hem Ali'nin doğumuyla birlikte başlayan bir süreci hem de çapraz-giyim aracılığıyla performans şeklinde gerçekleşerek biyolojik ve role indirgenebilecek deneyimler olmadığını ifade eder. Bu deneyimde Ali'nin elbiseyle bütünleşmesi giysilerin cinsiyet performansındaki taklide indirgenemeyecek konumuna da dikkat çeker.

Bu andan itibaren anlatıda sürekli İstanbullu Aliye Suzan kimliği ve Mardinli avukat ve iki ocuk babası evli Ali kimliği arasında gidip gelmesi de (378) Ali'nin trans kimlik deneyiminin yorumlanması açısından önemlidir. İki kimlik arasındaki bu gidiş gelişler Halberstam'ın da “dişil erkekler” açısından yaptığı analizinde işaret ettiği gibi transseksüel kimliğin de sabit bir ara kimlik konumunu oluşturmadağı fikrini destekler. Bunun aksine Ali'nin iki kimlik arasındaki gidiş gelişleri onun trans deneyiminin de sabit bir kimlik deneyimi olmadığını ima eder:

“Bir yanda, annesini, babasını hoşnut etmek için, kaç yıllık zahmetle giyindiği kenarları kırmızı-yeşil şeritli, uzun etekli, siyah avukat cüppesi,

mahkeme koridorlarında vakarla yürüdükçe, şan ve şerefle dalgalanıyor, öte yandan rüyalarına ermişlerin konuk geldiği Ortadoğu’nun tılsımlı ağaçlarına tırmanarak, ruhlar aleminde ten ve gövde değiştiriyordu. Yarılmadan yaşanmıyordu bu topraklarda. Kendiyle barışmanın en iyi yoluysa, çelişkileriyle barışmaktı galiba... Ali, ardına gizlendiği bulanıklıkta kendini daha güvenli hissediyor, buna ilişkin açık ya da örtük bütün soruları, yanıtsız bırakıyor, ne evet, ne hayır, diyordu.” (378-79)

Ali’nin erkek kimliğine ve bedenine hapsolmuş olarak geçirdiği zamanların onda yarattığı krizlerin trans kimlik deneyiminin sağladığı geçişli cinsiyet deneyimi aracılığıyla çözüldüğünü söylemek mümkündür. Bu deneyimin yaşattığı “yarılmanın” Ali’nin erkeklikle birlikte eksik hissettiği bütün cinsiyet deneyiminin performatif ve oluş halindeki yönünün ortaya çıkmasıyla bağlantılı olduğu da düşünülebilir. Çapraz-giyim yoluyla iki kimlik arasında gidip gelmesi hem bu deneyimin performatif yönünü hem de salınım/oluş halinde bir cinsiyet deneyimini imler. Ali’nin bu deneyimden sonra bütün huysuzluk ve kırılcılığından arınması ve bambaşka bir insana dönüşmesi de oluş halindeki böyle bir kimlik deneyiminin onun için “bütünleyici” yönünü gösterir.

Ali’nin Aliye olarak yaşadığı kadın kimliğinin de onu bir cinsiyet krizine sürüklemesi kadınlık deneyimlerinin de erkeklik gibi egemen cinsiyet söylemleri tarafından belirlenmiş olduğunu ortaya koyar. Ali’nin erkeksi bir kadın olmasının onun erkeklerle olan ilişkilerini ve kadınlığını sınırlaması kadınlık deneyiminin de normatif cinsiyet anlayışlarına göre kadınsılığa hapsedildiğini gösterir. Böylece her ne kadar kadınlık ve erkeklik arasında salındığı dünya Ali’yi özgürleştirse de içinde

bulunduğu toplumsal şartlarda kadınlığını ve erkekliğini bütün formlarıyla

(Halberstam’ın incelemesinde olduğu gibi) yaşaması mümkün olmaz:

“Kendisini hiçbir ilişkiye tam olarak veremiyordu. Hayatına giren erkeklerin çoğu, ilişki bitimlerinde onu, sevgisizlik ve aşksızlıkla suçlamış, ardından gizli ilençler yağdırmışlardı. Kalbini kimse ele geçirememişti. Ona kalırsa, erkeklerin hazmedemedikleri de buydu aslında. Ne kadar “birlikte” olurlarsa olsunlar, o, hep fethedilememiş bir kale olarak kalıyordu erkeklerin gözünde ve hatıralarında. Oysa Aliye Suzan için, erkekler de, müzik gibi, dans gibi yalnızca bir eğlenceydi. Erkeklerle bakışı, çoğu erkeğin kadınlara bakışından farklı değildi, galiba erkeklerin hoşuna gitmeyen de buydu; kendilerine ait olduğunu düşündükleri bir hakkın, bir kadın tarafından, üstelik bu kadar iyi kullanılması, kafalarındaki rol dağılımına uygun düşmüyordu.” (387)

Öykünün bu bölümünde Aliye’nin Massimo adlı bir İtalyan erkeğe âşık olup tatmin duygusunu onun aracılığıyla yaşayabileceğini düşünmesi (381) sınırlanmış kadınlık deneyiminin farklılık aracılığıyla tatmin edilmeye çalışıldığını ortaya koyar. Bu açıdan Massimo’nun onu kendi kadınlığına hapsolmuş hissettiren diğer erkeklerden farklı olarak kendisine bir kadın gibi yaklaşmayan, ona kur yapmayan Massimo’ya âşık olması krizde, egemen erkeklik normlarına hapsolmuş bir erkekliğin kadınlık için de cinsiyet krizi anlamına geldiğini ve yine bu krizi de çözebilecek olan potansiyelin norm-dışı olarak gösterilen erkeklik deneyimlerinde yattığını gösterir. Tesadüfen Massimo’nun eşcinsel bir erkek olduğunu öğrenmesi Aliye’nin onun norm-dışı oluşu ve yabancılığından kendi kadınlık krizi için bir alternatif bulduğunu gösterir.

2. BÖLÜM

Bedensel Krizden Çoğalan Erkekliklere:

ÇC’de Hamamın Sunduğu Alternatif Erkeklik Olanakları

Bu bölümde inceleyeceğim *Son İstanbul*¹³ (1985) adlı kitapta yer alan “ÇC” öyküsünün de ulus-devlet ideolojisinin normatif erkeklik tanımlarıyla karşılaşan ya da bu ideolojinin bir parçası haline gelmiş olan erkeklerin bu tanımlardan dolayı yaşadıkları bir erkeklik krizini yansıttığını öne süreceğim. Önceki bölümde trans karakter Ali’nin deneyimleri açısından söz konusu olduğu gibi “ÇC” öyküsünde de erkek karakterlerin kriz anlatısının bir parçası olarak dönüşüm gösterdiklerini savunacağım. Bununla her iki öyküdeki ulus-devlet ve onunla özdeşleştirilmiş normatif erkeklik deneyimlerine alternatif teşkil eden erkekliklerin bu sistemi tamamen yok etmediklerini ya da onun deneyimlerinden soyut bir hayat yaşamadıklarını, yine onun bir parçası olarak bu ideolojiye alternatif erkekliklere işaret ettiklerini kastediyorum. Bunun yanında önceki öykünün trans karakteri Ali gibi bu öyküdeki eşcinsel erkek karakterler de normatif erkeklik anlayışlarının dışında kalan erkeklik deneyimlerine örnek oluştururlar. Buna rağmen bu karakterlerin hem kriz deneyimleri hem de bu krizden kurtulmak için gösterdikleri dönüşüm biçimleri Ali’nin deneyimlerinden farklılıklar da gösterir. Bu öykünün

¹³ Mungan, Murathan. *Son İstanbul*. İstanbul: Metis, 2017. (Bu metne yapılacak referanslar parantez içinde sayfa numarasıyla gösterilecektir.)

analizi aracılığıyla egemen erkeklik kodlarıyla kriz içindeki erkekliklerin bu kriz deneyimleri yoluyla çeşitlenen erkeklik deneyimlerine işaret ettiğini öneriyor olacağım. Kendi içlerinde çeşitlenip farklılaşan ama aynı anda ortak bir homoerotik ve homososyal erkeklik deneyimine bağlanan bu erkekliklerin kendi içlerinde duygusal krizler deneyimleyen ya da bu krizleri kendi bedenleri düzeyinde yaşayan “Gece Elbisesi”nin erkekliklerinden ortak bir erkeklik deneyimine işaret etmesiyle ayrıldığını düşünüyorum. “ÇC” de aynı zamanda çeşitlenen ve çoğu zaman fark edilmesi güç ayrıntılarla ayrılan erkekliklerin, ulus-devlet ideolojisinin yine Ayşegül Altınay’ın¹⁴ argümanlarıyla yukarıda tartıştığım itaatli, cinsiyetli ve heteroseksüel tektip erkeklikler üretmeye çalışan söylemlerinin çelişkilerine de işaret ettiğini düşünüyorum. Bu açıdan ufak görünen ayrıntıların bile çeşitlenen erkeklik deneyimlerinin tektipleştirici erkeklik söylemlerinin geçersizliğine işaret ettiğini savunuyorum.

“ÇC”de normatif erkeklik anlayışlarıyla çelişki oluşturan bir diğer yön olarak da öykünün eşcinsel karakterlerinin homososyal ve homoerotik erkeklik bağları aracılığıyla yaşadıkları erkeklik krizleriyle başa çıkabilmeleri öne sürülebilir. Sunduğu eşcinsel erkek topluluğu nedeniyle ulus-devlet ideolojisinin topluluk ve erkeklik anlayışlarıyla çelişen “ÇC”deki erkeklerin deneyimleri yeni bir topluluk anlayışına da olanak tanır. Öykünün anlatı özelliklerinin de bu görüşe katkı sağlayacak nitelikleriyle bu topluluk anlayışının aktarımına katkıda bulundukları söylenebilir. Öykünün ilk bölümünde Suat Bey’in birinci tekil şahıs “ben” anlatıcı olarak yaşadığı erkeklik krizini aktarmasının zaman zaman bir birinci çoğul şahıs

¹⁴ Altınay, Ayşe Gül. *The Myth of the Military-Nation Militarism, Gender and Education in Turkey*. England: Palgrave Macmillan, 2004. (Bu metne yapılacak referanslar parantez içinde sayfa numarasıyla gösterilecektir.)

“biz” sesine dönüşerek kendisi gibi Galatasaray Hamamı’nın müdavimleri olan diğer eşcinsel erkekleri de kapsamı bununla açıklanabilir. Benzer şekilde dört bölümden oluşan öykünün diğer bölümlerinin de Eşber, Haşmet Bey, Anjelik, Muhsin ve Reha gibi diğer eşcinsel erkek karakterlerin zihinlerine odaklanan ve onların deneyimlerini hem onların gözünden hem de bütüncül bir bakış açısıyla aktaran tanrısal anlatıcının seçiminde de benzer bir bütünlük ve teklik ilişkisinin ifade bulduğunu söylemek mümkündür.

Bu şekilde topluluk olma ve tekliğin eşcinsel erkeklik deneyimleri açısından iç içe geçmişliğini aktaran öykünün anlatı yapısı ulus-devlet ideolojisinin benimsemiş olduğu ve kendi çıkarlarına uygun olarak bütün öznelerin farklılıklarının silinerek tek bir topluluğa indirgenmesiyle ifade bulan topluluk anlayışıyla Galatasaray Hamamı’nın saklı ortamında ulus-devlet ideolojisinin ürettiği homofobik tutumlara karşı kendi öznellikleriyle var olabilecekleri eşcinsel topluluklarının çelişkilerini de ortaya koyar. Bu açıdan metindeki erkek karakterlerin krizleri bir “teklik-topluluk” krizi olarak da düşünülebilir. Ulus-devlet ideolojisinin dayattığı “zorunlu heteroseksüellikle”¹⁵ bağlantılı homofobi ortamında, bu ideolojinin çıkarlarına uygun olarak bireyliklerinin silindiği bir topluluk anlayışının parçası olamayan erkek karakterlerin eşcinsel erkek kimlikleriyle bir teklik-topluluk krizi yaşadıklarını ileri sürmek mümkündür. Suat Bey, Eşber, Haşmet Bey, Muhsin ve Reha, Anjelik, ve “tek kollu adam” karakterlerinin her birinin ulus-devlet ideolojisinin erkekler için öngördüğü tek tip ve itaatkar erkek kategorisiyle uyum sağlayamadıkları için, (buna zorunlu heteroseksüellik, Türk etnik kimliğine sahip olmak ya da bununla

¹⁵ Rich, Adrienne. “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence,” *Women: Sex and Sexuality*. Summer, (1980): 631-660.

özdeşleşmek örnek sayılabilir) yine ulus-devletin topluluk ve erkeklik ideallerini yerine getiremedikleri için kriz yaşadıkları söylenebilir. Buna rağmen her bir karakterin ideal erkeklik normlarıyla deneyimledikleri kriz -bu Suat Bey için hem ideal genç bedeniyle hem de ideal mesleğe sahip olamamanın yarattığı krizle, Eşber için kaybedilen imparatorluk geçmişiyle olan bağlantısının onu meslek hayatında aşağı çekmesiyle, Haşmet Bey için sınıfsal bir endişeyle egemen normlara mesleki açıdan uyum sağlamasına rağmen bunun duygusal açıdan yaşattığı tatminsizlikle, Reha için sınıfsal olarak avantajlı konumunun içinin boşalmış olmasıyla, Anjelik için akli dengesini yitirerek tamamen norm dışı kalmasıyla, “tek kollu adam için fiziksel engelliğiyle- ifade bulur. Böylece öykü aynı anda hem normatif erkeklik anlayışlarının tek tipleştirici cinsiyet söylemlerinin çelişkili yönüyle beraber geçersizliklerini ortaya koyar hem de çoğalan ve çeşitlenen erkeklik deneyimlerinin erkekler için sınırlayıcı olan tek tipleştirilmiş ideal erkeklik söylemleri için alternatifler teşkil ettiğini ima eder. Aynı zamanda bu çeşitliliğin hem anlatı yapısında hem de bu karakterlerin farklılıklarının dezavantajlı bir konum ifade etmediği Galatasaray Hamamı’ndaki homoerotik ve homososyal ortamında kimliklerin öznelliklerinin silindiği normatif ulus-devlet topluluk anlatısının yarattığı kriz açısından da dönüştürücü, alternatif bir topluluk deneyimine işaret edildiğini söylemek mümkündür.

2. A. Egemen Erkeklik Kodlarıyla Kriz İçindeki Erkeklikler ve Bunların

Çeşitlenen Erkekliklere Dönüşümü:

Bu kısımda egemen erkeklik kodlarıyla kriz içindeki erkeklikleri Suat Bey, Eşber, Haşmet Bey, Muhsin ve Reha, Anjelik ve “tek kollu adam” karakterlerinin çeşitlenen erkeklik deneyimleri açısından inceleyeceğim. Galatasaray Hamamı’nın gizli

ortamında bu krizi yaşıyıp aynı anda dönüşen bu karakterlerin analizine geçmeden önce Eve Kosofsky Sedgwick’in *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*¹⁶ kitabında ulus-devletin yükselişini de temsil eden on dokuzuncu yüzyılda daha belirgin şekilde olmak üzere erkekler arası homososyal bağların ve homoerotik ilişkilerin tarih yazımından silinmesi, susturulması yönündeki önerilerinden bahsetmek istiyorum.

Sedgwick’in çalışması her ne kadar homososyal bağların İngiliz edebiyatındaki ifadelerine odaklanıyor olsa da erkekler arası homososyal ilişkilerin nasıl görünmez kılındığına yönelik argümanları ve ilişkilerin saklı kalmış erotik yönüne yaptığı vurgularla (2) “ÇC” öyküsü için yapacağım analizde yol gösterici olduğunu düşünüyorum. Erkekler arasındaki sosyal bağları ifade eden homososyalliğin günümüzde homofobik tepkilerle karşılanmasını hatta neredeyse yok edilmiş olmasını toplumsal ve politik süreçlere bağlayan Sedgwick, bu süreçlerin homososyalliğin tarihte yakından ilintili olduğu homoseksüellikle olan bağını da görünmez kıldığını düşünerek incelemesinde bu süreci “male homosocial desire” yani “erkekler arası homososyal arzu” şeklinde çevrilebilecek bir adlandırmayla aktarır. (Sedgwick, 2) Cinsellikle ilgili gelişme ve anlamların da çoğunlukla tarihsel güç ilişkileri çerçevesinde şekillendiğini ifade ettiği çalışmasında Sedgwick, bu süreçler bağlamında erkekler arasındaki homososyal bağların tarihsel ve cinsellikle yakından ilintili yönünün günümüzde görünmez hale gelmesini kadınlar arasındaki bağların şaşırtıcı derecedeki normalleşmiş temsil ve algısıyla örneklendirir. (3) Kadınlar arası cinselliğin açıkça söz konusu olduğu lezbiyenlik deneyiminin bile

¹⁶ Sedgwick, Eve Kosofsky. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press, 1985.

kadınlar arası romantik ve duygusal ilişkilere indirgenmesini Sedgwick politik süreçlerle bağlantılı anlatıların normalleştirici yönünü ve erkek homososyalliğinin görünmez kılınmış tarihinin bağlantısını açıklamak için kullanır. (3) Özellikle “the traffic in women” kavramı (Sedgwick, 13) ve René Girard’ın “üçgen arzu” kavramsallaştırmasından (Sedgwick, 21) yola çıkarak yalnızca günümüzün heteroseksüel cinsiyet ortamında değil geçmişteki politik mücadelelerle bağlantılı birçok durumda erkekler arası homososyal ve homoerotik bağların kadınlar üzerinden gerçekleştirilen mücadelelerle ifade bulunduğunu gösteren Sedgwick, bu sürecin karmaşıklığını ve çok yönlülüğünü de vurgular. Özellikle Sedgwick’in gotik romanlar aracılığıyla incelemesine dahil ettiği on dokuzuncu ve yirminci yüzyıla ait metinlerin sosyal ve ev içi alanlarının ayrışması, sanayileşmeyle bağlantılı yeni aile yapılarının gelişimi gibi politik süreçlerinin heteroseksüel evlilik ve homofobik bakış açısını yerleştirerek homoerotik bağların gizli temsiline katkısı da yakın dönemli inceleme alanları olarak dikkate değerdir. (Sedgwick, 134-60)

Mungan’ın “ÇC” öyküsünün analizi açısından Sedgwick’in kavramsallaştırmasının politik süreçlerle bağlantılı olarak susturulmuş homoerotik bağlantıları yansıtmaları yönüyle önemli olduğunu düşünüyorum. Osmanlı İmparatorluğu’nun sonlanmasıyla birlikte Cumhuriyet dönemi Türkiye’siyle birlikte gelişen ulus-devlet ideolojisinin getirmiş olduğu cinsiyet ayrılığı ilkesi, ideal kadınlık ve erkeklik ölçütleri, zorunlu heteroseksüellik ve aile yapısıyla paralel olarak (Altınay) “ÇC”nin de ulus-devlet ideolojisiyle kriz yaşayan karakterlerin deneyimleri aracılığıyla Osmanlı tarihinin ulus anlatılarıyla birlikte silinmiş homoerotik/homososyal kültürünü yeniden gün yüzüne çıkardığını ve bugünün ulus-devlet ideolojisiyle özdeşleştirilmiş ve

sınırlanmış erkeklikleri için alternatif erkeklik deneyimlerine işaret ettiğini göstermeyi amaçlıyorum.

Ezgi Sarıtaş'ın *Cinsel Normalliğin Kuruluşu Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Heteronormatiflik ve İstikrarsızlıkları*¹⁷ adlı çalışması Osmanlı Dönemi Divan edebiyatından Tanzimat Dönemi metinlerinin analizine ulaşan geniş yelpazeyle aşk ve erotizmin heteronormatif düzenlenişini inceleyerek cinsel modernliği Batı modernleşmesiyle açıklayan tek yönlü yaklaşımları eleştirir. (47) Osmanlı'nın modernleşmesi süreciyle birlikte Batılı cinsel modernlik tanımlarının benimsenmesiyle birlikte heteronormatif anlayışın yerleştiğini savunan Sarıtaş, bu sürecin erkek homoerotizminden utanma ve onun tarih yazımından dışlanması sürecini de ifade ettiğini belirtir. (53) Eril homoerotik arzunun bu süreçle birlikte utanç nesnesi haline gelmesini aynı zamanda uluslaşma süreciyle bağlantılı olarak bir idealleştirme ve öznelliklerin üretilmesi olarak da yorumlayan Sarıtaş (56) bu söylemin ulus idealinin ötekisi olarak kuruluşunu da kavramsallaştırmış olur. (56) Buna rağmen Sarıtaş'ın çalışmasını yalnızca uluslaşma süreci açısından okumak yeterince verimli olmayacaktır çünkü bu çalışma homososyalliğin anlamsal dönüşüm sürecini uzun süreli dönüşümlere dayanarak açıklamaya çalışır. (Sarıtaş, 66) Osmanlı Dönemi'nde meydana gelen saltanat/iktidar mücadelelerinin ve sınıfsal hiyerarşilerin dönüşümünün de Batılılaşma süreçleri kadar homoerotizm algısının şekillenmesinde etkin konuma sahip olduğunu savunur. (66) Bu alandaki bir diğer yetkin çalışmaya örnek olarak W. Andrews ve Mehmet Kalpaklı'nın *The Age of Beloveds*¹⁸ adlı çalışmaları da gösterilebilir. Sarıtaş'ın analizinde Osmanlı Dönemi'nde cinsel

¹⁷ Sarıtaş, Ezgi. *Cinsel Normalliğin Kuruluşu Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Heteronormatiflik ve İstikrarsızlıkları*. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.

¹⁸ Andrews, Walter. Mehmet Kalpaklı. *Sevgililer Çağı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

normların günümüzdeki gibi toplumsal cinsiyet rollerine dayalı veya cinsel nesne seçimine yönelik olmadığına, bunun yerine toplumsal hiyerarşiyle bağlantılı ve eyleme dayalı bir aktif ya da pasif rol dağılımı üzerinden belirlendiğine yönelik gözlemi önemlidir. (83) Klasik Osmanlı edebiyatıyla bağlantılı olarak daha çok seçkinlerle bağlantılı yönüyle öne çıkan erkekler arası homososyal bağların aynı zamanda alt sınıftan erkekler arasında da homososyal ilişkilerin geçerli olduğunu hatta bu konuda Osmanlı Dönemi'nde hiçbir sınıfsal geçişsizlik olmadığını da gösteren Sarıtaş, aktif ve pasif rolleriyle birlikte *eylemselliğin* (vurgu bana ait) önem kazandığı bu cinsel sistemde geçişsizliğin ortadan kalktığını savunur. (84)

Joseph A. Boone'un *The Homoerotics of Orientalism*¹⁹ adlı çalışması da Edward Said'in *Şarkiyatçılık* 'taki analizinde tekil olarak incelenen Doğu ve Batı kavramsallaştırmalarının eleştirisiyle birlikte Batı'nın çeşitlenen ve tarih yazımından silinmiş Doğu söylemlerini edebi metinler, seyahat ve tanıklık anlatıları, filmler ve çeşitli sanat eserleri aracılığıyla değerlendirir. (35-36) Boone aynı zamanda, Batılı oryantalist bakış açılarının bugün deneyimlenmekte olan yine Batılı erkeklik, cinsiyet ve cinsellik anlayışlarının eksikliklerini ve tutarsızlıklarını ortaya koyma potansiyeline dikkat çeker. (37) Bununla birlikte, Sarıtaş'ın çalışmasında olduğu gibi Boone'un da Osmanlı Dönemi'nde erkekler arası homoerotik ilişkiler ağının geçirgenliğine dikkat çekmesi önemlidir. (233-34) Boone özellikle "oğlancılık" söyleminde yaygın olduğu gibi bu ilişkilerin yalnızca genç oğlan/yetişkin erkek arasında sınırlı olarak deneyimlenmediğini, tersine bu ilişkilerin yaş ve meslek grupları açısından geniş bir yelpazede gerçekleştiğine vurgu yapar. (233-34)

¹⁹ Boone, Joseph A. *The Homoerotics of Orientalism*. New York: Columbia University Press, 2014.

Çalışması aracılığıyla Batılı bakış açısının Doğu'nun homoerotizm deneyimleriyle ilgili önyargılı ya da yanlış okumalarının aynı zamanda bu deneyimlerin değişkenlik ve bağlamsallığını ortaya koyduğunu öne süren Boone, bu açıdan Batı'nın çeşitli Doğu temsillerini de yalnızca Doğu'nun pornografik fantezilerinden ibaret olarak değerlendiren oryantalist yaklaşımları da sorunsallaştırmış olur. (37)

“ÇC” deki hamam ve homoerotizm anlatısı da Boone ve Sarıtaş'ın dikkat çekmiş oldukları uzun süreçli iktidar mücadeleleri ve politik süreçlerin bir parçasını oluşturan ve Osmanlı'nın modernleşme dönemleriyle birlikte “Batılılaşma”, Batı'nın heteroseksüel cinsellik anlayışını benimseme süreçlerini de içini alan ulus-devletleşmeyle bağlantısı, Cumhuriyet ve modernleşme süreçlerinin cinsiyet açısından tekilleştirici söylemlerinin tutarsızlığını erkek karakterlerin krizleri aracılığıyla ortaya koyması yönüyle bu tarihi görünür kılar. Erkekler arası ilişkilerin geçişken hale geldiği anlatı ortamıyla “ÇC”nin aynı zamanda oryantalist ya da oto-oryantalist bakış açılarıyla erotikleştirilen, çeşitli ya da çeşitlenen boyutları görmezden gelinen erkekler arası homososyal bağların yaş, toplumsal sınıf, beden gibi değişen boyutlarını yansıtması, tekilleştirilmiş erkeklik anlayışlarına alternatif bir erkeklik söylemi oluşturulmasına işaret eder. Erkekler arasındaki homoerotik ilişkilerin özgürce yaşanması ve ilişkilerin tek tipleştirilmiş bir erotizm deneyimine indirgenmemesi “ÇC”de cinselliğin “eylemsel boyutu” açısından düşünülmelidir. Burada cinselliğin yalnızca cinsiyet rolleri açısından düşünülen biyolojik bir edim değil eşcinsel kimliğin bütün boyutlarıyla deneyimlendiği performatif bir eylemi ifade ettiğinin anlaşılması da bu açıdan önemlidir. Dolayısıyla bu metindeki erkeklik krizinin çözümü de eşcinsel erkekler topluluğunun bir parçası olarak gerçekleştirilen homoerotik/homososyal performanslarda aranmalıdır.

Öyküde egemen erkeklik normlarıyla kriz içinde olan erkeklik deneyimlerine ilk olarak Suat Bey'in birinci tekil şahıs anlatıcı aracılığıyla, kimi zaman da "ben" sesinin Galatasaray Hamamı'nın diğer eşcinsel erkeklerinin sesleriyle karıştığı birinci çoğul şahıs "biz" anlatıcı sesi aracılığıyla şahit oluruz. Suat Bey, öyküde ulus-devletle özdeşleşmiş egemen erkeklik normlarını benimsemeye çalışmasıyla yaşadığı endişe ve krizlerle yer bulur. Yaşı nedeniyle ulus ideolojisinin egemen genç/verimli ve itaatli erkeklik normlarının dışında kalmasının Suat Bey'in bu ideolojinin hüküm sürdüğü homofobik ortamlardaki deneyimlerini kriz deneyimlerine dönüştürdüğü ileri sürülebilir. Bu ideolojinin oluşturduğu erkeklik algısı Suat Bey'i bir orta yaş krizine sürüklemekle kalmaz, onun kendi bedeniyle de bir kriz ilişkisine girmesine neden olur. Bunu onun bedenine yönelik olan hayal kırıklığı ifadelerinden de anlamak mümkündür:

"Oysa sulugözlü, sümüklü, düşmüş ve yaşlanmış bir ibne eskisiyim şimdi. Üstelik ukala ve entelektüel. Hepsi bir arada olunca ne kadar korkunç bir tablo çıkıyor ortaya! Gün günden daha çok kilo aldım. Her yanıma yağ bağladım, saçlarım döküldü, gözlerimiz altı torbalandı, çürüten bir enkaz haline geldim. Bir cinsel enkaz. Pörsümüş yüzümde epeydir ölümün gölgesi dolaşıyor, biliyorum. Beynimin içinden uğultularla cehennem şarkıları geçiyor, cinnet şarkıları geçiyor." (111)

Bu alıntıda da geçen ve Suat Bey'in kendisine yönelik kullandığı "ibne eskisi" ifadesi onun orta yaş krizini eşcinsel kimliğinin daha da ağır şekilde, homofobiye de maruz kalarak deneyimlediğine işaret eden bir ayrıntı olarak okunabilir. Dolayısıyla buradan yola çıkarak Suat Bey'in erkeklik krizini yalnızca yaşıyla değil, eşcinsel kimliği aracılığıyla da çeşitli katmanlarla deneyimlediğini söylemek mümkündür.

*Out of Time*²⁰ adlı çalışmasında erkek bedenleri için sınırlayıcı söylemlerin, “yaşlı” erkek bedenlerine yönelik algılarımızı da belirlediğini tartışan Lynne Segal, yaşlanmanın erkekler üzerindeki etkilerinin kadınlardan çok daha ağır deneyimlendiğini savunur. (164-66) Özellikle cinsel arzu ve yeterliliklerini kaybetmeye yönelik endişelerinin erkekleri ilerleyen yaşlarında “orta yaş krizine” sürüklediğini düşünen Segal, bunun erkek bedenleri üzerindeki normatif erkeklik tanım ve ideolojilerinden kaynaklandığını ifade eder. (174) Günümüzde yaygın olan baskın erkeklik anlayışlarının aktif bir cinsellik ve işlevsel/işlevini kaybetmemiş bir penisle yakından ilgili olduğunu savunan Segal, bunun yaşlılık döneminde erkeklikleriyle kriz yaşayan erkekler için belirleyici olduğunu söyler. (174) Bu erkeklik krizini Beauvoir’ın çalışmasından yola çıkarak (*Yaşlılık*) aynı zamanda yaşlılıkla birlikte cinsel fonksiyonlarını kaybeden erkeklerin “kadınlık” seviyesine düşmelerinin yarattığı toplumsal bir endişenin desteklediğini öne süren Segal, bu sürecin erkekliğin politik yönünün erkek bedenleri üzerindeki belirleyiciliğiyle olan yakın ilişkisini ortaya koyar. (167) Bunlara ek olarak, yaşlanmanın insanlar için basit bir şekilde bir şeyleri kaybettikleri doğrusal bir süreç olmadığını savunan Segal’e göre cinsel arzu ve zevk deneyimleri yaşlılıkta hem yeniden ortaya çıkar hem de yaşam tecrübeleriyle de bağlantılı olarak daha kompleks bir hal alır. (163-266) Segal, bu fikrine erkek yazarların yaşlılıkla ilgili anlatılarındaki cinsel arzu ve cinsel aktivitelerdeki etkinliklerini örnek gösterir. (178) “The Aging Body”²¹ adlı makalesinde Elizabeth Barry de ilerleyen yaşlarda azalan cinsel arzuyla ilgili yaygın söyleme rağmen birçok kurmaca ve kurmaca dışı yazılı belgenin bunun aksini

²⁰ Segal, Lynne. *The Pleasures and Perils of Ageing Out of Time*. London and New York: Verso, 2013.

²¹ Hilman, David. Ulrika Maude. (ed.). *The Cambridge Companion to the Body in Literature*. New York: Cambridge University Press, 2015.

kanıtlar şekilde çok “yeniden ortaya çıkan arzu” örneği barındırdığını ortaya koyar.

(Barry, 132)

“ÇC”de Suat Bey, Eşber ve Haşmet Bey’in yaşlı bedenleriyle deneyimleri de benzer bir erkeklik krizini deneyimlediklerini gösterir. Egemen ulus ideolojisinin genç, verimli ve itaatkâr bedenler üreterek kendi çıkarlarını koruma yönündeki anlayışı (Altınay, 2004) karşısında yaşlı bedenlerinin hem toplumsal bir dışlanmayla karşılaşması hem de bu karakterlerin bu anlayışlarla olan uyumsuzluklarının yarattığı endişeler yaşlı erkek bedenleriyle yaşadıkları krizi gösterir. Bu ideolojinin erkeklikle özdeşleşmiş söylemleri aynı zamanda erkeklikleri kadınların ötekisi konumuna yerleştirirken erkeğin kadından üstün olduğu imasını da barındırır. Buna göre bu ideolojinin kendisiyle özdeşleştirdiği erkeklik imgesinin dışında kalan yaşlı erkekler erkeklik kategorisinin de dışına itilmiş olurlar. Suat Bey, Eşber ve Haşmet Bey’lerle eşcinsel kimlikleri nedeniyle egemen ideolojinin erkeklik tanımlarından dışlanır, aynı zamanda parçası oldukları Galatasaray Hamamı’nın eşcinsel erkekler topluluğunun da en dezavantajlı boyutunu oluştururlar. Buna rağmen yoğun şekilde deneyimledikleri cinsel arzuları onların Segal ve Barry’nin çalışmalarında da ortaya koydukları gibi egemen ideolojinin söylemleri doğrultusunda aslında geçersiz bir yaş algısına maruz kaldıklarını ispat eder.

Suat Bey’in ideal erkeklik normlarıyla yaşadığı krizlere yaşı ve bedeniyle bağlantılı olarak deneyimlediği mesleki krizler de dahil edilebilir. Roger Horrocks’un²² feminist anlayışları erkekliği bütüncül ve tamamıyla otoriter bir konum olarak

²² Horrocks, Roger. *Masculinity in Crisis Myth, Fantasies and Realities*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: Palgrave Macmillan, 1994.

değerlendirmelerine eleştiri getirerek erkekliğin her durumda avantajlı bir cinsiyet deneyimi olmadığını ifade etmesi, Suat Bey’in mesleki deneyimi açısından da dikkate değerdir çünkü Horrocks’un analizindeki erkekler çoğunlukla mesleki açıdan avantajlı konumda olmalarına rağmen duygusal yönlerden krizler yaşadıkları tartışılırken, Suat Bey’in deneyimleri ilerlemiş yaşıyla beraber mesleki anlamda da dezavantajlı konumda, krizde bir erkeklik deneyimine işaret eder. Bu Suat Bey’in Horrocks’un genellemesindeki erkeklerin aksine mesleki anlamdaki dezavantajlı konumunu ortaya koymakla kalmaz, ayrıca ulus-devlet ideolojisinin yükselişiyle bağlantılı olarak gelişen erkek bedenine yönelik politik yaklaşımların yaşlı erkek bedenleri üzerindeki etkisinin mesleki ve toplumsal açıdan da Suat Bey’i sınırlı bir konuma yerleştirdiğini gösterir. Sonuç olarak, Suat Bey’in mesleki açıdan yaşadığı krizlerin de “yaşlı” bir erkek olmasıyla ve yaşlı erkek bedenlerine yönelik politik algıyla bağlantılı olduğu söylenebilir.

Suat Bey’in çocukluk dönemlerine dayanan ve eşcinsel kimliğiyle birlikte yaşamaya başladığı söylenebilecek bedensel kriz onun vücudundaki kılları almasının ailesiyle yaşattığı sorunlarla ifade bulmuştur. (121) Onun mesleki seçimi olan dublörlüğü de bu açıdan değerlendirmek bu meslek seçiminin bedensel/erkeklik kriziyle bağlantılı yönünü ortaya koyar. Bedenin ön planda olmadığı bir meslek seçimi olarak dublörlük onun politik açıdan heteroseksüel ve genç erkek bedenlerini avantajlı kılan erkek bedeniyle yaşadığı krizin bir yansımasını oluşturur. Bu durum Suat Bey’in yalnızca bedenin ön planda olmadığı, dublörlük mesleğine yöneltmesi açısından değil, Suat Bey’in bu mesleğe başlarken hayallerini kurduğu ünlü olma fantezisi açısından da erkek kimliğiyle yaşadığı krizi ortaya koyması yönünden önemlidir. Ünlü olmanın getireceği iktidarın eşcinsel kimliğin yaşattığı dışlanmışlıktan bir

kurtuluş umudu barındırması söz konusudur. Suat Bey’in gençlik döneminde eşcinsel erkek kimliğiyle bağlantılı olarak yaşadığı ve dublörlük deneyimiyle aktarılan bedensel krizinin yaşlılıkla birlikte çöken bedeniyle farklı bir boyuta ulaştığını düşünmek de mümkündür, burada artık bedenin tamamen yittiği bir bedensel kriz söz konusudur:

“Sesim onca insana can verdi. Yaşattı. Karanlık sinema salonlarında gençliğin çınladı. Sesime aşına onca kulak var. ama bu kulakların sahipleri neredeler şimdi? niye önemsemiyorlar beni? niye bana gereken ilgiyi göstermiyorlar? niye benim ne olduğumu merak etmiyorlar? ben sanıyordum ki, ün yapmak, tanınmış biri olmak, her şeyi değiştirecek, her şeyi... Her şey başka olacak... (şimdiyse soluk almakta güçlük çekiyorum. son tartıldığımda yüz yirmi kiloydum. her yanımlı ölü et. kımıl kımıl kurtlar dolaşıyor tenimin üzerinde) Bütün yaşamım boyunca “tipimle” mücadele etmişim.” (124)

Suat Bey’in dublörlük görevindeki başarısızlığı yine ulus-devlet ideolojisinin tek tipleştirici söylemlerinde aranmalıdır. Bununla bağlantılı olarak kişilerin itaatli bedenlere indirgendiği böyle bir sistemde dokunma ve tatma gibi duygular yerine insanın daha dışsal duyularından olarak değerlendirilebilen (*Sensuous Geographies*’ de Paul Rodaway’in öne sürdüğü gibi)²³ görme duyusunun ön plana çıkartılıp bu duyusunun egemenliği aracılığıyla diğer duyuların ve insanın deneyimlerinin bu duyularla olan bütüncül ilişkisinin kesintiye uğratıldığı ileri sürülebilir. Görselliğin egemen konuma yerleştirilip insanın duyularıyla olan bütüncül ilişkisinin kesintiye uğratılması bütüncül bir kimlik deneyiminin de önüne geçeceği için kriz yaratmada

²³ Rodaway, Paul. *Sensuous Geographies Body, Sense and Place*. London and New York: Routledge, 1994.

belirleyici bir konuma sahip olduğu da söylenebilir. Böyle bir sistem dahilinde dublörölük mesleğinin kendisine ihtiyaç duyduğu ünü ve kriz yaşadığı bedeni/eşcinsel kimliğinin sınırlayıcı, dışlayıcı yönünden bir kurtuluş sunacağı ümidini kaybetmesi Suat Bey’i oyunculuk mesleğine yönlendirir. (125) Buna rağmen oyunculuk mesleği de Suat Bey’e aradığı şöhreti getirmez çünkü yaşlanan vücudu bu sefer de görsellikle ilgili ideal anlayışların beklentilerini yerine getiremez: “İntikamlar masada kalıyordu. Bense şişmanlıyordum, hızla saçlarım dökölüyordu, yanaklarım sarkıyordu. (Bedenim beni dinlemiyordu. Bedenim umutlarıma ihanet ediyordu.) Ve hep aynı rolleri oynuyordum.” Burada onu hayal kırıklığına uğratan bu mesleki deneyimleri ve ünlü olma çabasının erkekliğiyle, kimliğiyle yaşadığı krizi daha da artırmaktan başka işe yaramadığı sonucuna da ulaşılabilir. Yani gençliğinde bedeniyle olan krizini harekete geçiren ve onu bedenini yok saymaya iten şey eşcinsel kimliğiyle, yaşlılık döneminde bunun yaşlanan erkek bedeni ve bununla ilgili egemen ideolojinin yerleştirdiği toplumsal algılar olduğu söylenebilir. Sonuçta, her iki durumda da erkek bedeni açısından kriz yaratan ve egemen ulus-devlet ideolojisinin erkeklik ve beden söylemlerinden kaynaklanan bir erkeklik krizinin çeşitli boyutlarda yaşanması söz konusudur.

Suat Bey’in eşcinsel erkeklik kriziyle bağlantılı olan ünlü olma çabaları öyküde oyunculukla da sınırlı kalmaz. Defalarca yazar olmayı da deneyimleyen Suat Bey’in (128) bu alanda da başarıya ulaşamamasının tıpkı sinema sektöründeki deneyimleri açısından olduğu gibi yazarlığın da egemen ideolojilerle iş birliği içinde bir meslek alanı olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Geleneksel olarak erkekliğin kadınlıktan üstün bir tür olduğunu savunmak için kullanılan ve erkeklerin yazarlık alanında otorite teşkil ettikleri söylemi “yazarlık” mesleğinin de egemen erkeklik

anlayışlarıyla uyum içinde olduğunu gösterir. Bu nedenle Suat Bey’in bu alandaki başarısızlığı da yine kendisinin dışında yer aldığı bir egemen erkeklik alanını ifade ediyor olmasından kaynaklanır. Bir başka yönden Suat Bey’in yazın alanındaki başarısızlığı deneyimlediği kimlik krizinin ifade dışı olması, yazın dünyasının homofobik örgütlenişinin bu deneyimi ifade edecek araçlardan yoksun olması açısından da düşünülebilir:

“Belki ben öldükten sonra hayatımı okuyanlar olur. Nasıl çok hayatım olduğunu öğrenirler. (Hayatım. Bari onu olsun korusaydım) Oysa masanın başına oturduğumda her tümce yarım kalıyor. Hiçbir sözün arkasını getiremiyorum. Kağıttan, kalemden, okumaktan çok sıkılıyorum. (Onca kitap okudum neye yaradı? neyi değiştirdi hayatımda? mutsuzluğumu koyultmaktan başka?) Bunların hepsi yapma şeyler. Yazmaya başlamak bir sahteliği başlatıyor. Ölesiye yaşıyorum. (Anladım ki bana yapılacak başka hiçbir şey bırakılmamış) Ama hiç kimse bunlara tanık olmayacak. Kimse bilmeyecek, hiç kimse!.. Bunları nasıl yazardım ben? nasıl yazabilirdim? hangi yazarlık tekniği bu denli karmaşık, çok katkı ve bilinmezdir?” (128)

Egemen erkeklik normlarının dışında bir karakter olarak Suat Bey’in cinsellik deneyimi de bir bedensel krize işaret eder. Galatasaray Hamamı’ndaki cinsellik deneyimlerini kayalara zincirlenmiş Prometheus’un ki gibi bir “düşme” deneyimine benzeten Suat Bey’in kendi cinselliğine yönelik bu yaklaşımı onun norm-dışı cinselliğini bir kriz şeklinde deneyimlediğini gösterir. Suat Bey’in hamamdaki cinsellik deneyimiyle olan krizine homofobik toplumun tehdidi de katkıda bulunur:

“Onların delici bakışlarıyla beni süzdüklerini gördüğüm anda, aşağılanmış hissediyorum kendimi. Ansızın uyanıveriyorum daldığım uykudan. (Bütün bu

yaşadıklarımın bir düş olmasını istiyorum. Böyle düşünmek rahatlatıyor beni.

Onurumu geri veriyor. Utancım hafifliyor. Arınıyorum.” (109) Burada ifade edildiği gibi Suat Bey’in cinselliğini bir utanç deneyimi olarak yaşaması ulus söylemlerinin daha önce de bahsetmiş olduğum Rich’in zorunlu heteroseksüellik anlayışıyla bağlantılı olarak yerleştirdikleri homofobiden kaynaklanır. Normu temsil eden heteroseksüel cinsellik anlayışının dışında deneyimlenen hamamdaki homoerotik ilişkiler normun egemen konumu dolayısıyla utanç ve dışlanmaya eşlik eden bir cinsellik deneyimi yaşatırlar.

Öykünün erkekliğiyle kriz içinde olduğu söylenebilecek bir diğer karakteri de Eşber’dir. Piyano dersleri veren, birçok dil bilen, adab-ı muaşeret dersleri veren çok yönlü bir karakter olduğunu öğrendiğimiz Eşber, eşcinsel kimliği dolayısıyla ve uluslaşma sürecinde sanat ve kültür konusunda yaşanan sınırlanmalarla da bağlantılı olarak, aynı zamanda ilerlemiş yaşı dolayısıyla da bir erkeklik krizi deneyimler: “İşte Eşber bu,” dedi. “İnsan değil bir mucizedir kendisi. Altı dili anadili gibi bilir. Çok güzel piyano çalar. Köklü bir klasik müzik bilgisi vardır. İyi bir edebiyat kültürüne sahiptir. Uzun yıllar piyano ve dil dersleri vermiş, kimi eski İstanbul’un iyi aile çocuklarına adabımuaşeret öğretmiş. Şimdi de burada peştemal tutuyor, bahşiş topluyor.” (148) Eşber’i çok yönlülüğüne rağmen düşüş içinde aktaran bu pasaj, onun bu deneyiminin eşcinselliğiyle bağlantılı olduğunu, Eşber gibi üstün niteliklere sahip bir kişinin hamamda düşüş deneyimi yaşamasına sebep olan egemen ideolojinin anlamsızlığına getirilen bir eleştiri olarak da değerlendirilebilir. Eşber’in aslında Suat Bey’in deneyimleriyle de çok ortak şeyler yaşadığı düşünülebilir. Onun gibi ilerlemiş yaşı onu da mesleki anlamda krize sokar çünkü artık yeni ideolojiyle birlikte genç ve verimli erkekler daha otoriter bir konum kazanmıştır. Yine Suat Bey

gibi mesleki başarısızlıklarına rağmen çevirmenlik gibi çeşitli işler deneyerek var olmaya çalışması da onları benzeştirir.

Bu benzerliklere rağmen Eşber'in kriz deneyimini Eşber'in zihnine odaklanan tanrısal anlatıcının aktarımları aracılığıyla ortaya çıkan geçmişe olan bağlılığı, yoğun nostalji/melankoli duygusu özel kılar. Osmanlı'nın imparatorluk geçmişine duyduğu bu bağlılık İstanbul'un her sokağında, her eşyasında ortaya çıkan Eşber'in bu özelliği onu bugünün ideolojisinin ve onun erkeklik anlayışının bir parçası olmaktan alıkoyduğu için eşcinsellik deneyimiyle birlikte yaşadığı erkeklik krizlerine katkıda bulunur. Öyküde onun geçmişe olan bu bağlılıkla birlikte deneyimlediği krizin Eşber'in zihnine odaklanan tanrısal anlatıcıyla birlikte eski İstanbul sokaklarından geçerek (bunların tarihini hatırlayarak) Galatasaray Hamamı'na inerken ve geçmişin hatıralarının en önemli parçaları olarak eşyalarla olan hatıralarla aktarılması onun bu geçmişe bağlılık/kriz deneyimini daha güçlü iletir:

“H. Sokağına saptı Eşber. (Tam karşısına Galatasaray Hamamı'na çıkan basamaklar düşüyor. O sayrıl merdiven) Uzun binalar. Eski, taş, iki kanatlı kapılar. (İnce, uzun, tokmakları seramik, pencereleri buzlu cam, ya da işli tahta; gösterişsiz yalın, ince çizgilerle işlenmiş) Bu binalar dinlendiriyor onu, güven veriyor. (Taş binalar yanmazdı. Bir yangının isini taşlılardı yalnızca) Her binanın cümle kapısı üç-dört basamakla çıkılan bir girintiye gömülüdür. (Usul, ağırbaşlı akşam ziyaretlerini çağırıştırıyor. Birbirini şapka çıkararak selamlayan insanların incelikleri sinmiş bu sokakların puslu görüntüsüne. Bu sokaklar hâlâ bir müzik taşıyorlar.” (138)

Bu alıntıda geçmiş hatırlamanın Eşber'e verdiği güven duygusuna yapılan vurgu bunun onun öykünün bugününün şartlarında yaşadığı erkeklik kriziyle olan

bağlantısına işaret eder. Homofobiyle özdeşleşmiş insanlar ve sokaklar Eşber'in geçmişle olan saplantısını açıklar.

Eşber'in erkeklik krizine çocukluğunda babası tarafından sevgi görmemiş bir çocuk olmasıyla da açıklama getirilebilir. Çocukluğundaki bir yangın sırasında kendisini hiç umursamadan yangından kaçmasıyla babasının kendisine olan sevgisizliğine yönelik anlayışının kesinleşmesi Eşber için büyüdüğü, "ilk yangını" deneyimlediği an olarak yani erkeklikle ilk kriz yaşadığı, ilk kopuşu deneyimlediği an olarak yorumlanabilir. Babasının sevgisizliği nedeniyle erkeklikten ilk kopuşu yaşayan Eşber için daha sonra mahallelinin ailesinden yadigâr kalan evini onun açık olarak yaşadığı eşcinsel kimliği nedeniyle yakmaları çok büyük bir şey ifade etmez. "İlk yangın" olarak adlandırdığı erkeklikten ilk kopuş anını zaten yaşadığı için homofobik erkekliğin bu ikinci yangınının onun zaten kopmuş olduğu erkeklik deneyimi açısından etkisiz kalması söz konusudur: "Ardıma döndüm. Herkes bana bakıyordu. Kapıdan çıkmıştım işte. Herkesle yüzleşıyordum şimdi. "Bu hiçbir şey değil" dedim. "İlk yangından artakalmışım ben!" ((160) Eşber'in erkeklik krizinin babasıyla olan sevgisizlik ilişkisiyle de bağlantılı olan duygusal boyutu onun Yılmaz'la olan ilişkisinde de ortaya çıkar. Metinde onun Yılmaz'a olan yoğun duygularının Yılmaz'ın yüzünde onu geçmişle, erkeklikle bağlantılı yaşanmışlıklarla özdeşleştiren, onun da kendisi gibi erkekliği acımasız koşullarda yaşadığını ima eden yara izinden kaynaklandığı ima edilir: "Yüzünün bir yanında derin bir yanık izi vardı. Yüzüne ürkütücü bir güzellik katıyordu bu. O uyurken uzun uzun öperdim o yanığı. Kim bilir hayatının hangi yangınından artakalmıştı bu iz?" (146) Eşber'in hatıralarına göre aynı zamanda çok içen, çok düşünen, hiç konuşmayan Yılmaz'ın bu yönleri onun da duygusal anlamda erkekliğiyle kriz içinde olduğunu gösterir. Bunun

için ona kitaplar okuyup, onun duygularını harekete geçirme görevini üstlenen Eşber'in çabaları Yılmaz'ın egemen erkeklik kodlarıyla olan özdeşimi nedeniyle sonuçsuz kalır.

Eşber'in deneyimlediği bu duygusal krizin bir benzeri Suat Bey için de geçerlidir. Onun da Eşber gibi çocukluğunda bir grup erkek arkadaşıyla birlikte bir kediye edilen işkenceye şahit olması öyküde Suat Bey'in "ilk denize döküldüğü an" olarak ifade bulurken, onu erkeklikten ve onun ideal anlayışlarından uzaklaştığı ilk anı ifade eder. Bu deneyimin erkeklikle özdeşleştirilmiş unsurları Suat Bey'in daha çocukluk anında kendi erkekliğinden kopuşunu da hazırlamıştır:

“Sıska, cılız bir kediye derenin kıyısındaki çalılıklara götürmüşlerdi. Üç-beş erkek çocuğuydular. Elllerinde paslanmış bıçaklar, kör makaslar, ince tel çubuklar vardı. Sırtüstü yatırmışlardı kediye, dümdüz upuzun bir taş. İçlerinden biri (en büyüğü) doktor olmuş, usul usul kedinin karnın yarmaya başlamıştı. Hayvancağız uzun uzun çırpınmış, kendini tutanların naylon eldivenli ellerini tırmalayarak hayata tutunmaya çalışmıştı. Herkes büyük bir merak içindeydi. Kedinin içinde neler vardı? (Cılız, zayıf bir kediye. Zaten ölecekti. Böyle demişlerdi kendisine) Gözlerini sımsıkı yummak ve oradan alabildiğine kaçmak istiyordu. Kaçamıyor, kımıldayamıyordu. İhanete uğramış gibiydi. Aldatılmış gibiydi. Terk edilmiş gibi. Elleri, ayakları tutmuyordu sanki. Uzaktan derenin kirli sesi duyuluyordu. (İlk denize o zaman dökülmüştü)” (168)

Hem Suat Bey'in hem de Eşber'in erkeklik krizlerinde çocukluklarına dayanan erkeklikle ilgili bu şiddet, duygusuzluk boyutundaki deneyimler onların öykünün şimdiki zamanında kriz yaşamaya devam eden karakterler olarak hafızlarından gün

yüzüne çıkmasıyla ifade bulur. Ayrıca her iki durumda da bu deneyimlerin “ilk yangın” ve “ilk denize döküldüğü an” gibi dilin olanaklarını zorlayan, ifadesi güç deneyimler olmaları biçimsel, dilsel yönden de dikkat çekicidir.

Öykünün erkekliğiyle kriz içinde olan bir diğer erkek karakteri olan Haşmet Bey’in konumu Suat Bey ve Eşber’den farklıdır. Bir bankada müdür olması yönüyle bu iki karakterden ayrılan Haşmet Bey için sahip olduğu bu mesleki konum duygusal bir tatmin sağlayamadığı için mesleki anlamda avantajlı bir konumda olmasına rağmen krizde bir erkeklik deneyimi yaşadığı söylenebilir. Bunun yanında, Suat Bey ve Eşber’in krizdeki erkeklik deneyimlerinde söz konusu olduğu gibi Haşmet Bey’in mesleki anlamda egemen erkeklik konumunun dışında kalmadığı için bunlarla uyum içinde bir toplumsal konum edinebilmiş olmasına rağmen yaşadığı erkeklik krizi değişen erkeklik deneyimlerini ve normatif erkeklikle ilintili söylemlerin tek boyutluluğunu yansıtır. Yine Suat Bey ve Eşber’in deneyimlerinde söz konusu olduğu gibi ilerlemiş olan yaşının Haşmet Bey’in erkekliğiyle olan krizini de tetiklemesi söz konusudur. Bu durum erkekliğin ayrıcalıklı ve dezavantajlı konumlarının iç içe geçtiği ve sınırlarının belirsizleştiği, aynı zamanda çeşitli katmanlarla deneyimlenen bir erkeklik krizine işaret etmesiyle erkekliğin ulus anlatılarıyla özdeşleştirilmiş ve tekilleştirilmiş anlayışlarının geçersizliğini de ortaya koyar. Öyküde Haşmet Bey’in yaşı, eşcinsel kimliği ve mesleki konumunun duygusal anlamda yarattığı kriz ve uyumsuzluk şu şekilde ifade bulur:

“Tanrım, tanrım!” diyor. “Madem bu hayata düşecektim, neden bu yaşımdan sonra? Niye sonuna dek direnemedim? Neden? Neyi kaçırdım? Neden böyle göbeklendikten ve böylesine çöktükten sonra? kendimi bu kadar saldıktan ve unuttuktan sonra? Kendimi bu kadar sakındıktan ve sakladıktan sonra? Niçin

on sekizimde değilim şimdi? Ve burada ne işim var benim? Neyi bulacağım burada? Burada bir şey yitirmedim ki ben? Dışarıda yitirdim, ne yitirdiysem! Burada neyi bulup da neyi kurtaracağım? Her şeye ne kadar hazırlıksızım ve ne kadar geç kaldım her şeye... Öğrenmenin yaşı yoktur, diye öğretiler bize. Yalan! Yanlış! Her şeyin yaşı vardır, her şeyin!..” (173)

Bu üç karakter dışında öykünün çoğalıp çeşitlenen erkeklik anlatısına Muhsin, Reha, Anjelik ve “tek kollu adam” da katkıda bulunur. Galatasaray Lisesi’nden mezun olan ve reklam filmleri çekmek için aranan bir yönetmen olan Reha da tıpkı Haşmet Bey gibi mesleki açıdan ayrıcalıklı bir konuma sahiptir ama kendi lise deneyimi de reklamcılık mesleği de onun için tatmin edici değildir. Bu Reha’nın liseyi kendi başarısıyla değil avantajlı sınıfsal konumu dolayısıyla okuduğunu ifade eder:

“(Reha Galatasaray Lisesi’nden mezundu. Liseye değgin ilginç düşünceler sahibiydi. “Çok az düşünerek, çok az çalışarak, çok az emek vererek çok önemli yerlere gelmiş insanlardır bunlar,” diyor. “En kabadayısı bile yarı-aydındır, ara-aydındır. Daha kendileri yetişmeden önce yerleri ayrılmıştır bunların. Parsellenmiş bir ülkede veliaht eğitimi yapar Galatasaray Lisesi... “Sen de Galatasaray’dansın ama,” diyenlere yanıtı daha açık daha kesindi: “Kendimden hoşnut muyum sanıyorsunuz? Kendimi de sevmiyorum ki! Her şeyi yarım pörçük bilen, yarım pörçük hisseden insanlarız biz. Ne oluyorsak, adam yokluğundan oluyoruz!” (142)

Alıntı mesleki konumuyla ilgili tatminsizliğinin Reha’yı kimlik krizine sürüklediğini de göstermesi yönüyle önemlidir. Onun kendine ve diğer insanlara olan sevgisizliğinde bu tatminsizlik hissinin yattığı söylenebilir. Ayrıca Reha’nın

ayrıcalıklı sınıfsal konumuyla olan uzlaşmazlığı da eşcinsel kimliğiyle bütünlüklü olarak düşünölmelidir.

Reha'nın normatif erkeklik konumuna rağmen özellikle Muhsin, Anjelik ve "tek kollu adam" la ortak olarak kategorizasyonu onun duygusal yönden deneyimlediği erkeklik krizi ve bununla bağlantılı olarak Muhsin'le olan ayrılmaz bağıyla ilgilidir. Öyküde bu iki karakter birlikte anılırlar. Kendi yetersizlik hissinden, yalnızlık ve mutsuzluğundan ancak Muhsin'in ona eşlik etmesi sayesinde uzaklaşabilen Reha Muhsin'siz var olamayacak bir zayıflık ve acziyet içerisinde. Muhasebeci olan Muhsin'se çirkin bulunduğı ve sonradan ortaya çıktığı üzere asıl adı Mişon olan "azınlık" kimliğine sahip bir karakter olarak birçok katmanda norm-dışı olmanın krizlerini deneyimler. Muhsin'in Reha'yla olan bağı bu dezavantajlı konumlarına bir de eşcinsel kimliğinin de eklendiğini gösterir. Bu sınırlı kimliğin yarattığı çaresizlik onu da Reha'ya muhtaç kılmıştır. Muhsin ve Reha'nın bu eşitsiz konumları her ikisini de var eden temel unsur haline gelmiştir:

"Muhsin genellikle çirkin, albenisiz bulunduğundan, Reha'nın kışından hiç ayrılmaz, onun kimi ayak işlerini görür, sonra da Reha'dan artakalan, Reha'nın canının çekmediğı ya da beğenmediğı kimi erkeklerle yatardı. Reha, onun için güvenli bir korunaktı. Hep arkada, ikinci planda kalmayı kabullenerek Reha'nın isteklerini yerine getiriyordu. Onun silik ve ikincil kişiliğı de Reha için bir güvenceydi. Reha hep merkez olmalıydı, her toplantıda, her yerde. Aralarında hiçbir yarışmaya yer bırakmayacak bir eşitsizlik vardı. Bu yüzden çok iyi arkadaşlılar." (155)

Muhsin ve Reha ikilisi gibi Anjelik ve “tek kollu adam”da öykünün en dezavantajlı konumdaki erkek karakterlerindendir. Şizofren olan Anjelik ve bedensel engelli olan “tek kollu adam” bu yönleriyle Galatasaray Hamamı’nın özgürleştirici ortamında bile ikincil konumları temsil eden, öyküleri açığa çıkamayan karakterlerdir. Kendisini Ajda Pekkan sanan Anjelik’in şizofrenisinin ardında nasıl bir erkeklik krizinin yattığı belirsizdir. “tek kollu adam”ın neden bir kolunu kaybettiği de açığa çıkmaz. Yalnızca onların da öykünün bu kriz döngüsünde dışlanmanın en şiddetli biçimlerini yaşadıkları ortaya çıkar:

“Herkesi uzaktan izleyen, her şeyi uzaktan gözleyen, hiçbir şeye ortak edilmeyen bu adamı eğilip öpüyor. Adam minnetle bakıyor kendisine. (İlk kez iki kişi olduğu için. O tek kolu hep ikinci bir kişi olarak- başkalarını iştahla seyrederken- çoğaltırdı kendini. Şimdiyse dudaklarına başka biri değiyor. Dokunuyor. Öpmek bile değil bu kendisi için. Bir kolu noksan olduğu için her şeyin ırağında tutulan bu adama arkasını dönüyor Suat Bey.”(189)

Onların bu konumları da egemen erkeklik ideolojisinin kendisini beden boyutunda atletik ve genç erkeklerle zihinsel boyutta da akıl ve bilimsel ilerlemelerle özdeşleştirmiş olmasından da kaynaklanır.

2. B. Bir Homoerotik Alt Kültür Mekânı Olarak Hamamın Erkeklik için

Dönüştürücü Potansiyeli:

The Homoerotics of Orientalism’de hamamın yaygın çağrışımının kadınların eril bakışın öznesi haline getirildikleri oryantalist yaklaşımları yansıttığını söyleyen Joseph A. Boone, erkekler hamamının da homoerotik bir mekân olarak ortaya

çıkıldığını savunur. (274) Hamamın erkekler arasındaki hem homososyal bağların hem de homoerotik ilişkilerin bir arada gerçekleştiği bir mekân olarak deneyimlendiğini belirten Boone, erkekler hamamının bu yönlerinin Doğu’ya yönelik oryantalist temsil biçimlerini aştığını ifade eder. (274) “Fero” lakaplı bir artistin çalışmalarının yanı sıra (292-94) Ferzan Özpetek’in *Hamam* filmini oryantalist hamam temsillerinin ötesine geçen çalışmalar olarak yorumlayan Boone, (443-84) her iki çalışmadaki hamam temsillerinin de milliyetçi ulus-devlet anlayışlarının erkeklik için sınırlayıcı yönlerini ortaya çıkartıp bunları karmaşılaştırarak, erkeklikler için alternatif hamam anlatıları oluşturduklarını söyler. Buna ek olarak, hamamın eşcinsel erkekler için sağladığı korunmuş ortamı bir “contact-zone” yani karşılaşma alanı olarak yorumlayan Boone, hamamın bu yönünün “dolaptan çıktıkları” ana kadar eşcinsel erkekler için bir korunma alanı da ifade ettiğini gösterir. (480) Bu özellikler hamamın eşcinsel erkekler için erotik özgürleşme olanakları sağladığını da ifade eder.

Ezgi Sarıtaş da hamamın Osmanlı İmparatorluğu’nun en çok erotikleştirilen mekanlarından olduğunu vurgular. (104) Bununla birlikte hamamın Osmanlı’daki homososyal ve homoerotik bağların yalnızca aktif/erişkin ve pasif /alt sınıf oğlan şemasından farklı olarak rollerin daha geçişli olduğu bir ilişkiler ağı sunduğunu söyler. (Sarıtaş, 105) Buna göre hamamın yalnızca cinsel eylemlerle sınırlı kalmayan bir alt kültür ortamı oluşturduğuna vurgu yapan Sarıtaş, bunun gelenekselleşmiş hamam temsillerini dönüştürücü yönünü de ortaya koymuş olur. (105) Her iki çalışmadaki hamam değerlendirmelerinde olduğu gibi “ÇC” öyküsünde de hem geleneksel olarak erotikleştirilmiş ve geniş anlamı daraltılmış hem de geçişsiz bir sınıfsal ilişkiler ağını yansıtan hamam anlatılarına alternatif oluşturan, her sınıftan

erkeğin erotik bağlarla birlikte sosyal bağlar da kurabildikleri, cinsel açıdan özgürleştirici bir ortam sunan bir hamam temsili gerçekleştirilir. “ÇC” de sunulan hamam temsili aynı zamanda hamamı ulus ideolojisinin egemenliği altında sınırlanmış ve erkeklik krizi deneyimleyen eşcinsel erkekler için korku dolu kılarken aynı zamanda onlar için egemen ideolojiyle özdeşleşmiş homofobik baskılardan kurtulmak için bir sığınma alanı da oluşturur. Bununla birlikte hamamın krizdeki erkeklikler için sunduğu homososyallik deneyimlerinin ve özgür cinsellik ortamının erkekliği bir performansa dönüştürmesi ve bu şekilde onları yaşadıkları krizden kurtarması egemen erkeklik kodlarıyla çelişki içeren yeni ve performatif erkeklik olanaklarına da kapı aralar.

Hamamın özgürleştirici bir cinsellikle birlikte erkekliği performatif bir eyleme dönüştürmesi en belirgin ifadesini Suat Bey’in ritüelleşmiş, kutsal bir anlam kazanmış hamam deneyimlerinde bulur. Bir taraftan homofobiden kaçış mekânı olarak deneyimlediği hamamı ayrıca tapınma mekânı olarak yaşayan Suat Bey, bu şekilde yaşadığı erkeklik krizini atlatabilir. Hamamın göbek taşını İslam’daki tavaf yeri Hacer’ül Esved’e (109) benzeten Suat Bey, burada yaşadığı deneyimleri de bir dinin gereklerini yerine getirir gibi bir ritüelin ifadeleri olarak gerçekleştirir. Hamamın cinsellik için sunduğu özgürleştirici ortamla bu deneyimi bir performans haline getirebildiğini söylemek de mümkündür:

“Burayı seviyorum. Dolu dizgin yaşıyorum burada. Düşüncemin hızı kesilsin istiyorum. Düşüşümün hızı kesilmesin istiyorum. Birkaç kez... birkaç kişiyle... herkesin gözü önünde... özellikle herkesin gözü önünde... göstere göstere... bir bedel gibi... bir giz gibi... kendimi gözetleyebileceğim en

yüksek yere çıkarak, kendimi hiç denetlemeden ve en çok denetleyerek
çırılçıplak bir gerçekliği yaşıyorum.” (115)

Burada düşünüş şeklinde aktarılan Suat Bey’in cinsellik deneyimleri onun egemen ulus ideolojisinin dışında kalan eşcinselliğini bir suç gibi yaşamasıyla ilgilidir. Buna rağmen hamamın özgürleştirici ortamı Suat Bey’in cinselliğiyle yaşadığı krize rağmen bu düşünüşü daha çok arzu etmesini de açıklar. Suat Bey’in hamama yüklediği ilahi anlamlar hamamın onun cinsellik deneyimlerini, aynı zamanda bunun ötesine geçerek onun kimliğini bir performans olarak gerçekleştirmesine daha çok açıklama getirir:

“Evet bu dört köşe göbektaş, bu yuvarlak kubbe benim için kutsal bir tapınak (nereden çıktığını anlamadığım bu akasya kokuları). Bu göbektaş ise bir sunak benim için, bir adak yeri. Üzerine bir kurban gibi upuzun yatıyor ve beni gözetleyen binlerce alıcı kuşa açıyorum bağrımı. Biliyorum delik deşik olacağım. Çok acı çekeceğim. Çırılçıplak kalacağım. Ağlayacağım.” (117)

Bu alıntı ilahi bir deneyim gibi görülen hamamın Suat Bey tarafından eşcinselliği yaşamının getirileri olan olumsuz deneyimlere rağmen kabul ve arzu edilen bir ortam sunduğu görüşünü destekler. Daha sonra tanrısal anlatıcının Suat Bey’le ilgili aktardığı bilgiye göre (186) hamamdakilerin Suat Bey’in hamamdaki performansları nedeniyle çıldırdığını düşünmeleri Suat Bey açısından hamamın özgürleştirici bir cinsellikle birlikte cinselliğin sınırlarının ötesine geçen bir performansa dönüştüğü de ileri sürülebilir.

Suat Bey'in dışarıda hamamda bulduğu cinsellik açısından özgürleştirici ortamı bulamadığının öyküde belirginleştirilmesinin de hamamın sunduğu özgürleştirici olanaklara işaret etmesi açısından önemi büyüktür.

“Değişik zamanlarda, değişik kişilerle yaşanmış bir sürü görüntü... Sonra bir gün, bir gece yarısı, yataktayken, yüzükoyunken, sürtünüyorken, yüzlerce görüntü ansızın art arda üstüme boşalıyorken, ben boşalıyorken... burayı hep kutsal bir yurtsamayla anmıyor muyum? İmgeleminin sonsuz kaynağı burası. (Hayatı burayla sınırlar oldum) Dışarıdayken burayı anıyorum (bu sığınağı, savaşlardan firar ederken) burada yaşanan çılgınlığı (mutluluğu) özliyorum. Burada her şey ne kadar kolay. Dışarıda bize hayatı zindan eden dokunmak, alabildiğine serbest burada. Dokunmak ve başkaca hiçbir şey değil. Hiçbir şey tam değil. Her şey sonsuz bir parçalanma içinde.” (127)

Hamamın sunmuş olduğu özgür cinsellik ortamının yanı sıra ulus ideolojisinin tek tipleştirici topluluk anlayışıyla zıtlık oluşturan ve farklı sınıflardan ve kimliklerden erkeklerin bir araya gelerek bir topluluk oluşturmalarına olanak tanınması da eşcinsellikleri nedeniyle normatif erkeklik anlayışlarıyla krizde olan erkek karakterler için dönüştürücü potansiyeller sunar. Öykünün hem anlatı/form düzeyinde hem de içerikte karakterlerin deneyimleri boyutunda öne çıkan teklik ve çokluk çelişkisi de bununla ilgilidir. Her bir karakter kendi başına, kendi hikayesiyle değişik bir kriz anlatısına hizmet ederken, hepsinin birlikte hamamda oldukları anlar bu krizin dağıldığı ve karakterlerin kendilerini mutlu hissettikleri anları oluşturur. Bir diğer taraftan da çeşitli karakterlerin değişen ve katmanlaşan yönleriyle birlikte bir hamam/eşcinsel topluluğunun üyeleri olmaları hamamın topluluk olanaklarının erkeklikleri çoğaltıp, tek tipleştirilmiş erkeklikler için potansiyel erkekliklere işaret

ettiğini de gösterir. Bu öyküde yalnızca her karakterin farklı sosyal sınıflardan, farklı mesleklerden, farklı kişilik yapılarında olmalarından kaynaklanmaz aynı zamanda hamamda ortak bir topluluk oluşturma bir performansa dönüşmesine de bağlanır. Yani eşcinsel topluluğu olmayı ortak olarak deneyimleyip bir parçası oldukları bir oyun şeklinde deneyimlemeleri de yine hamamın sağladığı bütünleştirici ortamdan kaynaklanır. Bu performanslar da yalnızca tek yönlü bir şekilde topluluk deneyimlerine işaret etmez aynı anda hem topluluk duygusuyla gerçekleşir hem de topluluk içindeki farklılıkların çoğalmasına, çeşitlenmesine hizmet eder. Hamamdaki bu topluluk anlatısı aynı zamanda Sedgwick, Boone ve Sarıtaş'ın da çalışmalarında vurguladıkları hamamın yalnızca erotizmle sınırlı olmayan, homososyal bağlar aracılığıyla da alternatif erkeklik deneyimlerine kapı araladığı görüşlerine katkıda bulunur. Bu durum öyküde pazar günleri hamamda yapılan eğlencelerle ifade bulur:

“Pazarları gelenler, seks yapmaktan çok sohbet etmeyi yeğlerlerdi. Bu sohbetlere, muhabbetlere eşcinsel argoda “güllüm” denirdi. Pazarları büyük gösteri, büyük eğlenceydi. Panayırdı, bayramdı. Kahkahalarla cınları hamamın kubbesi. (Bir arada hayata kahkahalarla karşı koyan mutsuz azınlık kendini onaylıyordu.) Eşcinsel dünyanın yeraltında yapılmış pazar düğünleriydi bunlar. Büyük zeka gösterileri, espri yarışmaları, atışmalar, iğnelemeler, çamur sıçratmalar, bok atmalar, herkesin kıyasıya yarıştığı büyük gösteri, kanlı pazar... Sesi güzel olanlar şarkı söyler, güzel göbek atanlar göbek atardı. Herkes kadınlaştıkça kadınlaşır herkes erkekleştikçe erkekleşirdi kadınlık ya da erkeklik diye bir şey yoktu. Kadınlık da, erkeklik de bir oyundu. Başarılı ya da başarısız oyuncular vardı yalnızca. Eşcolar en başarılı epik oyunculardı.” (143)

Suat Bey, Eşber, Haşmet Bey, Reha ve Muhsin ve Anjelik gibi karakterlerin her birinin farklı kimlikleriyle hamamın çeşitli erkeklerden oluşan eşcinsel topluluğuna katkı sağlamaları bir yana hepsi ayrı performans, gösterilerle bu çeşitliliğin ve çokluğun alabileceği sonsuz çeşitliliğe, dolayısıyla da erkekliği tek bir ideal tiple sınırlamanın olanaksızlığına yönelik anlatının da bir parçası olurlar. Kendisini Ajda Pekkan sanan Anjelik’in Fransızca şarkılardan oluşan gösterisinden söz edilirken (155), Muhsin’in çeşitli gösterilerle birbirinden farklı kimliklere bürünerek hamam topluluğunu eğlendirmesi söz konusudur.

“Anjelik’in gösterisinden önce Muhasebeci Muhsine, peştemalı beline bağlayacağı yerde, boynundan bağlayarak değişik elbise kreasyonları deniyor göbekaşının üzerinde. (Herkes çocukken gizlice annesinin elbiselerini giydiği aynanın önünde sanki.) Az sonra daha çok Sezen Aksu’nun şarkılarından yapılmış potpurisini sunacak. Dökülen saçlarının arasına nikah şekerlerine düğümledikleri kolalanmış kumaştan yapma çiçekler yerleştiriyor. Simsiyah kıvrıcık saçları şimdi bir kara alay gibi. (Kıvrıcık saçlarından ötürü, kızdılar mı “Koyunbaş Muhsine” de diyorlar ona.) Programını sunarken, bir adının da “Çöl Hurması Muhsine”ye çıkmasına neden olan oryantal figürlerini de hiç eksik etmeyecektir. (Her türlü adın takıldığı “Hamam Perisi Muhsine”nin gerçek adını ise hiç kimse bilmeyecektir.)” (155)

Burada Muhsin’in hamamdaki gösterileriyle birlikte çeşitli kimliklere bürünmesi onun gerçek kimliğinin ortadan kalkmasına neden olmuş, onu cinsiyetli bedeninin ötesinde çoğalan kimlik deneyiminin bir parçası kılmıştır.

Eşber ve Anjelic'in gösterileri de Judith Halberstam'ın *Female Masculinity*'de²⁴ analiz etmiş olduğu drag performanslarıyla benzer özellikler taşır. Dişil erkekliğin çeşitli kategorilerle tekil ve biyolojiyle bağlantılı bir erkeklik anlayışına alternatifler oluşturduğunu savunan Halberstam'ın incelemesindeki kadınların drag performansları (bu farklı cinsten bir kılığa bürünüp onun en mümkün taklidine dayanan bir performans olarak tanımlanabilir) butch realness, femme pretender, male mimicry, fag drag ve denaturalized masculinity gibi çeşitlenen kategorilere ayrılır. (244-56) (Bu kategoriler Türkçe karşılıkları bulunmadığı için orijinal isimleriyle anılmıştır. Her kategori farklı bir cinsiyet kimliğine öykünmenin değişik boyutlarını yansıtır.) Bu çeşitlenen kategoriler Halberstam'ın analizine göre onun "female masculinity" olarak adlandırdığı dişil erkeklik deneyiminin bir parçası olurken erkeklik deneyim ve tanımlarını da çoğaltır. "ÇC" de Eşber ve Anjelic'in gösterileri bu açıdan eşcinsel erkeklerin "tam olarak kadına benzeme amacı gütmeyen" gerçekleştirdikleri bir drag gösterisi versiyonu olarak da düşünülebilir. Bu şekilde her ikisi de kendi kimliklerinin dışına çıkıp erkekliği bir performansa dönüştürüp erkeklikle ilgili anlam ve deneyimleri "performansın" bir parçası kılıp çoğaltırlar. Bu durumda Eşber ve Anjelic'in gösterilerinin de performans aracılığıyla çoğalan potansiyel erkekliklere işaret ettiğini düşünmek mümkündür.

Öyküde hamamın sunduğu çeşitlenen, farklılıkların bir araya geldiği topluluk ve özgürleşme ortamı yalnızca hamamın müdavimi 'eşcinsel' erkekler için geçerli değildir. Hamamın üçüncü kuşak işletmecisi konumundaki Madam için de hamam egemen ulus ideolojisiyle birlikte yükselişte olan milliyetçiliğe karşı bir sığınak

²⁴ Halberstam, Judith. *Female Masculinity*. Durham and London: Duke University Press, 1998.

işlevi görür. Bu durum hamamın erkekler için sağladığı homososyal ve homoerotik bağların özgürce yaşanabildiği bir ortam olmanın ötesine geçtiğini, başka bir boyutta yükselen milliyetçilik ideolojisiyle karşı karşıya kalan azınlık kimlikleri için de bir özgürleşme ve korunma alanı sağlamasıyla ortaya koyar. Bu durum ulus-devletin egemen söylemlerinin yalnızca cinsiyet/erkeklik deneyimleri açısından değil etnik kimlikler açısından da sınırlayıcı yönüne işaret eder. Madamın hamamın adı çıkmasına rağmen hamama gelen eşcinsel erkeklere yönelik koruyucu ve sahiplenici tavrı bu açıdan biraz da onlarda kendiyile özdeşleşen dışlanma deneyiminin hamam deneyimleri sayesinde üstesinden gelindiğine şahit olmasındandır. Bu özdeşleşme aynı zamanda hamamın Osmanlı tarihinin ve dolayısıyla Madam için Cumhuriyet döneminden farklı olarak azınlık kimliklerinin (görece) daha özgür oldukları bir dönemin, ayrıca hamamın geçmiş kuşaklardan atalarının ev sahipliği yaptığı bir mekân olmasından da kaynaklanır. Madam'ın geçmişle bağlantılı her şeyde bulduğu anlam ve onlara bağlılığını da bununla açıklamak mümkündür. Bu nedenle hamama bağlı olan Madam'ın hamamda bulduğu korunaklılık da onun geçmişine bağlanabilir:

“Madam uzun uzun esnedi. Sanki yüzyıllardır buradaydı. Burada, bu koltukta oturuyordu. Burası onun yurduydı sanki. (Dahası iniydi. Kendinin burayla koruyordu. Hayatta bir yeri ancak burayla kaplıyordu) uzun yıllarını geçirmişti burada. (Gençliği, belki de binlerce insanı yıkamıştı) Hamamlar ikinci bir dünyaydı onun için. O, gözlerini burada açmıştı, hayatla burada yüzleşmişti. Eskiden, çok eskiden Rum, Ermeni kadınların geldiği zamamlar. (Rönesans resimleri gibiydi bu kadınlar. Çıplak ve güçlü. Mermer duruluğundaydı tenleri; su tutmazdı) Üç kuşaktır Madam'ın ailesi işletiyor bu hamamı. Üçüncü kuşağın sorunlarıyla yüklü Madam.” (174)

Öyküde Madam’ın hamamla ve geçmişle olan özdeşiminin yanı sıra uykulu, uyuşuk ve hareketten yoksun olan tasviri de (167) onun azınlık ve ulus ideolojisiyle karşılaşmaları açısından önemlidir. Madam’ın geçmişle olan bağlılığıyla ortak bir anlatı içinde aktarılan bu uyuşukluk ve hareket yoksunluğu travmatik bir deneyimin izleri olarak da değerlendirilebilir. Öykünün son bölümünde (“Denize Bakan Ağaç”) Madam’ın zihnine odaklanmış tanrısal anlatıcı aracılığıyla Madam’ın başından öyküde, “dilde” tam olarak aktarılamayan bir şeyler geçtiği anlaşılır. Çocukluğundan itibaren yaşadığı korku ve tehditte, oğlunun önce evi, sonra ülkeyi terk edişinde, evin bütün üyelerinin çekip gidişinde, yaşadıklarını kıyamete benzetişinde (177) aynı yitirme duygusunun ve bununla bağlantılı travma deneyiminin ipuçları sezilir, ama yaşanan şeyin ne olduğu öyküde açıkça ifade bulmaz. Bu travma deneyimin dille olan ifadesizliğiyle bağlantılı olarak düşünülebilecek bir deneyimdir. Bu açıdan Madam’ın geçmişle takılı kalmasıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan hareketsizliği ve uyuşukluğunun anlatıda ifadesi mümkün olmayan, “azınlık” kimliğiyle ilintili travmatik deneyimin yaşattığı kesintiyle ilgili olduğu düşünülebilir. Bu kesinti Madam’ı geçmişle hapsedip bugünkü (öykünün bugünü) etkinliğini de sınırlandırmıştır:

“(Epeydir düşünceleri arasında bağlantı kuramıyordu. Belleği denetimini yitirmişti. Görüntüleri ve imgeleri yaşıyordu yalnızca. Bütün hayat, yaşanan an’dı artık. Ne gelecek vardı, ne de umutlar. Kopkoyu bir belirsizlik ve durgunluk içindeydi Madam. Kendini ölü bir göle benzetiyordu. Bir gün çok derinlerinden büyük bir ejderha çıkacaktı.)” (167)

Madam’ın hamamda bulduğu kurtuluş hamamın ulus-devlet ideolojisinin erkeklik anlayışına alternatif erkeklikler sunmasıyla da ilgilidir. Ulus-devletin özellikle

erkeklikle özdeşleşmiş ideolojisinin Madam tarafından travma şeklinde yaşanması onu bu ideolojinin dışına iten hamamın eşcinsel erkeklerine daha çok yakınlaştırır ve kendisini onların koruyucusu gibi görmesine neden olur. Madam'ın onlarla olan bağlılığı aynı zamanda yine ulus ideolojisiyle bağlantılı travma deneyimiyle birlikte kaybettiği, ülkeyi terk eden oğluna olan özlemiyle de ilintilidir. Kaybettiği oğlunun özlemini hamama gelen ve ulus ideolojisine bu şekilde meydan okuyan eşcinsel erkekleri kendi oğlu yerine koyarak telafi etmeye çalışmasına da işaret eder. Bu özellikleriyle birlikte Madam'ın azınlık kimliği açısından deneyimlediği travma egemen erkeklik kodları ve bunlara alternatifler sunan hamamdaki erkeklik deneyimlerinden de bağımsız değildir. Hamam bu yönüyle erkeklikle özdeşleştirilmiş egemen erkeklik söylemlerini dönüştürmesiyle Madam'ın etnik azınlık kimliğiyle bağlantılı travma deneyimi için de hem sığınma hem de dönüşüm potansiyelleri sunar. Madam'ın eşcinsel erkekler için hamamı kullanıma sunması bu anlamda onun da eylemsizliğine rağmen hamamda gerçekleşen performansların bir parçası olmasına olanak tanır. Dışarıdaki egemen ideolojinin aksine hamamda farklılıkların varoluşuna izin veren Madam'ın bu hâkim konumunun onu hamamdaki performatif ve dönüştürücü erkeklik deneyimlerinin merkezine yerleştirdiği de düşünülebilir:

“Oğlunu düşünüyor Madam. Oğlunu özlüyor. “Işıksız bir kilise gibi burası,” diyor. “Ben burada herkesi vaftiz ediyorum. Herkes yaşayabilir... Herkes... Bu kalemi de koruyacağım. Bu benim son kalem. Bu kaleyi de yitirmek istemiyorum. Güvercinler olmasa cihannümayı da unuturdum. Bakacak hiçbir ufuk kalmadı orada da...” (176)

Çocukluğuna taşınıyor Madam. Unutmak istiyor güvercin gurultularını, her şeyi...” Oğlunun Türkiye’den “ölüm korkusu” nedeniyle (177) ayrıldığı bilgisi de Madam'ın

hamamdaki farklılıkları yaşatmaya yönelik performansını daha anlamlı kılar çünkü oğlunu ve herkesi bu sebeple yitiren Madam yine aynı sebeple hamamda *eylemsiz bir performans* sergiler.

3. BÖLÜM

Globalleşmenin Çelişkilerine Karşı İnsan Sonrasının Barındırdığı Performatif Olanaklar

Tezin önceki bölümlerinde olduğu gibi bu bölümde de ulus-devletin tekilleştirdiği ve kategorize ettiği erkekliğin nasıl bir cinsiyet krizi doğurduğunu göstereceğim. Önceki bölümlerdeki analizlerimde gösterdiğim gibi bir erkeklik krizinin bu öyküde de söz konusu olduğunu ve burada özellikle Alice karakterinin, onun anne ve babasının, kasabalı Sam Morris'in, Texas halkının ve tüm dünyalıların deneyimlediği krizler aracılığıyla erkeklik krizinin ortaya koyulduğunu göstereceğim. Böylece bu bölümde analiz edeceğim “Alice Harikalar Diyarında”²⁵ öyküsünde temelini ulus-devletin tekilleştirici cinsiyet anlayışından alan erkeklik krizinin yalnızca öykünün kadın karakteri Alice üzerinden aktarılmaya çalışılmadığını, bütün bir dünya için bir kriz deneyiminin söz konusu edildiğini iddia edeceğim. Bu öykünün analiziyle aynı zamanda daha önceki bölümlerde imparatorluk deneyimlerini dönüştüren/geçersizleştiren ve kendi topluluk algısını şekillendirerek ortaya çıkan ulus-devletin bu bölümde ulus-devletin kimlikler için özgürleşme potansiyeli temsil eden globalleşmeyle iş birliği içinde dönüşüm geçirerek yine kendi devamlılığını sağladığını tartışacağım. Böylece öyküde globalleşmenin ima ettiği gibi bir özgürleşme deneyimi sunmaktan ziyade ulus-devletin şekil değiştirmiş bir hali

²⁵ Mungan, Murathan. *Üç Aynalı Kırk Oda*. İstanbul: Metis, 2017.

olduğunu ve ulus-devletin hem mekân hem de kimlik deneyimleri açısından ikili karşıtıklara dayanan, tekilleştirici anlayışlarını devam ettirdiğini göstereceğim. Öyküdeki insan-sonrası hibrit bedenlenme temsilleri aracılığıyla sunulan alternatif cinsiyetlenme olanaklarının da ulus-devletle iş birliği içindeki global bir dünyanın karakterler için yarattığı sınırlamaları belirgin kıldığını ve böyle bir globallik anlayışına karşı insanın merkezi konumunun hibrit karşılaşmalar ve bedensel performanslar aracılığıyla yerinden edildiği insan-sonrasının erkeklik krizi içindeki dünya için kurtuluş olanakları barındırdığını iddia edeceğim.

Alice karakterinin Amerika, Texas'taki yaşamıyla başlayan öykünün analiziyle ilk olarak aslında küreselleşmenin merkezi kabul edilen Amerika'da yaşayan Alice'in ailesinin ve yaşadığı kasabadaki insanların bu merkezi ve küresel Amerika imajıyla nasıl zıtlıklar teşkil eden kriz içinde hayatlar yaşadıklarını göstereceğim. Öykünün mekân olarak Amerika'nın aslında çok da merkezi olmayan ve Dallas gibi eyaletleriyle zihnimizde daha ilkel bir Amerika imajına dayanan Texas'ta geçiyor oluşu yalnızca merkezi bir Amerika fikrine zıtlık teşkil etmekle kalmaz ayrıca günümüzdeki global Amerika söylemleri arkasındaki sömürgeci Amerika geçmişine de işaret eder. Bu şekilde ayrıca Amerika'nın merkezinde yer aldığı evrensel bir dünya algısının geçmişindeki yıkıcı detaylara dikkat çekerek bu söylemin geçerliliğini sorgulatmaya çalışan öykü mekânsal sınırlara dayalı ulus-devlet algısının Amerika'nın küresellik söylemiyle gölgelendiğini göstermeye çalışır. Texas'ın içine kapalı ortamında yaşayan Alice'in ailesi ve kasabalıların deneyimleri öyküde günümüzde globalleşmeyle özdeşleşmiş Amerika'nın temsil ettiği globallik anlayışının yetersizliklerine tam da Amerika'nın sömürgeci geçmişine atıflar içeren bir mekân olan Texas aracılığıyla işaret eder. Bu yönüyle sembolik bir mekân

seçimini yansıtan Texas öykü karakterlerinin Amerika'daki yaşamlarına rağmen krizdeki erkeklik deneyimleri için sömürgeci Amerikan tarihine dayalı global Amerika'nın geçersiz özgürlük söylemini yerleştirir. Alice'in annesi Köpek Kathy, babası koca Ralph, kasabalılar ve onlar içinde özellikle öne çıkan Sam Morris karakteri öyküde Texas'ın ulus-devletle şekillenmiş kimlik kategorilerini oluştururlar. Analizimde dünyanın ve küreselleşmenin merkezi kabul edilen Amerika'da yaşayan bu karakterlerin küreselleşme şekline bürünmüş ulus-devlet anlayışlarıyla belirlenmiş kimlikleri nedeniyle kendi kendileriyle ve dünyayla yabancılaşma yaşadıklarını göstereceğim. Bu şekilde Texas'la sınırlanmış hayatların krizdeki temsili aracılığıyla öykünün küresel bir merkez olma söylemine sahip Amerika'nın bu imajını yerinden ederek Amerika'nın küresel imajının da ulus-devlet sistemiyle belirlenmiş olduğunu ortaya koyduğunu tartışacağım.

Bu karakterlerin aksine öyküde Texas'ın sınırlarının dışına çıkmayı başarabilen tek karakter olarak karşımıza Alice çıkar. Texas'taki kasaba yaşamıyla ve ailesiyle yabancılaşma ve kriz yaşayan Alice için tek kurtuluş yolu Texas'ın dışına çıkmaktır. Küresel Amerika imajının altını oyan bir mekân olarak ulus-devletin mekanla sınırlılığını ve küresel Amerika imajının sömürgeci tarihini yansıtan Texas'ın dışına çıkmak öyküde krizdeki bir erkekliği deneyimleyen Alice karakteri için de kurtuluş olanağı barındırır. Öyküde Amerika'nın kovboylu sömürge öncesiyle özdeşleştirilen Texas global Amerika söyleminin sömürgeci tarihini görünür kılarak öyküde krizdeki erkekliğin bu sömürgeci tarih üzerine inşa edilmiş global Amerika imajına dayandığını ortaya koyar. Metinde bu şu ifadelerle belirgin kılınır:

“Camlarına harfleri eksilmiş neonların yansıdığı benzinlikler, bakımsız kafeler, arada bir çekilen bira sifonunun tekdüze sesi, araba mezarlığındaki

metal hurda, patlak tekerlekler, teneke kutular, havanın sıcaklığına bulaşmış kekrek tütün kokusu gibi, bir Amerikalıya hemen “Batı” yı çağrıştıracak ıssız ayrıntılar sinmişti yüzünün anlamına, davranışlarına... *Yaşamı boyunca doğup büyüdüğü yeri kendinde taşıyanlardandı.* (Vurgu bana ait) Bir daha dönmediği yurdunun iklimi, efsanesinin de gizi oldu. Ondaki gizli vahşilikte her Amerikalıya şimdi unuttukları sert ve acımasız geçmişi çağrıştıran bir şey vardı. Eski kovbov filmlerinde, sigara reklamlarının çekildiği vadilerde ve bir de bu kadının yüzünde olan bir şey...” (14)

Başlangıçta Alice’in deneyimlediği bu krizin aslında tüm kasaba hayatını ve onun ailesini de belirleyen bir unsur olarak ulus-devletle özdeş, aynı zamanda onun ürettiği egemen erkeklik anlayışından kaynaklandığı öykünün ilerleyen kısımlarında ortaya çıkar. Alice’in bütün çabalarına rağmen sistemin bir parçası haline gelmesi yine ulus-devletin öngördüğü kimlik kategorilerinin ve deneyimlerinin dışına çıkmanın zorluğunu ortaya koyarken onun insan-sonrası bir deneyime işaret eder şekilde uzaylı Adam Eaio tarafından kaçırılması ve onunla yaşadığı bedenlenme deneyimlerinin hem ulus-devletle belirlenmiş dünya hem de bu dünyayı krize sürükleyen erkeklikler açısından alternatif teşkil eden hibrit bir bedenlenmeyi ortaya koyduğunu tartışacağım.

“Alice Harikalar Diyarında” öyküsü öykünün adının da daha ilk anda çağrıştırdığı üzere aynı zamanda İngiliz yazar Lewis Carroll’ın *Alice Harikalar Diyarında*²⁶ adlı klasik romanının bir yeniden yazımı olarak değerlendirilebilir. Buna rağmen Mungan’ın metnini bir yeniden yazım olarak değerlendirmek için bu öykünün Carroll’ın metninin postkolonyal bir yeniden yazımı olduğunu ileri sürmek daha

²⁶ Carroll, Lewis. *Alice Harikalar Diyarında*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

doğru olacaktır. Öyküde Carroll’ın metnine direkt referansta bulunan göndermeler olmamasına rağmen Mungan’ın öyküsü için günümüzde “dünya edebiyatı” içinde klasik statüsü edinmiş bir metin olan Carroll’ın *Alice Harikalar Diyarında* romanını öyküsünün adı olarak kullanması dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra öyküde *Alice Harikalar Diyarında* metnine direkt bir referans içermese de Mungan’ın yeniden yazımının da tıpkı fantastik romanda olduğu gibi yaşanılan dünyaya alternatif oluşturan bir dünya tahayyülü içerdiği göz önünde bulundurulmalıdır. Alice’in konuşan bir tavşanın ardından bir tavşan deliği aracılığıyla kendisini konuşan hayvanların olduğu, çeşitli iksirlerle boyut değiştirebildiği fantastik bir dünyada bulmasını konu edinen Carroll’ın romanında olduğu gibi Mungan’ın yeniden yazımı da öykünün Alice adlı ana karakterinin Dünya’dan Votoroxqua adlı bir gezegene kaçırılışını ve uzayla olan temaslarını içerir. Bu ortak doğrultuya rağmen Mungan’ın yeniden yazımını Carroll’ın metninin basit bir taklidinden ibaret olarak düşünemeyiz çünkü bu aynı zamanda “gerçek” dünyanın dışında, fantastik bir dünya yaratmasıyla klasik konumunu edinmiş bir metni yeniden yazmasıyla Mungan’ın metnin “klasik”, “dünya edebiyatı”, “dünya”, “edebiyat kanonu” kavramlarını yeni baştan sorgulatan bir metin ürettiğini de gösteriyor. Günümüzde “klasik” bir metin genel anlamda “dünya edebiyatının” bir parçası haline gelmiş, evrensel kabul gören metinleri ifade etmek için de sıkça kullanılır. Carroll’ın metnin “dünya” fikrini bir yönüyle de altüst eden fantastik yönü, okurlarını “gerçek” dünyanın dışına çıkaran bir metin olmasıyla birlikte dünya çapında kabul gören bir klasik metin olmasının kendi içinde çelişkiler barındırdığı ileri sürülebilir. Bu metin yer altındaki fantastik dünya aracılığıyla aslında dünyanın sınırları dışına çıkmanın anlamını da gerçek dışı bir maceraya indirger. Buna karşılık Mungan’ın yeniden yazımında uzay ve mekânsal sınırlar dünyadaki krizde erkeklik anlatısı aracılığıyla yansıtılan

küreselleşmenin sınırlılıklarına vurgu yaparak gezegensel bedenlenme olanaklarının dünyanın sınırlı globallik deneyimi için sunduğu alternatifleri ortaya koyar.

Dolayısıyla iki metnin globallik anlayışı macera ve mekânsal sınırların altüst edildiği metinler olarak birbirinden ayrışır. Mungan'ın Carroll'ın aksine Türkiyeli bir yazar olarak bu metni yine “dünyanın” merkeziliğini yerinden ederek yeniden yazımı, klasiklerin dünya edebiyatının merkezinde yer aldığı bir edebiyat ve dünya sistemi fikirlerini de sorgulanır hale getirir.

*What is a Classic? Postcolonial Rewriting and Invention of the Canon*²⁷ adlı metninde Ankhi Mukherjee klasiklerin “üçüncü dünya ülkeleri yazarları” tarafından yeniden yazımlarını gecikmişliğin, özentinin, taklidin ya da geri kalmışlığın göstergeleri olarak okumak yerine bu yeniden yazımları edebiyat kanonunda egemen konumları teşkil eden metin ve edebiyatların klasik ya da kanonik konumlarını nasıl edindiklerini gözler önüne seren bir tarihsel süreci ortaya koyan metinler olarak değerlendirmenin önemine dikkat çeker. (3-4) Bununla birlikte yeniden yazımların yalnızca klasiklerin “klasik” statüsünü yerinden edici bir tekrara dayanmadığını vurgulayan Mukherjee, yeniden yazımları yerel ya da ulusal süreçleri yeniden gözden geçirme olanakları sunan metinler olarak okumanın önemine de vurguda bulunur. (21) Bu açıdan Carroll'ın metninin bir yeniden yazımı olarak “Alice Harikalar Diyarında” öyküsünü okumak yaşanan dünya dışında, alternatif, fantastik bir macera dünyasının kapılarını aralayan bir metnin klasik statüsüyle birlikte sınırlı bir “dünya edebiyatı” anlayışını ifade eder hale gelmiş Carroll'ın metnini Mungan'ın yeniden yazımı Şanlıurfa'nın Harran ilçesini ve küresellik imajına bürünmüş

²⁷ Mukherjee, Ankhi. *What is a Classic? Postcolonial Rewriting and Invention of the Canon*. Stanford, California: Stanford University Press, 2014.

The Cosmopolitan Novel’da²⁸ Berthold Schoene, geleneksel anlamıyla küreselleşmenin kendi sınıfsal duyarsızlığı nedeniyle ciddi ve kalıcı bir geçersizlik riskiyle karşı karşıya olduğunu savunur. (3) Bu tartışmasını günümüz küresel dünyasında turistlerin, ekonomik göçmenlerin ve sığınmacıların ülkeler arasındaki sürekli hareketliliği aracılığıyla örneklendiren Schoene, bu hareketliliklerin sunduğu ya da temsil eder göründükleri sınırsız bir olanaklar dünyasına açılma fikrinin temsili ve geçersiz yönlerini tartışır. (3) Bu anlamda dünyasal bir hareketliliğin özgürlükten ziyade yabancılaşma ve aynı anda hem ekonomik hem de sosyal anlamda daha çok sınırlanmalara işaret ettiğini savunur. (3) Globalleşmenin günümüzdeki dünyanın ve toplumların deneyimlerini aktarmadaki yetersizliğini tartışmak için aynı zamanda “globalleşme” ifadesinin kendisinin yetersizliğini de çalışmasında gündeme getiren Schoene, Paul Gilroy’un globalleşme terminolojisi yerine “gezegensel bir kimlik farkındalığını” ifade eden yeni bir sözcük dağarcığı geliştirilmesi gerektiğine yönelik

111

önerisini “gezegensel” ifadesinin “globalden” daha sınırlı bir skalada yer alması ve bu yönüyle globalin ima ettiği genişleyici emperyal evrensellikten ziyade gezegenin kırılganlığına yönelik bir duygusal ilgi barındırdığı için benimser. (3-4) Bu şekilde aynı zamanda globalleşme ifadesinin emperyal genişlemeyle eş anlama gelen kullanımını ortaya koyarak ifadenin esas kullanımının içinin boşaltılmış olduğunu da göstermiş olur. (3-4)

Globalleşmeye yönelik anlayışları bugün artık “ortak bir dünya kültürü” oluştuğunu ima etmeleri yönüyle de (Hannerz’s) problemli bulan Schoene, toplumun farklılık barındırmayan ya da farklılıkların “daha ilkel dönemlere” atfedildiği bir ideal bütünlük anlayışına indirgenmesinin toplumsal deneyimlerin gerçekliğini yansıtmadığını savunarak toplum tahayyülü açısından da günümüz globalleşmesinin yetersiz kalan yönlerini açığa vurmuş olur. (5) Anlamını kaybetmiş globalleşmeye karşı şu an deneyimlemekte olduğumuz modernliği gerçekçi şekilde aktarabilecek, karmaşık ve çok katmanlı ilişkiler arasılığı, toplumların birbirlerine nüfuz edişini ve kültürel dönüşümleri içeren yeni bir globallik deneyimini savunur. (6) Aynı zamanda gerçekçi bir küreselleşmenin ulus-devletten tamamen bağımsız ve onu aşan deneyimler şeklinde gerçekleşmeyeceğini tartışan Schoene, globalleşmeyi bir anlamda ulus deneyimlerinden soyutlamanın onu tam da ikili karşıtıtlıklara dayalı, sınırlı ulus-devlet anlayışlarıyla benzer şekilde kesinleşmiş bir deneyime indirgeyeceğini ifade eder. Schoene, ayrıca Laura Garcia-Moreno ve Peter Pfeiffer’in görüşlerinden hareketle ulusların sınırları tehlikeye girdiği anlarda kendilerini daha da güçlü şekillerde yeniden inşa etmeye çalıştıklarını da globalleşmenin ulus ve sınır deneyimlerinin basitçe aşılabileceği düz bir süreç olarak görülmesinin yetersizliğine işaret ettiklerini savunur. (9) Soğuk Savaş dönemi aslında küreselleşmeyle yakından

ilintili bir süreç olarak görülmesine rağmen bu dönemde güçlenen ulus-devletleri Schoene bu görüşüne de örnek olarak sunar. (9)

The Cosmopolitan Novel'da aynı zamanda küreselleşme ve globalleşme ifadelerinin her ikisinin de günümüzde yalnızca Amerikalılaşma ve Amerika'nın hem politik hem de ekonomik anlamdaki yayılmacılığını gizleyen anlamlar ifade eder hale geldiklerini söyleyen Schoene, (10) İngiliz küreselliğinin ortaya çıkışını *Imagined Communities*'de Benedict Anderson'un ulusun ortaya çıkışını romana ve gazeteye dayandırması gibi yeni bir roman türü olarak "küresel romana" atfeder. (11) Hızla globalleşen dünyada romanın buna ayak uydurarak kendini bu şartlara göre yenilediğini ve yeni bir globalleşmeyi de doğurabileceğini düşünen Schoene, (12) küresel romanın temsil yöntemini de sinemadaki montaj tekniğinden ziyade "sürekli tekrarlara dayanan yeniden bir araya geliş" (çeviri bana ait) şeklinde düşünür. (21) (recurrent reassemblage) İngiliz edebiyatının çeşitliliği ve dünyasallığına rağmen bir uluslar mozaïği olmaktan öteye geçemediğini öne süren Schoene, farklı ulusal edebiyatların ya da bakış açılarının bir araya gelmesinin İngiliz edebiyatını zorunlu olarak "küresel bir edebiyat" kılmadığını söyler. (16) Buna göre global hareketlilik ve popülerliğin bir edebiyatı "küresel" olarak adlandırmak için yeterli olamayabileceğini savunan Schoene'e göre yeni küresellik anlayışı açık ve hareket halinde olan ve farklılıkların içermesine dayanmayan bir edebiyat/topluluk anlayışıyla mümkün olabilir. (17) "Sürekli bir yeniden bir araya geliş" dayanan böyle bir topluluk anlayışıyla mümkün olan yeni globallik Schoene'e göre Amerika'nın politik ve ekonomik yayılmacılığına dayanan küresellik anlayışını da yerinden edecek potansiyellere sahiptir. (21)

*Death of a Discipline*²⁹’de globallik yerine gezegenselliği (planetaryity) öneren Gayatri Spivak da globalliğin her yerde aynı sistemin değişik tokuşunun empoze edilmesine dayandığını ileri sürerek dünyanın politik olarak ayrıştırılmamış, bütünlüğünü koruyan “doğal” bir mekân olarak algılanmasının gezegensellikte mümkün olduğunu savunur. (72) Dünyanın bir bilgisayar ağı aracılığıyla bütünlüğüne dayanan globallik fikrinin “soyut” ve geçersiz bir globallik anlayışını yansıttığını söyleyen Spivak, (72) globalleşmenin bu soyut yönünün her ne kadar onunla ilgili kontrole sahipmişiz imajı çizse de aslında iktidar süreçleriyle bağlantılı ve kontrol gücümüzün olmadığı bir deneyim olduğunu ifade eder. (72) Globalliğin insanlara atfettiği gibi bir kontrol ya da egemenliğin gezegensellikte mümkün olmadığını gezegendeki yaşamımızın ya da yaşam tahayyülümüzün ödünç bir yaşam deneyimi olduğunu söyleyerek savunan Spivak, gezegensellik söz konusu olduğunda işin içine farklı türlerin de girmesiyle kendimizi gezegensel yaratıklar olarak tanımlayabileceğimizi iddia eder. (72-73) Bu bakış açısına dayanarak gezegenselliğin globalleşmenin tamamen karşısında yer almadığını düşünen Spivak’a göre gezegensellik globalleşmenin ikili karşıtlığa dayalı bir olumsuzunu temsil etmekten ziyade globalliği de içinde barındıran daha geniş ve çoklu bir sistemi ifade eder. (73) Böyle bir sistemde dünya merkezi konumunu yitirirken globalleşmenin de farklılıkları aynı sistem içinde eritmesine karşı gezegenselliğin türsel çeşitliliğe dayanan yapısı öne çıkar. Bu fikirlerini aynı zamanda Freud’un “uncanny” kavramı yerine “unheimlich” kavramını yerleştirmeyi önererek ifade eden Spivak, dünyayı “heimlich” yani ev, tanıdık bir mekân olarak değerlendirirsek gezegenin bu açıdan “unheimlich” olanı sembolize edeceğini ifade ederek heimlich’ten unheimlich’e

²⁹ Spivak, Gayatri Chakravorty. *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press, 2003.

yönelik bir değişimi ulusal bir anlayıştan postkolonyal bir dünya anlayışına geçiş olarak yorumlayabileceğimizi ifade der. (74) Böylece hem globalleşmenin hem de onunla yakın ilişki içerisinde olan dünya edebiyat sisteminin hala ulus anlayışına dayalı bir globallikten gezegenselliğe geçişinin önemini ortaya koymuş olur.

Emily Apter da “Translation at the Checkpoint”³⁰ adlı makalesinde ve *Against World Literature On the Politics of Untranslatability*³¹ adlı kitabının giriş bölümünde çevirilerin günümüz edebiyat sistemini pürüzsüz bir dünya edebiyat sistemi olarak adlandırmak için yeterli olmadığını savunurken edebiyat metnlerinin çeviri aracılığıyla gerçekleşen global hareketliliklerini çevirinin dünya edebiyatı açısından konumunu tartışmak için yetersiz bulur. (Apter, 2014) Apter’a göre çeviri de dünyada globalleşmenin bir parçası olarak çeşitli politik ve kültürel süreçlerle ilişki içerisinde gerçekleşir. (39) Buna göre Apter, basitçe bir metnin günümüzün gelişen teknoloji ve dolaşım süreçleri aracılığıyla dünya edebiyatına dahil olduğunu öne sürmenin çevirinin kültürel ve politik konumunu da inkâr etmek olacağını ifade etmiş olur. (16-19) Aynı zamanda çeviri metnlerin ülkeler arası sınırları aşmasının zannedildiği kadar kolay olmadığını savunan Apter’a göre çeviri metinleri “dünya edebiyatı” kapsamına dahil eden asıl şey bu metnlerin bu ülkeler arası sınırları aşmada yaşadıkları zorluklar, yanlış çeviriler, çevrilemeyenlerdir. (19) Apter’ın “checkpoint” olarak ifade ettiği sınır kontrol noktalarının globalleşmenin ulusal güvenlik adı altında görünmez kıldığı iktidar politikalarını somutlaştırması gibi çeviri açısından da çevrilemeyenler ya da yanlış/eksik çeviriler şeklinde ortaya çıkan ülkeler arası sınır aşım noktaları daha gerçekçi bir dünya edebiyatı ve çeviri ilişkisi

³⁰ Apter, Emily. “Translation at the Checkpoint.” *Journal of Postcolonial Writing*. 50:1(2014): 56-74.

³¹ Apter, Emily. *Against World Literature On the Politics of Untranslatability*. London, New York: Verso, 2013.

çerçevesi sunar. (Apter, Checkpoint, 57) Böylece farklılıkların göz ardı edildiği ve globalleşmenin modern tüketim süreçleriyle birlikte aynılığı dayattığı bir dünya edebiyat sistemine karşı bir metnin üretildiği ve dolaşımda olduğu politik, kültürel süreçleri göz önünde bulunduran ve “çevrilemezler” (Untranslatable) dayanan bir edebiyat anlayışının geçerliliğini ortaya koyar.

Spivak ve Apter’in çalışmaları da Schoene’in eleştirel bir tavır benimsediği globalleşmenin farklılıkları göz ardı eden yaklaşımına gezegensel bir farkındalık ve çevrilemezlik deneyimleri aracılığıyla eleştiri getirip globalleşmenin göz ardı ettiği farklılıkların ya da çevrilemezlerin dünya anlayışımız için, aynı zamanda bu çerçevede şekillenmiş olan dünya edebiyatı kavramsallaştırmaları için önemli konumda olduklarını vurgular. Bu anlamda Mungan’ın metnin hibritliği vurgulayan ve dönüştürücü uzay anlatısı aracılığıyla Texas ve Harran’ı öykünün merkezine taşıması hem dünyanın ulusal sınırlara dayandığı hem de bu sınırların globalleşme adı altında Amerikalılaşmaya hizmet ettiği dünya temsillerini tersine çevirir. Amerika’dan mekân olarak bir California ya da New York’un değil de globalleşme öncesi Amerika imgesine daha yakın bir mekân olan Texas’ın mekân olarak seçimi ve öyküdeki Texas temsilinin günümüzde geçerlilik kazanmış global Amerika söylemiyle olan çelişkileri de öyküde global Amerika algısının yerinden edilmesine katkıda bulunur. Böylece öykü bir taraftan uzay aracılığıyla insan-sonrası bir gezegenselliğin global dünya için sunduğu dönüşüm potansiyellerine yer verirken aynı zamanda yukarıda da tartışmış olduğum gibi dünya edebiyatına dahil bir klasik metin örneği olarak İngiliz yazar Lewis Carroll’ın metnin yeniden yazımı olarak Harran’ın globalleşme dahilindeki sınırlı varoluşuyla birlikte içinde bulunduğumuz

sistem dahilinde bu metnin “dünya edebiyat” sistemi dahilindeki sınırlılığını da ortaya koyar.

Shoene gibi globalleşme ve roman türünün yakın ilişkisini inceleyen Mariano Siskind de “Globalization of the Novel, Novelization of the Global: A Critique of World Literature”³² adlı yazısında romanın Batılı burjuva ideolojisinin yayılımındaki rolü açısından romanın globalleşmesi üzerine çalışmaları yorumlarken aynı zamanda romanlarda globalliğin ne şekillerde temsil edildiğini incelemenin de globalleşme ve dünya edebiyatına ilişkin tartışmalar açısından önemli olduğunu ortaya koyar. (334-37) Bu tartışmalar açısından Mungan’ın metnini dünya edebiyatının klasik statüsündeki bir eserinin postkolonyal yeniden yazımı olarak okumak bu metnin ikili karşıtlıklara dayalı ve egemen konumdaki ülkelerin edebiyatlarının egemen konumu teşkil ettiği bir dünya edebiyatı anlayışının da erkekliklerle birlikte krizde olan dünya anlatısıyla birlikte kriz içinde olduğu sonucuna ulaşılabilir. Aynı zamanda Mungan’ın metnini uzayın sunduğu hibrit bedensel performanslarla birlikte insan-sonrasının gezegensel olanaklarıyla birlikte bir globalleşme temsiline yer veren bir metin olarak dünya edebiyatının sınırlı “dünya” temsillerini de yerinden etme potansiyeli barındıran bir metin olarak değerlendirmek de mümkündür.

Aamir Mufti’nin *Forget English! Orientalisms and World Literatures*’da³³ dünya edebiyatının kökenini oryantalizme dayandırdığı tartışması da Schoene’in Amerikalılaşıma ve bunun dünya edebiyat sistemi üzerindeki etkilerine yönelik argümanlarıyla benzer yönler taşır. (19) Mufti’nin dünya edebiyatının “birinci” ve

³² Siskind, Mariano. “Globalization of the Novel, Novelization of the Global: A Critique of World Literature.” *Comparative Literature*. 62:4 (2010): 336-360.

³³ Mufti, Aamir. *Forget English! Orientalisms and World Literatures*. Harvard University Press, 2016.

“üçüncü” dünya ülkelerini edebiyatlar aracılığıyla bir araya getirme iddialarını “birinci dünya” ülkelerinin oryantalist yaklaşımlarının bir yansıması olarak yorumlaması dünya edebiyatının kapitalist dünya marketinin bir parçası olarak konumlandırmasını da içerir. (20) Dolayısıyla dünya edebiyatının Batı’nın emperyal genişlemeciliğinin kültürel halkasını oluşturduğunu öneren Mufti’ye göre dünya edebiyatı her zaman sınırların aşıldığı ve farklı kültür ve edebiyatlar arasındaki eşitsizliklerin geçersiz hale geldiği bir alan olmaktan ziyade bir sınır alanı olarak bu farklılık ve eşitsizliklerin karşı karşıya gelip daha görünür hale geldiği alanları ifade eder. (24) Bu nedenle Mufti’ye göre dünya edebiyatının içinde saklanmış global İngilizce’nin varlığı onun argümanlarının temelini oluşturur. (13) Mungan’ın metni Amerika’nın globallik söylemini uzayın hibrit bedenlenme şekillerinin de dahil olduğu bir performans anlatısıyla kesintiye uğratarak krizdeki erkeklik anlatısı aracılığıyla global Amerika söyleminin öykü karakterlerinin kimlik krizleri aracılığıyla nasıl eşitlik ve özgürlük sağlamada yetersiz kaldığını görünür kılmış olur. Ayrıca Mufti’nin yorumlarına dayanarak erkeklik krizinin yalnızca öykü karakterleri aracılığıyla değil, metindeki kurgu dünya için de geçerli olduğu metin bu krizdeki dünya anlatısı yoluyla bir dünya edebiyat metni olarak yorumlanabilir. Bu yüzden Mungan’ın metnini aynı zamanda dünya edebiyatının Mufti’nin de işaret ettiği sınırlılıklar açısından bir klasiğin yeniden yazımı olarak düşünmek de dünya edebiyatının dünyayla sınırlı algısını yerinden edecek potansiyeller içerir.

Schoene’in yaptığı gibi globalleşmenin özdeşleştirildiği bütünleşmiş bir insanlık ve dünyanın tek bir topluluğa indirgenmesiyle ilgili söylemlerin tutarsızlığına işaret eden bir başka araştırmacı da Philip Leonard’dır. *Literature After Globalization:*

*Textuality, Technology and the Nation-State*³⁴ adlı kitabında özellikle bilgi ve iletişim teknolojilerindeki gelişmelerin mekânsal sınırları sosyal ve kültürel hayatı belirleyen unsurlar olmaktan çıkardığı yönündeki globalleşmeyle ilgili yaygın tartışmaları problem haline getiren Leonard, dijital ağların sorunsuz şekilde ortadan kaldırdığı ulusal sınırlar ve bütünleşen dünya fikirlerine şüpheyile yaklaşır. (Leonard, 6) Bilgi ve iletişim teknolojilerinin politik süreçleri belirleyen ve onlar tarafından belirlenen yönüne dayanarak birleştirici, global dijital ağlara yönelik fikirleri sorunlu bulan Leonard, Michael Hardt ve Antonio Negri'nin görüşlerinden yola çıkarak dijital teknolojilerdeki gelişmelere ve bu teknolojilerin sunduğu özgürleşme potansiyellerine rağmen sabit kalan iktidar yapılarının bu teknolojiler üzerindeki belirleyici etkisine karşı temkinli yaklaşılması gerektiğini ifade eder. (9) Buradan yola çıkarak ulus-devletin global kültürle çatışma içinde ya da onu tamamen destekler bir konumda olmadığını öneren Leonard, ulus-devletin global kültürle bir iş birliği ilişkisi içerisinde olduğunu düşünmenin daha verimli analizler sunabileceğini söyler. (10) Aynı zamanda ulus-devleti riske eden ve onun için dönüştürücü, yenileyici olanaklar sunan globalleşmenin ondan bağımsız tekil bir alan olarak algılanmasının hayali yönünü de Leonard bu şekilde ortaya koymuş olur. Leonard'ın önerileri "Translation at the Checkpoint'te" Emily Apter'in de ortaya koyduğu çevirinin dünya edebiyatı bağlamındaki yorumlamalarının ulusal sınırlarla olan bağlantısı ve edebi metinler açısından global hareketliliğin sınırlılığına yönelik değerlendirmeleri (Apter, 2013) açısından da ulus-devletin globalleşmeyle olan iş birliği açısından düşünülebilir.

³⁴ Leonard, Philip. *Literature After Globalization: Textuality, Technology and the Nation-State*. London: Bloomsbury Publishing, 2013.

Globalleşmeyle birlikte ulus-devletin sabit bir politikaya ya da toplumsallaşmaya işaret etmediğini, aksine değişken ve kalıcı olmayan şekillerde sınırlar ötesi etkilere, isteklere, bağlamlara, diyalog ve etkileşimlere açık hale geldiğini tartışan Leonard, global bilgi ve iletişim ağlarının ve bu alanlardaki gelişmelerin, ulus-devletin ve globalleşme hareketlerinin birbirlerini değişen şekillerde hem kesintiye uğratan hem de destekleyen çoklu bir etkileşimler ve bağlantılar ilişkisi olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler. (22-23) Leonard bu yüzden tekno-kültürü ulus-devletin basitçe aşıldığı ulus-ötesi bir deneyim olarak düşünmenin ya da yine basitçe onun sabitleştirici mekanizmasının bir parçası haline gelebileceğine inanmanın eksik yönlerini vurgulamış olur. Ona göre globalleşme, ulus-devlet ve gelişen teknolojilerin yarattığı kültürler daha karmaşık ilişkisellikleri doğurur. Bu yüzden Leonard’a göre gelişen teknolojilerle birlikte fiziksel mekân algısından gittikçe kopan mekân deneyimleri de ulus-devletin kesin düşüşünü ifade etmez. (37) Online ağ dağılımlarının geleneksel anlamıyla ulus-devleti etkilediğini ama onun için aynı zamanda mekânın ötesinde ve yeniden mekânlanmış ulusal habituslar, farklı aitlik alanları yaratma potansiyelleri taşıdığını da tartışır. (37-40) Bu açıdan Leonard, globalleşmeyle birlikte ulus-devletin sonunun geldiğini savunmaz, ulus-devletin bu süreçteki konumunu “ölüm ve sürekli bir yeniden doğum” şeklinde tanımlamayı daha doğru bulur. (40) Teknolojik ağ kültürünün değişen şekillerde ulusal ve global politikaların parçası haline gelerek bu ölüm ve yeniden doğuma katkıda bulunduğunu savunur. (40) Arjun Appadurai de “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”³⁵ adlı yazısında günümüzün globallik anlayışının yaygın merkez-çevre modeli yerine karmaşık, birbiriyle örtüşen ve bölümlenmiş (disjunctive) bir düzene

³⁵ Appadurai, Arjun. “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy.” *Theory, Culture and Society*. 7 (1990): 295-310.

işaret ettiğinin anlaşılmasının önemini tartışır. (296) Appadurai'ye göre günümüz küresel ekonomisi kültür, ekonomi ve politika alanlarındaki karmaşık bir araya gelişlere dayanır. (296) Bu yüzden küresel ekonomiden söz ederken Appadurai kendisinin global kültürel akışın beş farklı boyutu olarak adlandırdığı ethnoscaples, mediascaples, technoscaples, finanscaples ve ideoscaples arasındaki değişen ilişkilerin bugünün global kültürel ekonomisini anlamlandırmak için merkez-çevre modellerine göre çok daha verimli olacağını öne sürer. (296) Buna göre teknolojik alandaki ilerlemeler de günümüzün politik ve ekonomik süreçlerinin bir parçası olarak Appadurai'ye göre tüm dünyanın eşit şekilde ulaşım sağlayıp özgürleştiği bir gelişim sürecine işaret etmez. (297-98)

Berthold Schoene ve Philip Leonard'ın farklı şekillerde ortaya koydukları gibi Mungan'ın bu bölümde inceleyeceğim "Alice Harikalar Diyarında" öyküsünün de krizdeki erkeklik anlatısı aracılığıyla ulus-devletten tamamen bağımsız, onu aşan bir globalleşme ve teknolojik ilerleme fikrini yerinden ettiğini savunacağım. Globalleşme ve teknolojik gelişmelerin şartlarına ayak uyduran, bu şartlarla birlikte varlığını sürdüren, teknolojik ilerlemeleri kendi amaçlarına göre şekillendiren bir ulus-devlet temsili içeren öykünün Schoene ve Leonard'ın tartıştığı gibi globalleşme ve teknolojik gelişmelerle iş birliği içinde, onların geçirdiği dönüşümlerle birlikte hem dönüşüp hem de kendi sabit alanını koruyan bir ulus-devlet deneyiminin öyküde temsil edilen dünyayı krize sürüklediğini de söylemek mümkündür. Aynı zamanda öykünün yanlış anlaşılan ya da çeşitli politik ve ekonomik sebeplerle içi boşaltılmış olduğu iddia edilen globalleşme fikrine de globalleşmeyle iş birliği içerisinde, onunla birlikte yeniden şekillenen bir ulus-devlet deneyiminin aktarımıyla birlikte eleştiri getirildiği savunulabilir. Bu açıdan globalleşmeyle özdeşleşmiş bir mekân olarak

Amerika'nın söylemsel yönünün öyküde Amerika'nın sınırlılıklarının krizdeki erkekliklerle belirginleştirilmesi aracılığıyla ortaya koyulduğunu da gösteriyor olacağım.

Globalleşmenin bir parçası olan krizdeki erkeklik temsilleriyle bağlantı içerisinde krizde bir dünya edebiyatına da işaret eden Mungan'ın postkolonyal yeniden yazım örneği olarak okunabilecek metnini Spivak, Apter, Mukherjee ve Mufti'nin yaklaşımları aracılığıyla okumak da yine globalleşmenin ulus-devlet anlayışının bir uzantısı olmaya devam ettiğini tartışmak ve bu metnin bir yeniden yazım örneği olarak krizdeki erkeklik temsillerini globalleşmenin ulus-devletle olan iş birliği ve bütünlüğü açısından yorumlamak için yol göstericidir. Aynı zamanda ulus-devletin bir uzantısı olarak dünya edebiyatının da sorunsallaştırıldığı Spivak, Apter ve Mufti'nin incelemeleri Mungan'ın metnin de ulusal erkeklikleriyle krizdeki erkekliklerin anlatısı olarak krizde bir dünya edebiyatına da dikkat çeken bir metin olarak yorumlanmasına katkı sağlar. Bu krize karşı öykünün uzay temsiliyle globalleşmeye zıtlık teşkil etmeyen ancak globalleşmenin sınırlılıklarıyla birlikte dönüşüm potansiyelleri sunan insan sonrası dünya ve erkeklik tahayyülü de globalleşmenin günümüzdeki anlamlarını karmaşıklatacak potansiyeller barındırmasının yanı sıra insan sonrasının gezegensel duyarlılık barındıran yaklaşımlarının krizdeki erkekliklerle birlikte krizdeki dünya edebiyatı için de hem yıkım hem de kurutuluş olanakları sunduğunu gösterir.

3.A. Global Dünya Söyleminin Çelişkileri ve Globalleşmeyle Ulus-Devletin İş Birliği: Krizdeki Erkeklikler, Krizdeki Dünya

Global, bütün toplumların tek bir toplumu ifade ettiği, teknolojinin ve ekonomik anlamdaki gelişmelerin dünyayı hiç olmadığı kadar bütüncül kıldığına yönelik yaygın inanışlar “Alice Harikalar Diyarında” öyküsünde öncelikle günümüzde globalleşen dünyayla özdeşleşmiş hatta onunla eş anlamlı hale gelmiş Amerika fikrinin yerinden edilmesiyle ortaya koyulur. Bu açıdan Alice’in annesi köpek Kathy’nin, babası koca Ralph’ın, Texas’ta yaşadıkları taşranın kasabalılarından olan Sam Morris karakterinin ve dünyada olup biten her şeyi televizyonları başından öğrenen Texaslı kasaba halkının yaşamları, bir taraftan globalleşmenin ve özgürlüklerin simgesi kabul edilen Amerika’da yaşamının, diğer taraftan da bu anlamlarla örölü Amerika’da Texas’ın hatta Texas’ta yaşadıkları kasabanın sınırlarını aşamamanın, dünyaya dair bütün algılarının Texas’la sınırlı yaşamları çerçevesinde belirlenmiş olmasının çelişkilerini yansıtır. Bu çelişkinin bu karakterleri kendi kendilerine ve içinde yaşadıkları topluma yabancılaştıran bir kimlik krizine sürüklediğini iddia etmek de mümkündür. Önceki bölümlerde ulus-devlet ve erkeklik arasındaki özdeşime dair Ayşe Gül Altınay’ın yorumlarına dayanarak vardığım sonuçlarla da bağlantılı olarak bu kısımda bu karakterlerin yaşadıklarının, Texas’ın tüm kasaba halkının ve daha sonra ayrıca göstereceğim gibi Alice’in yaşadığı kimlik krizlerini globalleşmenin çelişkili yönü aracılığıyla okumanın aslında ulus-devlet olma özelliğini koruyan ve bu yönünü globalleşmeyle de maskelenmiş bir Amerika fikriyle de bağlantı içerisinde bir erkeklik krizi olarak da değerlendirilmesi mümkündür. Texas’ın mekânsal sınırları dışına çıkamayan karakterlerin bu açıdan erkeklikle özdeş ama globalleşmeyle maskelenmiş bir ulus-devlet ve kriz deneyimi yaşadıkları da düşünülebilir. Bu nedenle Alice’in annesi, babası ve Sam Morris’in kendi kendileriyle ve toplumla yaşadıkları yabancılaşmayı şekil değiştirmiş, maskelenmiş bir ulus-devlet ve erkeklik krizi olarak yorumlamak da doğru olacaktır.

Alice’in annesi Köpek Kathy’nin öyküdeki temsili bu tartışma bağlamında krizde bir erkeklikle belirlenmiş bir kadınlık deneyimine işaret eder. Kadınlık ve erkekliği birbirinin karşısına ikili kategoriler şeklinde yerleştiren ve temel ilişkilene biçimi olarak heteroseksüelliği norm kılan ulus-devlet anlayışıyla aslında uyum içinde bir evlilik gerçekleştirmiş olan Kathy’nin bu evlilikte ve genel olarak kadınlığa dair ulus-devletin öngördüğü nitelikleri gerçekleştiremediği için kendisine ve çevresine yabancılaşmış bir karakter olduğu düşünülebilir. Çirkin olması ve Ralph gibi geleneksel erkeklik kodlarını yerine getiremeyen bir kocaya sahip olduğu için evi geçindirme görevini de üstlenerek ailede bir erkek konumuna yerleşmesi Kathy’yi ulus-devletin norm haline getirip sabit kıldığı geleneksel “kadınlık” kimliğinden uzaklaştırmış, bu aynı zamanda onu kendisine ve topluma yabancılaşmış “Köpek Kathy” kimliğine büründürmüştür.

Bu özelliklerine rağmen Köpek Kathy’nin öyküdeki konumunu ulus-devletin kadınlık ve erkeklik için belirlediği özelliklerin kurbanı olarak değerlendirmek doğru olmaz. Çirkin olmasına ve ulus-devletin kendisini özdeşleştirdiği erkekliğin karşısında yer alan ve daha dezavantajlı bir kimlik konumu olan kadın kimliğine sahip olmasına rağmen onun hem bir kafe çalışanı olarak kasabadaki diğer erkekler karşısındaki hem kocası Ralph karşısındaki hem de evi defalarca terk eden kızı Alice karşısındaki egemen ve öz güvenli konumu Köpek Kathy’nin ulus-devletinin kadınlık normlarının dışında yer almasına rağmen onunla iş birliği içinde bir kadın olarak egemenlik konumunu ele geçirdiği imasını barındırır. Köpek Kathy’nin Alice’in evi her terk edişinde onun mutlaka eve geri döneceğine yönelik kendinden emin tavrı ve söylemleri de bu imayı güçlendirmekle kalmaz öyküde global Amerika

fikriyle çelişki oluşturan içine kapalı Texas kasabasıyla ve dolayısıyla bu kasabanın temsil ettiği ulus-devletle özdeş mekân fikriyle de bütünleştirir. Köpek Kathy bu açıdan ulus-devlet ideolojisinin hala yaşamaya devam ettiği Texas'ın ve bu ideolojinin devamlılığının bekçisi konumuna yerleştirilmiş olur. Köpek Kathy'nin ulus-devletle olan iş birliği ve bu sayede edindiği güç konumu onun kendi kadınlık kimliği ve çevresiyle yabancılaşmasına da mal olur. Bu durum öyküde Kathy'nin duygu yoksunu bir kadın olması ve yoğun gerçekçilik duygusuyla bağlantılı şekilde aktarılır. Dolayısıyla bir kadına kendi egemenlik sistemi içerisinde bir varoluş şansı tanımayan ulus-devletin egemen cinsiyet normları karşısında Kathy'nin kendi kimliğiyle yabancılaşma pahasına erkeksi kadınlık özellikleri benimseyerek kendine bir güç konumu edinmeye çalıştığı da söylenebilir. Bu onu kendinden uzaklaştırıp Texas'ın sınırlı coğrafyasının bekçiliği görevine hapseder.

Alice'in babası koca Ralph'sa Köpek Kathy'yle kendi kimliğine yabancılaşmış bir erkek karakter olarak temsil edilmesiyle benzeşir. Köpek Kathy'nin kadınlığından uzaklaşmış, erkeksi bir kadın karaktere dönüşmesi gibi koca Ralph'de öyküde erkek kimliğiyle kriz içinde, kadınsılaşmış bir erkek karakter olarak tasvir edilir. Ulus-devletin egemen olduğu sistemde kocalık görevini ve bir baba olarak evi geçindirme görevini bile zorlukla yerine getirdiği ifade edilen koca Ralph bu yüzden egemen erkeklik normlarını yerine getiremeyen bir karakter olarak erkekliğiyle kriz içinde bir karakter olarak yansıtılır ama aynı özellikleri onu Köpek Kathy'yle özdeşleştirmenin yanında onun ulus-devletle iş birliği içindeki kadınlık konumundan ayırıştırır da. Buna göre koca Ralph egemen erkeklik konumunun gereklerini yerine getiremeyen bir karakter olarak ulus-devletin avantaj tanıdığı erkeklik konumunun ayrıcalıklarını yaşayamaz. Ayrıca karısı Köpek Kathy'nin ketum suskunluğuna karşın koca

Ralph’ın “konuşmaya şehvet derecesinde düşkün” (21) olması da onun geleneksel erkeklik kalıplarıyla uzlaşmaz yönünün göstergelerindendir.

Bunlara ek olarak koca Ralph’ın karısı Köpek Kathy’nin aksine Texas’la ve onun kapalı coğrafyasıyla olan uzlaşmazlığı da onun ulus-devletin kendisini özdeşleştirdiği bir cinsiyet konumunda yer almasına rağmen bunun avantajlarını yaşamaktan ziyade sınırlamalarına maruz kalan bir karakter olduğunu ortaya koyar. Öykü kasaba dışında ıssız bir benzinlikte çalışan (21) koca Ralph’ın bu ıssız ve “hüzünlü” mekânın sınırlamalarını yaşadığı imasını da barındırır. Sürekli sarhoş olduğu ve bu yüzden işini bile doğru düzgün yapamadığı ortaya koyulan koca Ralph’ın alkol bağımlılığı da hem erkeklığe hem kocalığa hem de Texas’ın sınırlı coğrafyasıyla sınırlı olmaya verdiği bir tepki olarak ortaya çıkar. Onun sürekli Texas’ı terk edeceğine, çeşitli maceralara atılacağına dair hikayeleri de onun mekanla olan sınırlı ilişkisini gösterir. Öyküde onun bu hayalperest yönüne karşın mekânın ve cinsiyetinin gerçeklikleri karşısında alkol kullanımı ve sürekli sarhoş hali yerleştirilmiştir. Koca Ralph’ın sürekli erkeklerin kahramanlıklarına yer veren hikayeler anlatması, her konuşmasında çeşitli mesellere yer vermesi, sürekli Texas’ı terk edip yeni maceralara atılacağına dair söylemlerinin (22) sonuçsuz kalması onun öyküde ulus-devletin bir parçası olmanın sınırlamalarını erkeklığı ve yaşadığı coğrafya boyutunda yaşadığını ortaya koymanın yanı sıra koca Ralph’ın bu sistemin bir parçası haline gelmiş bir erkek karakter olarak bunları aşma yetisini edinemediğini de gösterir. Karısı Köpek Kathy’nin bekçilik konumundan farklı şekilde bir kurban konumu olarak ifade edilebilecek şekilde koca Ralph’ın Texas’la sınırlı yaşamı bu yönleriyle bireylere özgürlük sunan, global bir Amerika söylemiyle çelişkili, erkek kimliğiyle ve yaşadığı coğrafyayla kriz içinde bir erkeklik konumunu

yansıtır. (koca Ralph'ın isminin önündeki "koca" sıfatı da onun gerekliliklerini yerine getiremediği "kocalık" görevine bir vurgu içerir.)

Alice'in annesi Köpek Kathy ve babası koca Ralph dışında kasabalı Sam Morris de özgürlükler vaat eden Amerika'nın bir parçası olmasına hatta "bir ara Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'nde okumuş ve terör düzeyinde bir işgüzar olarak nam salmış bulunan" (16) bir karakter olmasına ve bu yönüyle Amerika'nın teknoloji konusundaki ilerlemeleriyle de globalleşme yönündeki iddialarına işaret etmesine rağmen, Texas'ın kapalı coğrafyasının dışına çıkamamanın, bu açıdan kendisi ve toplumla yaşadığı yabancılaşmanın oluşturduğu çelişkiyi yansıtan bir karakterdir. Alice'in annesi gibi gerçekliğe ve ulus-devletin maskelenmiş ilerleme anlatısına sıkı sıkıya bağlı bir karakter olarak çizilen Sam Morris, Köpek Kathy'nin aksine bu ideolojinin bilinçli bir iş birlikçisi olmaktan çok bilinçsiz bir kurbanı haline gelmiş bir öznelik konumunu yansıtır. Bilinçsizce bu ideolojiye bağlı olan Sam Morris tam da bu bilinçsizliği dolayısıyla Texas'ı aşp, öyküde onun sınırları dışında olduğu ima edilen özgürlüğe ulaşamaz.

Sam Morris'in Alice'in babası koca Ralph'ın aksine daha aktif bir erkeklik konumu teşkil etmesine rağmen- aynı zamanda yine ulus-devletin avantajlı kılar görüldüğü erkeklik konumunda yer almasına rağmen- Texas'ın dışındaki özgürlükler dünyasının bir parçası olamaması, ayrıca bütün çabaları sonucunda çevresindeki herkese, bütün kasaba halkına karşı yaşadığı küskünlük (17) ve hayal kırıklıkları onun da ulus-devletin kurbanı haline gelmiş krizde bir erkeklik konumunda yer aldığını gösterir. Sam Morris'in gerçeklikle ilgili takıntısının Texas'ın kasaba halkını hatta bu kasabayı terk eden Alice'i hedef alarak bir kasaba dedikodusundan öteye

geçememesi onun ulus-devletin egemen ideolojisiyle bağlantılı gerçeklik anlayışının ne kadar yetersiz olduğuna da işaret eder. Onun teknolojiye olan ilgisi, uzayla ilgili çalışmalarının onu Texas'ın dışına taşıyacak, burada yaşadığı sınırlanmaları aşmasına yardımcı olacak gücü barındırmaması da bu çalışmaları Texas'la, yaşadığı kasabayla ve ulus-devletin sınırlı gerçeklik anlayışı çerçevesinde gerçekleştiriyor olmasından kaynaklanır. Bu yüzden Sam Morris Alice'e yönelik aşağılayıcı ifadelerde bulunur, kendisi gibi araştırmacı bir kimliğe sahip olmayan Alice'in nasıl dünya starlığına kadar yükselebildiğine ve Texas'ın sınırlarını aşabildiğine anlam veremez. Sam Morris'in Alice'e yönelik kullandığı "o kahrolası pornocu kız" ifadesi de onun aslında ne kadar bilinçsizce, dil düzeyinde nasıl egemen ideolojinin kimlik kodlarını benimsemiş olduğunu ortaya koyar. Bu anlamdaki bilinçsizliği nedeniyle yaşadığı tatminsizlik duygularını öyküde her defasında kendisi dışındaki bir şeylerde arayan Sam Morris'in de bu şekilde krizde bir erkekliğin bir parçası olduğu görülür.

Öykünün ilerleyen bölümlerinde Sam Morris'in teorilerini de kanıtlar şeklinde uzaydan gelen bir aracın Alice Star'ı sahne sırasında kaçırması tüm dünyayı ve Texaslıları gerçeklik, ulus-devlet ve teknolojik gelişmelerle simgelenmiş globallik anlayışının çelişkilerinin bir başka boyutuyla tanıştırır. Alice'in uzaylılar tarafından kaçırılışını televizyonları başından izleyen ve bu şekilde tüm gerçeklik algıları değişen Texas'ın kasaba halkının ve yine bu bilgiye televizyon/global teknoloji aracılığıyla erişim sağlayan diğer dünya halklarının global Amerika ve onun teknolojik gelişmelere dayandırıp gizlediği özündeki ulusçu anlayışın çelişkilerini deneyimledikleri söylenebilir. Bu halkların televizyon aracılığıyla edindikleri gerçeklik anlayışının ne kadar kırılgan ve geçersiz bir gerçeklik olduğunu daha sonra Adam Eaio'nun uzay güçleri tarafından yönetilen bir android olarak yok edilmesine

yönelik dünya televizyonlarına servis edilen yalan haberler de ortaya koyar. Belirli bir gerçeklik algısını insanların zihinlerine yerleştirmeyi mümkün kılan bir bilgi ve iletişim teknolojisi aracı olarak televizyon yine bir iktidar aracı olarak öyküdeki dünyada da teknolojiyle basitçe egemen kılındığı varsayılan globalleşmeyi doğurmaz, tam tersine ulus-devlet ideolojisinin sınırlayıcı yönünü maskeleyerek daha da güçlü kılmış olur.

Adam Eaio'nun Alice'i kaçırmamasından sonra dünyanın uzaya ve uzaylılara karşı önce inançsızlıkla yaklaşması da öyküde tüm insanların gerçeklik algısının egemen ideolojiler aracılığıyla şekillenmiş olan iletişim teknolojilerinin temsilleriyle yakından ilintili olarak gösterilir. Uzaylıların dünyaya ve insanlara karşı düşmanlık beslediklerinin temsilleriyle dolu olan insan ve dünya merkezli birçok sinema filminin öyküde televizyonları aracılığıyla uzay gerçeğiyle karşı karşıya kalan insanlar için belirleyici olan gerçeklik deneyimine işaret eder. Yaşananın Orson Welles'in radyo oyunlarında kullandığı gibi bir buluşla ilgisi olmadığına (52) ya da uzaylıların *Uzay Yolu* dizisindeki gibi zorunlu olarak kötü adamlar olmadıklarına yönelik kimi zaman öykünün tanrısal anlatıcısının kendi ağzından kimi zaman da onun Adam ya da Alice'in zihinlerine odaklanmasıyla aktarılan film örnekleri dünyada filmler yoluyla temsil edilen uzay algısının nasıl etkin bir konumda olduğu fikrine destek oluşturur. Buna karşılık Adam Eaio'nun yine televizyonları aracılığıyla insanları uzayın gerçekliğine ikna etmesi de ulus-devlet ve onun iktidar mekanizmaları tarafından belirlenmiş iletişim ve teknoloji ağlarının iktidar mekanizmalarının elinde bulunduğu dünya için büyük bir dönüşüm ifade etmediğini gösterir. Yaşanan dönüşüm insan merkezli olmaya devam eden dünya için yalnızca Orson Wellesvâri filmlerdekinden çok Steven Spielberg'ün *ET*'de (56) yaptığına

benzer şekilde insanlıkla dostluk kuran uzay temsilleriyle birlikte, Adam Eaio ile Alice Star’ın aşkının reklam malzemesi kılınmasından öteye geçemeyen bir uzay anlayışını yansıtır. Dünyanın çeşitli topluluk ve grupları tarafından Alice ve Adam’ın televizyonlardaki olay yaratan hikayelerinin çeşitli amaçlarının birer parçası kılınması da uzayın gerçekliğinin keşfine kadar dahi varsa teknolojideki ilerlemelerin dünya ve insan merkezli gelişmeler olarak kaldıkları müddetçe insanın ötesindeki, içinde bulunduğu durumla ilgili durup düşünmesine yol açmadıkça gerçek anlamda bir globalleşmeye ve özgürleşmeye yol açamayacağını gösterir:

“Bütün NASA çalışanları gece yarısı iş başına çağrıldılar. Bütün uzay araştırmacıları için yepyeni bir milattı bugün. Evinden kızı kaçırılmış Amerika, o kızgınlıkla neredeyse uçandairenin ardından yeni bir füze gönderecekti uzaya. Papa’dan bir açıklama yapmasını isteyen katolikler, Vatikan Sarayı’nın önüne yığılmışlar, ellerindeki mumların aydınlatmaya yetmediği karanlık ve kaygılı yüzlerle bekleyip duruyorlardı. Kalabalığı fırsat bilen kimi gruplar da, “Kürtaja Hayır” gösterisi yapıyorlardı. Müslüman dünya, ilkin bütün bunların, Hollywood stüdyolarında gerçekleştirilen bir emperyalizm numarası olduğunu söyleyerek kesin bir karşı tavır koydu; ardından bir süre sonra, bütün bu olanların Kur’an da çok önceden haber verilmiş olduğunu iddia etti.” (54)

Alice ve Adam’ın aşkıyla birlikte uzayın ve uzaylıların dünya tarafından tanınması yalnızca teknolojik gelişmeler açısından değil, tüketim ve metalaşma süreçleri açısından da globalleşme söylemlerinin çelişkilerine işaret eder. Alice ve Adam Eaio’nun aşklarıyla ilgili basılan kitaplar, CD’ler, kasetler (58) bu deneyimin de ekonomik süreçlerin bir parçası kılındığını ifade eder. Dolayısıyla ilerlemeye yönelik

süreçlerin tüketim süreçlerinin parçası haline geldiği bir dünyada ilerlemenin sınırlılığına bir kez daha dikkat çekilirken tüketimin her koşulda global, özgürleştirici olmayabileceği de gösterilmiş olur. Dünyanın ve Texaslıların globalleşmeyle gizlenmiş tüketici konumları onların da krizde bir erkeklikle özdeşleşmiş ulus-devletin sınırlamalarını deneyimlediklerini gösterir. Uzayla olan karşılaşmaları yalnızca metalar ve onların tüketimi düzeyinde kalan dünyalılarının bu açıdan Texas'ın ve kendi sınırlı dünyalarının dışında hayatlar keşfetmelerinin imkansızlığını ifade eden tüketim krizine yönelik kısımlar bu tüketim algısının globalleşme açısından yetersizliğini de göstermiş olur.

Öyküde hem ailesi hem de diğer Texaslıların aksine Texas'ın sınırları dışına çıkmayı başarabilen tek karakter Alice'tir. Buna rağmen uzayla ve Adam Eaio'yla olan hibrit bedensel karşılaşmalarına kadar Alice'de ulus-devletin sınırlayıcı ve krizdeki erkeklik deneyimlerini tam anlamıyla aşamaz. Alice'in Texas'ı tamamen terk ettikten sonra hayatını devam ettirebilmek için çeşitli işlerde çalışmayı denemesi ama bunlarda yaşadığı başarısızlıklar onun kadın kimliğiyle Texas'ın sınırları dışında, yine krizdeki bir erkeklikle belirlenmiş bir dünyada var olabilmesinin, özgürleşmesinin yalnızca mekânsal bir hareketlilikle mümkün olamayacağını gösterir. Böylece globalleşmeyle mekânsal hareketliliği özdeşleştiren günümüz globallik anlayışlarının geçersizliğine bu açıdan da dikkat çekmiş olur. Alice'in yaptığı hiçbir işte dikiş tutturamaması, en iyi yaptığı işin öyküde hem ruhsal bir terapi şeklinde aktarılan hem de geleneksel olarak ev işleriyle özdeşleşmiş bir "kadın mesleği" olan bulaşıkçılık olması (23) ve sonunda da porno filmi oyuncusu olması onun erkeklikle özdeş bir dünyada, bir kadın olarak deneyimlerinin krizde bir erkekliği yansıttığını gösterir. Alice'in bu başarısız iş girişimleri sırasında "kentten

kente savrulup Amerika’da görmediği yer kalmadığı” (23) bilgisinin paylaşılması da yine mekânsal hareketliliğin ya da bir şehrin sınırları dışına çıkmanın her zaman özgürlük, globalleşme anlamına gelmeyebileceğini gösterir. Bu seyahatlerin hep başarısız iş girişimleriyle sonuçlanması ve Alice’in bulaşıkçılıkta bulunduğu terapiye muhtaç olmasıyla birlikte görünür kılınan depresif (23) ruh hali bunların özgürleştirici mekân, sınır aşımı deneyimleri olmadıkları fikrini destekler. Alice’in bütün maceralarının ve seyahatlerinin ardında izlediği filmlerin yattığının bilgisi de (23) bu seyahatlerin globalleşmeyle vaat edilen özgürlük idealiyle bağlantılı yönünü ortaya koyar. Filmlerden edindiği macera duygusuyla Texas’ı terk eden Alice, yine izlediği filmlerdeki mekanları gezerek özgürleşebileceği duygusuna kapılır (23) ama hem mesleki çabalarındaki sonuçsuzluk hem de bir dünya starı olduğu zaman yalnızca Amerika’ya değil tüm dünyaya olan seyahatlerinin de onu deneyimlediği yabancılaşma ve krizden kurtarmakta yeteriz kalması söz konusudur. Bu filmlerin sunduğu hayal gücü ve macera duygusunun Dünyanın sınırlılığıyla birlikte, ulus-devletin maskelenmiş bir versiyonuna işaret eden globalleşme ve mekânsal hareketlilikle çelişkili bir özgürlük söylemini yansıttığı söylenebilir.

Alice’in sonunda şarkıcılık kariyerine başlamasıyla yaşadığı çelişkiler de benzer bir özgürleşme-sınırlanma çelişkisine dikkat çeker. Alice’in şarkıcılığın “kendini gerçekleştirmek için bir olanak” (24) olduğunu keşfetmesine rağmen hem çocukluğunda kilise korosu nedeniyle yaşadığı sınırlı müzik deneyimi açısından hem de şarkıcılığının ilerleyen dönemlerinden birinde menajeri olacak olan ve müziği para kazanma hırslının bir parçası olarak algılayan Eddie d’Ascanto’yla tanışmasıyla (25) başlayan mesleki süreci özgürleştirme potansiyeli barındırmasına rağmen müziğin de iktidar mekanizmalarının bir parçası olma riskini daima barındırdığını

ortaya koyar. Alice’in çeşitli plaklar çıkararak şarkıcılık mesleğinde ilerlemeye yönelik çabaları onun müzikte bulduğu dönüşüm potansiyelinden kaynaklanır ama başlangıçta hiçbir ilgi çekmeyen ve Alice’in geçim derdiyle de devam ettiği plaklarının “Yitirilmiş Zamanın Ardında” adlı bir uzunçalarının “tutmasıyla” aniden patlaması ve müziğinin bir anda değer kazanmış olması Alice’i mesleğinden vazgeçirmese de mesleğiyle ve hayranlarıyla arasına bir mesafe yerleşmesine neden olur. (27) Bu durum Alice’in müziğinin popüler tüketim kültürünün bir parçası haline gelmesiyle ilintilidir. Bu noktadan sonra hem Alice’in müziği hem de kimliği bu tüketim kültürünün bir parçası kılınmış olur:

“Modern Amerikan Toplumunun Kırmızı Başlıklı Kızı” diye anılmasına yol açan başındaki kırmızı beresi, göbeğini açıkta bırakan tişörtleri, bir üsluba dönüştürdüğü rüküşlüğü, abuk sabukluktan bir çizgi yaratan giysileri, ilginç takılarıyla bütün dünyada milyonlarca genç kız tarafından taklit edilen çağdaş bir efsaneydi şimdiden. Bu arada Kamelyalı Kadın’ın çağdaş uyarlamasında oynadı. İki müzikalde rol aldı.” (27)

Bu Alice’in kendini gerçekleştirme olanağı olarak keşfettiği şarkıcılık serüveninin de onu tam da Texas’tan kaçarken kaçmakta olduğu egemen ideolojinin bir parçası haline getirdiğini gösterir. Alice’in ününün sınırlarının Amerika’yı aşmış olması ve onun bir dünya starına dönmüş olmasıyla birlikte müziğin özgürleştirici yönünden uzaklaşıp kendisini Texas’ta hissettiği gibi bir sınırlılık ve yabancılaşma içinde bulması sınırları dünyaya yayılmış bir ünün zorunlu olarak özgürleşmeyi doğurmadığını göstererek globallik algılarının popüler tüketim süreçlerinin parçası kılınmasıyla bağlantılı çelişkili yönlerini ortaya koymuş olur. Egemen ulus-devlet sisteminin bekçisi konumundaki Alice Star’ın annesi Köpek Kathy’nin Alice’i

evindeki televizyonu başından izlerken yüzünde oluşan gülümsemeye benzer ifade de (26) onun Alice'in yine sistemin çarklarına dahil olmuş olmasından duyduğu memnuniyeti ifade eder. Alice'in dünya starı olduktan sonra filmlerde görüp de gidemediği Amerika dışındaki, Avrupa başkentleri, tropikal ormanlar, Tibet dağları gibi ya popüler ya da egzotikleştirilmiş mekanlara olan yolculukları ve çılgınca para harcamasını da (28) özgürleştirici bir global hareketlilikten ziyade yine tüketim kültürünün sınırlı ve anlamı boşaltılmış mekânsal hareketlilik algısıyla düşünmek daha doğru olacaktır.

3.B. Uzayla Karşılaşmalar, Pekişen İktidar Konumları ve İnsan Sonrası Potansiyeller:

Alice'in dünyadaki deneyimleri açısından söz konusu olduğu gibi Uzayla olan karşılaşmaları da globalleşme ve dünyanın sınırlarını aşmaya dair çelişkiler barındırır. Uzayla olan karşılaşmaları aracılığıyla aynı anda hem Texas'tan ayrılırken yaşadığı özgürleşme hissini bile aşan bir özgürlük deneyimi yaşayan Alice hem de bu deneyim yoluyla iktidar mekanizmalarının uzay söz konusu olduğunda bile geçerliliklerini koruyup hatta daha da güçlenmiş şekilde ortaya çıktıklarına şahit olur. Öyküde uzay ve uzayla olan bedensel karşılaşmaların sunduğu insan-sonrası hibrit karşılaşmalarla uzayda daha da güçlenmiş iktidar mekanizmaları için tek alternatif kurtuluş yoluna işaret eder. Öyküde Alice'in Adam'la olan ilk karşılaşması bile onun dünyayla ilgili bakış açısının bir uzaylı olan Adam'a göre ne kadar sınırlı olduğunu ortaya koymakla birlikte ona dünyayı daha iyi anlaması, bütün dünyayı farklılıklarıyla bir araya getirebilecek gerçek bir globalliği tecrübe edebilmesi için potansiyeller sunar. Dünyada gerçek anlamda bir globalleşme için en önemli

muammalardan birini oluşturan dil sorununu yaşamayan Adam'ın Alice'le çok iyi şekilde İngilizce konuşup anlaşması uzayın dil düzeyindeki sınırları ortadan kaldırma potansiyellerine işaret ederken, Adam'ın deneyimleri aracılığıyla Alice'in daha önce varlığından bile haberdar olmadığı, izlediği hiçbir filme konu olmamış Urfa'nın Harran bölgesinin varlığını tanınmasına (39), yaşadığı dünyayla ilgili ulusal sınırların dışında yeni ayrıntılar edinmesine de olanak tanır. Bunun yanında Alice'in öykü boyunca Adam'a ve uzayla ilgili her ayrıntıya insan merkezli bir bakış açısıyla yaklaşmasının çelişkileri de onun yaşadığı dünyayla olan ilişkisi ve ona dair bilgisinin yetersizliğini daha da belirgin hale getirir. Bu açıdan Adam'la olan ilişkisi ve Adam'ın dünyaya dair bilgisi Alice'in dünyayı iktidarla ilintili film temsillerinin ötesinde gerçek boyutlarıyla, insan sonrası bir bakış açısıyla anlamasına yardımcı olur.

Dünyadan daha ileri bir uygarlığı temsil eden Adam'ın gezegeni Votoroxqua'dan dünyayla ilgili bazı arşivleri Alice'le paylaşmasının ardından Alice'in tanrısal bir güç, ilahi bir duyguyla dünyaya dair gizleri öğrenmeye başlaması da insan-sonrası karşılaşmaları aracılığıyla Alice'in dünyaya dair “derinleşen” kavrayışını (92) ortaya koyar. Öyküde Alice'in bu deneyiminin “elindeki bilgi dağarcığının zenginliği ve imkanların kışkırtıcılığıyla” (92) ilgili değil bunu aşan bir bakış açısı, anlama derinliği ifade etmesinin özellikle vurgulanması insan merkezli deneyimleri sırasındaki keşifleri ve sınır aşımalarının aksine dünyanın “gizlerini” anlamaya dair daha samimi bir bakış açısını yansıtır. Adam'a olan aşkı sayesinde özellikle de Adam'ın dünyaya yaptığı gezilerin ilk mekânı olan Urfa, Harran, Kürtler ve Türklere dair özel bir ilgi besleyip onların geleneklerini ve yaşayış biçimlerini öğrenen Alice için Amerika'nın popüler tüketim kültürüyle belirlenmiş globallik anlayışıyla

mümkün olmayan kültürel karşılaşmalar, dünyaya dair daha bütüncül ve samimi bir bakış açısı geliştirme gibi imkanlar insan sonrasının sunduğu olanaklarla mümkün hale gelir. Bu açıdan Alice'in dünyayla ilgili kavrayışının genişlemesinin ilahi duygularla özdeşleştirilen derin yönünün performatif bir kavrama deneyimine işaret ettiğini de savunmak mümkündür.

Bu Alice'in normal şartlarda insan fiziğinin ve zihninin algılayamadığı gerçeklik boyutlarıyla karşı karşıya kalmasıyla da ilintilidir. Zihninin dünya tarihiyle ilgili bütün gerçeklik boyutlarına açılmasını ilahi bir an gibi yaşayan Alice için bu zihinsel deneyim onu insan bedeninin boyutlarının dışına taşıran bir performans şeklinde yaşanır. Bu deneyimin performatif yönünün dünyadaki sınırlı gerçekliği aşır, gerçekliği bütün boyutlarıyla kavramanın getirdiği öznelik konumunun aktifleşmesinden kaynaklandığı da ileri sürülebilir:

“Bir çeşit bilgi edinme sarhoşluğuna kapılmıştı Alice, bütün insanlık tarihini bir çırpıda öğrenivermenin sarhoşluğuydu bu. Elinin altında büyüleyici bir oyuncak vardı. Üstelik bulunduğu gezegenden dünyayı çok daha merak eder olmuştu. Ayrıca bulunduğu bu yerden de, dünya, içinde yaşarken barındırdığı gizden bambaşka bir giz olarak gözükmeye başlamıştı kendisine. Dünya, buradan başka türlü bir derinlik kazanmıştı onun için. Bambaşka bir anlam. Amerika'dan göremediği dünyayı buradan görüyordu. Salt burada sahip olduğu bilgi dağarcığının zenginliği, elinin altındaki imkanların kısırtıcılığıyla ilgili değildi bu, daha çok bir bakış derinliğine ulaşmakla ilgiliydi. Neredeyse, tanrısal bir koltukta oturuyor ve bütün zamanları bir arada görüyordu. Bütün bir tarihe, istediği zaman girip çıkabiliyor, tarihin bütün dönemlerinde elini kolunu sallaya sallaya gezinebiliyordu.” (92)

Alice’in dünyadayken çeşitli ülkeleri, Amerika’nın kentlerini karış karış gezerken ki hareketliliğiyle de tezat teşkil eder şekilde oturduğu koltuk aracılığıyla edindiği eylemlilik, hareket ve dünyanın gerçek anlamlarına erişebilmesi globalleşme anlayışlarının yetersizliğini de bir kez daha belirgin kılar.

Alice’in Adam tarafından dünyadan kaçırılış anı da onun sahne performansı ile birlikte Alice’in uzay deneyiminin performatif yönüne işaret eder. Öyküde iç içe geçmiş şekilde aktarılan Alice’in sahne performansı ile Adam’ın uzay gemisiyle onu kaçırış anı konseri izleyenler tarafından da başta sahne gösterisinin bir parçası zannedilir. (32) Bu şekilde dünya ve uzay karşılaşmasının performatif yönüne daha ilk karşılaşma anında işaret edilmesi uzayın sağlayacağı gerçeklik ve algı olanaklarının sınırsız potansiyeliyle ilintilidir. Tüm konseri “special effect” gösterilerinden oluşan, “göz bağıcılığı” dayalı, kıyafet değişikliklerinden oluşan Alice’in sahne gösterisi zaten dünyadaki gerçeklik deneyimlerinin sınırlarının aşımıyla ilgilidir. Bu şovun Adam aracılığıyla uzaya yükselme anıyla da birleşmesi uzayla olan insan sonrası karşılaşmaların daha da genişleteceği bir gerçeklik deneyimine işaret eder. (36)

“Az sonra uçandıreden sahneye bir demet tül gibi dökülen sarmal bir ışık huzmesi indi, ilahi bir nur gibi ışıyarak ve hızla Alice Star’ı kuşatarak içine aldı. Sonra da o tozanlı ışın demeti, adeta saydam bir asansöre dönüşerek Alice’i yukarıya çekmeye başladı. Alice Star’ın yükselirken iyice şaşkınlanan yüzünde, o güne değin kimsenin görmediği, hayli alıkça denebilecek bön bir mutluluk ifadesi vardı. Belli ki kendi de gösterinin bu yanından habersizdi ve ona da tam bir sürpriz olmuştu bu... Yavaş yavaş göğe doğru yükselirken ulvi duygulara kapılarak, Hazreti İsa’nın da göğe ağarken benzer şeyler

hissettiğini düşünüyor, bu benzerlikten ötürü kendine derin bir mutluluk ve onur payı çıkarıyordu.” (32)

*İnsan Sonrası*³⁶ adlı kitabında Rosi Braidotti hümanist anlayışla özdeşleşmiş bütüncül öznelik konumuna karşı çıkar. (40) Bunun yerine temel nitelikleri cisimleşme, cinsellik, duygulanım, empati ve arzu tarafından şekillendirilmiş karmaşık ve ilişkisel öznelik konumunu yerleştirir. (40) Braidotti’nin bu öznelik görüşünü geliştirmesinde Foucault’nun iktidar mekanizmalarına yönelik hem kısıtlayıcı hem de üretken güçler atfetmesi etkili olmuştur. (40) Buna göre Braidotti iktidarın çelişkili yapısının kimlik deneyimlerini de karmaşıktırdığı sonucuna ulaşmıştır. (40) Aynı zamanda hümanizmin evrensellik söylemlerinin geçersizliğini de ortaya koyarak bir hümanizm karşıtlığı geliştiren Braidotti’ye göre hümanizm ötekiliğin kurucu bir rol üstlendiği (42) ikili karşıtlıklara dayanır. Braidotti, cinsiyetlenmiş öteki, ırk üzerinden öteki, doğal addedilmiş (hayvan, çevre...) öteki gibi ikili karşıtlıklara dayalı sınıflandırmaları erkek olarak cinsiyetlenmiş öznenin üstün konumuna işaret ettikleri için reddeder. (53) Braidotti’ye göre hümanizmin evrenselleştirici söyleminin en belirgin özelliklerinden biri de evrensel bir özgürleşme vaadiyle benimsediği ilerlemeci siyasettir (44) ancak öteki özneye yönelik kısmi bilgiler üreten bir ideoloji olarak (42) hümanizmin bu iddiasının da geçersiz olduğunu ortaya koyar. Hümanizmin bu sınırlı öznelik anlayışına karşı “oluş etliğine dayalı radikal bir insan sonrası özneliği” (66) savunan Braidotti, böylece özneliğin odak noktasını “üniterlikten göçebeliğe kaydırır”. (66) İnsan sonrası öznelik anlayışının insan dışını, yeryüzüne ait ötekileri de kapsayan bir “karşılıklı

³⁶ Braidotti, Rosi. *İnsan Sonrası*. Çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Kolektif Kitap, 2014.

bağlılık” (66) anlayışına dayandığını savunan Braidotti, bunun başkalarıyla “çoklu ilişkiler akışı” içerisinde bir öznelğe işaret ettiğini ifade eder. (67) Bu şekilde hümanizmin ve insan merkezci öznellik anlayışının aşılabileceğini düşünen Braidotti insan merkezci dünyadan ve öznellik anlayışından insan sonrasına varışta insan olmayan ve “zoe” olarak adlandırdığı “yaşamın insani olmayan yaşamsal kuvvetinin” (78) yeryüzü yaşam ağının temelini teşkil ettiğini ifade eder. (67) İnsan olmayana da kapsayan, insan olmayana yönelen bir öznellik ve yaşam anlayışının hibritlik, göçebelik, diasporalar ve melezleşme süreçlerini de zorunlu olarak beraberinde getirdiğini düşünen Braidotti (67) bu karşılıklı çoklu ilişkilendirme biçimlerinin insan sonrası öznellik için belirleyici yönünü savunur.

Küresel ekonomi dolayısıyla günümüzde malların, bilginin ve çeşitli verilerin “küresel dolaşımının” da (77) çağdaş özne etkileşimleri için belirleyici konumda olduğunu tartışan Braidotti, yine Foucault’nun çelişkili iktidar süreçleri formülasyonundan yola çıkarak her ne kadar sınırlayıcı iktidar ağlarının parçası haline gelse de küreselleşme ve küresel ekonominin çoklu ilişkisel ve karmaşık yapısı için olumlu, alternatif varoluş potansiyelleri sunduğuna da dikkat çeker. (81) Braidotti, küresel kapitalist sistemin faydacı ekonomisinin kâr odaklı yaklaşımının insan merkezci yaklaşımı gerçek anlamda ortadan kaldırmadığının ama en azından çeşitli teknoloji, bilgi akışı, insan ve teknoloji karşılaşmaları, biyogenetik deneyler ve çalışmalar aracılığıyla insan ve insan dışı arasındaki ayrımı daha bulanık hale getirerek (81) insan sonrası bir öznellik ve varoluş anlayışı için potansiyeller sunduğunu da göstermiş olur. Küresel ekonominin genel anlamıyla aşırılıkları dolayısıyla evrenimizin sürdürülebilirliğini tehdit etmesi dolayısıyla endişeye ve distopik temsillere maruz kaldığını ileri süren Braidotti, (82) küresel ekonominin

insan sonrası yönüne bu açıdan da dikkat çeker. İnsan merkezci bir evrenin sürdürülebilirliği bakış açısından küresel ekonominin yıkıcı görüldüğünü tartışan Braidotti, bu yönüyle küresel ekonominin yıkıcı yönünün insan merkezci bakış açısını tehdit ettiğini savunarak onda insan sonrası bir dünya için potansiyeller görür. Küreselleşmenin kapitalist boyutlarının insan merkezcilik sonrası olduğunu ama zorunlu olarak insan sonrası olmadığını, insan(lık)-dışı potansiyellerinin de olduğunu vurgulayan Braidotti, insan merkezcilik sonrasının insan sonrası boyutunun onun türün üstünlüğüne yönelik yapı bozumla ilintili bir hamle olarak “erkekinsan” ve ötekileri arasındaki sınırları yerle bir ettiğini savunur. (84) Böylece, krize giren bir hümanizmin ötekilerin kendilerini köle-efendi diyalektiğine dayalı ikili karşıtlık sisteminden özgürleştirecek şeytani güçlerini açığa çıkaracağını öneren Braidotti’ye göre bu sömürgeci insan merkezcilik konumu için tehdit oluşturur ama insan sonrası süreçlerin üretken potansiyellerine de işaret eder ve Braidotti’nin “hayvan-oluş, yeryüzü-oluş ve makine-oluş” şeklinde adlandırdığı cisimleşmiş, iliştilenmiş ve diğer türlerle sembiyoz halinde süreçlerle (85) bir türler ötesi dayanışma ortamı oluşturur. Ölümü de bu anlamda insan sonrası üretken süreçlerin bir parçası olarak okuyan (147) Braidotti, ölüm-yaşam sürekliliğini vurgulayarak (156) yine küresel ölme biçimlerini insan sonrası dünyanın üretken potansiyelleri açısından sorgular.

“Alice Harikalar Diyarında” öyküsünde Alice’in deneyimlerinin de insan sonrası üretken potansiyeller barındırdığını düşünmek mümkündür. İnsan merkezci ve ulus-devletin egemen ideolojik konumunun küreselleşmeyle maskelendiği bir dünyanın sınırlarına ve sonunun geldiğine işaret eden öyküde Alice’in uzay deneyimi ve bir android olan Adam Eaio ile olan hibrit bedensel karşılaşmaları insan merkezci dünya için dönüşüm, kurtuluş potansiyelleri gösterir. Alice’in insan merkezci dünyada

derinliğini ve gizlerini kavrayamadığı, sınırlı şekilde bilgi sahibi olduğu dünyasıyla ilgili bir uzaylı olarak Adam'ın çok daha fazla bilgi sahibi olması, aynı zamanda onun aracılığıyla Alice'in de uzaydan dünyaya, onun tarihine ve şimdisine dair daha geniş bir farkındalık geliştirmesi uzayın insan merkezci dünyanın sınırlı kendilik deneyimi için olumlu algı olanakları sunduğunu gösterir. Bunun yanında iktidarın çıkarları insan merkezciğin bir parçası halindeki küresel Amerika ve Texas'ın da insan sonrasının yapı söküm olanaklarını barındırmayan, yıkıcı bir insan merkezcilik sonrası dönüşümle karşı karşıya olduğunun sinyallerini de öyküde görmek mümkündür. Braidotti'nin üstün "erkekinsanla" özdeşleştirdiği insan merkezci yaklaşımın yine kendi kendisi adına barındırdığı yıkıcı potansiyelin ciddiyeti öyküde Texas'taki sınırlanmış yaşam ve Texaslılarla Alice'in ailesinin ve hatta kendisinin de krizde bir erkeklik dolayımıyla yaşadığı yabancılaşma, kendi olamama, öznelik/erkeklik kriziyle ifade bulur. Alice'in dünyadaki tüm mekânsal sınır aşımına rağmen gitgide kendi olmaktan daha da uzaklaşmış olması da bu durumla ilgili olarak düşünülebilir. Bu yönüyle Alice'in uzayda dünyaya dair algısının dönüşmesi de uzay-dünya karşılaşmasının üretken yönünü vurgular.

Rosi Braidotti *İnsan Sonrası*'nda insan sonrası hibrit, oluş halindeki ve çoklu ilişkilenebilir dayalı öznelik konumunun insan merkezci anlayışları ve öznelik konumlarını yerinden edebileceğine yönelik değerlendirmelerde de bulunur. "İnsan olmayan faileri de içeren ve bir montaj olarak öznellik fikrinin" (102) doğa-kültür ayırımına dayalı insan merkezci bakış açısının yol açtığı kriz için üretken potansiyeller oluşturduğunu düşünür. (102) Braidotti, hümanizmin kendi kendisini yeni yeniden inşa eden ikili karşıtıklara dayalı yapısının bu montaj şeklinde öznellik yoluyla etkisiz kılınabileceğini de savunur. (108) Braidotti'nin bu montaj önerisinin

karşıtlık içindeki farklılıkların bir bütüne işaret etmesine yönelik olmaması, daha çok karmaşık, özellikle de cisimleşme ve cinsellik gibi farklı, beden dahil olduğu ilişkilendirme biçimleri yoluyla farklılıkların bulanıklaştığı hibrit bir varoluş biçimine yönelik olması da önemlidir. Bununla birlikte “çağdaş tekno-kültürün” (119) kategorik fark eksenlerini altüst etme yönündeki etkilerinin iktidar mekanizmaları ve onların egemenlik sağlama yönündeki adımlarını daha da pekiştirdiğini düşünen Braidotti, yine tekno-kültürün beraberinde getirdiği tüketiciye yönelik liberal bireycilik anlayışıyla özdeşleşmiş küresel kapitalizmin “tekno aşkınlıkla” da ifade bulan yanıltıcı yönlerinin insan merkezci ve bu yüzden insan sonrası potansiyeller karşısında da daha da derin bir krizde olan yönlerini tartışır. (119) Buna göre Braidotti, “transseksüelliğin” insan sonrası öznellik anlayışının hibritlik, karışım ve karşılıklı bağlantısallığa dayalı yapısının temeli olduğunu öne sürer. (119) Böyle bir dünyada cinsel karmaşıklık anlayışının yeniden düşünülmesi gerektiğini savunan Braidotti, (121) cinselliğin kurucu cinsiyet/toplumsal cinsiyet kategorik ayrımlarını aşan ve “bir süreç olarak cinselliğin”, dolayısıyla cinselliğin performatif yönünün (vurgu bana ait) insan sonrası hibrit bedenlenme olanaklarının merkezinde yer aldığını iddia eder. (121) Braidotti’nin Patricia MacCormack’ın kimlik ve ikili karşıtlıklara dayalı cinsiyet anlayışlarından arındırılmış bir cinselliğin (122) çokbiçimli, karmaşık, bütünsel ve bu açılarıyla “performatif” (vurgu bana ait) yönüyle insan sonrası ilişkilendirme biçimleri içindeki başat konumuna dikkat çekmesi de önemlidir. Bu şekilde hibrit, bedenlenmiş, performatif, karmaşık, ilişkisel ve bütünleşik bir insan sonrası öznellik konumuna işaret eden Braidotti, bunun küresel kapitalist dünyanın insan merkezci üstün erkek öznellik konumlarına alternatifler oluşturduğunu gösterir.

Öyküde Alice'in uzayla bağlantılı deneyimlerinin performatif yönüne yapılan vurgular Braidotti'nin bahsettiğine benzer insan sonrası bedenlenme olanaklarının insan merkezci dünya için sunduğu bedenlenmeyle ve performansla ilintili potansiyellere işaret ederken aynı zamanda da bedensel karşılaşmaların sınırlı olduğu ya da daha çok cinsiyet karşıtlıkları çerçevesinde şekillendiği insan merkezci özgürleştirme vaatleri sunan küresel kapitalist dünya içinse bu bedenlenme olanaklarının bulanıklaştırdığı insan, insan-dışı, teknoloji ve insanın ortaklığına dayalı insan sonrası potansiyellerin barındırdığı uyarı niteliğindeki güce de dikkat çekilir.

*Siborg Manifestosu: Yirminci Yüzyılın Sonlarında Bilim, Teknoloji ve Sosyalist Feminizm*³⁷ adlı çalışmasında “sibernetik bir organizma” (45) olarak değerlendirdiği “siborgun” makine ve organizmanın birleşiminden oluşan hem kurguya hem de gerçekliğe ait melez bir oluşum olduğunu vurgulayan Donna Haraway (45) siborgun toplumsal ve bedensel gerçekliğimizle ilgili kurgusal ve verimli eşleşmeler öneren yaratıcı bir kaynak olduğunu öne sürer. (46) Yirminci yüzyıl sonlarında yaşayan herkesin birer “kimera” yani makine-organizma melezleri olarak siborg olduğunu öneren Haraway, bu açıdan siborg olarak günümüz öznelerinin “Batılı anlamda bir köken öykülerinin olmadığını” savunur. (47) Böylece Braidotti'nin de eleştiri getirdiği üstünerekek imgesine dayalı, insan merkezci ve öznelerin ikili kategorizasyonuna dayalı bir öznellik anlayışının günümüzde geçerli olamayacağını ortaya koyan Haraway, sınırlara dayalı bu anlayışlar karşısında yirminci yüzyıl sonu öznelerinin sınırların karışımını ifade eden siborg ontolojisini deneyimlediklerini ifade eder. (46) Yine Braidotti'nin kavramsallaştırmasında da olduğu gibi doğa ve

³⁷ Haraway, Donna. *Başka Yer*. Çev. Güçsal Pular. İstanbul: Metis, 2009.

kültür arasındaki ilişkinin bu şekilde birinin diğerini kendine mal edebileceği bir ilişki olmanın dışına çıktığını savunan (48) ve insan, hayvan ve makine arasındaki sınırların da ciddi oranda ortadan kalktığını savunan (49) Haraway'e göre bu yirminci yüzyıl sonu Amerika'sı ve onun küresel ekonomik ve teknolojik dönüşüm süreçleriyle de yakından ilintilidir. Haraway, bu gelişmelerin, insan, hayvan ve makine arasındaki sınırları hiç olmadığı kadar bulanıklaştırıp insanın doğa ve makineler üzerindeki egemen konumunun sonunu getirdiğini ifade eder. (50) İnsan merkezci dünyanın temel ayrımlarından biri olan fiziksel ve fiziksel olmayan arasındaki ayırım da Haraway'e göre yirminci yüzyıl sonlarının siborg ontolojisi dahilinde muğlak hale gelmiştir. (52) Yirminci yüzyılla birlikte dünyanın "organik, endüstriyel bir toplumdur, çok şekilli bir enformasyon sistemine doğru bir hareketlenme yaşadığını" (64) düşünen Haraway'e göre eskinin ikili karşıtlıklara dayalı iktidar sisteminin onun "tahakküm enformatiği" olarak adlandırdığı yeni iktidar sistemlerini karmaşıkleştirmasıyla "korkutucudur." (64) Bu şekilde Braidotti'nin de öngördüğüne benzer şekilde siborg ontolojisinin hem insan merkezci endüstriyel kapitalist dünyanın sonunu getirerek (85) alternatif organizma-makine melezlenmesi yoluyla üretme kapasitesi barındırdığı çoğalan öznel kapasiteleri barındırması hem de insan merkezci dünya için daha ciddi, "korkutucu" yıkım potansiyelleri barındırdığı söz konusu edilir. (6)

Beden imge ve deneyimlerinin politik bakış açımız ve dünyayı deneyimleme biçimlerimiz açısından belirleyici konumuna da dikkat çeken Haraway, (79) siborg ontolojisinin diğer birçok kategorik ayırım açısından söz konusu olduğu gibi kimlik ve beden konumlarını da çok sorunlu ve muğlak bir hale getirdiğini ifade eder. (86) Toplumsal cinsiyet sistemlerinin temelini oluşturan "köken" anlayışlarını özellikle

geçersiz kılan bu durum (87) siborg ontolojisiinde bedeninin kökensiz bir süreç deneyimini olduğunu ortaya koyar. Bu şekilde bedenlenmenin siborg ontolojisinin temellerini oluşturduğunu gösteren Haraway, insan, hayvan ve makine etkileşimine dayalı melez bedenlenme deneyimlerinin kimlik için ikili karşıtlıkları aşan sayıda çoğalan ve çeşitlenen öznellik olanakları sunduğunu gösterir. (88) Aynı zamanda bir iktidar aracı haline gelme potansiyeli de taşıyan bedeninin yirminci yüzyıl sonlarının gelişmelerinin getirdiği siborg ontolojisi aracılığıyla çoğalan öznellik konumları doğurma potansiyeli edinmesi bedeninin iktidar stratejileri dışında edinebileceği özgürleştirici öznellik konumlarına da işaret eder. Siborg bedenlenmesinin kökensizliğine, cisimleşme ve bedenlenmeyle ilintili yönlerine özel olarak vurgu yapan Haraway'ın üreme ve doğum süreçlerine yönelik şüpheli yaklaşımı (90) ve siborgların yenilenme ve doku tamiriyle olan yakınlığına yönelik yorumları toplumsal dönüşüm olanaklarının tümünden bedenlenme ve onun karmaşık yenilenme süreçleriyle ilintili olduğunu da ortaya koymaları yönüyle iktidar mekanizmalarının hepten bir yerinden edilişinden ziyade bu sistemler dahilinde gerçekleşecek melez bedenlenme süreçlerinin dönüşüm potansiyellerini ortaya koyar.

Öyküde Alice karakterinin uzaylı güçlerin teknolojisi aracılığıyla üretilmiş bir android olan Adam Eaio ile olan “hibrit” bedensel ve cinsel karşılaşmaları da Braidotti ve Haraway'ın teoride ettikleri küresel kapitalizmin teknolojik ve enformatik olanaklarının mümkün hale getirdiği insan ve insan-dışının melez bedenlenme potansiyellerine uygun bir deneyimi yansıtır. Adam'la olan karşılaşmalarından önce ulus-devletle iş birliği içindeki küresel kapitalizmin yanıltıcı özgürlük vaatleriyle birlikte Texas'taki evini terk etmesine, Amerika'yı kent kent gezmesine hatta sonunda işi sonunda dünyada da birçok yeri gezip görmeye

vardırmasına rağmen bulamadığı özgürlük ve dünya anlayışı Alice için Adam'ı tanıması, onunla olan bedensel karşılaşmaları yoluyla mümkün hale gelir. Ulus-devletin iktidar konumuyla bağlantılı olarak üstünerkek imgesinin egemen olduğu Amerika'nın yanıltıcı küresel imajı aslında krizde bir erkeklik imgesini yansıtır çünkü Alice'in mesleki anlamdaki özgürleşme çabaları sonucunda aldığı başarısız sonuçların da daha önce göstermiş olduğu gibi bir kadın karakter olarak Alice'in deneyimleri yoluyla aktarılan sınırlayıcı ulus-devletin erkeklikle özdeş iktidar konumu güçle değil kriz ve çöküşle daha yakın bir ilişki içerisindedir. Alice'in uzayda bulduğu varoluş ve dünyayı anlamlandırma potansiyelleri de üstünerkek imgesiyle bütünleşmiş dünya sınırları dahilinde erkeklik kaynaklı ve varoluş olanaklarını sınırlayan düzeylerde bir kriz yaşandığı görüşünü destekler. Dünyadaki krizdeki erkeklik konumu öyküde aynı zamanda dünyadaki öznellik konumlarının kategorik cinsiyet ayrımları dahilinde yaşanmasıyla da aktarılır. Alice'in annesi ve babasıyla Alice'in cinsiyet deneyimlerinin onları kendi cinsiyetlerine yabancılaştırmış olması bununla ilgilidir. Buna karşın uzayın sunduğu olanaklar hem hibritlik hem de dünyada sınırlanmış olan cinsiyetin bedensel alternatifleriyle de bağlantılı olarak sınırsız olarak sunulur.

Alice ve Adam'ın cinsel karşılaşmaları öyküde insan ve insan-dışı arasındaki hibrit bedenlenme deneyimlerinin performatif yönünü de ortaya koyar. Bu şekilde hibrit bedenlenme deneyimlerinin öznellik ve cinsiyet konumları için dünyada söz konusu olan sınır ve kategorileşmelerin ortadan kalktığını ima eden yönünün performatif cinsellik tasvirleri, cinselliği dünyadaki korku, endişe, iğrençlik, utanç gibi anlamlarla örülü yaygın söylemin dışına da taşıyıp, insan sonrası performatif

cinselliğin krizde bir erkekliği deneyimleyen dünyalılar için kurtuluş potansiyelleri taşıdığını gösterir.

“Ansızın karşılarına bir mucize gibi çıkıveren dev bir şelaleden dökülen suların yarattığı sarhoşluğa benzer bir biçimde görkemle önlerine açılıveren bir yatağa kendilerini nasıl bıraktıklarını; şelaleler gibi üzerlerine dökülüveren ipek kadar yumuşak, saten kadar kaygan çarşafların arasında nasıl yuvarlanıp kaybolduklarını; Adam’ın yumuşak bir kor gibi için için tutuşan etli, kalın dudaklarının arasında soluğunun nasıl kesildiğini, bütün varlığını iç çeker gibi nasıl ta derinlerinden çekiliverdiğini; bu arada bütün bütüne “yitirilmiş bir zaman” ve mekan duygusu eşliğinde, nasıl ve ne zaman soyunup dökündüklerini ve bütün hayatı boyunca hiç tatmadığı derin zevkleri, çılgınlıkları, sarhoşlukları, bir ayın, bir büyü, bir yansıma gibi, büyük patlamalarda görülen derin aydınlanmalar ve sonrasının zifiri körlüğü içinde neredeyse hatırlamıyor; olan biteni düşündüğünde, sanki çok öncelere ait zaman parçalarındaki olayların küçük çakımlarla parça parça aydınlanan uzak, puslu, bulanık varlığı, daha çok bir sezişe benzeyen bir duygu eşliğinde kayıp görüntüler gibi belli belirsiz diriliyordu.” (60)

Bu alıntı insan ve insan-dışı varlıklar olarak Adam ve Alice’in hibrit insan sonrası karşılaşmalarını, cinselliği zamanın ve mekânın ötesinde, büyü ve tansık gibi gerçek dışı şekillerde deneyimlenen bir bedenlenme şeklinde aktarmasıyla bu cinsellik deneyiminin performatif yönünü ortaya koyar. Bu şekilde yalnızca karakterleri yaşanan gerçekliğin dışına taşırmakla kalmayan performatif cinsellik deneyimi aynı zamanda onlara gerçekliğin farklı boyutlarını da yaşatacak farklı algı olanakları sunar. Performans şeklinde deneyimlenen cinsellik Alice’in çarşafların

kayganlığından, yatağın yarattığı sarhoşluk hissine varana dek farklı algı boyutlarının açılmasını da sağlamıştır. Bu durumun cinselliğin bir performans şeklinde deneyimlenmesinin Alice için sunduğu algı olanaklarının yanı sıra dünyadaki sınırlı bedenlenme ve cinsellik deneyimleri için de dönüştürücü olanaklar taşıdığını gösterir.

Performatif cinsellik deneyimi Alice için aynı zamanda dünyada yaşadığı sınırlı “kadınlık” konumu için de bedenlenmeyle ilintili bir kurtuluş olanağına işaret eder. Kendini erkeklikle özdeşleştirmiş ve erkeklikle ilgili avantaj konumları sunar görünen dünyada krizdeki bir erkeklik konumunun yabancılaşma deneyimini yaşayan Alice, Texas’taki dünyadaki egemen ulus ideolojisinin kadın ve erkek bedenleri için sunduğu sınırlı varoluş özelliklerini Adam’la yaşadığı performatif ve hibrit cinsellik deneyimi sayesinde aşar.

“Gövdelerin buluşmasıyla ruhların buluşmasını bugüne değin bilmediği bir “oluş”, bir “hal” biçiminde kavramıştı şimdi; sevişirken kendini, isminden bağımsızlaşmış; varlığını tamamen özgürleşmiş hissediyordu. Varlığı ve ruhu sanki serbest kalmıştı. Gövdesini ardında bırakarak diğerkinin gövdesine geçmiş, bir süre o olmuş ve oradan da bilmedikleri bir boşluğa birlikte süzölmüşlerdi. Salt bir sevişme ayini değil, sanki yepyeni bir var oluş biçimiydi. Yeni bir “olma” biçimi. Alice, bütün varlığını sevişerek yeniden ele geçirmiş, bütün benliğini sevişerek yeniden kazanmış gibiydi.

Bütünlenmiş, tamamlanmıştı. Artık tam bir insandı.” (60)

Alice’in Adam’la olan cinsel birlikteliği sırasında yaşadığı orgazmın da öyküde insan sonrası ve hibrit cinsellik deneyiminin performatif yönünün bir parçası olarak aktarıldığı ileri sürölebilir. Dünyada cinselliğin yalnızca bedensel boyutla ilgili sınırlı

algılanışına karşılık (61) insan sonrası cinselliğin beden anlamıyla ilgili farklı algı ve gerçeklik olanakları sunması yine Alice'in dünyadaki sınırlı ve erkeklikle belirlenmiş kadınlık deneyimini aşmasına yardımcı olmuştur. Orgazmla beraber kendi kadınlığının gizlerinin ayırdına daha çok varabilen Alice için orgazm performe edilen bir cinsellik deneyiminin bir parçası haline gelmiştir. (61)

“Orgazmın, yalnızca bedensel bir doyum değil; aynı zamanda gövdenin anlamı üzerine bir keşif olduğunu görmüştü. Adeta biyolojisini aşmak gibi bir şeydi bu. Her kadının kendinde hep saklı kalan kadınlığının gizine ulaşmak; bir tılsım kullanarak ya da bir tılsımı yöneterek bu gizi açıp kapamayı öğrenmek ve bunu sürekli kılmak gibi bir şeydi. Varlığının o güne kadar kendine bile yabancı kalmış en ücra köşelerine varasıya sarsıla sarsıla ilerlemiş; bazı anlarda artık hiç geri dönemeyeceğini düşündüğü halde, ilerlemeyi sürdürmüştü. Vardığı yerde kendini ele geçirmeyi kafaya koymuştu. Sonunda, sanki ten değiştirmiş, gövde yenilemişti.” (61)

Alice'in bu bölümde de tasvir edildiği şekilde performans şeklinde yaşadığı insan sonrası cinsellik onun dünyada sınırlanmış olan “kadınlık” ve kendi olma deneyimini özgürce yaşamasına olanak tanımıştır. Bu durum dünyadaki kategorik kadınlık ve erkeklik ayrımlarının öznel konumları için ne derece sınırlayıcı olduğunu da gösterir. Buna göre krizde bir erkekliği yaşayan dünyada Alice için mümkün olmayan kadınlık konumunu uzayın hibrit bedensel olanakları mümkün kılmıştır. Alice'in Adam'la yaşadığı hibrit karşılaşmalar dünyadaki erkeklik konumunun sınırlılığına, krizde oluşuna yönelik imalar da barındırır. Adam'dan önce de defalarca âşık olan ama hep aynı başarısız sonla karşılaşan Alice'in bu başarısız aşk tecrübelerinin dünyanın sınırlı ve krizdeki erkeklik konumuyla ilgili olduğu öyküde

gösterilir. (62) Alice’in “bir erkek mucizesi” olarak adlandırdığı Adam, Alice’in dünyada hiçbir koşulda bulmadığı bir erkeklik imgesi barındırır. (62) Bu nedenle Alice’in onu gerçek dışı, yüceltilmiş hislerle anması da dünyada eksik olan erkekliğin performatif yönüne vurgu yapar:

“İnanılmaz bir yakışıklılık ve çekicilikteki bu adam, sevmekten çok, derin bir tapınma duygusu uyandırmıştı onda. Salt bir aşk değil, sanki yeni bir dine, yeni bir peygambere bağlanmanın getirdiği bir tapınmaydı bu. Bütün varlığını silkeleyerek, bütün geçmişiyle ve geçmişten getirdikleriyle ödeşerek, yepyeni bir gönülle, yeni bir tanrıya, yeni bir peygambere, yeni bir dine bağlanır gibi bağlanmıştı Adam’a.”

Alice’in Adam’la olan performatif hibrit cinsel karşılaşmalarının dünyada eksikliği hissedilen sınırlı erkeklik ve bedenlenme olanaklarının kısıtladığı erkeklik fikrine işaret etmesi de söz konusudur. Onlar arasındaki bedenlenme deneyimlerinin bedenlenmenin dünyadaki sınırlı kategorik cinsiyetlenmeyle olan ilintisinin dışına çıkarıcı yönü dünyadaki sınırlı bedenlenmeyle özdeş erkekliğin krizini gösterir:

“Kaç yıldır böyle uyanmamıştı. Düzüştüğü hiçbir erkekle aynı yatakta uyanmaya tahammülü kalmayalı kaç yıl olmuştu? Dudaklarına konan bir öpücük, sözsüz bir merhaba... Ve aynı derinlikte Alice’e bakmayı sürdüren, tropiklerde bir gün batımı gibi ışıyan okyanus laciverdi gözler... Birden hiç konuşmamış olduklarını fark etti, onun ekrandaki konuşmasından, şu ana kadar ağızlarını açıp da birbirlerine tek kelime etmemişler, kendilerini bütünüyle gövdelerinin diline ve tenin ifade gücüne bırakmışlardı.”

Alice’nin porno filmi oyunculuğu ve erkeklerle ilgili “reçelli mazisi” (65) de onun dünyada aslında çok sayıda ve çeşitlenen şekilde cinsellik deneyimi yaşadığı ama

özellikle de porno oyunculuğu aracılığıyla cinselliği ve bedenine ait anlamların “profesyonelliğin” (65), mesleğine ait deneyimlerin bir parçası haline gelerek dünyanın sınırlı bedenlenme ve cinsellik anlayışlarını ortaya koyar. Burada Alice’in dünyadaki mekânsal sınır aşımalarında söz konusu olduğu gibi çok yerler gezmesinin ona sağlayamadığı özgürlük olanakları bedenlenme pratikleri açısından da geçerlidir. Bedenle ilgili anlamların bir köken hikayesine dayandığı ve ulus-devlet ideolojisinin kendi politik çıkarları doğrultusunda birbirleriyle karşıtlık içerisinde kadın ve erkek bedenlerine indirgendiği dünyada bedenin performatif anlamlarının ve dolayısıyla özneler için özgürleştirici potansiyelinin ortadan kaldırıldığı ifade edilmiş olur. Buna karşın Alice’in Adam’la olan hibrit bedensel performanslarının ona kazandırdığı bedensel farkındalık ve bedenin sınırlarının dışına taşma hali insan sonrasının bedensel olanaklarının krizdeki bir erkeklikle belirlenmiş dünyanın öznellik deneyimleri için sunduğu potansiyellere işaret eder:

“İşte şimdi bütün o özlediği tazeliği, yeniliği ve acemiliği, derin bir diriliş duygusu içinde, ruhunun kendine ancak şimdi görünen en uzak köşelerinde, saç köklerinde, tırnak diplerinde, vücudunun bütün gözeneklerinde duyuyordu. Yepyeni bir bahar uyanışı içindeydi. Dallarına su yürüyordu. Yalnızca aşık olmamış, aynı zamanda içini yeniden kazanmıştı. Sahiden bir erkek değil, bir mucizeydi bu adam. Sahiden dünyada böylesi yoktu.” (66)

Öyküde uzayın ve uzayla olan karşılaşmaların bedenlenmeyle ilintili olanakların yanında iktidar mekanizmalarının elinde ve tekno-kültürle küreselleşmeyle bağlantılı insan sonrasının insan merkezci bir dünya ve bakış açısı için sunduğu yıkıcı potansiyeller de Adam’ın uzay güçleri tarafından “bir dünyalıya” âşık olması

nedeniyle cezalandırılıp yok edilmesiyle ortaya çıkar. Evrenin farklı gezegensel boyutlarında da iktidarın etkin bir konumla belirleyici olabileceğini gösteren bu durum insan merkezli bakış açısı etkinliğini koruduğu sürece insanlık için iktidarın belirlediği ve onun sınırlarının dışında öznellik deneyimlerinin mümkün olamayacağını da ifade eder. Uzayın benlik anlayışının dünyadaki “ben”den farkına işaret eden bir “varlığın” Alice’e Adam’ın yok oluşuna dair verdiği bilgiler dünyalıların sınırlı benlik anlayışlarının onları Alice ve Adam’ın sonu gibi mutsuz ve sınırlı varoluş deneyimlerine hapsettiğini gösterir:

“Sizin anladığınız anlamda ben yoktur, bir bütünün dağılıp toplanan parçaları vardır, değişken genel geçer parçaları, sürekli dönüşerek kendi varoluşunu yeniler ve sürekli kılar. Zaten hiçbir galakside sizin aynınız, tıpkınız olmaz, olamaz. Bu siz dünyalıların içedönük ve benmerkezci fantezisi yalnızca; evrendeki diğer gezegenleri, kendinizin bir yansıması olarak görmeniz, kör bir kibirden kaynaklanıyor.” (101)

Adam’ın yok oluşunun ardından insan merkezci dünyanın bir temsilcisi olarak Alice’in Adam’ın Türkiye, Harran’da geçirdiği zamanları anlamak için aklını yitirmiş bir kadın olarak dönmesi insan merkezci dünyanın yabancılaşmasının sonunu bu şekilde gösterdiği gibi iktidar süreçlerine rağmen Adam’a olan aşkının Alice için Harran’da insan merkezci dünyanın sınırlarını zorlayan arayış kapıları açması da dikkate değerdir:

“o da her şeyin sakinleştiği, normale döndüğü, hatta biraz unutulduğu bir zamanda, bir gece yarısı bir uçağa atladığı gibi okyanus geçecek, Türkiye’ye, Harran’a gidecekti. Biliyordu, Votoroxqua en iyi oradan görünürdü. Adam Eaio’nun çocukluğu, onu, orada bekleyecekti. Dünyadaki çocukluğu.” (107)

SONUÇ

Türkiye’de ulusal kimlikle itaatli cinsiyetli öznelerin üretimi arasındaki bağlantının performatif yönüne odaklanarak Andımız’ın tekrarı, zorunlu askerlik hizmeti ve asker ulus miti aracılığıyla askerliğin kültürel bir söylem haline getirilişi ve eğitimin ulusal kimliği yüceltecek cinsiyetli bir ideoloji doğrultusunda yürütülmesi gibi uygulamaları itaatli, ulusal ve cinsiyetli öznelerin üretimi açısından yorumlayan bu çalışma Murathan Mungan’ın öykülerindeki ulusal erkeklik temsillerinin ulusal ideolojiyle kriz içerisinde ulusal erkeklikleri ortaya koyarak ulusal ideolojiye itaatle birlikte bu ideolojinin söylemlerinin cinsiyetli bedenler aracılığıyla tekrarına dayalı cinsiyet söylemlerine karşı cinsiyet performanslarının krizdeki ulusal erkeklikler için sağladığı dönüştürücü potansiyellere işaret ettiğini tartışıyor.

Ayşe Gül Altınay, Raewyn Connell ve Judith Butler’ın erkeklik ve cinsiyet tartışmalarını merkeze aldıkları çalışmalarına dayanarak Murathan Mungan’ın “Gece Elbisesi”, “ÇC” ve “Alice Harikalar Diyarında” öykülerinin yakın okuma aracılığıyla analizi yoluyla bu çalışma Mungan’ın söz konusu metinlerinde ulusal erkekliklerin bir kriz anlatısı yoluyla temsil edildiklerini gösteriyor. Bu şekilde ulus söylemleriyle belirlenen sınırlı erkeklik deneyimlerinin aktarımı yoluyla ulus-devletin cinsiyet söylem ve politikalarının altını oyan öykülerdeki sınırlı ulus ve erkeklik ilişkilerinin analizi için Ayşe Gül Altınay’ın *The Myth of the Military Nation* adlı çalışmasında ulus-devletin kendisini bir cinsiyet konumu olarak erkeklikle özdeşleştirdiğine, askerlik ve eğitim politikaları yoluyla üretilen itaatli bedenler aracılığıyla kadınlık ve

erkekliği birbiriyle zıtlık içinde kategoriler olarak inşa ettiğine yönelik analizleri Mungan'ın metinlerindeki krizdeki ulusal erkeklik temsillerinin anlaşılmasında belirleyici konumda yer alıyor. Ulus-devletin imparatorluk ve globalleşmeyle kesişimleri yoluyla deneyimlenen ulusal erkekliklerin krizdeki temsillerini yansıtan öykülerin analizi aracılığıyla bu çalışmada ulusal erkeklik anlayışlarıyla birlikte biyoloji ve toplumsal inşaaya dayalı erkeklik anlayışlarının da geçersizliği tartışılıyor.

Raewyn Connell'ın *Erkeklikler* adlı çalışması da öyküde kriz içinde temsil edilen erkekliklerin “hegemonik erkeklik” çerçevesinde analizi için temel oluşturuyor. Egemen ulus-devlet anlayışıyla uyum içerisinde de olsalar bu anlayışla zıtlık da oluştursalar öykülerde erkeklerin hegemonya konumunu temsil etmelerinin olanaksızlığı bu çalışmada Connell'ın önermiş olduğu gibi hegemonya konumlarının değişkenliği, erkekliğin ilişkisel ve inşa edilen bir kimlik deneyimi olduğu savunuluyor. Judith Butler'ın *Cinsiyet Belası*'nda cinsiyetin biyolojik cinsiyet kategorilerinin ve toplumsal inşacı yaklaşımların öne sürdüğu gibi cinsiyet rollerine dayandığını reddedip bedensel performans yoluyla sürekli üretim halinde olan bir “kimlik” deneyimi olduğunu öne süren tartışmaları da Connell'ın toplumsal inşacı yaklaşımlarını bedensel performansı öne çıkararak dönüştürmesiyle bu çalışmadaki analizler açısından önem arz ediyor. İncelenen öykülerde giyim ve cinsellik gibi pratikler, erkekler arası homoerotik altkültürel ilişkiler ve insanla insan-dışının hibrit karşılaşmaları şeklinde ortaya çıkan değişik performanslar yoluyla krizdeki erkekliklere gösterilen alternatiflerin anlaşılmasında Butler'ın performativite kuramından faydalanılıyor.

Birinci bölümde “Gece Elbisesi” öyküsünün analizi aracılığıyla imparatorluk ve ulus-devletin kesişiminin erkeklikler için kriz deneyimi şeklinde temsil edildiği gösteriliyor. Bu bölümde ulus-devletin temel bileşenleri olarak ortaya çıkan aile, eğitim, bilimsel ilerleme, akıl gibi kavram ve kurumların öyküde ulusal erkekliklerin kriz anlatısında belirleyici konumda olduğu da tartışılıyor. Kadınların erkeklik krizleri açısından değişik konumlarının da tartışma konusu edildiği bu bölümde hegemonya konumunun yalnızca erkeklere özgü olmadığı, kadınların da ulus-devletle iş birliği içinde hegemonya konumunu edinebildiği, krizdeki erkeklikler için tetikleyici konumda yer alabildikleri, bu kriz anlatılarının kurbanları konumuna gelebildikleri ya da egemen ideolojinin birer parçası kılınabildikleri öykünün analizi yoluyla gösteriliyor. Giyim ve cinselliğin krizdeki erkeklikler için dönüştürücü olanaklar sunduğunun tartışıldığı bu bölümde trans bir çocuk karakter olan Ali’nin performatif giyim pratikleri ve cinsellik yoluyla hapsediği erkek kimliğinin dışında kadınlığı da deneyimlemesinin mümkün hale geldiği hatta yine bu performatif pratikler yoluyla kadınlıkla erkeklik arasında oluş halinde bir cinsiyet deneyimi yaşadığı söz konusu ediliyor.

İkinci bölümde “ÇC” öyküsünün analizi aracılığıyla ulus-devletin erkeklikle ilgili söylemlerinin tekilleştirici yönünün erkekleri krize soktuğu tartışılıyor.

Heteroseksüel ve genç erkeklerin ulus-devletin ideolojik ve pratik devamlılığı için temel oluşturduğunun tartışıldığı Altınay’ın çalışmasındaki argümanlardan yola çıkılarak bu bölümde ulus-devletin bu tekil erkeklik söylemleri dışında yer alan erkeklerin erkeklikleri ve içinde yaşadıkları dünyayla bir kriz yaşadıkları öne sürülüyor. Bu tekil erkeklik söylemi ve kriz deneyimine rağmen öyküdeki çeşitlenen sınırlı ve krizde erkekliklerin analizi yoluyla öyküdeki tekil ulusal erkeklik

anlayışlarının geçersiz kılındığı tartışılıyor. Aynı zamanda öyküdeki hamam temsilleri yoluyla aktarılan erkekler arasındaki homososyal ve homoerotik bağların da egemen erkeklik konumları dışındaki erkeklikleri oluşturan öyküdeki erkeklikler için dönüştürücü potansiyeller sunduğu savunuluyor. Hamamın hem cinselliğin performe edildiği hem de erkekler arasında homososyal bağların performanslar yoluyla kurulduğu bir mekân olmasıyla tekil erkeklik anlayışları için alternatif bir alt kültür mekânı olduğu da bu bölümde öykünün analizi yoluyla ortaya koyuluyor.

“Alice Harikalar Diyarında” öyküsünün postkolonyal bir yeniden yazım örneği olarak incelemesine dayanan üçüncü bölümde ulus-devletin globalleşmeyle iş birliği içindeki temsili yoluyla aktarılan erkeklik krizinin globalleşme ve teknolojik gelişmelerin dünyadaki sınırları kaldırdığına yönelik söylemleri geçersiz kıldığı tartışılıyor. Globalleşmenin bir özgürlük potansiyeli sunar gibi görünüp öykü karakterlerini erkeklik krizine sürüklemesi globalleşmenin ulus-devletle olan ilintisi açısından gösteriliyor. Yalnızca kadın ve erkek karakterlerin değil televizyon başında dünyadaki tüm gelişmelere şahit olan tüm dünyanın bir erkeklik krizi içinde aktarıldığı öyküde çözüm potansiyeli olarak dünya için aynı anda hem kurtuluş hem de yıkım potansiyeli barındıran insan-sonrasının ortaya çıktığı da bu analizde savunuluyor. Mungan’ın metni aynı zamanda dünya edebiyatı ve onun dünyadaki tüm edebiyatları temsil eden bir alan olma söylemi açısından da globalleşme ve erkeklik krizi ilişkisi dolayımıyla inceleniyor. Bir klasiğin yeniden yazımı olarak Mungan’ın öyküsü dünya edebiyatının temsil konusunda ve dünyasallık iddiasıyla ilgili geçersizlikleri ortaya koyması yönüyle tartışılıyor. Son olarak insan-dışı bir varlık olarak uzaylı/android Adam Eaio’yla insan Alice’in hibrit bedensel karşılaşmalarının performatif bir cinsellik deneyimi şeklinde aktarıldığı öykünün

insan-sonrası bedenlenme olanaklarıyla erkeklik krizinin aşımı için olanaklar sunduğu gösteriliyor.

Mungan'ın söz konusu metnindeki cinsiyet ve cinsellik temsillerinin analizine odaklanan bu çalışma çağdaş Türk edebiyatındaki cinsellik ve cinsiyet temsillerinin yorumlanması için de toplumsal inşacı ve feminist yaklaşımlara alternatif okumalar oluşturmak amacını taşıyor. Bu çalışma günümüzde hala cinsiyet analizlerinde erkeklik çalışmalarına odaklı yaklaşımların eksikliğinin hissedildiği akademik araştırma alanlarındaki bu eksikliğe de erkekliklere odaklı bir analiz aracılığıyla katkı sağlama amacını taşıyor. Krizdeki erkekliklerin temsili yoluyla krizde bir ulus-devlet ve krizde dünya anlatısına da katkı sağlayan metinlerin analizi çağdaş Türk edebiyatının ulus-devlet ve ulusal edebiyat bağlamları dışında, ulus ideolojileriyle paralellikler barındıran “dünya edebiyatı” bağlamlarının da yeniden düşünülmesine kapı aralıyor. Bu tez aynı zamanda Mungan'ın 1999'da insan sonrası teorilerin günümüzdeki gibi yaygınlık kazanmamış olduğu bir dönemde bu alanda geliştirmiş olduğu öngörülerin ulusal edebiyat ve dünya edebiyatı gibi kategorileri geçersiz kılarken krizdeki erkekliklerin ulusu, erkekleri ve dünyayı aşan yönünü vurgulamayı amaçlıyor.

SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFİ

- Altınay, Ayşe Gül. *The Myth of the Military Nation Militarism, Gender and Education in Turkey*. England: Palgrave Macmillan, 2004.
- Andrews, Walter G. Mehmet Kalpaklı. *Sevgililer Çağı Erken Modern Osmanlı-Avrupa Kültürü ve Toplumunda Aşk ve Sevgili*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Appadurai, Arjun. "Disjuncture and Difference and the Global Cultural Economy." *Theory, Culture and Society*. 7 (1990): 296-310.
- Apter, Emily. *Against World Literature On the Politics of Untranslatability*. London and New York: Verso, 2013.
- Apter, Emily. "Translation at the Checkpoint." *Journal of Postcolonial Writing*. 50:1 (2014): 56-74.
- Arslan, Ahmet Duran. "Murathan Mungan'ın Öykülerinde Hegemonik Erkeklik: İfşa ve Darbe". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Boğaziçi Üniversitesi, 2016.
- Boone, Joseph A. *The Homoerotics of Orientalism*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Braidotti, Rosi. *İnsan Sonrası*. Çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Kolektif Kitap, 2014.
- Butler, Judith. *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. Çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis, 2018.
- Caner, Fırat. "Bir İdeoloji Olarak Murathan Mungan Şiiri". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2002.
- Carroll, Lewis. *Alice Harikalar Diyarında*. Çev. Mahir Ünsal Eriş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Dündar, Leyla Burcu. "Murathan Mungan'ın Çağdaş Masallarında Cinsiyetçi Geleneğin Eleştirisi". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2001.

Garber, Marjorie. *Cross-Dressing and Cultural Anxiety*. New York and London: Routledge, 1992.

Güçlü, Özlem. *Female Silences, Turkey's Crisis: Gender, Nation and Past in the New Cinema of Turkey*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2016.

Halberstam, Judith. *Female Masculinity*. Durham and London: Duke University Press, 1998.

Haraway, Donna. *Başka Yer*. Çev. Güçsal Pular. İstanbul: Metis, 2009.

Hillman, David. Ulrika Maude. (Ed.). *The Cambridge Companion to the Body in Literature*. New York: Cambridge University Press, 2015.

Horrocks, Roger. *Masculinity in Crisis Myth, Fantasies and Realities*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: Palgrave Macmillan, 1994.

Leonard, Philip. *Literature After Globalization: Textuality, Technology and the Nation-State*. London: Bloomsbury Publishing, 2013.

Mufti, Aamir. *Forget English! Orientalisms and World Literatures*. Harvard University Press, 2016.

Mukherjee, Ankhi. *What is a Classic? Postcolonial Rewriting and Invention of the Canon*. Stanford, California: Stanford University Press, 2014.

Mungan, Murathan. *Cenk Hikayeleri*. İstanbul: Metis Yayınları,

---. *Çador*. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.

---. *Dokuz Anahtarlı Kırk Oda*. İstanbul: Metis, 2017.

---. *Eldivenler, Hikayeler*. İstanbul: Metis, 2009.

---. *Hamamname*. İstanbul: Metis, 2020.

---. *Kadından Kentler*. İstanbul: Metis, 2016.

---. *Kırk Oda*. İstanbul: Metis, 2014.

- . *Son İstanbul*. İstanbul: Metis, 2017.
- . *Şairin Romanı*. İstanbul: Metis, 2011.
- . *Üç Aynalı Kırk Oda*. İstanbul: Metis, 2017.
- . *Yedi Kapılı Kırk Oda*. İstanbul: Metis, 2016.
- . *Yüksek Topuklar*. İstanbul: Metis, 2002.

Rich, Adrienne. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence." *Women: Sex and Sexuality*. Summer, (1980): 631-660.

Rodaway, Paul. *Sensuous Geographies Body, Sense and Place*. London and New York: Routledge, 1994.

Sarıtaş, Ezgi. *Cinsel Normalliğin Kuruluşu Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Heteronormatiflik ve İstikrarsızlıkları*. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.

Schoene, Berthold. *The Cosmopolitan Novel*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Sedgwick, Eve Kosofsky. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press, 1985.

Segal, Lynne. *The Pleasures and the Perils of Ageing Out of Time*. London and New York: Verso, 2013.

Siskind, Mariano. "Globalization of the Novel, Novelization of the Global: A Critique of World Literature." *Comparative Literature*. 62:4 (2010): 336-360.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press, 2003.

Tiftik, Sevcen. "Karşılaştırmalı Queer Okumalar: Kulin, Mungan ve Toptaş Metinlerinde Queer Potansiyeller". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2017.

